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

X. mednarodni kongres za estetiko

Margolis, Paetzold, Pawlowski, Van der Schoot, Jimenez, Cook, Kambayashi, Shono, Ken-ichi, Asanuma, Damnjanović, Terziqi, Erjavec, Kreft

Estetske razprave

Justin, Božičević, Piano, Novak

Filozofske razprave

Jerman, Ule, Knjazeva, Novakovič, Potrč, Motaln, Borstner, Festini, Bahovec, Kranjec, Klemenčič

Družboslovne in psihološke razprave

Polič, Mayer
Kosovel, Ferfila, Pečar, Pediček, Židan

Anthropos

UDK 3

Leto 1984, številka III - VI

Anthropos

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

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

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

Tajnica uredništva: mag. Irena Gantar-Godina

Lektor: Mihael Hvastja

Načrt platnic in opreme: ing. Edita Kobe

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 tekoči račun 50100-678-46236

Letna naročnina za posameznike 200 din, za delovne organizacije 300 din.

Cena enojne številke 50 din, dvojne številke 100 din.

Stavek in tisk: ČGP »DELO«, Ljubljana

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

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

Anthropos

X. Mednarodni kongres za estetiko
Estetske in filozofske razprave
Družboslovne in psihološke razprave

VSEBINA

(Anthropos, št. 3—6/1984)

I. X. MEDNARODNI KONGRES ZA ESTETIKO V MONTREALU

II. ESTETSKE RAZPRAVE

III. FILOZOFSKE RAZPRAVE

Prispevki s simpozija »Filozofija, znanost in jezik«

Druge filozofske razprave

IV. DRUŽBOSLOVNE RAZPRAVE

V. PSIHOLOŠKE RAZPRAVE

X. Mednarodni kongres za estetiko

Po X. mednarodnem kongresu za estetiko

Od 15. do 19. avgusta 1984 je bil v Montréalu X. mednarodni kongres za estetiko, ki se ga je udeležilo okrog 250 udeležencev iz vsega sveta. Največ udeležencev je bilo iz Kanade in ZDA, močno pa so bili zastopani tudi Japonci, Poljaki, Francozi, Nizozemci ter Bolgari.

IX. kongres je bil leta 1980 v Dubrovniku (gl. Anthropos, *1980, št. 3 in 1981 št. 2—3).*

Tema tokratnega kongresa je bila »Umetniška dela: izziv filozofiji« in je izražala temeljno usmeritev, ki je bila navzoča tudi na dosedanjih kongresih: izhajati iz umetniških del ter na osnovi empiričnega materiala umetnosti razvijati, preverjati in uveljavljati filozofske teorije in predpostavke. Bistvenega pomena pri tem je raziskovanje procesa ustvarjanja in s tem raziskovanje ustvarjalnosti. Tej usmeritvi je sledila večina prispevkov na kongresu.

Delo je potekalo v obliki dopoldanskih plenarnih sej nakar se je vsak dan nadaljevalo v številnih sekcijah (Kritika in umetnosti; Primerjalna estetika; Narava fikcijskih objektov; Ključne preokretnice v zgodovini estetike; Umetnost, spoznanje in vrednotenje; Umetnost in komunikacija; Interakcija med umetnostjo in naravo; Življenje, umetnost in filozofija; itd.).

Kongres je pokazal oživljeno zanimanje za estetske raziskave, da pa je prišlo do ustreznega ravnotežja med »empiričnimi« prispevki ter »teoretskimi« je zasluga tudi same teme kongresa. (Več o kongresu gl. v: Delo, *Književni listi, prispevek »Umetniška dela in filozofija, 13. 9. 1984.)*

V nadaljevanju so objavljeni nekateri prispevki s kongresa. Njihov izbor je bil narejen na osnovi njihove strokovne relevantnosti kot tudi reprezentativnosti. Izbor vključuje tudi prispevke vseh štirih jugoslovanskih udeležencev.

Kako teoretizirati o tekstih v sedanjem času: dekonstrukcija in njene žrtve

JOSEPH MARGOLIS
ZDA

Po mnenju mnogih odkriva najbolj radikalno filozofsko gibanje tega trenutka svojo glavno moč v Nietzscheju preko Heideggerja do Derridaja. Nekateri ga obsojajo; nekateri mu ploskajo; nekateri priznavajo, da ga ne razumejo. Kaže ves vznemirljiv šarm silovitega paradoksa in silovitega dovtipa ter silno slabih navad, tega, da se zdi, da spodbija celo pravi jezik, preko katerega edino sporoča svoje skrajne naboje, šarm zavračanja, da bi se vedlo na čisto akademske načine, šarm tega, da se šteje k neki vrsti nevarnega umika preko nenavadno razvrščenih svobodnih združenj in stilov, ignoriranja standardnih lastnosti, kar se tiče evidence in argumenta, za porednega zavračanja svoje lastne domnevno različne linije. Če govorimo pošteno, se je uveljavilo navzlic svoji ekstravaganci: njegov resen prispevek ni odvisen od njegove dokazne veljavnosti, to je, od *naše* zmožnosti pokazati *njegovo* veljavnost v skladu z že veljavnimi kriteriji ocenitve. Kajti zelo očitno je, da je namera tega razvijajočega se prizadevanja — dekonstrukcije, v njeni sedanji, vendar le njeni sedanji manifestaciji — radikalno podvomiti o udobnem zaupanju, s katerim bi lahko vsaka taka »disciplinirana« ocenitev zahtevala našo zvestobo. Ko je enkrat dovoljen Nietzschejev veliki namig na »voljo do moči« (mora biti namig prej kot doktrina), ko je enkrat dovoljeno Heideggerjevo veliko svarilo pred idoli »onto-teo-loške« drže (mora biti pobožno svarilo prej kot še ena nepobožna zahteva), ko je enkrat dovoljena Derridajeva burleska stratagemov učenega disputa (mora biti burleska prej kot oblika akademske inovacije)[1], postaja popolnoma nemogoče, da bi nadaljevali z resno javno izjavo, da — z našimi prejšnjimi visokimi standardi znanstvene razprave — odkritja tega novega gibanja upravičujejo naše težavno konstituiranje naših nekoč priljubljenih naukov in pravi smisel mrzlice, s katero se je tedaj mislilo, da so le-ti veljavni in so sedaj pravilno nadomeščeni z zahtevami, ki so izrecno inkompatibilne z le-temi in le-tem nesimpatične. Prisvojiti si nov »nazor« ne pomeni prisvojiti

[1] Najprimernejša *mesta* za fiksiranje »tradicije« gotovo vključujejo: Friedrich Nietzsche, *The Will to Power*, prev. Walter Kaufmann in R. J. Hollingdale, ur. Walter Kaufmann (New York: Random House, 1967); Martin Heidegger, *Identity and Difference*, prev. Joan Stambaugh (New York: Harper in Row, 1969); in Jacques Derrida, »Differance«, *Speech and Phenomena*, prev. David B. Allison (Evanston: Northwestern University Press, 1973).

si sploh kakšno teorijo *ali* kakršenkoli bolj skrbno prilagojen testirajoči pomislek. Treba je biti, če lahko zadevo postavimo ekscentrično, dovzeten za določene posebno fluidne načine videnja vsakršnega nauka in vsakršne prakse preiskovanja in zavračanja vsakršnega nauka ali prakse, ki so do te dovzetnosti negostoljubne. Nikakor ne najbolj, utegnete morebiti pomisliti, srečen uvod v novo filozofijo. Toda potem gibanje, za katerega gre, ni tolikanj *neka* filozofija kot izraz skrbniškega smisla tveganja same filozofije — vse dotlej, dokler prakticirajo filozofijo, ali znanost, ali literarno kritiko, ali kaj podobnega — celo tisti, ki gojijo ta očitno globlji klic.

Intelektualni status tega gibanja je odprt vsem vrstam legitimnega spora, čeravno je tako veliko dopuščanje, dejansko, gojenje vsaj *nekaterih* subverzivnih in razširjajočih možnosti misli. V tem smislu — v smislu, ki ga samo dekonstruktivno gibanje ne preferira — lahko trdimo, da se njegovi izzivi precej jasno približujejo (toda če je tako, potem preponižno za njegovo lastno namero) izzivom drugih podobno sedanjih tendenc, povečini subverzivne, ali revolucionarne, ali skeptične vrste. Podoba, ki vznikne v misli in ki *bi lahko* stvari razjasnila domala z impertinenco, je tale: zamislimo si zgodbo Spinozinega primitivnega kladiva, ki se ga uporablja pri oblikovanju izboljšanega kladiva, kjer sedaj nismo gotovi, da bomo uspeli, ali da bi lahko bili ali morali biti zmožni spoznati kdaj, ali če smo uspeli, ali kako načrtovati, da bi prišli od tukaj do tam, ali da popolnoma razumemo, zakaj označujemo naše sedanje delovanje, kot ga označujemo, ali da imamo zadostne vire, da priznavamo in gojimo skupaj različne načine označevanja in ocenjevanja preteklosti, sedanjosti in prihodnosti, kot se zdi, da smo, vsaj provizorično, storili, ali kaj bi utegnili morebiti meniti z refleksijo teh posebnih vprašanj. Nejasen obris norosti takih spekulacij je tisti, ki nas vodi, v častnem obotavljanju, k temu, da se zadovoljimo z nekaj manj (ali več) kot *neko* filozofijo na eni strani in z znakom obetajočega (celo če je dokaj ukročeno) približevanja sodobnim naukom in naukom, ki se jim da verjeti, po drugi strani.

Energije dekonstruktivnega gibanja ni moč tajiti — ta energija je nezanikljivo impresivna. Bilo bi nepošteno, da bi ga ignorirali, in popolnoma nemogoče je *določiti* skupne temelje, na katerih bi lahko le-to in njegovi pravi nasprotniki spodbijali trditve drug drugega. Mikavna — verjetno poučna — možnost namiguje sama, da naj bi bila storjena velika konceptualna korist s preprosto »ignoriranjem« samodestruktivne tendence dekonstrukcije in s »povzemanjem« — s pomočjo ostro divje indukcije — *teorema*, katerega bi lahko primerno jemali, da izraža (ali prerokuje) približevanje najmočnejših, najbolj različnih, najbolj zanimivih velikih filozofsko programatičnih prepričanj našega časa: teorema, nadalje, ki bi mu — zajemajočemu tako veliko — lahko stežka spodletelo, da bi nam pomagal doseči sedaj najbolj provokativen, ključen, enkraten, mogoče še neekspliciran nazor o naravi literarnih tekstov in umetniških del. Gotovo, za tako iskrenost bi morala obstajati nekakšna gostoljubnost — tako s strani zavozlane dekonstrukcije kot premočrtne filozofije.

Vsakdo ve, da literarna teorija v zadnjih tridesetih letih proizvaja — z vrtoglavo pospešujočim korakom — naraščajoče aporetične pojme tekstov

hkrati s tem, da je zaobjela domala divjo proliferacijo različnih naukov: gotovo, vsaj s skrivno ali ne tako skrivno slastjo v opazovanju jutranje zarje omahovanja in konceptualne zmede, ki se širi med etabliranimi nazori glede pravilnih struktur jezika in zgodovine in znanstvenega preiskovanja ter filozofije same. Utrjuje, nudi dom za obliko teoretske revanše in veliko več kot revanše tradicijam mišljenja, za katere meni, da so se monolitno razvijale skozi domala celotno zahodno spekulativno življenje. Če postavimo zadevo v obliki ekstremne metonimije, so dekonstruktivno gibanje in sodobne tradicije konceptualne analize, ki jih, z domnevno samovoljno generalizacijo, štejemo, da so najbolj simpatične njegovemu nameravanemu izzivu, vsaj pokazale, da ni prvotnega, spoznavno prozornega sveta, katerega razločno resnična struktura, ko je enkrat spoznan, nam *potem* in le potem najprej omogoča, da formuliramo prodorno razlago duševnega življenja, dela in obnašanja, jezikovne in kulturne prakse, refleksivne interpretacije in zgodovine, človeške eksistence: človek ne more biti zgolj *sektor* specializiranega preiskovanja, ki ga najbolj olajšuje temeljitejše in zanesljivejše delo v, recimo, fizikalnih ali formalnih znanostih; vse preiskovanje je od samega začetka in vseskozi refleksivno naslovljeno (celo če je to nerazumljivo) na še nedojete, mogoče nedojemljive, ali nepopolnoma, ali nezanesljivo, ali negotovo dojemljive skrivnosti človeške eksistence in spoznanja.

V pretiranem in celo zavajajočem motu, ki ga priznavajo privrženci in antagonisti enotnosti znanstvenega programa, na primer, lahko pričakujemo, da bomo slišali, kako humanistične znanosti nič več ne temeljijo na naravoslovnih znanostih, temveč da, nasprotno, same fizikalne znanosti predpostavljajo in so globoko odvisne od odkritij humanističnih znanosti. Celo to nas privede zelo daleč — vendar stežka dovolj daleč — od reduktivne, domala neodgovorne vneme, recimo, Carnapa iz tridesetih let.[2] Ko enkrat soglašamo, da homogeniziramo njihove skupne preroške pritožbe, ne da bi dovolili, da bi se nasprotje med dekonstrukcijo in temi drugimi teoretizirajočimi dispozicijami prehitro izravnavalo, potem je geslo fenomenologije, hermenevtike, marksizma, heglovstva, kantovstva, frankfurtske kritične teorije, strukturalizma, semiotike, recepcijske teorije, freudizma, pragmatizma — in dekonstrukcije, podtalno.

Vsa ta gibanja zavračajo spoznavno prozornost *vnanjega* sveta, sveta (kakor si že bodi označenega), ki je tako neodvisen od česarkoli, kar utegne strukturirati človeškega duha, kot mu je, kot tak, tudi navzlic temu dostopen. Po svojih lastnih besedah *ta gibanja* — vsaj večina njih ali večina njih najbolj značilno — bodisi slavijo bodisi izdajajo ustrezno zaupanje, da *je* struktura refleksivnega ali notranjega življenja ljudi, v takšni ali drugačni obliki, tako silno in zanesljivo izpostavljena samopreiskovanju, da lahko z gotovostjo izvlečemo in uporabljamo *neko* stopnjo univerzalnih, nujnih, bistvenih, totalitarnih, brezčasnih, ali idealnih sil ali resnic, da bi resničnemu toku sveta podelili legitimen smisel stabilnega sistema ali reda. Tukaj se bomo poslužili par izdajstev, posebno strateških samoizdajstev.

---

[2] Glej na primer Rudolf Carnap, »Psychology in Physical Language«, prev. George Schick, v A. J. Ayer (ur.), *Logical Positivism* (Glencoe, Ill.: Free Press, 1959).

Tako Jürgen Habermas kot Hans-Georg Gadamer, ki, v svojih nekako različnih načinih, vztrajata na radikalno historizirani naravi človeške eksistence, se navzlic temu na odločilni točki v svojem zadevnem argumentiranju uklanjata — morda, da bi se izognila grozečim vidikom relativizma, historicizma, skepticizma, anarhizma, nihilizma, cinizma — in poskušata oživiti (na očitno nepreprič ljiv način) nekatere oznake nespremenljivega in gotovega intelektualnega zavetišča, ki je preprosto potrjeno s samimi vetrovi zgodovinske spremembe. Milo povedano, njuni dosežki so predvsem gimnastični dosežki. Na primer, Gadamer, potem ko je pojasnil globoko uganko bitij ene dobe, ki skušajo razumeti tekste druge dobe, odločno izjavlja (kot to nespremenjeno dela v mnogih preoblekah): »Ko se naša zgodovinska zavest sama umešča znotraj zgodovinskih horizontov, to nima za posledico prehajanja v tuje svetove, ki so vsekakor nepovezani z našim lastnim svetom, temveč skupaj tvorijo *en* velik horizont, ki se premika od znotraj in, preko meja sedanjosti, zaobjema globine našega samozavedanja. Dejansko je *en* horizont tisti, ki zaobsega vse, kar je vsebovano v zgodovinski zavesti. Naša lastna preteklost in druge preteklosti, proti katerim je usmerjena naša zgodovinska zavest, pomagajo izoblikovati ta premikajoči se horizont, iz katerega človeško življenje *vselej* živi in ki ga določa kot tradicijo«.[3] Nadalje, tradicija — v Gadamerjevem bogatem smislu — tista enkratna, združujoča nit vse človeške zgodovine, predstavlja glavno (in dostopno) avtoriteto za vse naše institucije in prakse: »priznanje avtoritete je vselej povezano [pravi on] z idejo, da tisto, kar govori avtoriteta, ni iracionalno in arbitrarno, temveč se lahko vidi, da je resnično . . . Tisto, kar je bilo sankcionirano s tradicijo in običajem, ima avtoriteto, ki je brezimna, in naše končno zgodovinsko bitje je označeno z dejstvom, da ima avtoriteta tistega, kar je bilo prenešeno — in ne le tistega, kar je jasno utemeljeno — vselej moč nad našimi naravnanostmi in obnašanjem«.[4] Gadamerjeva pozicija utegne biti tretja pozicija med Heglovo in Aristotelovo, toda lokava izguba med golim pojmom zgodovinske kontinuitete in našo domnevno zmožnostjo, da oživimo (znotraj jasno kognitivnih prepadov zgodovinske prečnosti) *posamezno tradicijo*, o kateri govori Gadamer, ne more ubežati našemu zaznanju in *ne more* biti upravičena na temeljih, formuliranih zgolj znotraj gibanja same zgodovine.

Habermas, potem ko je skrupulozno zatrdil praktično poprečno — in zato historicizirano — naravo konceptualnih moči človeškega mišljenja, izjavlja, da je odkril, *preko* teorije govornih dejanj, kako trdoživo zasledovati tisto, kar imenuje »univerzalna pragmatika«: »raziskovalni program, ki meri na rekonstrukcijo univerzalne veljavnosti baze govora, [to je] ekspliciten opis pravil, ki se jih *mora* kompetenten govorec naučiti, da bi oblikoval slovnične stavke in jih izrekal na sprejemljiv način [in na način, ki dovoljuje komunikacijski uspeh], ne glede na to, kateremu posebnemu jeziku utegnejo pripadati stavki, in v katerih naključnih kontekstih utegnejo biti utelešene

---

[3] Hans-Georg Gadamer, *Truth and Method*, prev. Garrett Barden in John Cumming, 2. izd. (New York: Seabury Press, 1975), str. 271; kurziva dodana.

[4] Ravno tam, str. 249.

izjave«.[5] Habermas dejansko znova vzpostavlja »kontemplativno« posplošujoče zaupanje filozofije, ki ga je odločno kritiziral kot ravnodušno do praktičnega angažmaja — ki bi (za svoj lasten namen) utegnil tolerirati »razsvetljeno« ali »emancipativno« mišljenje, vendar ne vsake oblike mišljenja, mišljenja, ki mora biti »kratko in jedrnato upravičeno« ločeno od angažmajev potekajoče zgodovine.[6] Res je, kajpada, da sta tako John Searle in H. P. Grice (toda le stežka John Austin) mislila, vsak na svoj način, da sta zajela — docela brez vsakršnega zanimanja za zgodovinske procese — univerzalne zakonitosti govornih dejanj ali konverzacijske implikacije: Searle s tem, da dejansko predlaga eksplicitne nujne in zadostne pogoje za »resna in literarna« govorna dejanja — z dolžno koncesijo *preko* opombe o končni praznosti takih pogojev; Grice z zbiranjem vedno bolj in bolj tavtologijam podobnih »konverzacijskih maksim« — ki so, posplošene, dejansko nujno spoštovane celo v očitnih prekrških, in za katere, specifično aplicirane, ne moremo nikoli pokazati z nobeno indirektno običajno natančnostjo, da ustrezajo temu posebnemu kontekstu menjave in ne onemu.[7] Tako je Habermasovo zanimanje, ki se osredinja na posplošujoče možnosti teorije govornih dejanj, popolnoma razumljivo, vendar navzlic temu zgrešeno. Praktično odprta zgodovina *ne more* jamčiti za nobeno splošno zahtevano normo (in dejansko uspešna komunikacija znotraj naravnih jezikov je očitno ne zahteva v nobenem vzročnem smislu); toda Habermasova koncepcija razsvetljene komunikacije znotraj praksizirane zgodovine zahteva in predpostavlja *per impossibile)* privrženost ravno takim normam. Na kratko, tako proti Gadamerju kot Habermasu lahko potrdimo (tako kot delata ona sama — čeravno tudi oporekata): *historicizem in univerzalizem sta nezdružljiva;* kar je težko zanikati, da utegnejo biti, znotraj zgodovinsko refleksivne spekulacije, boljši in slabši kandidati za status *univerzalne* zakonitosti, ali načel, ali norm, dobro razumljeni in primerni.[8]

Ravno na tej točki pa postane očitna radikalna divergenca med dekonstrukcijo in vsemi drugimi tradicijami, ki so na kratko omenjene zgoraj — ki jih zastopata Gadamer in Habermas (kot predstavljajoč posebno vztrajna in odločna prizadevanja za prilagoditev problema zgodovinskosti). Pravkar ponujena doktrina, da sta historicizem in univerzalizem nezdružljiva, *ni* prej obljubljen teorem glede pojavljanja in približevanja teorije tekstov, ki bi lahko zbral najmočnejše tokove sodobne filozofske spekulacije. Vendar

---

[5] Jürgen Habermas, »What Is Universal Pragmatics?«, *Communication and the Evolution of Society*, prev. Thomas McCarthy (Boston: Beacon Press, 1979), str. 5, 26. Prim. Jürgen Habermas, »Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis«, *Theory and Practice*, prev. John Viertel (Boston: Beacon Press, 1973).

[6] Prim. »Introduction: Some Difficulties in the Attempt to Link Theory and Praxis«, str. 2, 21—22, 40.

[7] John R. Searle, *Speech Acts* (Cambridge: Cambridge University Press, 1969), 3. pogl; opozarjam, na primer na stran 54 in na opombo na strani 57; H. Paul Grice, »Logic and Conversation«, v Peter Cole in Jerry L. Morgan, *Syntax and Semantics*, 3. zv. (New York: Academic Press, 1975). Moda apliciranja teorije govornih dejanj na literaturo je precej razširjena; vendar je bolj idiom za predrugačenje trditev kot disciplina za njihovo tvorjenje in testiranje. Prim. Joseph Margolis, *Art and Philosophy* (Atlantic Highlands, N. Y.: Humanities Press, 1980), 11. pogl.

[8] Glej Joseph Margolis, »Historicism, Universalism, and the Threat of Relativism«, *The Monist*, napovedano.

nas utegne (nas bo) vodila k njemu. Gadamer in Habermas nudita vzorce najbolj vztrajnih prizadevanj, da bi oživili, z refleksijo drugega reda, stabilnost *tekstov* prvega reda (bomo rekli?, uporabljajoč termin »tekst« v njegovem najbolj širokem smislu, da označuje vsakršen kulturno, zgodovinsko, jezikovno, komunikacijsko pomenljiv človeški artefakt, izjavo, delo, akcijo, ali dejanje). Če gledamo tako, obstaja skrajno premočrten shematizem, ki se ga lahko ponudi in ki zbira tako zlahka kot tudi učinkovito domala vse glavne teorije teksta in literarnega teksta, ki jih dandanes preiskujemo.[9] Najbolj preproste in najbolj konservativne izmed teh so nedvomno teorije nove kritike in romantičnih hermenevtikov — precej dobro predstavljene z nazori Monroeja Beardsleyja in E. D. Hirscha. Preprostost in konservativizem teh nazorov izvirata iz istega vira navzlic njuni medsebojni opoziciji: namreč, oba sta prepričana, da *obstajajo* številčno različni teksti, ki jih je treba identificirati v konceptualno gotovih *prvega reda* preiskavah znanosti ali literarne kritike in da morata kritika ali interpretacija (legitimno) naslavljati le lastnosti končno omejenega objekta, tekst (Beardsley), ali objekta, ki se ga lahko rekonstruira kot takega z referenco na opazne in končne intence njegovega avtorja (Hirsch). Oba dejansko trdita, čeravno iz popolnoma različnih razlogov, da so teksti, kakršnekoli naj že bodo težave pravilne interpretacije, posebne vrste entiteta: *tam*, ko jih srečujemo v svetu in ko so primerno dobro identificirani in individuirani kot taki, so v tem pogledu stežka različni od fizikalnih objektov, ki jih podobno srečujemo in določamo znotraj specializirane znanosti. V dekonstruktivnem idiomu so potem paradigmatsko obravnavani na ontološko in logocentričen način.

Lepota primerjave Gadamerja in Habermasa z Beardsleyjem in Hirschem je v tem pogledu preprosto ta, da se izkaže, da prvi par uspešno oživlja, kar drugi par naivno zatrjuje, da identificira v domala zgolj diskurzu prvega reda z neko skrajno domiselno obliko dela nog drugega reda. Tako, na primer, Gadamerjevemu znamenitemu pojmu zlitja horizontov (*Horizontverschmelzung*), za katerega se je dejansko zdelo, da uničuje ali dezorganizira pravo idejo fiksiranega objekta ali fiksljivega konstrukta, izpeljanega iz fiksirane notacije in fiksirane intence, *dejansko* naposled uspeva ponovno vzpostaviti (preko neke drugega reda teorije o opazni *avtoriteti* tradicije) — celo preko dialoškega zlitja preteklosti in sedanjosti, ki zagotavlja nujno »prejudicirano«, kontingentno interpretacijo zdajšnjih bralcev — *gotovo* prvega reda prakso disciplinirane branja, za katero se je zdelo (toda le zdelo), da je zanikana. Novost Gadamerjevega nazora se tiče le novega *locusa* avtoritativnega branja — *zlitje*, naposled, uteleša odgovor, ki ga dodajajo odgovorni bralci. Tako *sedaj* ne obstaja branje fiksiranega ali omejenega teksta, položenega v preteklost; obstaja le »avtorizirano« ali »avtoritativno« branje v zliti in zlivajoči se sedanjosti, ki se giblje diahrono in svobodno od ene do druge sedanjosti. To je vsaj en ključ za detaljno

---

[9] Glej Joseph Margolis, »What is a literary text?«, v Herbert L. Sussman (ur.), *At the Boundaries* (Proceeedings of the Northeastern University Center for Literary Studies, 1. zv., 1983), (Boston: Northeastern University Press, 1983); »The Adequation of Interpretation and Text«, neobjavljeno.

prvega reda recepcijsko delo, ki so ga izpeljale (na različne načine in z različnimi rezultati) take osebnosti, kot so Michael Riffaterre, Wolfgang Iser, Hans-Robert Jauss in Stanley Fish.

Težko da je pomembno, ali je historicizirana izguba običajnih predmetov in praks podvržena transcendentalni reviziji, reviziji univerzalne pragmatike, fenomenološki reviziji, reviziji strukturalizirane marksistične dialektike (Althusser), reviziji hegeljanske marksistične dialektike (Lukács), ali reviziji neke vrste »univerzalne« hermenevtike, za katero Gadamer pravi, da tvori »univerzalni vidik filozofije in ne le metodološkega temelja tako imenovanih humanističnih znanosti«.[10] Vse take strategije — drugega reda, gotovo, čeravno v razpravi druga z drugo — preprosto spreminjajo smer in fokus *zanesljivega* strokovnega dela, vendar nimajo namere (naposled) motiti ali radikalno dvomiti o takem strokovnem (prvega reda), delu samem. Nasprotno. Na primer, Michael Riffatere je pred nedavnim pripomnil — v razvijanju svoje lastne strukturalistične inačice recepcijske teorije — da kaže, kako se, postopoma, domnevno drugega reda revolucije stapljajo s prvega reda dogmami: »Le ena univerzalnost literarnosti, se mi zdi, lahko oskrbi odgovor [kot tisto, kar predela sekvence literarnega diskurza v dejansko umetniško delo], namreč tekstualnost. S tekstualnostjo mislimo [dodaja] kompleks formalnih in semantičnih dejavnikov, ki označujejo samozadosten, koherenten, poenoten tekst in legitimirajo njegove oblike, kakorkoli odstopajoče utegnejo že biti, z *odstranitvijo vsakršne aluzije samovoljnosti*.«[11] Očitno je prepričan, da se tekstualnost posameznega teksta »kaže z odstranitvijo [preko resnično kritičnega branja] vsake postavke razen tiste v intertekstu, [katerega del je — kjer] je intertekst korpus tekstov ali tekstu podobnih segmentov sociolekta, ki deli leksikon s tekstom, ki ga beremo.« Govori o »zaprtju« kot »fizikalnemu dejstvu«, o »omejitvi . . . odprte neskončnosti verbalnih asociacij, ki jo le-ta končuje«.[12] Variacije v toleranci, dvom, fokus, pluralnost glede branj niso bistvena vprašanja: ti misleci z drugega reda revizijo projekta tekstualne interpretacije preprosto vgrajujejo spremenjeno, verjetno v celoti nepričakovano, vendar sicer popolnoma standardno obliko prakse prvega reda. Teksti postajajo presenetljivi referenti, morebiti, vendar ostajajo navzlic temu stabilni *referenti*.

Dekonstruktivno branje ima drug namen. Kaže — z neskončnimi, pogosto utrudljivimi, variantami, morebiti dolgočasno, morebiti znova in znova, bodisi s posnemanjem akademske discipline bodisi z izrecno svobodnim manevriranjem — smisel, v katerem je fiksnost vsake prakse prvega reda odvisna, v prizadevanju za to pravo prakso, od vztrajnosti, s katero se oprijemljemo določenih favoriziranih refleksij drugega reda o taki praksi, ki jim (kajpada) samim ne sme spodleteti, da so izpostavljene kot nezmožne, da se jih končno ali ekskluzivno brani, ki morajo šteti kot izrazi inerce zgodovinsko produciranih običajev duha, parcialnosti, iluzij, laži, fikcij, radikalnih metafor, retorično prepričevalnih strategij, virov spoznavnega zaupanja, ki so testirani le s produkti svojega lastnega sproduciranega zaupanja, itn. To je sedaj bliže

[10] Cit. delo, str. 433; kurziva dodana.

[11] Michael Riffaterre, »For an Intertextual Definition of Textuality«, predstavljeno na letnem srečanju Modern Language Association, New York, decembra 1983; kurziva dodana.

izpolnitvi obljubljenega teorema. Vendar še ne teorem. Če postavimo nekako pretirano, dekonstrukcija napada predpostavljeno fiksnost *reference* (posebno glede na tekste) in neznansko pisane oblike *totaliziranja* (glede na konceptualne sheme); razume — bolj ekonomično konstruirana — vse nauke, ki jim oporeka kot različnim, bolj ali manj plitvim ali globokim oblikam totaliziranja. Nova kritika in romantični hermenevtiki — na konceptualno plitek način — hodijo po krivih potih v smeri fundamentalizma in esencializma, v smeri zanesljivo samorazkrivajočega se sveta, ki ostaja ustrezno stalen preko *vseh* sprememb zgodovinske preiskave: to je bistvo povezave referencialnosti in totaliziranja — posebno strašilo, ki so ga iskali yalski kritiki, da bi ga znova in znova razstavljali.[13] Toda Gadamer in Habermas se ogibljeta takim poenostavljenim formulam. *Njuna* individualna hermenevtika in pragmatika drugega reda nas namesto tega vodita k alternativnima konsenznima univerzalizmoma — avtoritete, v eni instanci, in racionalnosti, v drugi instanci. Ta dva sta navzlic temu le globlji inačici totaliziranja, tem bolj ironični, ker tema pustolovščinama — v nasprotju z ahistorično obveznostjo novih kritikov in z zamrznjenim historicizmom romantikov — ne more spodleteti, da delata silo svojima lastnima bogatima smisloma netotalizabilnosti zgodovine. Razen teh vsebujeta najbolj frontalno totalizirajoča podjetja — natanko zato, ker merita na to, da strukture, ki jih preskrbujeta dejansko obsegajo vse možne svetove — Saussureov in Levi-Straussov strukturalizem, Wittgensteinov projekt iz Traktata, Althusserjev strukturalizirani in Lukácsev hegeljanizirani marksizem in Heglovo koncepcijo zgodovine (včasih, znotraj omejenega področja preiskave, prevedeno v strukturalizirani način, kot v določenih mešanih koncepcijah med ruskimi formalisti).[14]

Toda konstruktivna teza dekonstrukcije — ne, domnevno, njena prvotna skrb, vendar še vedno tema, ki jo deli s svojimi nasprotniki, ki so nagnjeni k radikalno historizirajoči drži — je preprosto ta, da so drugega reda refleksije o konceptualnih mejah »normalne« prvega reda preiskave (če uporabimo termin Thomasa Kuhna kot prednost, ki jo je sam bolj in bolj potegoval iz njega, in če ga apliciramo ravno tako na literarno kritiko kot na fiziko in astronomijo[15]) same tudi podvržene *istim historicističnim omejitvam*. Navzlic temu so razsvetljene in močnejše, ker so *refleksivne, pozorne na take historicistične omejitve, in jim je zaupano, da pretresajo najboljše kandidate prikladnega splošnega dometa, pod temi resničnimi omejitvami*. V pustolovščini je morebiti neogibna poteza obešenjaškega humorja.

Zaradi želje po boljšem terminu se taka refleksija drugega reda lahko imenuje »transcendentalna« — uporabljajoč tako pošteno kot nepošteno v

---

[12] Ravno tam.

[13] Glej posebno Paul de Man, *Blindness and Insight*, 2. popr. izd. (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983); *Allegories of Rhetoric* (New Haven: Yale University Press, 1979); Harold Bloom et al., *Deconstruction and Criticism* (New York: Seabury Press, 1979); Geoffrey H. Hartman, *Criticism in the Wilderness* (New Haven: Yale University Press, 1980); Jonathan Arac et al. (ur.), *The Yale Critics: Deconstruction in America* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1983).

[14] Za popolno razlago strukturalizma glej Joseph Margolis, »‚The savage mind totalizes'«, *Man and World*, napovedano.

[15] Glej Victor Erlich, *Russian Formalism*, 3. izd. (New Haven: Yale University Press, 1981).

svoj prid Kantov velikanski prestiž. Vendar je oblika refleksije, ki ni zmožna (*contra* Kant) gotovosti, nujne resnice, dokazljive univerzalnosti; in to ve. Zaobsega človeštvo, je retorična v najboljšem in najslabšem smislu, ključna za prepričanja in predsodke preiskovanja, ki jih kažejo zgodovinske družbe in ki skrbijo, da bi preiskale morebitne temelje za legitimiranje niza trditev, ki jih izberejo, da bi jih častile kot spoznavno trdne in primerne.[16] V tem smislu dela tako silo vsem zahtevam kantovskega modela (razen *iskanju* univerzalij) kot ostaja lojalna bistvenemu živcu dekonstruktivnega gibanja; in ko dela tako, nam izmamlja teorem, ki ga lahko potegnemo iz približujočega se dela same dekonstrukcije in historizirajočih gibanj, ki (kot smo že dopustili) jim oporeka. Formuliran za našo zdajšnjo potrebo (čeravno se očitno lahko aplicira na celoten diskurz), je teorem preprosto ta-le: *teksti so inherentno aporetični.* Tekstov ne moremo preiskovati brez predpostavke učinkovite reference in za življenje sposobnega smisla zaprtja; vendar v obsegu, za katerega se predpostavlja, da so le-ti gotovi, priklicujejo neko prekoračenje totalizirajoče vrste — bodisi dozdevno prvega reda, drugega reda bodisi mešanico obeh — ki ga dekonstruktivne in radikalno historizirajoče usmeritve odbijajo. Na primer, ne moremo specificirati predtekstualnih vpisov, ki individuirajo, zanesljivo vodijo in oddajajo dejanske tekste; in če bi bile take domnevne inskripcije same tekstualne, bi bile kompozicijsko del tistega, za kar bi se predpostavljalo, da designirajo. To je paradoks zdajšnjega stanja stvari, verjetno tisto, kar motivira precej obupano proliferacijo teorij teksta v sedanjem času. Na primer, fizikalizem ali ekstenzionalni inskripcionizem obljubljata, da bosta vprašanje reference osvobodila iz zmešnjave samih sporočil;[17] in analitični strukturalizem nam zagotavlja, da nas totaliziran sistem znakov osvobaja najprej take potrebe. Zavračanje obeh prinaša aporijo, da sta, v mejah, standardnih za teorije, ki jim dekonstrukcija oporeka, *signifiant* in *signifié* simbiotično specificirana znotraj odprte teksture signifikacije — da ne moreta ubežati kot spoznavno privilegiran, logično urejen par na eni strani, ali kot fiksirana *relata* znotraj končno zaprtega sistema na drugi strani. Naša doba utegne biti upravičeno prva (bolj s prerokovanjem kot z dejansko prakso), ki bi poskušala pomiriti hrepenenja historicizma in univerzalizma, osvobojena neobranljivih presežkov obeh.

Človek naseljuje jezikoven svet — ne tolikanj jezika kot takega (kot zmedeno vztrajata Paul de Man in Hillis Miller), ne tolikanj pluralnih, izmišljenih svetov (kot prekanjeno trdi Nelson Goodman domala v celoti zavoljo osvobajajoče omamnosti,[18]) ne tolikanj sveta, v katerem je realno del izmišljenega in izmišljeno del realnega (kot vztraja Paul Ricoeur v svoji pretirani funkciji

---

[16] Glej Thomas S. Kuhn, *The Structure of Scientific Revolutions*, 2. razš. izd. (Chicago: University of Chicago Press, 1970); »Second Thoughts on Paradigms«, *The Essential Tension* (Chicago: University of Chicago Press, 1977). Kuhnov poskus rešitve enotnosti znanstvenega programa (močno stanjšano) znotraj njegovega jasnega historicizma sem pretresal v članku »Monistic and Dualistic Canons for the Natural and Human Sciences«, ki naj bi izšel v zborniku z urednikoma Barryjem Glassnerjem in Jonathanom D. Moreno.

[17] Zadevo sem preiskoval na številnih mestih, morebiti najbolj osrednje v »Scientific Realism as a Transcendental Issue«, še neobjavljeno.

[18] Prim. Israel Scheffler, *The Anatomy of Inquiry*, (New York: Knopf, 1963); *Beyod the Letter* (London: Routledge and Kegan Paul, 1979).

kot pomirjevalec med vsemi tekmujočimi teorijami[19]). Verjetno bi utegnila biti koristna vsaka izmed teh formul. Toda bistveno vprašanje je dovolj premočrtno. Človeško preiskovanje in delo sta globoko »jezična« (z Ricoeurjevo prikladno besedo), ne zgolj lingvistična — strukturirana za interpretacijo v mejah lingvističnih modelov, ne da bi zahtevala ekspliciten govor;[20] svet, prikladen za preiskovanje in delo je sam že »jezikoven« (v smislu, da historizira in dela bolj minljivo, bolj grenko in bolj negotovo rešitev Kantove središčne uganke); in tako preiskovanje in produktivno bitje kot svet, tako preiskovan in spremenjen, imata zgodovine, ki se upirajo vsakršnemu popolnoma totalizirajočemu zaupanju. In še, nam dejansko uspeva preiskovati, izdelovati, ustvarjati, kritizirati, teoretizirati, komunicirati in razumeti. *To je*, naposled, največji poraz *dekonstruktivne teorije* — ali še potrditev nameravanega silenskega namiga, aletično opozorilo, resna prevara, za katere smo priznali (že na samem začetku), da morajo biti dekonstruktivna tema, če že mora sploh imeti kako temo. Kajti kot priznavajo celo Nietzsche, Heidegger in Derrida — vsak spet obdelujoč svojega predhodnika — nameravani radikalni vpogled mora ostati za vselej talec in mora parazitirati na udobnih zakonitostih in totalizirajočih zagotovilih, ki jih misli razkrinkati.

Do česa potem to, naposled, vodi? Dobro, pomeni vsaj dve stvari. Prvič pomeni, da je samo teoretiziranje o naravi tekstov, o pogojih, ki *omogočajo* razumevanje tekstov — v sedaj mnogo bolj spremenjenem, vendar ne v celoti nespoznatnem kantovskem smislu iskanja *univerzalnih, vnanjih* pogojev priznanih dosežkov branja ali interpretacije — refleksivno producirano le *znotraj* teh omejujočih in omogočujočih dosežkov (le slepo, če tako rečemo, le na radikalno historiziran in kontingenten način). In drugič pomeni, da ne more biti nobene edino pravilne teorije tekstov: teorija tekstov mora biti provizorično prepričljiv, transcendentalen način konstruiranja jezikovnega sveta, ki omogoča, na vsaki točki interpretativne prakse, referenco prvega reda in doseganje zaprtja.

To so tako zelo velika kot zelo pičla odkritja. Dekonstruktivno konstruirana zgolj »umeščajo« naše teoretiziranje na nekompromisno radikalen način. V tem smislu je dekonstrukcija le terapija za neko obliko filozofske bolezni: ne ponuja pozitivne teorije tekstov, nobene discipline za samo interpretacijo.

To se lahko naenkrat vidi zgolj s primerjavo številnih obče znanih težavnih izjav, za katere se zdi (vendar gotovo niso), da so variacije iste teme. Tako Michel Foucault pripominja: »Lahko rečemo, da se je pisanje osvobodilo razsežnosti izraza. Pisanje, nanašajoč se le nase, vendar ne da bi bilo omejeno na mejo svoje interiornosti, je identificirano s svojo lastno neobjeto vnanjostjo. To pomeni, da je vzajemni vpliv znakov, aranžiran manj v skladu s svojo pomenjeno vsebino kot v skladu s pravo naravo označenega . . . V pisanju ključ ni v manifestiranju ali poveličevanju dejanja pisanja niti v pripenjanju subjekta znotraj jezika; je prej vprašanje ustvarjanja prostora, v katerega

[19] Celotni detajli so oskrbljeni v »The Adequation of Interpretation and Text«.

[20] Prim. Paul Ricoeur, *Hermeneutic and the Human Sciences*, ur. in prev. John B. Thompson (Cambridge: Cambridge University Press, 1981), str. 28.

pišoči subjekt stalno izginja«.[21] Tukaj Foucault predstavlja neko *historično*, prvega reda tezo, jasno rigorozno trditev o določeni spremembi literaturne usmeritve — opaženo na »koncu 18. in na začetku 19 stoletja«[22] — ki dovoljuje identificirati nekaj zelo podobnega kot historično poseben (totalen) komunikacijski *sistem*, glede na katerega *potem* kritična branja lahko funkcionirajo *pravilno*. Vseeno je, da Foucault vselej poudarja radikalno kontingenco in pluralnost takih razvojev (njegova lastna drugoredna inačica nietzschejanske dediščine): *on* verjame, da prakticira neko vrsto zgodovinske znanosti — in je zato sam podvržen dekonstruktivni reviziji. On *ni* dekonstruktivni komentator, čeravno spoštuje zgodovinsko tezo, ki jo izda.

Ali, kot oznanja Fredric Jameson: »Vselej historizirajte! To [je] edini, absolutni, in lahko bi rekli ‚transzgodovinski' imperativ vsake dialektične misli... *Politično nezavedno* se ukvarja z dinamiko interpretativnega dejanja in predpostavlja, kot svojo organizacijsko fikcijo, da se nikoli dejansko ne soočamo s tekstom neposredno, v vsej njegovi svežosti kot stvari po sebi. Teksti nas, nasprotno, prehitevajo kot vselej že prebrani; dojemamo jih skozi usedle plasti prejšnjih interpretacij ali — če je tekst popolnoma nov — skozi usedle bralne navade in kategorije, ki so jih razvile one podedovane interpretativne tradicije«.[23]

In še, Jameson v istem duhu izjavlja, da »je marksizem tukaj pojmovan kot tisti ‚netranscendljiv horizont'... absoluten horizont vseh branj in vseh interpretacij... le marksizem ponuja filozofsko koherentno in ideološko prepričljivo rešitev dileme historicizma [in] ustrezno razlago bistvene *skrivnosti* kulturne preteklosti«.[24] Tako Jameson vgrajuje neko vrsto strukturaliziranega marksizma (althusserjanizem) na način poststrukturalističnega vrednotenja nemožnosti totalizacije. Je, kot da bi Jameson poskušal oživiti marksistično hermenevtiko na način kantovske prilagoditve dekonstrukcije; vendar je hermenevtika in ne dekonstruktivna tema tista, ki jo favorizira; in ravno v tem duhu jemlje Althusserjev diktum kot svoj moto: »Zgodovina je proces brez *telosa* ali subjekta« — to je, zavrnitev historicizma, ki *je* oblika totaliziranja.[25] Vendar, kajpada, lahko tudi rečemo, da *sta* Althusserjev (in Jamesonov) program oblika totaliziranja (brez telosa ali subjekta) in zato tudi zmotna do globlje historicistične teme, ki se najbolj približuje dekonstruktivni temi, za katero Jameson trdi, da jo spoštuje.

Ali spet, ko Bahtin skuša umestiti literarni diskurz znotraj splošne teorije jezika, kriptično trdi: »Vsaka izjava je del ‚enotnega jezika' (sredobežnih sil in teženj), obenem pa družbenega in zgodovinskega raznoličja (sredobežnih cepitvenih sil)... Pravo okolje izjave, v katerem le-ta živi in se oblikuje, je dialogizirano raznoličje govorov, ki je brez imena in družbeno kot jezik, toda hkrati konkretno, vsebinsko polno in naglašeno kot individualno izjav-

---

[21] Michel Foucault, »What is an author?«, prev. Josue V. Harrari, v Josue V. Harrari (ur.), *Textual Strategies* (Ithaca: Cornell University Press, 1979), str. 142.

[22] Ravno tam, str. 148.

[23] Fredric Jameson, *The Political Unconscious* (Ithaca: Cornell University Press, 1981), str. 9.

[24] Ravno tam, str. 10, 17, 19.

[25] Ravno tam, str. 20—21, 27—29.

ljanje«.[26] Toda to je bolj shema kot teorija: ni totaliziranega, enotnega jezika, kot trdi Bahtin (vsaj v precejšnjem nasprotju s saussurejansko teorijo kot tudi z avtoritarnimi stalinističnimi kanoni dojemanja); tak jezik (pravi) je teoretični izraz strukturalizirajočih tendenc (ki se jim ne moremo izogniti), ki pa je obenem »stvaren kot sila, ki premaguje to govorno raznoličnost« vsakršne dejanske izjave(literarne ali pa ne) — ki že deluje interno (dialoško) ravno tako za posamezne govorce kot na družbeno funkcionalne načine znotraj obstoječe družbe.[27] Tukaj Bahtin dejansko ponuja nekonvencionalno marksiziran model jezika, radikalno odprte vrste, za katerega se meni, da zajema prednosti sistematičnih *jezikov* (nič več totaliziranih) znotraj novo skovanega smisla dinamičnih strukturirajočih možnosti *govorov* (za katere je Saussure izgubil upanje, da bi jih sploh zajel). Bahtinova namera je zato skladna s tistim smislom historicizma, ki najbolje pristopa k dekonstruktivni temi, vendar jo (dejansko) čvrsto presega v svojem odločnem poslu s posameznimi teksti. Zato je vsaj oris paradigme literarne in lingvistične interpretacije (vsekakor ne ekskluzivna paradigma), ki obljublja, da bo zadovoljila historicistične zadrege, ki smo jih prej predlagali.

Naposled, moramo priklicati upravičeno znamenito in čudovito begajočo izjavo: »Vsak tekst, ko je sam intertekst drugega teksta, pripada k intertekstualnemu, ki se ga ne sme mešati s tekstovimi izvori: iskati ‚vire' in ‚vplive' na delo pomeni zadovoljiti mit filiacije ... samo delo funkcionira kot splošen znak in tako predstavlja institucionalno kategorijo civilizacije Znaka. Tekst, nasprotno, prakticira neskončno umikanje označenega [*le recul infini du signifié*]: Tekst je *zakasnel*; njegovo področje je področje označevalca«.[28] Tukaj se, res, za referencialno, deskriptivno, interpretativno, individuativno zaprtje, povezano z literarnimi *deli*, trdi, da je konvencionalna, pragmatična, celo fikcionalizirana struktura, vsiljena in izpeljana iz srečanj znotraj netotalizabilnega intertekstualnega sveta, ki nima svoje lastne pripisljive končne strukture. Kakršnakoli je že dobra stran vsakršne favorizirane strukture — in ne da se tajiti, da bo imela dobre strani in se bo prilagodila naši zgodovinski incerci — ne moremo, da ne bi zapopadli usodnega, vendar ne brezupnega humorja našega položaja. Tako se Barthes (tukaj) ne ukvarja, da bi oskrbel pravilno hermenevtiko kakršnekoli vrste, čeravno — kot v S/Z — ni dvoma, da bi lahko produciral tolikanj plavzibilnih shem interpretacije, kot bi utegnili hoteti. Zato ne spada v tovarišijo Foucaulta, ali Jamesona, ali Bahtina. Nasprotno, je tako blizu (tukaj vsekakor) modre ptice dekonstrukcije, kot bi radi prišli mi.

Prev. Božidar Kante

---

[26] Mikhail Bakhtin, »Discourse in the Novel«, *The Dialogic Imagination; Four Essays by M. M. Bakhtin*, prev. Caryl Emerson and Michael Holquist, ur. Michael Holquist (Austin: University of Texas Press, 1981), str. 272.

[27] Ravno tam, str. 270; prim. str. 288.

[28] Roland Barthes, »From Work to Text«, prev. Josue V. Harrari, v Harrari, cit. delo, str. 76, 77.

Alexander Gottlieb Baumgarten kot utemeljitelj estetike v novem času

HEINZ PAETZOLD

Dovolj tehtnih razlogov je na voljo, da lahko proglasimo A. G. Baumgartna (1714—1762) za začetnika estetike kot filozofske discipline. (Primerjaj moj uvod k A. G. Baumgartnu: Filozofska opažanja o nekaterih pogojih pesništva. Hamburg 1983; Meiner, S. V—LII in knjigo: Estetika nemškega idealizma; K misli o estetiki racionalnosti pri Baumgartnu, Kantu, Schellingu in Schopenhauerju, Wiesbaden 1983: Steiner, s. 8-54.) Kot zunanji znak lahko velja šele 1750, oziroma 1758 izdana Baumgartnova »Estetika«. Tematika sama ni nova, nov pa je način, kako jo Baumgarten obravnava.

Prvič se pojavi razmišljanje o pomenu in obstoju lepega, ki se prepleta skozi vso zgodovino filozofije. Zgodovinsko najučinkovitejša misel o lepoti je Platonova. Po Platonu je lepota ideja. Lepo se pojavlja v življenju v različnih stvareh in pojavih. Obstaja lepota telesa, duše, lastnosti in spoznanj. Kot najsamostojnejša bit pa se potrdi lepo kot samo. (Symposion 211, knjiga 1—2.) Predvsem je eros tisti, ki vedno znova postavlja zahteve po lepem. Mišljenje je pri tem udeleženo le v začetku. Iz lepega žarči: »Zdaj ima lepota sama najusodnejšo moč, da je nekaj najbolj bleščečega in oddaljenega«. (Phaidros 250, 6—8). Lepo se umika v kraljestvo idej, v kraljestvo večnega in nespremenljivega bistva. Platonov koncept lepote označuje medsebojno učinkovanje med lepoto in dobroto. Določeni sta z mero in simetrijo. »Premoč dobrote se nam izmakne v pojavu lepote, lepota in čednost pa nam kot merilo in simetrija postaneta splošno razumljiva«. (Philebos 64 e). »Vse lepo je dobro, vse dobro pa je lepo.« (Timaios 87 c 5).

Pojmovanje lepega kot simetrije pa postavlja pod vprašaj v platonizmu Plotin. Po njem je treba razumeti lepo kot gibanje duše. Pri pogledu na lepo se duša dojame v lastnem bistvu. Lepota povzroči, da se duša zave lastne popolnosti. Tudi pri Plotinu je lepota predstava ideje. V vsem lepem se oznanja prvobitna enovitost.

V krščanskem srednjem veku se izoblikujejo lepotni pojmi, pri katerih se platonske miselne dobrine stapljajo s simboliko svetlobe Dionisiusa Areopagite, v kateri pa se vedno znova pojavljajo platonski motivi. Oblikujoča moč svetlobe, njena razpršljivost, vsesplošna prisotnost, njena obstojnost in nematerialnost ji omogočajo povezovanje krščanskega mišljenja z razmišljanji o lepoti. (Wilhelm Perpeet: Estetika v srednjem veku, Freiburg/München 1977.

Alber. s. 72 ff). Pri Albertu Magnusu beremo: »Za lepo je treba zadostiti trem pogojem: potrebna je dopadljiva in primerna velikost telesa; drugič: merilom ustrezajoča urejenost posameznih členov; tretjič: pronicanje dobrih in sijočih barv«. Po nauku Tomaža Akvinskega lepoti pripadajo trije določilni elementi: neuničljivost ali popolnost (integritas sive perfectio), razmerja ali usklajenost (proportio sive consonantia) in jasnost (claritas): le-ti določajo tretji kriterij, sijoče barve stvari (colorem nitidum). (S. Theol. I, qu. 38, odstavek 8). Pri vsem tem ne smemo pozabiti, da je vse lepo končno povezano z bogom, kot izvorom vsega lepega. Robert Grosetetste pravi: »Uvidel boš, da bog ni lep zaradi drugih oblik, temveč je sam lepota vsega lepega.«

Ko Baumgarten zahteva od estetike, da razmišlja o lepem in poravnava račune, ne načenja novega področja. Baugarten določa lepoto z dvema definicijama. Prva: »Popolnost, ki jo obravnavamo kot pojav okusa v širšem smislu, je lepota«. Tako se Baumgarten navezuje na tradicijo. Na ta način nam izkustvo lepega, konkretno pri Tomažu Akvinskem, Ulrichu Strasburškem, pri Bonaventuri, Baziliusu iz Cezareje, Dionysiusu Areopagati in v novem času pri Leibnizu, omogoča obenem dojeti popolnost sveta.

Baumgarten povdarja, da je okus čutna zmožnost, ki omogoča razumeti popolnost izhajajočo iz harmonične ureditve sveta. Dejstvo, da lepoto prepoznavamo s čuti, je že last tradicije.

Druga definicija pri Baumgartnu pa pomeni velik razkorak s tradicijo: »Cilj estetikov je izpopolnitev čutnih spoznanj kot takih in ta izpolnitev je lepota.« (Aesthetica § 14). Ta trditev nam pove, da šele izpopolnjeni čuti lahko izkusijo lepoto. Cilj estetikov je torej izpopolnitev človekovih čutov.

S tem Baumgarten ne uvaja le novega poglavja. Že misel sama pomeni prelom s tradicijo. To je drugi temeljni kamen Baumgartnove estetike. Estetika se lahko pojavi le, če se človekovi čuti pokažejo v novi luči. Tradicija je tu popolnoma ambivalentna. Po Platonu se čutno prepoznavanje ne približuje resnici. (Theaitetos 186). Ta način prepoznavanja mora preiti v korist razumske, razumljive in jasne razprave. Čuti ne odkrivajo idej. Aristotel vrednoti spoznanje bolj diferencirano. Popolnosti čutov ne more biti. Plotinovo delo Henosis ne more biti dejanje čistega mišljenja. Novoplatonist Thomas Gallus ugotavlja, da Henosis vsebuje afektirani, torej čutni trenutek.

Seveda so v filozofiji tudi smeri, ki čutno zaznavanje vrednotijo bolj pozitivno. V času Baumgartna so bili to predvsem angleški empiristi, med njimi Locke in Berkeley, ki so proti kartuzijanski izločitvi čutov nastopali izhajajoč iz spoznavno utemeljenih stališč. Vendar za estetiko niso prišli do zaključkov.

V racionalizmu sta Leibniz in Wolff izdelala spoznavno teorijo, ki računa s stalnim prehodom od čutno ovrednotenih izkustev k spoznanjem, ki jih določajo jasni pojmi. Šele Baumgarten pa izvede reformo logike. Ta naj bi šolski izraz, ki ga je postavil Aristotel, razširila in postavila na resnične temelje ne samo mišljene, temveč tudi zaznave. Čustva, občutke in zaznave je potrebno analizirati.

To je bila že programska točka italijanskih humanistov v renesansi: (Salutati, Valla, Nizolius). Korist od tega je imela retorika in ne estetika.

Baumgartnova rehabilitacija človekovega čutenja stremi za tem, da preizkusi čutenju pripadajočo popolnost. Čutenje ni niti le prenašalec pojmovnega

spoznanja, niti nima lastne zgradbe. Gre za to, da se čutenje izboljšuje in postane bolj prefinjeno. S tem se Baumgarten obrne proti okrajšavam v racionalizmu, ki deluje samo v matematičnih oblikah. (Descartes).

Kako uspe Baumgarten potrditi popolnost čutenja? Razlikovati moramo dve dejstvi: 1. že v svojem prvem delu »Meditationes philosophicae de nonnulis ad poema pertinentibus« 1735, meni, da razvojna stopnja psihologije dopušča, da se področje čutnega spoznanja raziskuje in na novo ureja. Pri tem se po eni strani lahko sklicujemo na spoznavno teoretične spise Leibniza: »Meditiationes de cognition, veritate ed ideis« 1684, »Discours de métaphy-Physique et de la Grâce 1714, po drugi strani pa na »Psychologia empirica« 1732, njegovega učitelja Christiana Wolffa. Pri obeh gre za bolj razčlenjeno proučevanje človeškega čutenja. Pri Wolffu je to »gnoseologia inferior«. Baumgarten sam razširja to področje v delu »Metaphysica« 1739. V nasprotju z Wolffovimi pojmovanji »sensus«, »imaginatio«, »facultas fingendi« in »memoria« obravnava Baumgarten v 3. delu »metaphysica«, »perspicacia«, »praevisio«, »iudicum«, »praesagitio« in »facultas characteristica«. Poglablja in razširja torej spoznavno teoretično analizo človekovega čutenja, pri tem pa upošteva vsa področja. Do veljave pridejo usmerjenost v prihodnost, funkcija vrednotenja in izrazni pomen čutenja. (A. G. Baumgarten: Testi k utemeljitvi estetike, Hamburg 1983; Meiner; uvod Hansa Rodolfa Schweizerja, s. 11—15). Pozneje sistematizira področja, ki so prisotna pri estetskih izkušnjah in v umetniškem snovanju tako, da uporablja psihološki pojem svojega časa, ki izhaja iz živalske psihologije. To je »analogon rationis«, kar pomeni skupek možnih čutnih, navzven ali vase obrnjenih izkustvenih načinov.

2. Baumgarten uvaja novost sistematično in metodično. Ureditev stopnje resničnosti predstav diferencira na način, ki mu omogoča razmejiti pojmovno, na splošno usmerjeno racionalnost od čutno nazorskega spoznanja. Čutno nazorskemu spoznanju zadoščata kriterija ponovljivosti in razlikovanja. Pri tem pa Baumgarten računa na lastno poglabljanje in razširitev nazora. Nazorske predstave stopnjujemo tako, da jih pustimo, da se razvijejo v zapletenejše. V Baumgartnovem jeziku to pomeni: obstajajo čutne predstave, ki postajajo ekstenzivno jasnejše, ostajajo pa še vedno pod pragom pojmovne jasnosti. Razumljivost predstave stopnjujemo tako, da dodajamo nove predstavne elemente, ne da bi pri tem vse znake jasno in razločno razmejili. Baumgartnova teza se zdaj glasi: poetične predstave so tiste, ki se med seboj razlikujejo, vendar ne zato, ker bi jih razložil na sestavne dele, temveč nas prepriča pristnost čutenja.

To je tretji temelj Baumgartnove estetike. Estetika podaja teorijo umetnosti. Tudi ta tema je že bila v lasti tradicije. Pomislimo na Platonov izgon umetnosti iz idealne države, ker namesto navajanja na ideje, zapada čutnim prividom. Aristotel pa smatra umetnost za uspešno prikrito prakso. Tragedija zagotovi politično sporazumevanje ljudi tako, da strah in sočutje prečistita afekte. Po Augustinusu kaže glasba razsvetljensko funkcijo. Po renesansi rabi razmišljanje značilni, sodobni ločilni indeks. Zdaj gre za upoštevanje avtonomnosti umetnosti. (Da Vinci, Leon Battista Alberti). V Baumgartnovem času se pojavi bogat teoretični odmev, ki upošteva status poezije. (Boileau, Bonhours, Crousaz, Shaftesbury, Addison, König, Bodmer, Breitinger).

Da Baumgartnova estetika obvezuje, da razmišlja o umetnosti ni presenetljivo. Pomembno je, da misli, da naj bi estetika razglabljala o umetnosti, obenem pa tudi o lepoti in čutenju. Estetika naj bi vse tri temeljne kamne povezala v organsko celoto. To potrjuje že Baumgartnova opredelitev pesnjenja, kot »popolnoma čutnega govora« — »oratio sensitiva perfecta« (Meditationes § 9). Poetske slike se ne sestoje samo v vzbujanju čutnih predstav, temveč tudi v tem, da to store na izvrsten način. Omogočajo nam razširiti našo moč čutne predstavljivosti in s tem doprinašajo k izpopolnitvi čutenja. Najvažnejše sredstvo poezije je vzbujanje in prebujanje zapletenih, a čutnih predstav. V filozofiji je že tako, da ni pomembno samo kaj ima kakšna teorija v mislih, temveč tudi, kako se ta misel izvaja. Pokaže se, da je Baumgartnova estetika zaradi svoje zgradbe močno odvisna od retorike. Značilne pojme retorike — primer, prispodoba, govor — kot tudi razčlenitvene principe retorike — inventio, dispositio, elocutio — Baumgarten veliko uporablja. Prave estetske teorije, bogastvo, velikost, prepričanje, ki jih je Baugarten razvil, so retoričnega izvora. To velja tudi za kategoriji — resnica in svetloba. Čeprav je njegova estetika precej podvržena retoriki, se trudi, da bi se od nje odmaknil. (Primerjaj: Aestetica § 836 in Meditationes §§ 7, 117).

Če izločimo vse točke, ki Baumgartna še povezujejo s tradicijo, se pokaže njegova osnovna podoba: človeški čuti obstoje v naravnem stanju v podivjani obliki. Morajo se razvijati in oblikovati. Humano bistvo umetnosti je, da čute izostri in jih naredi prefinjene. Šele z vsestransko razvitimi čuti dojemamo izkustvo lepega. Tako se organsko povežejo vsa tri področja, ki že od nekdaj zaposlujejo tradicijo: lepota, umetnost in čutno zaznavanje.

Baumgarten se je jasno zavedal, da bi se celotna podoba filozofije spremenila, če naj bi uvedla estetiko, kot eno svojih disciplin. Zatorej misel o tem ostane Baumgartnu le želja. Šele njegovim naslednikom v nemškem idealizmu se posreči določiti sistematično urejeno mesto estetike v filozofiji. Kant je to storil, ko je estetiko postavil na osnovo transcendentalne filozofije. Shelling in Hegel sta estetiki zagotovila mesto pri ustanavljanju filozofije same. Le če filozofija temelji na estetiki se lahko poprime česa. Schopenhauer je dodal, da resignacijo razuma pri instrumentalizmu lahko premosti le estetsko izkustvo.

Baumgartnovi nasledniki v nemškem idealizmu pa so njegove ideje tudi zavračali. Kljub vsej polemiki o estetiki popolnosti, je Baumgartnu ostal Kant najbolj zvest, ko je povdarjal čutni moment pri estetskem izkustvu. Shelling in Hegel sta posebnemu povdarku čutnosti tudi nasprotovala, dokler jima ni uspelo neopredeljivega v estetskem izkustvu urediti in podrediti.

Novejše filozofske smeri, kot so fenomenologija telesnega spoznanja Merleau-Pontyja, ter smeri, ki merijo na Plessnerjevo esteziologijo duha, in ki nas poučijo o umetnosti predvsem preko čutov, se zopet naslanjajo na Baumgartnovo estetiko.

Avantgarda in estetske vrednote

TADEUSZ PAWLOWSKI

Ali je smiselno govoriti o estetskih vrednotah v avantgardni umetnosti? Ali ni vsaka formulacija kontradiktorna? Končno so avantgardni umetniki večkrat in povsem nedvomno postulirali, da njihov namen ni kreacija umetniške vrednote; ničesar nočemo imeti z estetskimi vrednotami — so običajno zaničljivo dodali. Prisotnost estetskih vrednot v umetnosti je odvisna od njenih dokončnih značilnosti, dokler niso v zadnjem času začeli nanje gledati kot na konstitutivne lastnosti umetnosti. Avantgarda je bila tista, ki se je začela vpraševati o značilnostih, ki so jih prej priznavali kot specifične izraze umetnosti. Morda je zato problem, izpostavljen v naslovu, napačno zastavljen, ne le zaradi postuliranega nevtralnega ali celo anti-estetskega zadržanja avantgarde, marveč tudi zato, ker avantgarda sploh ni umetnost?

Da bi našel odgovore na ta vprašanja, bom začel z naštevanjem lastnosti, ki so jih prej priznavali kot konstitutivne izraze umetnosti in ki jih avantgarda ni priznala.

1. Umetniško delo je sestavljeno iz določenih omejenih števil osnovnih elementov, povezanih v določena razmerja. Barve, svetloba, čvrstost telesa, zvoki, gibi, zapisi, vse to so primeri takih elementov. Primer povezovanja elementov sta lahko tudi prostor in dinamika razmerij; dotikajoči se madeži barve so razmerja kontrasta, komplementarnosti, nasičenja; povezani zvoki so razmerja višjih stopenj, ritma, konzonanse; sintaktična in semantična razmerja med zapisi.

2. Sistem elementov in razmerij, ki smo jih omenili pod točko 1., tvorijo celoto: vsako spreminjanje elementov ali razmerij spremeni identiteto.

3. Nekateri osnovni elementi so določeni s področjem umetnosti, v katero določeno umetniško delo dejansko spada.

4. Izbira osnovnih elementov in razmerij je odvisna od odločitve posameznega umetnika. S tem, ko ustvarja, upošteva, vsaj do neke mere, tudi umetniška in estetska pravila, pravtako pa filozofska pravila, religiozna in druga, predvsem tista, ki prevladujejo v njegovem obdobju in okolju. Izbira se sooči z omejitvami, omenjenimi pod točko 3.

5. Umetniško delo kot celota in nekateri deli le-tega po pravilih zadovoljujejo tudi določene semantične funkcije: izraznost, označevanje, predstavljanje, simbolizacijo.

6. Pri izbiri osnovnih elementov in razmerij upošteva umetnik tudi različna logična in vzročna razmerja (kot nasprotja naključni izbiri); svojemu delu da dokončne oblikovne in semantične značilnosti, pa tudi slog.

7. Umetniško delo kot celota in njegovi fragmenti ali vidiki imajo estetske vrednosti. Temeljijo na značilnostih dela, opisanega pod točko 1—6; umetniško delo je odvisno tudi od umetnikove strokovnosti, njegove spretnosti in dobrega dela.

8. Sistem elementov, pod pogoji od 1—7, so temelj oblikovno-izrazne strukture dela.

Kako se je avantgarda lahko vpraševala o značilnostih lastnosti od 1—8? Katera avantgarda? Ali naj na odklanjanje estetskih vrednot gledamo le kot na programsko deklaracijo, ali pa je to dejstvo, ki so ga povzročile spremembe, ki jih je uvedla avantgarda? Zgodovinarji in teoretiki umetnosti niso sovražni do dosežkov fenomena, ki se imenuje avantgarda. Nekateri povezujejo spodnjo mejo avantgarde z vzponom dadaizma; drugi sem vključujejo tudi impresionizem in kubizem. Kakorkoli že, neodvisno od tega, kam postavimo dosežke avantgarde, ni običajnega zadržanja med avantgardnimi tokovi, o kakršnih razpravljamo. Značilnosti umetnosti, ki so jih nekatera avantgardna gibanja zavrnila, bi se lahko uporabile in se potrdile v drugih tokovih. Ko pravim, da so postale določene značilnosti vprašljive, pomeni, da so jih nekatera avantgardna gibanja zavrnila, kljub temu da bi jih lahko nekateri tokovi še sprejemali ali vsaj realizirali v svojih dejanjih.[1]

Mislim, da lahko postavimo spremembe v umetnosti, kakor jih je predstavila avantgarda, v naslednji vrstni red: najprej upoštevam materiale, s katerimi lahko ustvarimo osnovne elemente, potem razmerja, ki te elemente vežejo, in kot zadnjo, funkcijo umetnosti.

Novi materiali, ki jih je uveljavila avantgardna umetnost

Materiali, ki jih uporablja avantgardna umetnost, se bistveno razlikujejo od tistih, ki so jih uporabljali prej. Predvsem so se spremenile vrste materialov, s tem pa tudi lastnosti in kakovost, s katerimi vplivajo na naša čutila. Dadaizem je prvi občutno razširil izbiro materialov. Uporabljati je začel doslej zanemarjene in prezirane stare vstopnice, časopise, dele starega železa ali lesa ipd. Še korak naprej sta bila »luxus« in »happening«; uvedli so materiale, kot so industrijski odpadki ali iztrošeni predmeti iz vsakdanjega življenja. Nov izraz se v teh umetniških tokovih pokaže kot Art Povera ali »Land Art«. Po prvotnem konceptu so uporabljali arhaične materiale, kot so kamenje, zemlja, voda. S tem, da so na naša čutila vplivali s specifičnimi lastnostmi, pa so tudi v nas vzbudili mnogovrstne asociacije: z množico ljudi na zemlji, od najbolj primitivnih oblik človekove eksistence na starih temeljih filozofskega razmišljanja, ki vidi v teh primitivnih materialih osnovne elemente, iz katerih je zgrajeno vse bivajoče.

---

[1] Primerjava avantgardne umetnosti z umetnostjo prejšnje dobe pokaže njen širok domet: spodnja meja vključuje impresionizem, zgornja sedanji čas.

Posebna pozornost velja tudi umetnikovemu telesu, ki je postalo nov izrazni material; Body Art in nekatere predstave (Performance) so značilni primeri. To je v neposredni zvezi z bolj splošnimi spremembami v sodobni umetnosti — s prehodom od bolj objektivistično-ekstrovertirane drže happeninga do subjektivistično-introvertirane v Performance / predstavi.[2] Telo posameznega umetnika je dano na preizkušnjo, včasih tudi kruto. Kajti le s pomočjo telesa lahko začutimo naše eksistencialne probleme: probleme življenja, smrti, občutek bivanja, avtonomije in integritete posameznika, ogroženega v sodobni množični družbi.

Tudi število uporabljenih materialov je napredovalo v pomembno umetniško variablo. V zvezi s tem so nastale nove umetniške smeri in problemi. Art Povera, Body Art, predstava, zlasti v zgodnjem obdobju, predstavljajo minimalno osnovo. Pomanjkljiv material ustvari vtis skromnosti in asketizma; središčno točko prenese od igranja s čutnimi lastnostmi materiala na pridobljene izkušnje (Body Art), k izraznosti, k pripravi verige emotivno-intelektualnih asociacij. Veliko »happeningov« predstavlja maksimalno osnovo. S tem, da se igra z veliko materiali, hoče umetnik ustvariti videz prevladujočega in dominantnega, zdaj in potem — kakor kaos. Za primer lahko vzamemo happening A. Scotta, Catalogue Tearing, London, 1968. Fotograf prikazuje umetnika, ki se utaplja v ogromnem kupu katalogov. Na površini vidimo le umetnikov obraz, ki se ironično smehlja. Igra izraža protest proti poskusom manipuliranja z umetnostjo od raznih podpornikov, direktorjev galerij ali kritik, ki so jih naročili prav oni. Na drugi strani pa je umetnikov cilj, da preskuša in da pusti javnosti preskušati samo količino in lastnosti, kako material obstaja. Te trditve se pojavljajo v nekaterih delih A. Kaprowa. V happeningu »Yard« vidimo dvorišče, polno izrabljenih avtomobilskih gum. Umetnik smehljaje se brska po tem materialu in prestavlja ter razmetava kose sem ter tja.

Ali avantgarda z uvajanjem novih materialov predstavlja estetske vrednote, s katerimi lahko materiali delujejo na percepcijo? Dejstva in izjave, navedene v tem tekstu, nas silijo, da na to vprašanje odgovorimo negativno. Pričajo, da avantgarda ni zavrgla estetskih vrednot, marveč je stare nadomestila z novimi, ki temeljijo na lastnostih novo uvedenih materialov. Torej je to le razširitev sklopa estetskih vrednot, sprejetih v umetnosti kot celoti. Kaže, da lahko ta proces širitve razložimo znotraj pluralistične koncepcije estetskih vrednot. Proces se razvija postopno. Materiali, ki jih je uporabljal dadaizem, zlasti tisti, ki jih je uporabil Schwitters, se obnašajo drugače kakor tisti, uporabljeni prej, kot npr. slikanje ali marmor. Vseeno pa so Schwitterjeve zbirke žlahtne primerjave objektov v lomljenih, temnih barvah. Delovanje materialov, uporabljenih pri happeningu, je bistveno drugačno: je grobo, surovo in nas navaja na misli o najbolj osnovnih človeških potrebah.

Materiali, ki jih uporablja avantgarda, ne delujejo le s svojimi specifičnimi lastnostmi, marveč povzročajo tudi emotivno-intelektualne posledice.

---

[2] Analiziram ta prehod in izpostavim nekaj psihosocialnih hipotez, da bi jih lahko pojasnil v prispevku: od happeninga do predstav (Performances). Philosophica, 1982, University of Ghent, Belgija, glej tudi mojo Happening, Warszawa, 1982; druga, razširjena izdaja, Varšava, 1985.

Primer je telo umetnika samega ali arhaični materiali, ki jih uporablja Art Povera. Očitno je torej, da lahko take asociacije prikličejo katerikoli materiali, pa če jih še tako zavračamo ali zaničujemo. Tako na primer, odpadki, ki so jih našli v slumu in jih uporabili pri umetniški stvaritvi, vplivajo na nas drugače, kakor če bi uporabili odpadke, ki bi jih našli v smetnjaku bogataševv. Ko smo sledili nizu asociacij, smo se približali temeljnim problemom družbene strukture, delitvi na sloje in razrede, ki povzroča družbene konflikte.

Pokazali smo, da avantgarda, s tem, da je uvedla nove materiale, ni zavrgla estetskih vrednot. Veljavnost točke 7 je v avantgardi ohranjena vsaj glede na to, da so materiali izvor vrednot. Vendar ni tako z drugimi točkami našega seznama. Umetniki mnogih avantgardnih smeri so postulirali in v bistvu priznali svobodno uporabo vseh možnih vrst materiala, sredstev, tehnik, neodvisno od področja umetnosti ali življenja, iz katerega izhajajo. Ta postulat so utemeljili s potrebo po spontanosti, avtentičnem izražanju. To pa ni v skladu s skrbjo za homogenost sredstev ali za čistost sloga, kajti taka skrb — kot pravijo avantgardni umetniki — omejuje kreativni proces in ubija spontanost. Naj dodamo, da je že sam koncept »področja umetnosti« resno ogrozila prav avantgarda.

Veliko avantgardnih umetnikov je apliciralo verjetnost mehanizmov ali kakih drugih oblik možnosti, da bi izbrali svoje materiale. Primer je A. Kaprow, ki je uporabil to metodo, zlasti pri svojih zgodnejših happeningih.[3]

Takega ravnanja ne moremo uskladiti s točkama 4 in 6 našega seznama; ti točki lahko določimo glede na logično-vzročna razmerja ali nekatera sprejeta umetniška pravila ali domneve.

Spremembe razmerij osnovnih elementov

Glede na točko 2 našega seznama, so osnovni elementi povezani z razmerji, kar tvori celoto. Ali spremembe, ki so jih uvedli avantgardisti, razveljavljajo to lastnost? Evolucija umetnosti 20. stoletja, zlasti spremembe, ki jih je vnesla avantgarda, postopno znižujejo kriterije celovitosti in končno zavržejo celoten koncept.[4] Naj na kratko podam nekaj teh sprememb.

Na osnovi eksperimentov s svetlobo in barvami so impresionisti uvedli nov način slikanja na platno. Impresionistična barvna pika ne predstavlja uporabljene barve, marveč se njena barva izgublja v svetlobi, njen obris je zamegljen. Podani robovi predmetov so pri impresionistih barvno neizraziti, mehki. V taki situaciji si lažje predstavljamo spremembo, ki — če je predstavljena na sliki — je ne bi sprejemali kot tuj element.

V nadaljevanju je bil kubizem tisti, ki je izgubil kriterije celovitosti. Za analitični kubizem objekt razpade v razpršene barvne točke, ki so na ne-

---

[3] Vloga naključja in uporaba verjetnostnih mehanizmov v sodobni umetnosti sem analiziral v: The Concept of Happening, poglavje v: T. Pawlowski, Concept Formation in the Humanities and the Social Sciences. D. Reidel, Dordrecht, 1980.

[4] Menim, da lahko lastnost, ki jo je avantgarda zavrgla, nadomestimo z drugo. Torej je bil koncept celovitosti kontinuiran, da bi ga lahko sprejele take avantgardne usmeritve, kot so purizem, konstruktivizem ali neoplasticizem; narejeni so bili tudi poskusi, da bi postal koncept bolj natančen.

transparentni način razpršene v prostoru zapletenih, nejasnih parametrov. V sintetičnem kubizmu pa podajanje objektov tudi ekstremno odstopa od njihove običajne predstavitve v razmerju do prostora. Uporaba kolažev še nadalje zaplete razmerje med elementi na sliki, tako da uvaja že narejene materiale — elemente, ki so v kontrastu z barvno površino. Te lastnosti kubizma nam olajšujejo soočenje s spremembami slike, česar ne sprejemamo kot nasproten element ter zato ta ne skruni njene celote.

Spremembe, ki so segle najgloblje, je prinesel dadaizem in nekatere kasnejše umetniške usmeritve, kakor so happening, zbor (shod-Assemblage), ali okolje (ambient-Environment). V ospredju sta naslednji ugotovitvi: dopustitev možnosti kot faktor soodločujoče ustvarjalne odločitve umetnika ter ukinitev časovnih in prostorskih omejitev, ki jih je sprejela tradicionalna umetnost.

Preden je bila uvedena možnost izbire materialov, iz katerih so bili narejeni osnovni elementi, kakor določitev razmerij, ki so jih vezali, so bili le-ti odvisni od formalnih, izraznih in semantičnih funkcij umetniškega dela. Glede na te funkcije lahko razložimo, zakaj so bili izbrani ti elementi in ne kaki drugi, in zakaj jih vežejo prav določena razmerja in ne kaka druga. Priznanje možnosti določanja razmerij je povsem predrugačilo kriterije celovitosti. Kajti zdaj je možna kakršnakoli sprememba razmerij tako dolgo, dokler temelji na istem načelu ali možnosti. Nobene teh sprememb ne moremo označiti kot nasproten element. Priznanje možnosti predvsem oporeka točkam 2, 5 in 6 v našem seznamu lastnosti. Poudariti moramo, da obseg, do katerega je možno intervenirati v umetnosti, bistveno variira. Kot njegov minimum lahko vpliva le na nekaj vidikov realizacije; v nasprotnem primeru lahko ekstremna možnost določi vse njene pomembne značilnosti.

Avtorji happeningov, okolja, so med drugim postulirali tudi opustitev časovnih in prostorskih omejitev tudi v umetnosti. Prostor, v katerem se happening dogaja, je lahko poljubno velik, pravi Oldenburg; lahko je soba ali podeželje. Dogodek »Winter Assemblage«, ki ga je pripravila The Gallery Foksal iz Varšave, časovno ni omejena, prav tako tudi nima nikakršnega končnega učinka. So tudi okolje predstave, ki so pripravljene v naravnem okolju, to je, v samotnem gozdu, na pobočju hriba; naravni in atmosferski elementi so tu namenoma sprejeti kot moči, ki sodelujejo z umetnikom pri uresničitvi projekta. Realizacija se lahko nadaljuje nedoločno dolgo. Zavrgli so tudi individualnost avtorstva: če je avtor umrl ali nehal delati, lahko delo nadaljuje kdorkoli; kakor vidimo, lahko kot »so-avtor« nastopa tudi Narava. To so posebej močni udarci koncepciji celovitosti. Zavračajo točke 1, 2 in 4 na seznamu lastnosti.

Navedeni primeri se tičejo predvsem vizualne ali glasbene umetnosti. Podobne spremembe lahko zasledimo tudi na drugih področjih umetnosti, to je, v literaturi. Kajti, roman je napravil upoštevajočo evolucijo: od klasičnega romana 19. stoletja do Prousta, Joycea ali Butorja. Najzgodnejši romani so bili domišljijski in so vsebovali pripoved, oris značajev in dialog, opisovali so sedanjost. Nekatere značilnosti, kot so sedanjik in pripovednost, v avantgardnem romanu izginejo. Mesto prepustijo drugim značilnostim, ki jih v

prejšnjih romanih ni bilo, to je, z vmesnimi dodatki časopisnih poročil v tekstu.

Ali spremembe, ki jih je uvedla avantgarda v razmerja, ki vežejo osnovne elemente, kažejo, da so ta razmerja prenehala igrati estetsko? Glede na spremembe, ki ne obstojajo v uporabnih možnostih, mora biti odgovor nedvomno negativen. Satira, ki ironično grize, se včasih kaže kot kaos iz mnogih dadaističnih realizacij. Veliko število happeningov se ponaša s prostaštvom, primitivizmom, dramatsko tesnobo, agresijo, povezano z ostrim družbenim kriticizmom. In kako je z razmerji, določenimi naključno? Negativna funkcija naključja je, da radikalno prekine s sprejetimi pravili ustvarjanja. Naključje nadomesti vsa logična in vzročna razmerja, ki od časa do časa zaostrijo ustvarjalni proces z nečim povsem drugim — z načelom naključnosti. Naključje izpolnjuje tudi pozitivno funkcijo — je izvor novih estetskih vrednot. Naključje določa razmerja med besedami, naključno vrženih iz klobuka, kakor je to storil Tristan Tzara. To je napravilo njegove pesmi sveže, z nepričakovanimi sočnimi kolizijami med intelektualno in emotivno vsebino naključno razporejenih besed. Z naključnim kombiniranjem zlogov in besed so predstavniki konkretne poezije hoteli doseči, da govorijo kot estetske vrednote povsem grafični ali zvočni vidiki jezika. Upali so tudi, da bodo uspeli doseči arhaične plasti pomenov, ki bi jih izkopali iz kupa, kjer so bili leta in leta shranjeni ter tako ležali kot neznane rezerve kulture.

Podobne primere novih estetskih vrednot, kreiranih z naključnim navrženjem objektov, lahko najdemo tudi v sodobnih področjih umetnosti, kot so Assemblage, Environment ali happening. Veljavne estetske efekte je uveljavila tehnika aleatorizma v glasbi. Primer so skladbe W. Lutoslawskega, ki je uveljavil vodeni (kontrolirani) aleatorizem. Ta tehnika omogoča nekaj svobode pri izvajanju določenih detajlov, večinoma ritmičnih, v okviru natančno določene kompozicije. S tem je dosegel estetski učinek svežine pa tudi uglajeno neveljavnost ter bogat ritem.

Naključje predstavlja izziv občinstvu. Nepričakovano, naključno kombiniranje elementov vzpodbuja občinstvo k večjim interpretativnim naporom, pojača njihove spoznavne in emocionalne reakcije.

V nekaterih avantgardnih gibanjih so močno poudarjali ukinitev meja med umetnostjo in življenjem pa tudi med umetnikom in občinstvom. Ta meja je umetna — kakor pravijo izvajalci happeningov — in bi jo morali povsem izbrisati. Bistvo vključitve umetnosti v realno življenje ima dva aspekta: družbeni in estetski. Inkorporacija naj bi prekinila s škodljivo osamitvijo umetnosti in uveljavila njen vpliv na življenje in medčloveška razmerja. Zato zahtevajo happeningarji aktivno sodelovanje občinstva pri njihovih spektaklih. Z estetskega stališča naj bi asimilacija umetnosti in življenja dala umetnosti poseben znak objektivizma in realizma: umetniško dejanje naj bi se »razširilo«, »ponovilo« naj bi dejanskost. Umetnost naj ne bi prikazovala ali izražala ničesar takega, kar ne srečamo v dejanskih situacijah. Pri vseh teh naporih je imelo veliko vlogo naključje; oslabilo je semantična razmerja med elementi, iz katerih je realizacija sestavljena, in potem asimiliralo umetnost z življenjem, ki je — kakor pravijo izvajalci happeninga — prav tako naključno.

Tudi v tem primeru ni enotnega stališča med avantgardnimi umetniki; nasprotno, je veliko različnih tendenc in načinov.

Cilj umetnosti ni produkcija objektov: slike, skulpture, risbe; namesto tega umetnost izraža samo sebe v raznovrstnih dejavnostih, posredovanjih, predstavah. Ta postulat so si postavili mnogi avantgardni umetniki in ga tudi uresničili. Sprememba razumevanja funkcij umetnosti ima verjetno največ privržencev med avantgardisti. Le-ta povsem zavrača točko 1 našega seznama ali vsaj bistveno širi njeno razumevanje. Iz tega ne sledi, da so vsi umetniki, ki so sprejeli spremembo, opustili svoje prvotne interese: slikanje, risanje, kiparjenje ipd. Da bi lahko nadaljevali z novo zvrstjo so nadaljevali z gojenjem svojih prejšnjih zvrsti, ali pa so začeli producirati objekte novega tipa — umestitev.

S preusmeritvijo pozornosti od produciranja objektov k dejavnosti sami, so umetniki upoštevali vsaj dvoje. Slikanje, kiparjenje in drugi umetniški izdelki so tržni objekti. S tem postane umetnik odvisen od tržišča. Galeristi skušajo vplivati na umetniško ustvarjanje zato, da bi maksimirali tržno vrednost njegovega izdelka — kar je v popolnem nasprotju s postulatom neodvisne umetnosti. Zato so se zgodnejša umetniška dejanja dogajala v zasebnih prostorih ali na cestah; to je bila za ustvarjalca neodvisnost. Kasneje so se umetniki vrnili v galerije in muzeje, kajti spoznali so, da lahko svoje umetniške stvaritve tudi prodajo.

Drugi razlog se tiče bistva umetniškega dejanja. Veliko problemov, ki zadeva avantgardno umetnost, lahko primerno predstavimo le skozi medij primernega dogajanja. Kako lahko umetnikovo telo uporabimo ali prikažemo, da bi avtentično prikazali telesne in psihične reakcije? Kako lahko sprememba enega parametra ali vidika umetnosti pogojuje spremembo drugega — to je le nekaj primerov. Da bi se umetnik lahko soočil s tovrstnimi problemi, mora izvesti ustrezno umetniško dejanje pred publiko; kajti samo na ta način lahko prikaže spremembe, ki so bistvo vpraševanja.

Kaj je funkcija umetnosti po mnenju avantgarde? Sestavljajo jo naslednji trije elementi: 1. ustvariti situacije, ki zahtevajo sodelovanje samega umetnika in njegovega občinstva; 2. spodbujati človekove kognitivne sposobnosti; osvežiti in priostriti njegov smisel, emotivnost in intelektualne reakcije; 3. prikazati vprašanja in probleme, ki se zdijo aktualni in pomembni.[5]

Umetniki, ki delujejo po prvem programu, zanikajo, da bi bil njihov namen ali prikazati ali komunikacija česarkoli, marveč le spodbuditi intenzivne izkušnje, sicer nedostopne, ter potem prikazati nove perspektive. Body Art in predstava sta pravi primer takih dejavnosti. Posamezni umetnik prepusti svoje telo raznim testom, da bi se tako preskusil v ekstremnih situacijah. Večkrat se zgodi, da doseže in doživi svoj avtentičen jaz, prikaže svoje prvotne telesne in psihične reakcije, običajno potisnjene v spodnje plasti

[5] Tudi umetnost prejšnjih obdobij izpolnjuje prvi dve funkciji po velikosti. Avantgarda ju izpopolni na nov način, o katerem govorim v tem prispevku. Govorimo lahko tudi o začetkih raziskovanj v prejšnjih umetnostih; v tem primeru ima razloček temeljni značaj.

zaradi izenačujočih mehanizmov mass-media. Uporaba telesa za spodbujanje tovrstnih izkušenj je novum, ki so ga predstavili avantgardni umetniki. Analogije lahko najdemo v misterijih srednjega veka. Preskušanje telesa ima nekaj skupnih točk tudi s kulturo Vzhoda; verjetno je to prevzeto od tam, skupaj z nekaterimi filozofskimi idejami. Kakorkoli že, pomen takih dejanj v tisti dobi in kulturi je drugačen: takrat so imela ta dejanja religiozni, mistični značaj in niso funkcionirala kot umetnost. Novum so tudi nekateri problemi, ki vzpodbujajo sodobne umetnike k tem dejanjem. Primer je recimo grožnja avtonomiji, integriteti, neodvisnosti posameznika. Ta problem je nov, kajti pojavil se je, v takšni obliki, šele v sodobni družbi.

Stimulacija človekovih kognitivnih sposobnosti ima, kot cilj umetnosti, dva vidika. Nekatere realizacije so postavile problem stimulacije, pogled na to, kako človekova občutljivost niha in s čim naj jo uravnavamo. V drugih primerih pa namen ni teoretična refleksija, marveč kreacija položajev in vzpodbuda za ponovno vzpostavitev izgubljene svežine. Predstava španskega umetnika Noguerre v Lyonu 1981 je dober primer. Preden so odprli galerijo, so občinstvo soočili z umazanimi, mračnimi oblikami. Med predstavo je umetnik te predmete pral z močnim curkom vode; različni vsakdanji predmeti so sami sebe razodeli publiki.

Dejanja, ki naj bi prispevala k ponovni osvežitvi človekovih kognitivnih sposobnosti, često uporabljajo naključje ali nepričakovano primerjavo okoliščin. Dobre primere lahko najdemo v mnogih tokovih avantgardne umetnosti.

Res je, da umetnost vedno ustvari spodbude, da bi tako osvežila kognitivne sposobnosti. V bistvu je bil to njen sekundaren produkt, ki ga je dosegla poleg glavnega namena: problema oblike, izraza, predstavitve ipd. Tovrstna prizadevanja so pri avantgardni umetnosti napredovala do glavnega cilja delovanja. Tudi razmislek o dejavnikih, ki lahko zmanjšajo ali povečajo moč in živahnost človekovih kognitivnih in emotivnih reakcij.

Tretji konstitutivni element funkcije avantgardne umetnosti je tudi začetek raziskav različnih problemov. Nemogoče je na splošno določiti vrste problemov, ki jih obdeluje; vključujejo katerokoli temo, ki se zdi okolici pomembna, aktualna; često so to preprosto le modni problemi. Nekaj primerov: grožnja posameznikovi avtonomiji v sodobni družbi. Kaj so posameznikove avtentične potrebe in načini obnašanja? Eksistenčni problem posameznika. Umetnost in umetnik in njuno razmerje do družbe. Razmišljanja o bistvu umetnosti, njen pomen in funkcija. Fenomen ustvarjalnosti in sprejemanje umetnosti. Ostritev prostora in časa, njuna percepcija. Vpliv okolja na vedenje ljudi, ki so del tega okolja. Raziskave tehničnih in umetniških možnosti modernih področij, kot so film, video, elektronska glasba ipd. Veliko tokov sodobne umetnosti se ukvarja s takimi ali podobnimi problemi; omenimo lahko konceptualno umetnost, Body Art, Art Povera, Minimal Art, Mail Art, Performance/predstavo, happening, avantgardno glasbo.

V primerjavi z drugimi tokovi vzbudi neprijeten vtis nekaj povsem verbalnih realizacij, ki jih štejemo kot konceptualne. To so eseji, ki obravnavajo bistvo in funkcijo umetnosti, ter njeno razmerje do družbe. Raven teh razprav je pogosto zelo nizka; avtorji berejo tekst pred trpečim občinstvom, ki nima

zadostnega znanja o sami stvari. Tudi Kosuth sam tu ni brez napak. Nekatere njegovih misli o umetnosti in definicije, pogosto navedene iz raznih slovarjev in enciklopedij, s svojo banalnostjo, nejasnostjo, slabostjo in semantičnimi napakami vzbujajo potrtost.

Umetnostne razprave lahko na splošno označimo kot predšolska razmišljanja o raznih problemih. Ni običaj, da bi primerjal dve navidez inkompatibilni besedi: »umetniško« in »raziskava«. V številnih diskusijah z umetniki o tem problemu sem opazil naslednjo shemo, ki se je redno ponavljala. Umetnik, v tem primeru sem skušal raziskati razmerje med faktorjema A in B, to je, dokončne spremembe danih oblik in iz tega izhajajoče značilnosti zaznavnega prostora; sprememba neposrednih pogojev percepcije, to je, svetloba, daljava, sosednji objekti in smer percepcije. Jaz: če je res to tisto razmerje, ki ste ga hoteli raziskati, potem bi morali primerjati relevantne faktorje na različne načine. Zdaj pa se faktor spremeni preveč naenkrat, tako da je nemogoče najti, kateri faktor je odvisen od katerega. Umetnik: se strinjam; to je res način, kako naj bi nekdo nadaljeval, če je to, kar delam jaz, šolsko raziskovanje, toda še vedno je to umetnost.

Umetniki pogosto pravijo, da so postavili določene probleme v njihova razmerja. Toda dejansko ne postavljajo nikakršnih problemov, če govorimo v običajnem pomenu besede; kajti to zahteva verbalno formulacijo vprašanja, kar pa praviloma ni stvar umetnosti. Bolje rečeno, umetnik ustvari situacijo, oskrbi vizualne vzpodbude, ki v najboljšem primeru predstavljajo konkretne probleme in ne splošnih formulacij problema. Na temelju teh vzpodbud in podatkov mora tisti, ki sprejema, sam poskusiti formulirati problem. Dalje, značilne lastnosti takih realizacij ne dajejo zadovoljujočih temeljev za postavljanje problema. Sprejemajoči mora izdelati stimuli, ki ga oskrbi umetnik z dodatnimi elementi, pogosto s slabim znanjem zgodovine in teorije umetnosti. Tako narejena celota praviloma ne določa samega problema, marveč omogoča formulacijo mnogih drugih. Razmišljanja, vzpodbujena s takimi umetniškimi realizacijami, je često slaba in ne vodi h kakim dokončnim zaključkom. To preprosto ni napaka lenega sprejemnika, čeprav lahko daje tak vtis, marveč izvira iz značaja samega stimulija. To je v zvezi z določenimi lastnostmi umetniških raziskovanj, kar jih tudi ločuje od znanstvenih raziskovanj. Namen takih raziskav ni le formulacija in — kar se pogosto dogaja — rešitev problema. Trudijo se vplivati na celotno osebnost percipienta, da bi tako oživili njegovo domišljijo; da bi ga prepričali o pomembnosti določenih zadev in ga prisilili, da nekaj za to stori; omogočijo začetno točko za filozofska razmišljanja ter s tem vzbujajo eksistenčne, katarzične ali dramatične doživljaje. To so vse dragocene, estetsko obarvane vrednote. Temeljijo na estetskih lastnostih materialov, ki jih uporablja umetnik. Kakorkoli že, glavni vir niso lastnosti ali mojstrska spretnost umetnika, marveč vsebina njegovega dela, njegova privlačnost za poslušalčevo domišljijo, za njegove intelektualne in emotivne sposobnosti.

Priti bomo morali do zaključkov. Vrnimo se k vprašanju, ki smo ga postavili že na začetku: Ali je avantgarda umetnost? Odgovoriti moramo z jasnim in odločnim: Ne! — če sprejmemo tradicionalni pomen pojma, katerega temeljne lastnosti smo opisali v našem seznamu. Pokazal sem, da so skoraj vse te trditve obravnavali avantgardisti. Tudi izraz »anti-umetnost« ali pompozno zveneča določitev »transavantgarda« uporabljajo nekateri umetnostni teoretiki v povezavi s sodobno avantgardo. To pa pretirano kaže inovacije, ki jih je uvedla avantgarda. Seveda taka uporaba krepi prestiž umetnikov in umetnostnih teoretikov, ki so te nove obrazce tudi vpeljali. Toda to je prepričljiv argument; poleg tega pa lahko izhaja iz tega, da so spregledali proces postopnih sprememb, ki oblikujejo prehod od zgodnje umetnosti v sodobno avantgardo.

V nadaljni analizi je značaj postopnosti tega prehoda dokumentiran z odnosom do raznih pomembnih trditev na našem seznamu. Jasno izhaja iz evolucije koncepta »celovitosti« kakor tudi iz prehoda od logično-vzročne do naključne določitve ustvarjalnih procesov. Ker pa sta ta dva koncepta logično povezana z drugimi točkami seznama, sta vpletena tudi v proces postopnih sprememb, kot posledica te evolucije so deli realizacije zdaj v povezavi, kajti umetnost vključuje tudi delce, ki se včasih močno razlikujejo en od drugega: sodobne produkcije poleg umetniških del zgodnejših obdobij. Postavlja se vprašanje, ali je prav, da se vse te različne stvari označuje z eno in isto besedo »umetnost«? Obrnimo vprašanje in se vprašajmo, zakaj ne bi bilo pravilno? Možni odgovor bi lahko zagotovo pokazal nehomogeni značaj take serije. Kakorkoli že, koncept homogenosti je relativen; z njim dosegamo jasen pomen le v povezavi s podkrepljeno teorijo ali vsaj s serijo konceptov in trditev, ki oblikujejo bistven začetek take teorije. Hkrati pa pojem, ki se kaže kot homogen, mora pripadati temeljnim pojmom te teorije. V našem primeru bi to morala biti teorija, ki pojasnjuje različne vidike te široke serije realizacij, ki so se prej nanašale na umetnost. Več takih vidikov lahko razlagamo s teorijo, bolj je krepitev utemeljena hipoteza homogenosti take široke serije realizacij; in večja uporabnost ustreznega pojma.[7] Sledi, da lahko to široko serijo upravičeno imamo za nehomogeno samo v naslednjih okoliščinah: 1. Obstoji utemeljena teorija umetnosti in širitev njenega temeljnega pojma — »Umetnost« — ustrezna podzvrsti široke serije, ga delno presega, ali pa se — v izjemnih primerih — obe seriji vzajemno izključujeta. 2. Narejeni so bili resni poskusi, da bi konstruirali teorijo, ki bi zajela vse realizacije, ki so jih pripisovali umetnosti. Kakor vem, pa ti pogoji še niso bili izpolnjeni. Zaenkrat tako še ni osnove, razen predpostavk, da bi lahko proglasili nehomogenost široke serije realizacij, ki jim pripisujejo umetniškost.

To je bil negativni argument za to, da bi sprejeli široko serijo kot razširitev termina »umetnost«. Dodamo lahko še dva dodatna pozitivna argumenta.

---

[6] Glej npr. A. B. Oliva, The International Transavantgarde, Milano, 1982.

[7] Glej moje delo Begriffbildung und Definition, de Gruyter, Berlin-New York, 1980. Razpravljam o pogojih dovršitve konceptov in definicij v humanističnih vedah.

Prvi se nanaša na obstoječo občasno uporabo, ki v bistvu določa to širitev besede »umetnost«. Opustitev obstoječe uporabe — če je to razumno — mora biti utemeljena s pomembnimi razlogi, zlasti zaradi njihove majhne uporabnosti. Kakor vem, take utemeljitve še ni. Drugi argument se nanaša na postopek, ki ga včasih uporabimo v takih primerih. Gre za domnevo, da so institucionalna (sociološka) merila umetnosti začetna točka za nadaljna raziskovanja. Široka serija realizacij, ki jim pripisujejo umetniškost, zadostuje tem kriterijem; ustvarjalci le-teh imajo vsi družbeni status umetnika. Zgornji trije argumenti govorijo v prid širokemu razumevanju besede »umetnost«; poleg umetnosti zgodnjih obdobij, vključujejo tudi avantgardno umetnost. Kaže, da se je nova teorija umetnosti razvila, kar uspešno pojasnjuje fenomen ustvarjalnosti in recepcije. Nadalje predpostavimo, da ta teorija določa besedo »umetnost« kot širitev, ki je ustrezna pod-serija le-tega, kar je bilo utemeljeno z institucionalnimi merili. Če bi lahko to merilo nadomestili z ožjim konceptom, ki bi bil v skladu s to teorijo, bi bilo to možno le v primeru, da se ne bi nobena konkurenčna teorija simultano razvijala, kar pojasnjuje serijo fenomenov, ki ustrezajo širokemu razumevanju umetnosti.

Navzočnost oblikovno-izrazne strukture velikokrat obravnavajo kot značilno lastnost pred-avantgardne umetnosti. Ali lahko upravičeno sprejmemo te lastnosti kot kriterije razlikovanja avantgarde od prejšnjih umetniških tokov? Kajti so realizacije, ki jih prištevamo med avantgarde, pa niso brez te strukture. Prisotna je pri impresionistih, kubistih, fovistih — če lahko te tokove imenujemo avantgardne. Tudi poznejše realizacije, ki jih prištevamo med avantgardne, jo imajo. Primer je predstava francoskega igralca Jeana Clareboudta v Lyonu leta 1981. Umetnik je igral z značilnostmi svojih gibov, z baletnimi izrazi in pesniškostjo, a ne brez globljega filozofskega pomena. Kar je videlo občinstvo, je bilo kot blodnja. Umetnik se je gibal po krivinah in zankah; njegovi gibi so spominjali na balet in na športno gimnastiko. Blodeči človek je za seboj zapustil sledove svoje individualne, posebne poti ter s tem tudi dokaze svojih naporov. Obhod se zapleta in se bliža višku — h končnim, najvišjim naporom. Človek hoče dvigniti ogromen železen ščit, bojuje se s težkim bremenom, a se mu vda, včasih stopi nazaj in spet napade, stisne z golimi rokami, rani samega sebe. To je bil zelo oseben, zgoščen prikaz, poln strasti.

Vidimo, da odsotnost oblikovno-izrazne strukture ni absolutni kriterij avantgarde. Morda je res, če rečemo, da takih struktur ne najdemo v večini avantgardnih realizacij. Koncept oblikovno-izrazne strukture je tesno povezan z različnimi izrazi umetnosti, ki so se postopno spreminjale in so v avantgardi ovržene. Predvsem mislim na koncept celovitosti, zgrajen z določenim številom elementov, ki jih vežejo logično-vzročna razmerja, v nasprotju z razmerji, ki so določena naključno. V oblikovno-izrazni strukturi je dan velik poudarek obliki in izrazu estetskim vrednotam, ki temeljijo na tradicionalnem razumevanju lastnosti. Vsi ti razlogi govorijo v prid odsotnosti oblikovno-izrazne strukture kot kriterija, ki razločuje avantgardno umetnost od zgodnejše. To pa glede na naslednje: 1. Kriterijev si ne razlagamo kot neizjemnih. 2. Povezujemo jih z dobo od zgodnjih petdesetih let do danes.

S tem, ko so iskali značilnosti, ki naj bi razločile avantgardo od zgodnejših umetnosti, so nekateri ustvarjalci poudarjali odsotnost estetskih vrednot. Umetniki sami so večkrat poudarjali estetsko nevtralnost avantgarde. Kljub tem trditvam sem prepričan, da avantgardna umetnost proizvaja estetske vrednote. Seveda so pogosto, čeprav ne vedno, drugačne od teh, s katerimi smo se srečevali v prejšnji umetnosti. Na to dejstvo sem že opozoril; zdaj pa bom zbral rezultate doslejšnjih razmišljanj.

Izvor novih estetskih vrednot v avantgardi so, prvič, materiali in sredstva, ki niso bili uporabljeni že kdaj prej. Dadaizem, Fluxus, happening, Art Povera, Body Art, — to so primeri modernih umetniških tokov, ki so razširili vrsto uporabnih materialov. Čutne kvalitete novih materialov so drugačne: izzovejo specifičen šok, odboj, fascinirajo, zastrupljajo s spoznavanjem intimnih sfer človeškega telesa in psihe; vzbujajo daljnosežne asociacije s prvobitnimi temelji človeškega obstoja in njegovega boja na Zemlji s premislekom o izvoru in naravi sveta.

Drug vir novih estetskih vrednot so razmerja, ki vežejo materialne elemente, iz katerih so sestavljene sodobne realizacije. Posebno vlogo pri tem ima naključje in pozitivne ter negativne vrednote, ki jih ustvarja.

Romanopisje, ki ga nikoli prej niso vrednotili tako visoko, je v avantgardi napredovalo kot pomemben izvor estetskih vrednot; v izjemnih primerih so roman identificirali s kriteriji ustvarjalnosti.

Glavni izvor estetskih vrednot se je pomaknil od pomenskih in oblikovnih lastnosti k vsebini umetniških realizacij, k intelektualno-emocionalnim asociacijam, ki jih lahko izzovejo. V nasprotju s prevladujočim prepričanjem, ta spremenljivi izvor vrednot ne obsega nobenih absolutnih sprememb, marveč obstoja s tem, da producira estetske funkcije materiala bolj posredno. Kajti pomen realizacije, sporočilo, ki ga morda prinaša, se ne more enostavno razvijati iz konvencij ali uporabe — kakor je to z jezikovnimi znaki — temelji namreč na specifični primerjavi pomenskih lastnosti materiala, ki je nosilec informacije. Vsaka sprememba teh lastnosti implicira spremembo pomena in intelektualno-emotivne asociacije, ki so jih vzbudile te lastnosti. Torej vpliv pomena na sporočilo posredno določa njegovo estetsko funkcijo.

Glavno vlogo med estetskimi vrednotami v prejšnjih umetnostih, so imele pozitivne estetske vrednote: lepota, čar, simetrija, transparentnost, zadržanost, zmožnost vzbuditi všečnost ali ugodje. Glavne lastnosti večine novih vrednot, ki jih je uvedla avantgarda, so negativne: materiali so grobi, odbijajoči; izzivajo šok, depresijo, nekaj dolgočasnega. Zato je težko opisati estetska dejanja teh materialov, kajti te so v tesni odvisnosti z njihovimi specifičnimi lastnostmi, za katere jezik nima označb. Obstoječi termini ali tisti, ki jih bodo še uvedli, ne zajamejo specifičnih lastnosti teh vrednot; oznake so preveč splošne, preveč abstraktne — zmožne so razlikovati samo bolj splošne vidike vrednot, ki so blizu določenim vrstam le-teh. Specifične značilnosti določenih vrednot lahko opišemo samo s pomočjo navideznih definicij, to je, s prikazom konkretnih materialov ali situacij, kjer je ta vrednota prisotna.

Menim, da je razlika med estetskimi vrednotami avantgarde in prejšnje umetnosti indikator, ki kaže, zakaj avantgardni umetniki proglašajo estetsko nevtralnost ali celo anti-esteticizem. Bistveni sta dve dejstvi. Samo te pozi-

tivne estetske vrednote so odgovorne za to, da so se produkti pred-avantgardne umetnosti pretvorili v artikel, kasneje iskan na tržišču. Te vrednote so omogočile, da so funkcionirali kot lepe dekoracije, ki naj bi dvigovale prestiž lastnikov. S tem je umetnost postala odvisna od finančnih in političnih pokroviteljev. Drugo dejstvo pa je ostra, kritična naravnanost — tako značilna za veliko tokov sodobne umetnosti — nasproti obstoječi umetniški in družbeni dejanskosti. Strog kriticizem seveda ne more s produkcijo ozdraviti pozitivnih, harmoničnih estetskih vrednot. Zanikanje vseh estetskih vrednot je bilo zato napovedano, čeprav so v bistvu vrednote ene vrste nadomestile druge. Je bila kamuflaža? Ali ne povsem čista zavest o motivih za dejanje? Morda je pretirano poudarjanje postulatov — tako značilno za vsa avantgardna gibanja — zato, da bi poudarili posebnost enega in s tem vzbudili pozornost družbe? Vsekakor vse skupaj po malem.

Omenil sem prevladujočo vlogo negativnih vrednot v avantgardni umetnosti. Namesto »negativne« bi morda raje rekli »ostre«, ali pa uporabili kako drugo oznako. Gre za to, da bi se izognili predpostavki o kontinuiranih estetskih vrednotah, s številko nič, ki naj bi predstavljala estetsko nevtralne objekte; levo od nič se razprostira prostor negativnih vrednot, desno pozitivnih. Taka predpostavka bi lahko bila iz dveh vzrokov napačna. Tako imenovanih negativnih vrednot ne moremo enačiti z odsotnostjo odgovarjajočih pozitivnih; te predstavljajo konkretne vrednote različnih vrst, opremljenih s svojimi posebnimi značilnostmi. Tudi ideja, predlagana s številko nič, da obstojijo objekti, ki so estetsko nevtralni, je verjetno napačna. Kajti menim, da imajo vsi objekti lastnosti in sposobnost biti estetski. Ta sposobnost pa se vedno ne aktualizira. Vloga umetnika, ki odkriva ali ustvarja nove vrednote, je v tem, da odstrani katarakt pred našimi očmi, da bi postale naše kognitivne sposobnosti bolj občutljive. Te predpostavke so del moje koncepcije estetskih vrednot, ki sem jo že večkrat predstavil.[8] Glavne lastnosti te koncepcije so: panesteticizem, objektivizem, pluralizem in empirični značaj estetskih vrednot.

---

[8] Vključiti bi moral tudi knjigo, v kateri razpravljam o umetnosti in estetskih vrednotah, ki bo v kratkem izšla.

O estetski in umetniški evalvaciji umetniškega dela

BOHDAN DZIEMIDOK
POLJSKA

Osemdeseta leta so se soočila z objavami določenih del, katerih avtorji razlikujejo umetniške in estetske vrednosti umetnosti in torej postavljajo v ospredje nujnost razlikovanja dveh vrst evalvacije umetniškega dela — umetniške in estetske.[1] Distinkcija vsekakor ni nova in ker njena zgodovina ni bila vselej znana celo privržencem tega nazora, bi jo rad predstavil v svojem članku.

Sodobni privrženci distinkcije med umetniškimi in estetskimi vrednostmi umetnosti upravičujejo svojo pozicijo tako, da kažejo na prisotnost očitnih protiestetskih ali deestetskih tendenc v sodobni avantgardni umetnosti (posebno v slikarstvu in glasbi), ki jih eksplicitno potrjujejo tako kritiki kot sami umetniki. Dejanski, čeravno ne vselej zavedni privrženci distinkcije, za katero gre, so tudi vsi oni avtorji, ki so, v zadnjih tridesetih letih, neprizanesljivo kritizirali tradicionalno filozofsko estetiko (A. Danto[2], J. Margolis[3], G. Dickie[4], T. Binkley[5] in drugi). Po njihovem mnenju so bili temeljni razlogi za neuspeh tradicionalne estetike v domeni teorije umetnosti ne le njen esencializem, temveč tudi njena domala splošna tendenca, da obravnava umetnost kot primarno estetski pojav. Kritizirali so pristop do umetnosti, ki

---

[1] Prim. P. Kivy, *The Corded Shell. Reflection on Musical Expression* (Princeton 1980); N. Wolterstorff, *Art in Action. Toward a Christian Aesthetics* (Grand Rapids 1980); Tomas Kulka, »The Artistic and Aesthetic Value of Art«, *British Journal of Aesthetics*, 21. zv., 1981, str. 336—350 in njegov članek: »The Artistic and Aesthetic Status of Forgeries«, *Leonardo*, 15. zv., 1982, št. 2, str. 115—117; Bohdan Dziemidok: »Spór o znaczenie przezycia estetycznego dla wartościowania dzieła sztuki« (Spor o pomenu estetskega izkustva za evalvacijo umetniškega dela) v: Z. J. Czarnecki in Dziemidok (ur.): *Homo agens* (Lublin 1981), str. 264—283 in njegov članek »Aesthetic Experience and Evaluations« v: J. Fisher (ur.): *Essays on Aesthetics. Perspectives on the Work of Monroe C. Beardsley* (Philadelphia 1983), str. 53—68; Göran Hermeren: *Aspects of Aesthetics* (Lund 1983), str. 53—75.

[2] Prim. A. Danto, »The Artworld«, *Journal of Philosophy*, 61. zv., 1964, str. 571—584 in njegovo knjigo *The Transfiguration of the Common place* (Cambridge, Mass. 1981).

[3] G. Dickie, »The Myth of the Aesthetic Attitude«, *American Philosophical Quarterly*, 1. zv., 1964, str. 55—56 in *Aesthetics: An Introduction* (Indianapolis 1971) v *Art and Aesthetic: An Institutional Analysis* (Ithaca 1974).

[4] J. Margolis, *Art and Philosophy. Conceptual Issues in Aesthetics* (Atlantic Highlands 1980).

[5] T. Binkley, »Deciding about Art« v L. Aagaard-Mogensen (ur.): *Culture and Art* (Nyborg in Atlantic Highlands 1976), str. 90—100 in njegov članek »Piece: Contra Aesthetics«, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 35. zv., 1977, str. 265—277.

se je osredinjal na njene zaznavne značilnosti, običajno reduciran na tako imenovane estetske kvalitete.

Tako splošni pojem lepih umetnosti kot ideja, da predstavlja lepota konstitutivno in najbolj značilno lastnost umetnosti, sta bila formulirana v 18. stoletju (Charles Batteau). Ta koncept, soočen s tedaj prevladujočo neoklasično umetnostjo, ki se je ravnala po klasičnih idealih lepote antične umetnosti, se je zdel pravilen. V istem stoletju so angleški filozofi (Shaftesbury, Addison, Hutcheson, Hume, Burke in drugi) artikulirali in upravičevali idejo, da bi morala biti teorija lepote (razširjena do te meje, da bi naredila prostor za kategorijo sublimnega) predvsem teorija estetskega izkustva. Kajti večina estetov 18. stoletja trdi, da sta ravno široko razumljena lepota in estetska zadovoljitev, pomešana z lepoto, tisti, ki ju je treba šteti za splošne lastnosti umetnosti, ali, z drugimi besedami, da je glavna naloga umetnosti produkcija lepih predmetov (estetsko vrednih predmetov), ki so vir posebne vrste zadovoljitve (estetsko izkustvo).

O tem nazoru je, vsaj deloma, podvomila umetniška praksa romantične umetnosti že na začetku naslednjega stoletja. Odtlej je vsako obdobje proizvedlo svoje lastne umetniške tokove (naturalizem, ekspresionizem, kubizem, nadrealizem, dadaizem, konceptualno umetnost, itn.), ki sistematično (čeravno na različne načine in do različnih stopenj) dvomijo o pravilnosti *estetskega* koncepta umetnosti.

Esteti, kajpada, niso spremenili esence svojih teorij, čeravno so dejansko uvedli vanje nekatere popravke. Najprej so znatno razširili svoje razumevanje estetskega fenomena. Kategorija lepote je bila nadomeščena s pojmi »estetskih kvalitet in vrednosti«; namesto pojma estetskega užitka ali zadovoljitve so uvedli bolj splošen pojem »estetskega užitka«. Estetsko izkustvo je bilo, kajpada, razumljeno tako široko, da popolnoma izgubi svoj prvoten splošen pomen, ki še funkcionira v običajnem jeziku. Opisane spremembe estetskega fenomena nikakor niso spremenile temeljnega mnenja o estetskem značaju umetnosti.

Ko so esteti branili idejo estetske narave umetnosti, niso branili le pravic estetike, da producira splošne teorije umetnosti; branili so tudi, vsaj po njihovem lastnem mnenju, avtonomijo umetnosti. Tako je bilo zato, ker so se umetnosti pripisovale ne le estetske vrednosti, temveč ravno tako tudi kognitivne, moralne, religiozne in politične vrednosti in je bila umetnost potemtakem evalvirana z zunajestetskimi normami in kriteriji. Taka vrsta naravnanosti k umetnosti je bila nevarna, ker bi lahko dokaj zlahka podredila umetnost politiki, ideologiji, morali, ali religiji, in jo spremenila v sredstvo za uresničevanje nekaterih smotrov, ki so ji vnanji. Treba je dodati, da estetske vrednosti in kriteriji niso last le umetnosti, temveč jih lahko odkrijemo ali apliciramo tudi na naravni svet, produktivno aktivnost in ravno tako na medčloveške odnose. Ne morejo pa, kajpada, biti pripoznani kot temeljni za druge oblike človeške aktivnosti, in so bili, nedvomno, v znatnem obsegu, obravnavani kot umetnosti lastni. Teoretiki, ki so trdili, da ima lahko umetniško delo zunajestetske vrednosti (kognitivne, moralne, itn., ki vsekakor niso indiferentne do njegove globalne vrednosti), in da je zato možno aplicirati na umetnost nekatere zunajestetske kriterije evalvacije, so v večini

primerov poudarjali, da je glavna inherentna funkcija (vrednost) umetnosti njena estetska vrednost. Vsakršna bližnja določitev, kaj bi utegnilo sestavljati tako vrednost, je bila težka in problematična. Zato so pogosto omejili svoj interes na idejo, da je bistvo estetske vrednosti umetniškega dela v njegovi sposobnosti, da evocira estetsko izkustvo. Sposobnost, da povzroči estetsko izkustvo, je bila tako sprejeta kot edina splošna lastnost vseh umetniških del. Zdelo se je, da ni nihče uspel odkriti kakršnekoli druge splošne lastnosti, ki jo delijo tako različna dela kot, na primer, simfonija, ples, lirična pesem, realistični roman, gotska katedrala, okrašena vaza, tihožitje, film, itn.

Žal taka rešitev problema ne more biti zadovoljiva, in to iz dveh razlogov. Prvič, kot sem že pripomnil, sposobnost evociranja estetskega izkustva je lastna ne le umetnosti, temveč tudi nekaterim drugim zunajumetniškim artefaktom, ki jih je produciral človek, in naravnim predmetom. Drugič, tisto, kar so potrebovali, je bila taka definicija estetskega izkustva, ki bi jo lahko aplicirali na vse vrste umetnosti. Običajno emocionalistično-hedonistično ali senzualistično-hedonistično razumevanje estetskega izkustva se izkaže za pravilno le, če ga apliciramo na nekatera relativno preprosta glasbena dela, ali na dela uporabne umetnosti, ali na nekatere slike. Izkaže se, da nekaterih intrinsično zapletenih in bogatih izkustev, ki jih evocirajo literarna umetniška dela, drame, ali filmi, ni mogoče reducirati bodisi na zadovoljitev, povezano z izkušanjem lepih pogledov, bodisi na prijetne emocionalne izkušnje. V takem položaju sta obstajali le dve temeljni možnosti, kako preseči to oviro: bodisi priznati, da so izkušnje, ki jih evocira umetnost, veliko bolj bogate in zapletene kot striktno in natančno razumljene izkušnje, bodisi razširiti naše razumevanje estetskega izkustva tako, da vključuje vase izkustva, ki jih evocira umetnost. Prva rešitev je bila zavrnjena, ker je spodbijala prepričanje o estetski naravi umetnosti, prepričanje, da so estetske vrednosti edine bistvene in specifične vrednosti umetnosti.

Sprejetje razširjenega razumevanja estetskega izkustva je naravno in nujno vodilo k zavrnitvi estetskega hedonizma. Odtlej se proti estetskemu hedonizmu sistematično in vneto bojuje prevladujoča večina estetov. Domala vsak sodoben estetski priročnik vsebuje kritiko te koncepcije. Postalo je znana resnica, da je hedonistična interpretacija estetskih izkušenj poenostavljena in enostranska. Ni dvoma, da estetski hedonizem ne bo prenesel kritike kot teorija umetnosti in kot teorija izkustev, ki jih evocira umetnost. Izkušnje, ki jih evocirajo romani Dostojevskega, Bergmanovi filmi ali glasba Pendereckega, gotovo ne morejo biti reducirane na prijetne občutke ali senzacije. Je estetski hedonizem, kajpada, ravno tako zmoten, če ga obravnavamo kot koncepcijo estetskih fenomenov? Kako bi lahko razložili njegovo neverjetno vitalnost?

Estetski hedonizem nenehno oživlja ne le v vsakdanjem življenju in v običajnem jeziku, temveč tudi v delih nekaterih filozofov, ki se ukvarjajo z estetsko aksiologijo (G. Santayana[6], D. W. Prall[7], R. B. Perry[8], W. P. Tugarinow[9]),

---

[6] G. Santayana, *Sense of Beauty* (New York 1968).

[7] D. W. Prall, »A Study in the Theory of Value«: *University of California Publications*

in psihologov (W. Witwicki[10]). Če določen avtor ni povezan z mnenji, splošno sprejetimi v estetiki, in če poskuša oskrbeti značilnosti posebnosti estetskih vrednosti ali estetskih izkušenj, potem njegove obravnave, kot pravilo, vsebujejo vsaj nekatere, bolj ali manj očitne, sledove estetskega hedonizma. Ko govorimo o izkušnjah, ki jih evocirajo lepe krajine, lepota človeškega telesa, lepota drugih živih bitij in artefaktov, ki jih producira človek, potem poskušamo soglašati, da bi lahko bila ta vrsta izkustva označena kot perceptualno izkustvo, obarvano s prijetnimi občutki (čeravno zadovoljstvo, za katerega gre, ni vselej preprosto in čisto), in da so vir tega prijetnega izkustva čutno dojeti pogledi, ali, z drugimi besedami, da ga povzročajo strukturne lastnosti in čutne kvalitete zaznanega predmeta. Če so »estetske izkušnje evocirale s stvarmi neposredne danosti, reakcije na poglede, zvoke« (kot je ponavadi rekel Władisław Tatarkiewicz[11]), potem tako natančno razumljenega estetskega izkustva ne moremo poistovetiti z izkustvom, ki ga evocira literatura. Že leta 1933 je Tatarkiewicz napisal članek z naslovom »Aesthetic, Literary, and Poetic Attitude«, v katerem je trdil, da je bil glavni razlog nepravilnosti dotlej formuliranih estetskih teorij v njihovem preširokem razumevanju estetskega fenomena.

Kategorije estetskih izkušenj, predmetov in vrednosti so interpretirane tako široko, da so izgubile sleherno določnost. Pojem »estetskega izkustva«, na primer, obsega tri popolnoma različne razrede izkustev. Tatarkiewicz jih, glede na to, imenuje estetsko izkustvo v ožjem in striktnem pomenu besede, literarno in poetsko izkustvo. Estetsko izkustvo v striktnem smislu doživljamo med kontemplacijo konkretnega predmeta in vir zadovoljstva, doživljenega v tem primeru, je videz predmeta. Take izkušnje evocirajo naravni predmeti, del predmetov, ki jih producirajo sile in stroji, in le malo umetniških del (najbolj pogosto skulpture, slike, arhitektura, glasbena dela). Druga umetniška dela (literatura, gledališče in nekateri drugi glasbeni in slikarski komadi) evocirajo izkustva, za katere Tatarkiewicz predlaga, da bi jih imenovali literarna ali poetska. Na koncu svojega članka je avtor poudaril, da bi morali tako »delitev« aplicirati na preostali del »psevdorazreda« fenomenov, ki skušajo biti estetski, kajti predmeti in vrednosti, ki se imenujejo estetski, niti ne tvorijo nikakršnega uniformnega razreda predmetov in vrednosti. Torej je v teoriji umetnosti treba govoriti o literarnih in poetskih vrednostih kot o vrednostih, ki se razlikujejo od estetskih vrednosti v ožjem pomenu besede, kot je predlagal Tatarkiewicz.[12] Zdi se mi, da je bilo ožje razumevanje estetskih izkustev in vrednosti, ki ga je postavil Tatarkiewicz, dokaj blizu *Prallovega* koncepta »estetskega površja« (Aesthetic Judgement, 1929).

---

in Philosophy III, 2 (Berkeley 1921) in njegova knjiga *Aesthetic Judgement* (New York 1929).

[8] R. B. Perry, *Realms of Value* (Cambridge, Mass. 1954), str. 332.

[9] W. P. Tugarinow, *O wartościach zycia i kultury* (O vrednostih življenja in kulture, Warsaw 1964), str. 225—227.

[10] W. Witwicki, *Psychologia* (Psihologija), 2. zv. (Lvov 1930), str. 130.

[11] W. Tatarkiewicz, *Parerga* (Warsaw 1978), str. 72.

[12] W. Tatarkiewicz, »Postawa estetyczna, literacka o poetycka« (Estetske, literarne in poetske naravnanosti) v *Sprawozdania Polskiej Akademii Umiejetności*, 38. zv., 1933, št. 5, str. 3—7.

Prallovo koncepcijo »estetskega površja« so mnogokrat kritizirali zaradi njenega preveč tesnega pristopa do estetskega fenomena. Navzlic temu pa so ravno tako obstajali nekateri drugi esteti 20. stoletja, ki so trdili, da takrat, ko estetsko zaznavamo in evalviramo stvari, osredinjamo svojo pozornost na njihove videze (njihove oblike, barve, in zvoke). Privrženci ideje so bili, med drugim, J. O. *Urmson*[13], *Vincent Tomas*[14] in *Frank Sibley*[15]. To ožje razumevanje estetskega fenomena se približuje koncepciji estetskih vrednosti in estetske evalvacije umetniških del, ki si so jo izbrali taki esteti kot Peter Kivy, Nicholas Wolterstorff, Thomas Kulka in Goran Hermeren (navzlic vsem razlikam med njihovimi nazori). N. Wolterstorff v svoji knjigi Art in Action (1980) razlikuje estetsko odliko umetniškega dela od umetniške. Prva sestoji iz učinkovitega preskrbovanja zadovoljstva, ki ga priklicuje kontemplacija dela. Druga je veliko bolj kompleksna in širše razumljena. Artistično relevantne utegnejo biti, med drugimi, spoznavne vrednosti, duhovitost predstavitve, izvirnost, odkritost in celo religiozne, moralne in zabavne vrednote dela (ko so preskrbljene, je bilo mišljeno, da služijo tem namenom).[16] Ko Kivy predstavlja svoje zanimive obravnave predmeta muzike in muzikalne izraznosti (The Corded Shell — 1980), razlikuje bliže razumljeno estetsko evalvacijo od širše obravnavane umetniške evalvacije. Prva se tiče »čutnih« in »strukturalnih« lastnosti umetniškega dela, medtem ko se umetniška evalvacija tiče vsake relevantne lastnosti, razen estetske.[17]

Čeravno je predmet analize Tomasa Kulke predvsem sikarstvo, so njegova pretresanja bolj splošne narave. Kulka v obeh svojih člankih razlikuje estetske vrednosti od umetniških ali umetnostno-zgodovinskih vrednosti slikarstva. Vrednost prve vrste se tiče zgolj vizualnih kvalitet dela. »Določena je zgolj na temelju vizualne zaznave in je relativno stabilna«. Ko se določa estetska vrednost dela so zgodovinski kontekst njenega izvora ravno tako tudi umetnostno-zgodovinsko vedenje o mestu in pomembnosti dane slike v zgodovini slikarstva brez vsakršne pomenljive pomembnosti. Enako irelevantne so tudi take možne vrednosti slike kot njena avtentičnost, izvirnost in novost. Vsa ta dejstva igrajo temeljno vlogo v določanju umetnosto-zgodovinske vrednosti dela. Po Kulki umetniška vrednost slike ne more biti določena brez predhodnega odgovora na vprašanja, kje, kdaj in kdo jo je naslikal in brez njene primerjave s prejšnjimi deli, sočasnimi deli, ravno tako kot tudi z deli, ki so sledila. Ko določamo umetniško vrednost dela, postaja relevantno, ali je izvirnik ali ponaredek. Pomembno je tudi, ali se delo loteva in rešuje na nov način temeljne umetniške probleme določenega umetniškega področja. Estetske vrednosti in umetniške vrednosti se ne smejo prekrivati druge z drugimi. Tehnično popolne kopije, mojstrski ponaredki utegnejo

---

[13] J. O. Urmson, »What Makes a Situation Aesthetic«, *Proceedings of the Aristotelian Society*, dodatek, 31. zv., 1957.

[14] V. Tomas, »Aesthetic Vision«, *The Philosophical Review*, 68, zv., januar 1959, str. 53—67.

[15] F. Sibley, »Aesthetics and the Looks of Things«, *The Journal of Philosophy*, 56. zv., 1956 in njegov članek »Aesthetic and Non-Aesthetic«, *The Philosophical Review*, 74. zv., 1965, str. 135—159.

[16] N. Wolterstorff, *Art in Action*, Cit. delo, str. 157—160.

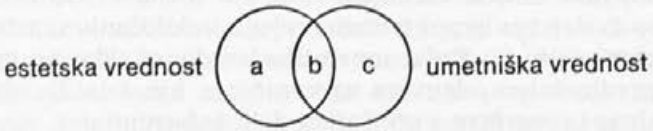
[17] P. Kivy, *The Corded Shell*, cit, delo, str. 115—117.

imeti isto estetsko vrednost kot mojstrova avtentična in izvirna dela, hkrati pa imajo minimalno ali celo sploh nikakršne umetniške vrednosti. Zgodovina umetnosti nas lahko oskrbi s primeri te vrste, ko so dela, ki so se štela za velike ali relevantna z umetniškega stališča, imela minimalno (npr. Picassojeve Demoiselles d'Avignon) ali sploh niso imela nikakršne (konceptualna umetnost) estetske vrednosti. Po Kulkinem nazoru predstavljajo nujen pogoj, da bi bil nek predmet pripoznan za umetniško delo, vsaj nekakšni sledovi obeh sestavin.[18]

Kivyjeve in Kulkine pripombe, obravnave in predloge je sumiral Göran Hermeren v svoji knjigi Aspects of Aesthetics (Lund, 1983), v kateri predstavlja svojo lastno prodorno analizo teorij, ki se ukvarjajo z umetniškimi in estetskimi vrednostmi in evalvacijo umetnosti, in je poskušal sistematično in natančno urediti problematiko s svojega lastnega stališča.[19]

Hermeren — podobno kot N. C. Beardsley — reducira estetiko na zaznavno in, sledeč P. Kivyja, rezervira pojem estetske evalvacije za evalvacijo, ki se tiče »čutnih« in »strukturalnih« lastnosti dela. Hermeren ravno tako kot tudi Kivy, kakor si že bodi drugače od Beardsleya, trdi, da je treba razlikovati umetniške vrednosti od estetskih vrednosti umetniškega dela. Po njegovem prepričanju je izjemno težko določiti stalen odnos med estetskimi in umetniškimi vrednostmi umetnosti, kajti pojem umetniške vrednosti je podrvžen neskončnim spremembam v zgodovini. Estetsko vrednost so, med drugim, šteli kot eno izmed najbolj pomembnih kriterijev umetniške odlike, vendar ne vselej in ne vsakdo. Poleg estetske vrednosti so bili za take kriterije šteti tudi talent in spretnost, komunikacija čustev, moralna, politična ali religiozna relevanca in izvirnost.

Po Hermerenu se lahko možne odnose med estetskimi in umetniškimi vrednostmi predstavi s pomočjo diagrama, ki kaže dva delno prekrivajoča se kroga, od katerih eden simbolizira estetske vrednosti, drugi pa umetniške vrednosti.



Tako dobimo tri možne skupine (kategorije) predmetov, od katerih se dve tičeta umetniških del. Kategorija (a) vsebuje zunajumetniške predmete (ki nimajo umetniških odlik), ki imajo, kajpada, estetsko vrednost, npr. kosti, kamne, krajine in živali. Skupina (b) vključuje predmete, ki imajo tako umetniško kot estetsko vrednost, npr. Brueghelove, Tizianove, Rousseaujeve slike in slike drugih. Kategorija (c) je sestavljena iz umetniških del, ki imajo umetniške značilnosti, vendar nimajo estetske vrednosti, na primer, Duchampova Bottle Dryer, Kosuthove One and Three Chairs, ali The Distance From This Sentence to Your Eyes Is My Sculpture Kena Friedmana.

---

[18] T. Kulka, »The Artistic and Aesthetic Value of Art«, cit. delo, str. 336—350.

[19] G. Hermeren, *Aspects of Aesthetics*, cit. delo, str. 58—72.

Hermeren, odrekajoč se razpravi, kako določiti umetniško vrednost, razlikuje tri različne koncepcije, kako rešiti problem odnosa med estetskimi in umetniškimi vrednostmi: A) standardno koncepcijo, po kateri je estetska vrednost sestavina umetniške vrednosti; B) avantgardno koncepcijo, po kateri estetska vrednost ni sestavina umetniške vrednosti; C) odprto koncepcijo, po kateri »estetska vrednost utegne biti ali pa ne utegne biti sestavina umetniške vrednosti«.

Iz svojega lastnega gledišča je Hermeren zmožen sprejeti koncepciji (B) in (C), ker je umetniški svet resno obravnaval znaten del uradno priznane sodobne umetnosti (ludistično umetnost, body art, konceptualno umetnost, land art in različne vrste happeningov), čeravno nima estetskih odlik.

Po mojem prepričanju diagram, ki ga je predstavil Hermeren, ustrezno kaže možne odnose med umetniškimi in estetskimi vrednostmi. Enako navdihujoča in teoretsko dragocena je njegova tipologija treh temeljnih koncepcij, ki se tičejo problema odnosov med estetskimi in umetniškimi odlikami. Ne mislim, kajpada, da se lahko to klasifikacijo obravnava za popolno. Po mojem mnenju je možno razlikovati pet temeljnih koncepcij, ki zadevajo odnose med umetniškimi in estetskimi vrednostmi umetnosti skupaj z ustreznimi načini umetniške evalvacije. Ko jih bom razlikoval, bom, v določenem obsegu, uporabljal Hermerenovo terminologijo.

1. *Standardna koncepcija*, ki meni, da je odnos med umetniškimi in estetskimi vrednostmi, čeravno je — s splošnega stališča — domet estetskih vrednosti širši kot domet umetniških vrednosti (ker se pojavljajo tudi zunaj umetnosti), odnos identitete. Privrženci te koncepcije trdijo, da se lahko umetniška vrednost reducira na estetsko vrednost dela. Če artefakt, ki si prizadeva za ime umetnosti, nima nikakršnih estetskih značilnosti, ne more biti priznan kot umetniško delo, kajti estetsko izkustvo predstavlja neposredno mero tako za estetsko kot za umetniško vrednost dela. Zdi se mi, da so zelo blizu tega prepričanja N. C. Beardsley[20], H. Osborne[21] in J. Stolnitz.[22]

2. *Posodobljena standardna koncepcija*. Med pojmom »estetske vrednosti« in pojmom »umetniške vrednosti« je vzajemen odnos, estetska vrednost ni značilna le za umetnost. Ko gremo v umetnost, kajpada, se zdi problem drugačen. Čeravno je estetska vrednost nujen pogoj za to, da je predmet umetniško delo, predstavlja le eno od sestavin umetniške vrednosti dela. Estetsko izkustvo, ki predstavlja test za estetsko vrednost umetniškega dela in temelj njegove estetske evalvacije, ne dokazuje celotne umetniške vrednosti dela. Niti ni nujen in zadosten pogoj za umetniško evalvacijo. Umetniška evalvacija utegne biti vsaj deloma neodvisna od estetskega izkustva. Take vrste prepričanje so zastopali Kivy, Kulka in Wolterstorff. Niso bili prvi, kajpada, ki so artikulirali to idejo. Prvi propagator tega prepričanja je

---

[20] Prim. N. C. Beardsley, *Aesthetics: Problems in the Philosophy of Criticism* (New York 1958) in njegov članek »The Aesthetic Point of View«, *Metaphilosophy*, 1. zv., 1970, št. 1, str. 39—58.

[21] Prim., na primer, H. Osborne, »What is a Work of Art?«, *British Journal of Aesthetics*, 21. zv., 1981, str. 3—11.

[22] Prim. J. Stolnitz, »The Artistic Values in Aesthetic Experience«, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 32. zv., 1973, str. 5—15.

bil poljski estet in sociolog Stanisław Ossowski, ki je že leta 1933, v svoji temeljni knjigi U podstaw estetyki prvič razločil umetniške vrednosti umetnosti od njenih estetskih vrednosti. Opazil je, da so predmeti, ki jih evalvira estetika, včasih evalvirani glede na izkustvo, ki ga evocirajo, včasih pa glede na ustvarjalna prizadevanja, ki producirajo določen predmet. Dejansko sta, kajpada, obedve koncepciji vrednosti in evalvacije običajno pomešani.

V estetiki bi tako morali razlikovati genetični vidik (ustvarjalno prizadevanje) in funkcionalni vidik (učinek na zaznavalca). »Predmetom pripisujemo vrednost bodisi glede na to, kako se pojavljajo, bodisi glede na to, kaj nam dajejo«[23]; ocenjujemo jih v luči njihovih vzrokov (aktivnost ustvarjalca) ali v luči njihovih učinkov (izkustva zaznavalcev). Ti »dve metodi evalvacije v estetiki bi lahko imenovali, na kratko, valuacija glede na lepoto in valuacija glede na umetniškost«.[24]

Torej moramo predpostavljati eksistenco dveh temeljnih različnosti tistega, kar imenujemo estetska vrednost v širokem smislu termina: vrednost estetskega predmeta, katere mera se najde v estetskih izkušnjah zaznavalca (ta vrednost lahko označuje tako naravne pojave kot predmete, ki jih je ustvaril človek), in umetniško vrednost, ki je merjena z ustvarjalčevo artističnostjo (ta vrednost lahko označuje le človekovo dejavnost). Ti dve koncepciji vrednosti nista, kajpada, razlikovani niti v popularnih niti v teoretskih obravnavah. Rezultat je, po Ossowskemu, da »estetska vrednost« v sodobnem evropskem kulturnem okolju funkcionira kot »kolaž konceptov«, ker med njimi eksistirajo pomembne korelacije.

Tako ni domena estetskih vrednosti niti uniformna niti homogena. Možno je in tudi nujno razlikovati dva različna načina valuiranja in dva različna tipa vrednosti: (1) one, povezane zgolj z umetnostjo — umetniške vrednosti; in (2) estetske vrednosti, lastne vsem predmetom, vključno z umetniškimi deli, ki priklicujejo estetske naravnanosti in estetske izkušnje. Prve so dejansko objektivno v naravi, ker so testirane s takimi lastnostmi umetniškega dela, ki se jih lahko postavi objektivno (npr. izvirnost koncepcije, stopnja tehnične težavnosti, popolnost predstavitve, funkcionalnost, zvesta reprodukcija realnosti, itn.).[25] Valuacija umetniškega dela glede na njegovo umetniško vrednost ne sme biti odvisna od estetskega izkustva, čeravno zahteva kompetenco in poznavanje, ki nista značilna za vsakega »recipienta umetnosti«. Torej lahko rečemo, po Ossowskemu, da so umetniške vrednosti aristokratske. Po drugi strani pa so estetske vrednosti demokratične, kajti njihov edini test je estetsko izkustvo.[26] V naravi kajpada niso objektivne, temveč objektivne-subjektivne (relacijske). Ne moremo jih zvesti niti na lastnosti predmeta niti na izkustvo subjekta.

Dejstvo, da smo Ossowskega, Kulko, Kivyja in Volterstorffa obravnavali kot da predstavljajo isto mnenje, ne pomeni, da so njihove koncepcije identične. Ena izmed temeljnih razlik sestoji iz Kivyjeve in posebno Wolterstorffove široke koncepcije umetniških vrednosti, medtem ko jih Ossowski

---

[23] S. Ossowski, *The Fundations of Aesthetics* (Warsaw in Dordrecht 1978), str. 301—302.
[24] Ravno tam, str. 303.
[25] Ravno tam, str. 322—323.
[26] Ravno tam, str. 303.

in Kulka pojmujeta v precej ožjem smislu. Ossowski, na primer, je daleč od tega, da bi zanikoval moralne, religiozne, politične, itn. vrednosti dela; je mnenja, kajpada, da le-te niso sestavine umetniške vrednosti, čeravno zelo globoko vplivajo na globalno (družbeno) vrednost umetnosti.

3. *Fenomenološka koncepcija*, ki jo predstavljajo Roman Ingarden in njegovi privrženci.

Ingarden razlikuje estetske in umetniške evalvacije. Ta distinkcija se fundamentalno opira na diferenciacijo umetniških vrednosti, ki so povezane z umetniškim delom kot shematskim artefaktom, ki je v tej posebni obliki estetsko nevtralen, in estetskimi vrednostmi, ki se pojavljajo v estetski konkretizaciji umetniškega dela: to je, v estetskem predmetu.[27] V estetskem izkustvu imamo lahko neposreden in intuitiven stik z estetskimi vrednostmi, ki so v naravi kvalitativne. Po drugi strani pa umetniške vrednosti niso kvalitativni pojavi, temveč, po Ingardenu, specifične sposobnosti umetniškega dela, ki jih ne moremo odkriti v neposrednem estetskem izkustvu; niti ni mogoče, da bi imeli z njimi intuitiven stik. Lahko, kajpada, sklenemo, da eksistirajo kot določna sposobnost umetniškega dela na temelju nizov estetsko vrednih konkretizacij dela.[28] Umetniške vrednosti se da zvesti na dvojno sposobnost umetniškega dela kot shematskega artefakta: (1) na sposobnost, da prikličejo estetsko izkustvo; in na (2) sposobnost, da oblikujejo temelj za konstituiranje estetskega predmeta in estetskih vrednosti, ki so z njim povezane. Umetniške vrednosti so torej v naravi instrumentalne, podobno kot samo umetniško delo, ki je, po Ingardenu, le orodje, uporabljeno v konstituciji vrednih estetskih predmetov. Umetniška vrednost umetniškega dela je proporcionalna estetskim vrednostim njegovih možnih konkretizacij, ki se dogajajo v primernih okoliščinah, in, morebiti, heterogenosti teh konkretizacij.[29]

Diferenciacija estetskih in umetniških evalvacij je posledica teh temeljnih razlikovanj v Ingardenovi estetiki. Razliko med dvema tipoma evalvacije lahko na kratko formuliramo na naslednji način. Estetska evalvacija se tiče estetskih vrednosti določne konkretizacije umetniškega dela in je v neločljivi korelaciji z estetskim izkustvom, kot najde svoj prvotni izraz v neposrednem čustvenem odgovoru na vrednost; intelektualna estetska evalvacija je le sekundaren izraz.

Umetniška evalvacija ni neposredno povezana z estetskim izkustvom, čeravno se običajno nanaša na estetsko izkustvo ali prej na izkušnje. Izražena je le v obliki umetniških sodb in bi morala služiti zapopadenju umetniške vrednosti samega umetniškega dela. Formulacija veljavne umetniške sodbe je, po Ingardenu, težavnejša naloga kot naložitev sodbe estetski vrednosti dane konkretizacije. »Veljavno umetniško evalvacijo lahko naredi

---

[27] R. Ingarden, »Artistic and Aesthetic Values«, *British Journal of Aesthetics*, 4. zv., 1984, št. 3, str. 198—213.

[28] Ravno tam, str. 212 in glej tudi »Zasady epistemologicznego rozwazania doświadczenia estetycznego« (Načela epistemološke obravnave estetskega izkustva) v *Studia z Estetyki*, 3. zv. (Warsaw 1970), str. 1970.

[29] R. Ingarden, *O poznawaniu dzieła literackiego* (O spoznavanju književnega umetniškega dela) v *Studia z Estetyki*,[1] (Warsaw 1966), str. 240.

le nekdo, ki ima pregled možnih konkretizacij dela.«[30] Ker ne moremo nikoli upoštevati vseh možnih konkretizacij, so umetniške evalvacije vselej le približne. Njihova veljavnost je omejena, kajti umetniška evalvacija je kot pravilo le delno utemeljena.[31]

4. *Avantgardna koncepcija*, po kateri niti estetska vrednost ne more biti sestavina umetniške vrednosti niti umetniška vrednost ne more funkcionirati kot sredstvo za priklicovanje estetskega izkustva in kot vir estetske zadovoljitve. Najbolj radikalni privrženci tega nazora trdijo, da se definiranje umetnosti v mejah estetskih kvalitet ne izkaže za resnično ne le glede na avantgardno umetnost. Trdijo, da estetske vrednosti niso nikoli igrale kake pomembne vloge v umetnosti. Estetsko izkustvo ne more postati temelj za evalvacijo umetniškega dela, kajti nikakor ni razvidno, iz česa bi lahko bilo sestavljeno tovrstno izkustvo. Ta pojem je eden izmed najbolj nebuloznih kategorij tradicionalne estetike. Popolnoma blizu te koncepcije so po mojem mnenju Teddy Brunius, George Dickie in Arthur Danto.

5. *Odprta koncepcija*. Estetska vrednost utegne ali pa ne utegne biti ena izmed sestavin umetniške vrednosti umetniškega dela. Sodobna umetniška praksa kaže, da je možno ustvariti taka umetniška dela, ki jim popolnoma (ali docela popolnoma) manjkajo kakršnekoli vrste estetske vrednosti. Vselej, kajpada, ni bilo tako in vselej tudi ne bo nujno, da bo tako. Umetnost je kulturni pojav in kulturni kontekst ima svojo končno besedo v določanju umetnosti. Od kulturnega konteksta niso odvisne le tiste vrednosti, ki jih Kulka imenuje umetnostno-zgodovinske, temveč ravno tako tudi estetske vrednosti in izkušnje. Spremembe prizadevajo našo estetsko senzibilnost in naše nazore o relevanci danih estetskih vrednosti in izkušnje in njihovo mesto znotraj hierarhije vrednosti, ki jo sprejemamo. To koncepcijo sta potrdila Hermeren in T. Binkley in se mi zdi, po mojem prepričanju, da je najbolj pravilna, primerna in upravičena.

Distinkcija med estetskimi in umetniškimi vrednostmi se zdi koristna ne le zavoljo deestetizirajočih tendenc najpoznejše umetniške avantgarde. Pomaga nam reševati nekatera doslej težko razrešljiva vprašanja, kot je problem estetske vrednosti ponaredkov v umetnosti; omogočila nam bo, upam, urediti mnogo estetskih problemov, in preseči nekatere očitne težave, ki se nanašajo tako na umetnostno teorijo kot na teorijo estetskih pojavov.

Če naj estetske vrednosti tvorijo isti razred vrednosti kot estetske vrednosti neumetniških pojavov (lepota narave, človekovi neumetniški produkti in človeško telo), potem ne moremo odstraniti estetskih izkušenj iz procesa estetske evalvacije. Estetsko izkustvo je nekako ex definitione povezano s področjem estetskih pojavov. Umetnost je bila vselej eden izmed najbolj pomembnih virov estetskih izkušenj in to je tisto, zaradi česar je bila ocenjena z estetskega stališča. Navzlic pomembnim spremembam, ki so se pojavile v umetnosti dvajsetega stoletja, umetnost kot celota ni nehala biti vir estetskega zadovoljevanja za njene dojemalce; tako je estetska

---

[30] Ravno tam.

[31] R. Ingarden, *The Cognition of the Literary Work of Art* (Evanston, J. 11, 1973), str. 415—416.

evalvacija v ozkem smislu (v povezavi z estetskim izkustvom) še nadalje upravičena. Res je, kajpada, tudi, da nekatera priznana dela sodobne umetnosti dejansko ne preskrbljujejo nobene estetske zadovoljitve ali jo oskrbljujejo le zelo majhnemu številu dojemalcev, ne da bi izgubila svoj status kot umetniška dela. To je tisto, zaradi česar nekateri esteti kot, na primer, J. Fisher[32] in P. Graff[33] nimajo narobe, ko trdijo, da lahko in utegnemo oceniti umetniško delo kot umetniško delo, ne da bi se nanašali na estetske izkušnje. Vprašljivo je, kajpada, ali imajo prav, ko dajejo tej obliki evalvacije ime estetske evalvacije. Prepričan sem, da imamo tukaj le dve možnosti: naše razumevanje pojmov »estetskih pojavov« in »estetske evalvacije« lahko razširimo tolikanj, da bodo izgubili svoj izvirni pomen in specifičnost, ali lahko sprejmemo dejstvo, da estetske vrednosti (v ozkem smislu, ki so ga predlagali Ossowski, Kivy, Kulka, Hermeren in drugi) niso edine bistvene in specifične vrednosti umetnosti. Sprejetje zadnje rešitve in priznanje, da je vrsta evalvacije, ki jo Ossowski in Kulka imenujeta umetniška, tudi možna in upravičena, vodi k pripoznanju, da estetska evalvacija (v ozkem smislu) ni edini legitimni način evalviranja umetnosti kot specifične in relativno avtonomne oblike ustvarjalnosti.

Čeravno je dominanten nazor v večini sedanjih filozofij umetnosti (T. Binkley, A. Danto, G. Dickie, N. Goodman,[34] J. Margolis in drugi) ta, da je nujno opustiti jalove poskuse, da bi definirali umetnost v perceptivnih mejah in jo označili kot kulturni pojav, ne mislim, da bi morali opustiti take bistvene probleme tradicionalne estetike kot specifičnost estetskega izkustva. Če ugotovimo, da avtentične in specifične vrednosti umetnosti niso izvedljive na estetske vrednosti in da izkušnje, ki jih prikliče umetnost, niso zgolj estetske, potem utegnemo biti zmožni pravilno označiti ne le umetnost (ta naloga, mislim, je bila v glavnem opravljena), temveč tudi estetske vrednosti in izkušnje. Celo če priznamo, da je estetska narava umetnosti mit, ne sledi, da so ravno tako mit estetski predmeti, vrednosti in izkušnje.

Prev. Božidar Kante

---

[32] Prim. Fisher, »Evaluation without Enjoyment«, *Journal of Aesthetics and Art Criticism*, 27. zv., 1968, št. 2, str. 135—139.

[33] Glej P. Graff, »O rodzajach braku zwiazku miedzy przezyciem estetycznym a ocena estetyczna« (O vrstah pomanjkanja povezave med estetskim izkustvom in estetsko evalvacijo), *Studia Estetyczne*, 7. zv., 1970, str. 45—54.

[34] N. Goodman, *The Languages of Art* (Indianapolis in New York 1968).

Artistična transgresija in filozofija v začetku XX. stoletja

ALBERT VAN DER SCHOOT, AMSTERDAM

V kontekstu kongresa o estetiki je lahko vprašanje, ali zaobsega umetniško delo zmožnost preoblikovanja filozofskega mišljenja, le retorično. Estetika kot veda bi v bistvu izgubila tla pod nogami, če bi morali na to vprašanje odgovoriti negativno. Estetika je ves čas igrala določeno vlogo v zgodovini, pod takim ali drugačnim imenom, in filozofi so se zavedali kognitivnih potencialov umetnosti. Za Platona, kljub njegovemu nejasnemu stališču do umetnikov, je umetnost (mousiké) učiteljica človeštva in za Aristotela je pisanje poezije bolj filozofsko kot pisanje zgodovine, kajti ». . . poezija je bolj univerzalna, zgodovina pa partikularna«.[1]

Ta pripomba nam daje jasno smer, kje iskati preoblikovalni potencial umetnosti: preseganje od »takoj danih« smislov k bolj zaokroženim oblikam resnice. Umetnost je torej, drugače povedano, *čutno preseganje čutnega*. Njena specifična moč je v tem, da drugače kot znanost ali filozofija uporablja isti organ, s katerim dobimo sliko sveta tudi zato, da to sliko presežemo.

Zmožnost in nagnjenost umetnosti, da bi predstavljala to vlogo, nista bili enaki. Če drži, da je vloga umetnosti metaforična (v smislu, da umetnost predstavlja naravo na kulturen način), potem moramo priznati, da je sorazmerno pozno dobila to vlogo v avtonomnem smislu. V začetku je bila umetnost le del večjega sistema, ki je kot tak metaforičen, na primer različnih religij. Kasneje, ko je rasla samostojnost umetnosti v razmerju z razvojem civilne družbe, se je spremenila tudi njena *vloga*: vedno manj je bila integrirana v jedro razvoja družbe in dobivala je vlogo nasprotne sile v razvoju socialnega, ekonomskega in religioznega življenja. Ta sprememba, ki jo je potisnila v bolj sredobežno pozicijo, je ponovno oživila njeno preoblikovalno moč: bolj kot prej je pokazala zmožnost, da prelomi z vsakodnevnim »normalnim« življenjem in predstavi nekaj, česar v tem življenju ni.

To je ta zmožnost, na kateri so zgrajeni koncepti, kot je Marcusejeva teorija umetniške alienacije. Prej, v naši dobi, je bila sreča ustvarjanja absorbirana v vseobsegajočem v enodimenzionalni družbi.

. . . literature and art were essentially alienation, sustaining and protecting the contradiction — the unhappy consciousness of the divided world, the defeated possibilities, the

[1] Aristotle, *Poetics*, 1451 b 6.

hopes unfulfilled, and the promises betrayed. They were a rational, cognitive force, revealing a dimension of man and nature which were repressed and repelled in reality.[2]

Po Marcuseju je bistvo resnice umetnosti v negaciji realnega — ali bolje rečeno, v transgresiji. Kajti prestop, ki ga naredi umetnost, ni le preseganje, je prestopek proti urejenemu redu »srečne nezavednosti«. Ta transgresija pa seveda ne pušča ob strani reda v njegovem »normalnem« smislu, nasprotno, zakonitosti se nikoli ne izrazijo tako močno kot ravno v aktu prestopka. To tezo lahko potrdi vsakdo, ki je imel opravka z miličnikom, ko je prekoračil dovoljeno hitrost. Nova dimenzija, ki jo dobimo s prestopkom, je izražena v novi perspektivi starega, nereflektiranega, nealieniranega.

Verjamem, da moč transgresije umetnosti dosedaj v zgodovini še ni bila nikoli tako manifestativna, kot ravno v začetku tega stoletja. Regule v umetnosti, ki so rasle skupaj z drugimi vzorci družbe, so se podrle z dozdaj še nikoli videno histrostjo. Še več, novo pri tem je, da starih stilov niso odpravili in s tem naredili prostor novim, ampak so si umetniki izborili pot iz stilističnih konvencionalizmov v »fundamentalno raziskovanje materije« — umetniško raziskavo materiala, iz katerega je umetnost sama narejena. Niso se več trudili vedno više, ampak so šli navzdol, da bi se soočili s temeljnimi kamni umetnosti. Ta sprememba smeri je pospešila razvoj tako v filozofiji kot v znanosti. Ključna beseda je atomizem, ne samo Rutherfordov prispevek v knjigo, ki jo je začel pisati pred mnogimi stoletji Demokrit, tendenca po iskanju najmanjšega delčka je tudi v lingvistiki rodila sadove (logični atomizem). V umetnosti je bilo to analitično iskanje elementarnega najbolj izraženo v kubizmu in konstruktivizmu, pri Bauhausu in De Stijlu (primerjaj prispevek L. Krukowskega). Tako v slikarstvu kot v literaturi in modernem pesništvu »les rapports ne sont qu'une extension du mot, c'est le Mot qui est la demeure'.«[3] In Kurta Schwittersa Sonata v Urlautenu je izrazila prepričanje, da tudi svet ni poslednji prostor.

Mogoče najjasnejši primer tega »umetniškega atomizma« je v glasbi, kjer je bila po »izčrpanju« sistema tonalne harmonije v Wagnerjevih operah popolnoma pretrgana zveza s funkcionalno tonalnostjo v delu Arnolda Schoenberga. Schoenberg je formuliral in prakticiral »metodo kompozicije z 12 toni, ki so med seboj le v odnosu«. To pomeni, da struktura glasbe ni več diktirana z dano melodijo, kateri se morajo toni podrejati, ampak je ustvarjen nov red — takšen, kot ga toni sami želijo: »Les rapports ne sont qu'une extension du ton, c'est le ton qui 'fait la musique'.« Seveda Schoenberg ni bil prvi, ki je šel to pot. Njegov predhodnik je bil Debussy. Vendar njegovo zapuščanje tradicionalnih struktur nikoli ni imelo karakterja sistematične raziskave, tako kot pri Schoenbergu.

Schoenbergov filozofsko najbolj nadarjeni učenec Theodor W. Adorno se ni bal spoznati *kognitivne* vrednosti tega revolucionarnega razvoja: »Mit (Schoenberg) hat, zum ersten Male vielleicht in der Geschichte der Musik,

---

[2] Marcuse H., *One-Dimensional Man*, Boston, 1966 (1964), str. 61.

[3] Barthes, R., *Ledegré zéro de l'écriture*, Paris, 1964 (1953), str. 44.

Bewusstsein das musikalische Naturmaterial ergriffen und beherrscht es.«[4] Ta kognitivna funkcija glasbe ni samo epifenomenalna, ampak vsebuje edino pot, da glasba dobi tako vlogo v družbi XX. stoletja: »Von Musik, die heute ihr Lebensrecht bewähren will, ist in gewissem Sinne Erkenntnischarakter zu fordern. In ihrem Material muss sie die Probleme rein ausformen, die das Material... ihr stellt; die Lösungen, die sie dabei findet, stehen Theorien gleich...«[5] Kakršnokoli resnico že lahko pokažejo take »teorije«, vedno bazirajo na osnovnih lastnostih materiala, ki ga vsebujejo, in niso rezultat »nadstrukturalnih aranžmajev« tega materiala. Schoenbergova namera je bila, da bi zapustil tradicionalne estetske koncepte in jih nadomestil z izvirnim prispevkom. Ideja lepote, ki je vodila umetnost 19. stoletja, ni bila previsoko na njegovi vrednostni lestvici. Ali, kot je dejal njegov drugi učenec Hans Eisler: »Er hat seiner Zeit, seiner Klasse einen Spiegel vorgehalten. Es war gar nicht schön, was man da sah. Aber es war die Wahrheit.«[6]

Tisti, ki so seznanjeni z zgodovino Mednarodnega kongresa o estetiki, so lahko spoznali določene podobnosti v Schoenbergovih namerah. Tendenca, ki je dominirala v delu prvega kongresa (Berlin, 1913), je bila odmik od preživelih vrednot, od teorij, ki niso imele temelja v materialu, izhajajočem iz umetniških delavnic.

Umetnost sama je postala vodilna sila filozofije umetnosti. V istem obdobju so manifesti umetnikov (surealistov in futuristov) vsebovali programe, v katerih je umetnost jasno prešla intelektualno umovanje. V drugem desetletju našega stoletja so tako filozofi kot umetniki začutili, da zagon za takšno transformacijo filozofije izvira od umetnosti.

Vendar v tem obstoji nekaj ironije. Filozofska veja, ki so jo kritizirali tako v umetnosti kot filozofiji, je bila spekulativna sistematizacija nemškega idealizma, ki so jo razvili nemški profesorji 19. stoletja. Kakorkoli že, pri branju najstarejšega Systemprogramm des deutschen Idealismus lahko ugotovimo, da očetje nemškega idealizma nikakor niso bili šokirani z zvoki zgodnjega 20. stoletja. To, kar so zagovarjali, je v bistvu ... transformacija filozofije s sredstvi umetnosti! Kar filozof potrebuje, je čutna religija, najvišji zakon Razuma je estetski akt. »Die Poesie bekommt dadurch eine höhere Würde, sie wird am Ende wieder, was sie am Anfang war — *Lehrerin der Menschheit.*«[7] In v Schellingovem System des transzenddentalen Idealismus beremo:

> (Es) versteht sich von selbst, dass die Kunst das einzige wahre und ewige Organon zugleich und Dokument der Philosophie sei (...) Die Kunst ist eben deswegen dem Philosophen das Höchste, weil sie ihm das Allerheiligste gleichsam öffnet, wo in ewiger und ursprünglicher Vereinigung gleichsam in Einer Flamme brennt, was in der Natur und Geschichte gesondert ist, und was im Leben und Handeln ebenso wie im Denken ewig sich fliehen muss.[8]

---

[4] Adorno Th. W., Zur gesellschaftlichen Lage der Musik, in *Zeitschrift für Sozialforschung* Jg. 1 (1932), str. 110.

[5] Ibidem, str. 105.

[6] Eisler, H., *Materialien zu einer Dialektik der Musik*, Leipzig, 1976, str. 229.

[7] Hegel-Schelling-Hölderlin, Das älteste Systemprogram des deutschen Idealismus, in: Hölderlin, F., *Sämtliche Werke*, Bd. IV, Stuttgart, 1962, str. 310.

[8] Schelling, F., *System des transzendentalen Idealismus*, Hamburg, 1957, (1800), str. 297.

Očitno ima umetnost moč transformiranja filozofskih koncepcij, vendar pa jih mora filozof razjasnjevati. Kljub vsemu, kot je dejal Beardsley v parafrazi Platonove trditve: »Art is too serious to be left to the artists.«[9] Upoštevajoč prispevek umetnikov dvajsetega stoletja k transformaciji filozofskih konceptov, je prav, da dodamo: »Filozofija je na svoj način preresna, da bi jo prepustili filozofom.«

---

[9] Beardsley, M. C., *Aesthetics from Classical Greece to the Present*, Alabama, 1977 (1966), str. 50.

Negativna estetika

MARC JIMENEZ

Pol stoletja je tega, kar je nemški filozof Walter Benjamin poskušal prepoditi hidro sholastične estetike, ki se je zatekla v svoj brlog. Nameraval je celo, dokončno, odsekati vseh sedem glav pošasti. Glave, katerih imena so bila: ustvarjalna moč, intuitivna identifikacija, brezčasnost, poustvarjanje umetniškega dela, eksistencialno vživljanje v umetniško delo, iluzija in umetniški užitek.

V letu 1970 objavljeno delo *Estetska teorija* T. W. Adorna si prizadeva na svoj način delno uresničiti ta program.

Adornova estetska teorija — govorimo o celoti tekstov posvečenih umetniškim delom — označuje eno najbolj značilnih tendenc sodobnega estetskega diskurza; tendenco, da se kot element zaprte teorije razkroji, da je dodatek dovršene teorije ali dopolnilo globalnega sistema. Naslov napačno navaja k ideji o koherentni in sistematični teoriji. V resnici pa hoče tekst uiti domnevnim gotovostim sintagmatske strukture pisanja; privzame parataktični razpored, ki prelomi z logično ureditvijo in hipotetično-deduktivno strogostjo diskurzov, ki so običajno namenjeni komunikaciji.

Ta razvoj prizadene samo idejo teorije, tako da se zdi, kot da se hoče prostovoljno potopiti, povsem izginiti, da bi pustila prostor edinole umetniškemu delu. Ta kritični diskurz, ki teži k svojemu lastnemu ovrženju, imenujem »anatreptični«, diskurz, ki vso svojo moč podeli dialektičnemu mišljenju v njegovem boju proti ideologiji, sistemu, totaliteti, napačni spravi posamičnega in občega.

Adornova estetika odpira pot negativni estetiki.

Delo, ki je refleksija o izkušnji modernosti v XX. stoletju, zlasti na področjih glasbe in književnosti, namerava odgovoriti na izziv pisati o umetnosti in estetiki v dobi njunega zatona. Adornov tekst, ki je kritika svojega lastnega diskurza, morda celo teorija lastne nemoči, oziroma lastnega neuspeha, »igra« na protislovje med kritiko instrumentalizacije jezika — izraz gospostva znotraj družbe, menjave — in uporabo tega jezika v kritiške namene.

Toda ta paradoks je v *Estetski teoriji* popolnoma zavestno sprejet. Le-ta pa ga je podedovala iz problematike, povezane s filozofijo zgodovine, in ki je bila 1947 razvita v glavnem delu *Dialektiki razsvetljenstva*.

Glavna teza tega teksta je v tem, da zatrjuje identiteto oblik racionalne dominacije nad človekom in nad naravo in da ožigosa degradacijo uma, ki je reduciran na raven sredstva, instrumenta te dominacije. Ta tema se ujema s temama katastrofe in propada, ki sta evocirani v *Negativni dialektiki* (1966), nesrečne teme, ki izhajajo iz prepričanja, da razvita industrijska družba potencialno prikriva sile, ki porajajo totalitarizem.

Ideja o umetnosti kot nemožni spravi z realnim — »utopična« sprava bi pomenila njeno izginotje — pa vendarle ne vodi k odpovedi estetskemu izkustvu.

Nasprotno, estetika zahteva kritiko umetniških oblik, namreč popolnoma izdelanih strukturiranih oblik, ki so varljiva mimesis gospostva v nekem univerzumu, ki teži k popolnemu postvarenju.

Branje *Estetske teorije* zahteva polno zavest o ozki zvezi in celo delnem prekrivanju med filozofskimi predpostavkami, ki jo postavljajo v nadaljevanje kritike kulture, ki jo je razvila Kritična teorija, in filozofijo umetnosti kot kritično in dialektično interpretacijo preteklih del ter sodobnih umetniških in kulturnih praks.

Estetska teorija, ki zavrača idejo o umetnosti kot izviru tolažbe v odčaranem svetu, se ne kaže več kot korolarij in preprosto dopolnilo *Dialektike razsvetljenstva* in *Negativne dialektike*. Gre dejansko za eno in isto reč, za en in isti projekt, kjer se estetska intencija spoji s filozofsko intencijo.

Filozofski projekt refleksije o umetnosti odgovarja pri Adornu nujnosti, da teoretizira postopke imanentne analize. Imanentna analiza — potopitev v umetniško delo — nima za cilj določiti mesto umetnosti v družbi, temveč natančno določiti način, po katerem se družba objektivira v umetnosti. Ta objektivacija dobi v vsaki umetniški formi, in ne samo v formah sodobnosti, značaj ugovarjanja, ki ga tradicionalne estetike zakrivajo. Sodobna umetnost nima pred umetnostjo prejšnjih obdobij privilegija, da je polemična in razkrivalna. Latentni in iracionalni konflikt med subjektom in objektom, ki v njem zbuja ogorčenje, je samo posledica pretirane instrumentalizacije uma in tega, da je racionalnost zasedla vse sektorje življenjske dejavnosti. Kritična moč vsebine resnice moderne umetnosti bi se nahajala v destrukciji neke forme, ki bi prenehala ubogati kriterije racionalnega in diskurzivnega mišljenja. Destrukturacija, ki bi posedovala svojo lastno logiko. Ko moderna umetnost pokaže, prav v jedru totalne racionalizacije, da še naprej obstaja možnost uporabljati izdelane tehnične postopke po zakonih racionalnosti, odkrije, da en sektor produkcije še vedno uhaja instrumentalizaciji.

Imanentna analiza je neločljiva od estetskega diskurza, ki je sam ozko vezan na določeno koncepcijo filozofije zgodovine. Estetika se ne spušča v iskanje prvotne narave umetnosti. Fenomene misli v zgodovinskih konstelacijah. Nujnost filozofske refleksije izhaja iz spreminjanja zgodovinskega stališča, stališča o umu in o zgodovini, ki nima nič več skupnega, v XX. stoletju in po Auschwitzu, s Heglovim stališčem. Referenca na tradicionalne estetske kategorije poslej ni več upravičena, razen kolikor gre za kategorije, ki jih je transformiral vdor historičnega izkustva v teorijo.

Vprašanje o statusu in funkciji umetniških in kulturnih praks v post-industrijski družbi je v centru vsake negativne estetike. Ko je Adorno od sociolo-

gije umetnosti zahteval, da se naveže na kvaliteto umetniških del, ni hvalil kake vrnitve k tipu kontemplativne, idealistične in normativne estetike. Šlo je predvsem za upiranje nivelaciji kulturne industrije in prevladujočemu načelu menjalne vrednosti, ki vodi cirkulacijo in konsumpcijo kulturnih dobrin.

Adornova estetska teorija je tu zasnovana kot podvzetje teoretske refleksije, ki je naravnana proti tendenci integracije kulturnih in umetniških praks v mehanizem reprodukcije, akumulacije in upravljanja z znanjem v današnji družbi. V odsotnosti vsake trenutno opazljive realne alternative sistemu dominacije, ki je v veljavi v post-industrijskih družba, dobiva hipoteza o okostenevanju obstoječih družbeno-političnih struktur in njihovih institucij vsak dan večjo verjetnost. Ta sistem se skuša razvijati v popolni indeferentnosti glede na diskurze in prakse, ki nadaljujejo analizo in kritiko tega procesa. Organizacijski in informacijski podsistemi, ki so zadolženi za regulacijo in upravljanje rajličnih sektorjev javnih in privatnih dejavnosti, brez težav absorbirajo vsak sum o njihovi psevdolegitimnosti. Zdi se, da so diskurzi in prakse dokončno izgubili emancipacijsko funkcijo, na katero so se še lahko sklicevali v 60. letih.

Če si negativna estetika jemlje za tarčo pozitivnost konstrukcij in različnih konceptualnih razdelav, je to zato, ker le-te sumi, da favorizirajo vzpostavljanje upravljalskega sistema znanja in kulture, ki razširja svoj vpliv na področje, ki je bilo doslej zavarovano pred estetiko. Ker se torej boji, da (zmerom manj) liberalno in (zmeraj bolj) informatizirano upravljanje ne bi postalo postmoderna forma tistega, kar se je pred kakimi dvajsetimi leti imenovalo »represivna toleranca«.

V desetletjih, ko je zahodna umetnost doživljala odločilne preobrazbe, so bile le maloštevilne teorije umetnosti, ki so reflektirale mutacije, ki so se dogajale. Filozofsko-estetski sistemi so ostali soočeni, na svojo škodo, z idealistično in kontemplativno estetiko. Ko so se srečali z marksizmom, so večinoma odpovedali da bi zapopadli politični in družbeni pomen formalnih revolucij. Malo jih je bilo, ki jim je uspelo osvoboditi se raznih oblik *Wiederspigelungstheorie*.

Adornova estetska teorija je predstavljala eno od redkih teoretskih in filozofskih poskusov razumeti družbeni, politični in ideološki smisel formalnih izkustev in avantgard v samem trenutku njihovih pojavljanj. Ta estetika si je predvsem nenehno prizadevala združiti imanentno analizo umetniških del in kritično teorijo družbe. Zato je uspela izdelati koncept modernosti v umetnosti, ki ni bil zvedljiv na njegove pred ali postavantgardistične definicije v neki dobi, ki ni več obdobje liberalnega buržoaznega kapitalizma. Če se tip družbenopolitične strukture, ki tvori Adornovo referenco v *Estetski teoriji*, nanaša na kapitalizem tridesetih do petdesetih let, kaže tudi na stadij razvite industrijske družbe, ki integrira najnovejši tehnološki napredek in remodelira svoje institucije, da bi sistemu zagotovila novo legitimacijo.

Pojmovanja moderne umetnosti pri Adornu torej ni mogoče povezati edinole z reakcijo na pojav industrializacije kulture. Vse do dokončanja *Estetske teorije* (1969) je Adorno nepretrgoma izpostavljal odnos med svojo refleksijo o umetnosti in radikalno kritiko sodobne družbe. Njegovo stališče

v prid radikalnemu modernizmu, ki integrira najbolj izdelane tehnološke postopke, rezultira iz kritike aktualnih oblik uvrščanja kulturnih in umetniških sfer v kapitalistični način produkcije.

Kritika pojmovanja modernizma strogo na ravni teorije umetnosti ni sposobna življenja, če se obenem ne artikulira na kritiki moderne družbe. Ne bi bila popolnoma pertinentna, če ne bi bila, na ravni kritike ideologije in analize dinamike razvite industrijske družbe, sposobna predlagati druge perspektive od one o neustavljivem napredovanju racionalnosti — če povzamemo izraz Jürgena Habermasa. Če bi mogla zoperstaviti tezi o administriranju in progresivni birokratizaciji zdajšnjih državnih struktur perspektivo avtonomizacije in emancipacije, kjer bi dostop do novih pogojev razdelave in razširjanja znanja dopuščal avtonomizacijo in emancipacijo individualnih in kolektivnih obnašanj, ki bi bila zmožna upirati se pritisku sistemov in njihovemu nadzoru.

Še enkrat, kolikor realnost ne nudi nobene druge alternative aktualni dinamiki produktivnih sil, je teza o radikalnem modernizmu strogo konsekventna negativni drži nasproti obstoječi realnosti. Pospeševati tehnološki radikalizem v umetnosti — vedoč, da je ta tip modernosti požiralnik, ki se samouničuje — je način reafirmacije stalnosti in specifičnosti umetnosti, ki ni zvedljiva na karikaturo, ki jo iz nje dela kultura, za katero ostaja to področje prostor lažisvobode, igre, sublimacije ali subjektivnih projekcij.

Negativna estetika je prisiljena odpovedati se upanju, da bo videla, kako se je uresničila začetna namera, ki je oživljala nekatera avantgardna gibanja v 20. letih: izginotje prepada med producentom in receptorjem, uvrstitev umetnosti v vsakdanjo prakso, opešanje trgovskih in institucionalnih kroženj, reapropriacija realnosti po ovinku kvalitativno in kvantitativno ojačane umetniške in kulturne produkcije, razvoj praks, ki so postavljene zunaj priznanih kulturnih krogov, itd.

Ne postavlja se več v ta horizont, ki ostaja horizont idealističnega in humanističnega gledanja na kulturo — ki je dandanes še vedno bolj živo, kot bi si mogli domišljati.

Na ravni umetniške prakse hoče odobriti kredit vsaki formi, ki je zadolžena za modernost — »nedokončan projekt« — proti »postmodernističnim« izterjavam. Estetika tveganja in poizkušanja — kjer se nenehno estetsko obračanje postavlja namesto nekdanje subverzivne iluzije — kljub vsemu hoče verjeti v delno reverzibilnost procesa racionalizacije. Pojem »kulturne industrije« je zastarel; se je banaliziral; njegova množina označuje samo še skupek tehnoloških sredstev, ki služijo izdelavi in razširjanju kulturnih produktov. Toda med možnostmi, tehnološkimi potencialnostmi in njihovimi konkretizacijami, ostaja ogromno nesorazmerje. To je prostor, ki ga lahko zasede umetnik, ki se ne boji širine tehnološkega izziva.

Na teoretski ravni hoče biti negativna estetika pozorna do fragmentarnih, nedovršenih, »plašnih«, estetskih diskurzov, ki so osvobojeni bergel, ki jim jih ponujajo humanistične vede in znanost o umetnosti nasploh. Ti diskurzi ne uhajajo popolnoma mehanizmu produkcije in širjenja estetskega vedenja, ne motijo igre kulturne industrije. Ker pa namerno in subtilno pronicajo v reže koncepta, predstavljajo, četudi efemeren, moment upora sodobnim oblikam

upravljanja z znanjem in kulturo. Prek njih se postavlja osrednji problem negativne estetike, problem participacije in adhezije diskurzov, namreč vsake estetske in filozofske teorije k načelu znanstvene racionalnosti, ki — karkoli že dela in govori — progresivno širi svojo upravo na celoto umetniške in kulturne sfere.

Umetniška dela in filozofija imajo nekaj skupnega. Njihov skupni sovražnik je norma, ki je tu, ki preži nanje. To ni več institucija, ne Akademija, ne Univerza; zahrbtna norma, ne prikazuje se več v potezah grmeče oblasti, temveč tanjša šum svojega približevanja, ki je poslej tako diskreten, pridušen kot elektronski impulz mikroprocesorja in elektronskega krogotoka.

Prevod V. L.

Metafizika in metafora

DEBORAH COOK, KANADA

Tema konference »Umetnost in transformacije filozofije« že sama po sebi vodi k različnim interpretacijam. V tem članku bomo skušali raziskati, kakšne posledice na filozofijo ima prepričanje, da umetnosti ni več mogoče strogo ločiti od filozofije. Ali z drugimi besedami, do kakšnih zaključkov nas lahko pripelje prepričanje, da sta tako umetnost — v tem primeru literatura — kot filozofija vrsta pisanja zvrsti, kot da bi to v resnici bili? In kakšen vpliv bo imelo to prepričanje na obseg in prakso filozofije?

Preučili bomo dve različni formulaciji te predpostavke. Prva izhaja iz filozofije Merleau-Pontyja in kasneje Heideggerja, za katera je pisanje literature enak metafizični napor kot je pisanje filozofije. Drugo lahko vidimo v delu Jacquesa Derridaja, ki poudarja, da je pisanje nujno metaforično in da filozofije ni več mogoče strogo ločiti od literature zato, ker filozofija uporablja metaforo. Čeprav metafizika in metafora nista edina osnova, da Merleau-Ponty in Derrida v svojih delih zavračata tradicionalno razločevanje med filozofsko in literarno dejavnostjo, pa vendarle jedrnato simbolizirata drugo predpostavko, s katero je prav tako mogoče zavrniti ta argument. Tako trditev, da je literatura metafizična oz. da je filozofija metaforična ni edini razlog, zaradi katerega ju ni mogoče bistveno razlikovati, ampak je razlog tudi ta, da je logos izgubil svoj prestol. V Derridajevih delih je logos samo ena vrsta mithosa, v Merleau-Pontyjevih pa je logos zgodovinsko dokazana napaka. Izraza »metafizika« in »metafora« zato v tem članku označujeta predpostavko o zgodovini in tekstualnosti, jo primerno predstavljata in obogatita.

V delu »Roman in metafizika«, kjer je predstavljena ideja, da sta tako filozofija kot literatura metafizični dejavnosti, Merleau-Ponty ponovno definira ne samo pomen metafizike ampak tudi pomen filozofije in literature. Ti dve področji kulture sta bili skozi svojo zgodovino tako spremenjeni, da na filozofijo ni več mogoče gledati kot na izvor resnice in da naloga literature ni več moralna in ideološka razlaga. Sedaj se lahko njuni cilji in praksa prepletajo. Odslej filozofija ne more več zahtevati ugodnejšega izhodišča glede uporabe jezika in literature kot vzorca izkušnje in kot izkušnjo. Sedaj se lahko filozofiji pridruži pri iskanju resnice, »ki ni podobna stvarem, ki nima zunanjega standarda, ki nima predestiniranih instrumentov izražanja in ki je kljub temu resnica«.

Metafizična filozofija in literatura bosta raziskovali izvor pomena besed, ki je sestavljen iz jedra — subjekta in namena. Ta prvotni pomen je tudi izvor vsega, kar je lahko izrečeno v jeziku. Tako filozofija in literatura poskušata razumeti druga drugo in pogoje svojih možnosti v vrzeli, ki ju ločuje od svojega izvora in od izvora vsega obstoječega. Ker pa je primarni pomen nemogoče primerno izraziti, saj je jezik vsaj delno omejen zaradi svoje odtujenosti od izkušnje, se lahko filozofija in literatura le delno približata resnici. »Stvar sama« je ostro ločena od sveta jezika in kulture. Zato, ponavljamo, resnica v svojem najbolj sprejetem pomenu »adequatio ad res« ne more biti več izhodišče.

Izhodišče je sedaj aktivnost, ki zajema tako filozofijo kot literaturo. Pisanje in študij pisanja sta enako pomembna kot sta pomembna v Derridajevem delu. Kajti če sta filozofija in literatura v svoji zgodovini in z novimi cilji sedaj samo način izražanja besed, potem mora pisanje (in ne resnica) postati predmet razprave. V preteklosti je filozofija »lahko veljala za specifično zvrst, s katero literatura ni imela nič skupnega, ker je delovala na osnovi nespodbijanega racionalizma in je bila prepričana, da lahko z izkrivljenimi koncepti razloži svet in človeško življenje.

Vendar pa danes filozofije ni več mogoče ločiti od literature, saj sta omejeni z jezikom in ne z razumom.

Pot, ki je vodila od fenomenologije do post-strukturalizma, se ni oddaljevala od problemov specifičnosti filozofske razlage, odnosa med tekstom in besedo, odnosa med tekstom in tekstom in problema zgodovinskosti teksta. Res je, da se zdi, in za to so dobri razlogi, da je te probleme še poglobila. Čeprav Roland Barthes in delno tudi Michel Foucault še vedno trdita, da obstaja razlika med tema dvema »pisanjema«, pa so misleci kot npr. Derrida, filozofijo tako rekoč obrnili na glavo z raziskovanjem zahteve filozofije po resnici in vloge metafore znotraj resnice. Logos in muthos pa ti dve področji povezujeta.

Z zavračanjem metafizike prisotnosti in ontoteološkega mišljenja na splošno, Derrida dvomi o pojmu referenta, o tej absolutni prisotnosti jezika ali glasu, ki mu je potrebno nasprotovati. In s tem pojmom je vzporeden pojem resnice kot *adequatio*.

... ta znanilec v končni analizi nima poslušalca, ta znak v končni analizi nima referenta, njuno delovanje ni več podrejeno procesu resnice. Delovanje, ki ni vključeno v sistem resnice, ne dokazuje nobene prisotnosti, je ne ustvarja in je ne odkriva. Kljub temu pa to delovanje ni enota, je različna igra scene, ki ničesar ne ponazarja, saj ne ponazarja ničesar, kar je izven nje. Obstaja samo mnogostranska mnogostranskost lustra, ki sam po sebi ni nič razen fragmentna luč.

Kar ostaja »izvenjezikovni« jezik, če uporabimo izraz, ki bi ga Derrida zavrnil, ostaja popolnoma izven jezika. Tako filozof vstopa v svet, ki ga v celoti sestavljajo teksti, ki so med seboj povezani v neskončnem procesu oz. igri raznolikosti in deseminacije.

Filozofija nima privilegija biti glas, ki bi v svoji prisotnosti pred samimi stvarmi, govoril resnico. Je le oblika pisanja in kot tako jo je potrebno raziskovati razgrajeno v njeni tekstualnosti. Nadalje, vloga metafore v filozof-

skem pisanju kaže, da so zahteve filozofije po razumu, po logusu, res samo pretenzije in da jih ni mogoče utemeljiti. ». . . Metafora ni toliko v filozofskem tekstu (in v z njo usklajenem retoričnem tekstu) kot je filozofski tekst v metafori.« Torej metafora izniči razliko med filozofijo in literaturo. Filozofsko razpravo torej natančno usmerja ravno metaforično oz. literarno razmišljanje, nad katerim razglaša superiornost.

V končni analizi mnenje o posamezni razpravi gledani kot posamezna razprava pogosto samovoljno oblikuje bralec, ki tekst izoblikuje. Zato se je potrebno izogibati dominaciji določenega načina branja, saj se tekst lahko bere na vrsto načinov in ga ni mogoče konceptualizirati in unificirati.

Sedaj, ko smo na kratko orisali vlogo metafore in metafizike in preusmerili tradicionalne in filozofske poglede, bomo obravnavali vprašanje o posledicah takšnega pogleda na filozofijo. To vprašanje je bilo komajda razloženo, saj so ti pogledi komaj prodrli v naš način branja in pisanja filozofije. Kakšni so torej vplivi na filozofijo, če se literatura radikalno ne ločuje od filozofije? Dali bomo samo osnutek, ki temelji na dogodkih v Derridajevih in Merleau-Pontyjevih delih. Najprej bo morala filozofija, kot smo že povdarili, postati pisanje (sàmo) in branje (sàmo) o filozofiji. Sàmo smo dali v oklepaj, ker se od teh dveh pojmov pojem objekta ne more uporabiti za opis vrste samo-razmišljanja, ki bo sedaj potrebno. V Derridajevem delu morata biti pisanje in branje kot bistvena procesa filozofije tematizirana, ponovno ovrednotena in ponovno dojeta. Če logos in muthos nista izključno medsebojna, potem moramo ponovno raziskati branje, recitiranje, retoriko, slovnico in metaforo, kot moramo ponovno preučiti tudi prakso pisanja. Za Derridaja filozofiranje sedaj vključuje spremembo tona, premik na novo področje. To področje je »gramatologija«, razprava o branju in pisanju. Sprememba sama je literarna, toda filozofsko pisanje oz. pisanje filozofije mora sedaj s pripovedovanjem zgodbe o svojem mitičnem poreklu braniti svojo zgodovino. Filozofija mora sedaj *logos* zlomiti in ga uničiti, prelomiti z uporabo tradicionalnih konceptov in v neskončnost odložiti filozofski pomen. Vendar pa je potrebno spoznati, da je dejansko nemogoče premagati metafiziko in častitljiva filozofska nasprotovanja, ki so zajeta v predirljivem iskanju prisotnosti. V tem smislu mora gramatologija tematizirati lastno nezmožnost. Postati mora spoznanje o svojih lastnih mejah in o mejah filozofij, ki jih namerava razgraditi.*

Toda če se ima filozofija za subverzivno pisanje in za radikalno branje in se ukvarja s samo seboj in se o sebi sprašuje, ker ti dve dejavnosti izvaja, potem ima lahko literaturo za pomočnika, nadomestnika oz. korespondenta v tem premišljevanju. Filozofija in literatura morata druga o drugi pisati in brati. Prav tu pa je lahko zelo koristna sodobna literatura. Kot premislek o svoji lastni tekstualnosti lahko tekstualnost postavlja zanimiva vprašanja za razumevanje tako branja kot pisanja. Tako je Derrida v svojem delu s po-

---

Uvesti neko znanost ali filozofijo je nujna in težka naloga. Toda ko pridemo do njenih meja in jih brez prestanka ponavljamo, mora odsev na sledi, *razliko* oz. tisto, kar ostaja v rezervi, pokazati tudi na tisto izven domene epistème . . . gramatologija, to razmišljanje bo še vedno zaprto v sedanjost.

močjo preučevanja Mallarméjeve poezije formuliral pojem teksta kot sceno (scène), pojem pisanja kot postavitev na sceno (mise en scène), pojem prevlade sintaktike na semantiko in pojem teksta kot produciranje. Derrida je v svojem delu »Positions« opozoril, da avtorji kot Artaud, Bataille in Sollers v svojih delih npr. niso podlegli filozofski konceptualizaciji s spraševanjem o takšnih klasičnih filozofskih kategorijah kot so npr. pomen, vsebina, oblika, nosilec pomena in resnica.

Če se vrnemo k Merleau-Pontyjevemu delu, vidimo, da je sprememba statusa literature sprožila ustrezne spremembe vloge, ki jo moramo sedaj pripisati filozofiji. Čeprav filozofija še vedno ostaja kot kontradistinkcija literature, pa nič več ne obvladuje njenih konceptov. Področje idealnih konceptov ni problematizirano samo v svoji vsebini, ampak tudi v težnji za adekvacijo. S tem, ko filozof njega ali njo prizna primarno za pisatelja, mora sedaj določiti tudi meje filozofije glede na potencial jezika, ki naj okrepi živeči svet izkušnje, in glede na možnosti, ki so neločljivo povezane z vsako uporabo jezika. Razmišljanje o teh mejah in ohranjanje njihove prisotnosti v mislih pa filozofijo spreminja v, kot to imenuje Merleau-Ponty, radikalno refleksijo t.j. tisto refleksijo, ki izkušnjo spremeni v jezik in jo uzurpira. Zato se filozofija ne more imeti več za danost tistega, kar bi lahko imenovala resnica. Naloga filozofa, tako lingvistična kot metafizična je, kakršna je v Derridajevem delu, dejansko nemogoča, toda kljub temu potrebna.

Glede na neposredni vpliv literature na filozofijo, pa literatura določa razumevanje, aproksimacijo živega sveta, ki je prav tako pravilno kot je pravilno filozofsko razumevanje. Hrepenenje po resnici, čeprav vedno onemogočeno, animira tako filozofske kot literarne načrte. Medtem ko spoznanje za Merleau-Pontyja ne napreduje v linearnem smislu, ampak se bolj razširja in cveti, pa literatura v resnici prispeva k poglabljanju in razširjanju razumevanja. Še več, literatura lahko filozofijo uči, kako se jezik na nove načine uporablja, ker je njena uporaba jezika metafizična. Pisatelj piše eksistenco kot on ali ona pišeta tekst. Tako je pisanje teksta pogoj za pisanje eksistence in literarna apropriacija eksistence s svojo in njeno uporabo jezika je lahko filozofiji za zgled.

V zaključku bi radi poudarili, da je naslov tega spisa bolj provokacija kot opis. Kajti po Derridaju je metafizika določena z metaforo. Metaforo pa v Merleau-Pontyjevem delu določa in usmerja metafizika. Naše vprašanje je torej ali potrebujemo nov *muthos*, novo zgodbo, takšno kot je Derridajeva oz. ali potrebujemo nov *logos*, reevaluacijo razuma?

Umetniška dela, estetski procesi in situacije na področju glasbe

SUSUMU SHONO

Danes naletimo na vrsto pojavov, ki se oddaljujejo od koncepta »umetniškega dela« kot zaključene in objektivne celote. Predmet te razprave bodo nekateri načini, kako glasba lahko obstaja, ne da bi imela kakršnokoli zvezo z »umetniškim konceptom«. Z besedo »glasba« imam v mislih npr. priložnostno glasbo Johna Cagea, akustični vzorec (glasbo okolja), repetitivno glasbo in podobno.

O teh glasbenih pojavih je bilo doslej objavljenih le malo študij. V nekaterih je bil večji povdarek na dejanju oz. izvedbi kot pa na umetniškem vidiku tega pojava; v drugih pa je bil večji povdarek na funkcionalni vlogi kot pa na avtonomnem obstoju teh pojavov kot »umetniških del«. Kljub temu pa so vse študije obravnavale te glasbene pojave v konceptu »umetniškega dela«, saj so jih obravnavali kot nove vidike obstoječega koncepta ali pa so ta koncept razširili, da so jih vanj lahko razvrstili. Toda koncept »umetniškega dela« našo misel na nek skrivni način, ki ovira našo sposobnost razmišljati izven njega, omejuje in določa. Prav zato bom to razpravo začel s predpostavko, da obstajajo nekatere vrste glasbe, ki jih koncept »umetniškega dela« bistveno ne omejuje. Povdariti moramo, da obstaja nekaj vrst mehanizmov, s pomočjo katerih zvok lahko doseže pravilno višino, ki jo imenujemo glasba. Seveda pa je vsak od teh mehanizmov pogojen z drugačnimi problemi. Prav tako lahko najdemo določeno povezavo med temi različnimi mehanizmi kot npr. probleme vsebine, oblike in materialov. To bi lahko pojasnili npr. z razlago, kako se svobodna oblika v umetniškem delu P. Bouleza ali K. Stockhausena pomensko razlikuje od oblike, ki jo uporablja J. Cage. Ta razlika izhaja iz dejstva, da se oblikovna zasnova obravnava v okviru popolnoma drugih področij povezav, in tak jo uporabljajo v drugačnih vrstah mehanizmov tudi, kadar uporabljajo enako zasnovo. Dokler je prevladoval samo en glasbeni stil, ni bilo nobene potrebe te mehanizme med seboj razlikovati. Problema smo se zavedali šele tedaj, ko se je pojavil pluralizem sočasnih stilov. Tu nam lahko L. B. Meyerjeva klasifikacija stilov 20. stoletja pomaga razjasniti nekatere karakteristike glasbenih zvrsti, ki jih ne moremo opredeliti kot »umetniška dela«.

Meyer razlikuje tri sočasno obstoječe stile oz. vrste umetnosti (glasbe) glede na mesto estetičnega povdarka pri namenu — kontinuumu sredstva — v tem primeru namen sovpada z vsebino, izrazom in pomenom, sredstvo pa

z obliko in materiali: To so tradicionalizem, formalizem in transcendentalizem. Tradicionalizem povdarja vsebino, formalizem obliko, transcendentalizem pa material. Za vsako estetično pozicijo je značilno razlikovanje med umetnostjo in naravo. Za tradicionalista se umetnost in narava med seboj strogo razločujeta, medtem ko se za formalista prav tako razločujeta vendar ekvivalentno, za tradicionalista pa sta teoretično enaki — kot pri najdenem predmetu, kjer so snovi lahko predmeti narave taki kot so. Osnova ovrednotenja vsakega tipa pa je naslednja: za tradicionalista je to tema, spretnost in eleganca za formalista in novost za transcendentalista. Kot posledica takšnega vrednotenja pa obstajajo: tradicionalna glasba, ki spoštuje tradicije 19. stoletja in ki vedno usmerja pozornost na reprezentativni, ekspresivni in socialni pomen, formalistična glasba (kot serijska glasba) in transcendentalna glasba kot je npr. priložnostna glasba J. Cagea, vključno z najbolj ekstremnimi primeri kot npr. happeningi.

J. M. Benitez prav tako kot Meyer razlikuje tri glavne vrste glasbe v našem stoletju, vendar pa jih upravičeno ponovno definira, ko jih preimenuje v tradicionalno, avantgardno in eksperimentalno glasbo. Benitz gre še dlje in kritizira Meyerjevo osnovno misel o nasprotju med vsebino in obliko. Namesto tega predlaga osnovno nasprotje med obliko in materiali in tako nekako sovpada z mišljenjem I. Supičiča. Nato razloži vsako vrsto glasbe glede na zgodovinsko zavest in na izvajalčev odnos do svojega umetniškega dela tj. glede na to ali izvajalec končni zvok nadzoruje ali ne. Ta zadnja norma Benitezu omogoča jasno razločevanje med pozicijo avantgardnega in eksperimentalnega. Pozornost avantgardnega glasbenika, ki gradi zvočne objekte, katerih strukturo popolnoma nadzoruje z njegovim lastnim namenom, je usmerjena izrecno na obliko; medtem ko je vsa pozornost eksperimentalnega glasbenika usmerjena na materiale, ki bi v sebi lahko imeli formalno poslanstvo (Focillon).

Čeprav se na prvi pogled zdi, da sta si ti dve študiji med seboj v nasprotju, pa sta v svojem bistvu vendarle združljivi in se dopolnjujeta, ker obe vztrajata pri možnosti tripartitne stilistične razdelitve v naši dobi pluralizma. Vseeno pa je med njima dejanska razlika: čeprav uporabljata enake koncepte, so pomeni, ki jim jih pripisujeta, različni. Z drugimi besedami, vsak avtor je lahko zgradil model, ki je ustrezal njegovi teoriji. Pri Meyerju je ključni koncept vsebina, pri Benitezu pa oblika. Moja želja je, da bi oba modela združil in dodal novega tj. neka nova oblika metateorije obeh stališč. Naslednja tripartitna klasifikacija je v skladu z zgornjima modeloma in v skladu z mojo interpretacijo:

1. Stališče oz. vrsta glasbe, ki je usmerjeno/a k vsebini: če je vsebina glavna skrb in namen glasbene ustvarjalnosti, so oblika in materiali izbrani v skladu in v nasprotju z vsebino. Vendar pa tu lahko razlikujemo vsaj dve podvrsti glede na dva različna obravnavanja koncepta vsebine: vsebin kot izven-glasbene teme ali vsebine kot znotraj-glasbene teme. Gregorijanski psalm je dober primer prve podvrste (1—0), ker se izvaja s primernim tekstom (npr. »kyrie«) in ker sta oblika in material določena. Tako je liturgični pomen tega teksta njegova vsebina. Tu se podobno tipizirana tema — v mnogih primerih mit, molitev, ep ali splošne ideje in čustva — deli skupaj

z vsemi udeleženci. Pomembno pa je, da je ta pred-obstoječa izven-glasbena tema jasno izražena v sami glasbi. Seveda pa obstaja prepričanje o obstoju neke vrste skupnosti, kar je tudi vzrok, da danes le redko najdemo to vrsto glasbe. Pri drugi podvrsti (1-b) znotraj-glasbene teme pa mora glasbenik izraziti svoj individualni notranji svet s pomočjo posebnih oblik in materialov predstavljenih na originalni način, pa čeprav je njegova primarna skrb prav tako vsebina. V tem primeru je vsebina namerno odstopanje od standardnih norm neke glasbene zvrsti. Pri ekspresionizmu se npr. vedno zahteva neka vrsta originalno zasnovanih oblik in materialov, glasbenikova pozornost pa je razpeta med vsebino in obliko — materiali. In tako se ta vrsta glasbe približuje formalizmu.

2. Stališče oz. vrsta glasbe, ki je usmerjeno/a k obliki: če je glasbenikova prva skrb in končni namen njegove glasbene stvaritve oblika, se bo glasbenik ukvarjal s problemom, kako ustvariti vsklajeno obliko ali kako iz danih materialov ustvariti dovršeno in zaključeno celoto. In glasbenik se prvič zave koncepta »umetniškega dela«. Tu prav tako lahko obstajata dve podvrsti glede na različne značilnosti metod in tehnik uporabljenih pri ustvarjanju takšnega »umetniškega dela«. In če to metodo in tehniko slepo uporablja mnogo glasbenikov (2-a), njihova pozornost ni toliko usmerjena na normativni aspekt oblikovanja materialov (ta aspekt izbrana glasbena zvrst nekako predeterminira), pač je usmerjena na oblikovno kreiranje originalne oblike s temi materiali. Toda če naj bi bili metoda in tehnika originalni v vsakem novem »umetniškem delu«, za kar mora glasbenik iskati vedno nove oblike (2-b), se bo tudi vsebina poistovetila z obliko. Rezultat je, da koncept vsebine polagoma izginja iz glasbenikove zavesti, zgodovinska zavest o glasbeni preteklosti pa ga vedno znova sili k iskanju novih oblik. To iskanje novosti zaradi novosti pa je resnični »raison d'être« avantgarde.

3. Stališče oz. vrsta glasbe, ki je usmerjeno/a k materialom: ta vrsta glasbe je mogoča šele potem, ko je najdena rešitev, kot je Benitez že povdaril, za nasprotja med obliko in materiali. Primarna skrb glasbenika so izrecno materiali. Toda pomen besede »materiali« moramo razlikovati od pomena, ki ga imajo v drugi (zgornji) vrsti glasbe, kjer so »materiali« samo eden od izrazov pri nasprotju med obliko in materiali. V ekstremnih primerih kot npr. v Cageevem delu »4'3«, materiali (tišina ali nenamerni zvoki) objektivno niso nič drugega kot naravni zvoki. Čeprav se zdi, da so ti materiali vedno nekako povezani z nekontroliranimi, svobodnimi oblikami, pa jih glasbenik na nikakršen način ne poizkuša povezati. Jih samo načrtuje in jih v praksi poskuša postaviti v nekakšno *estetsko situacijo*. Njegov namen je preprosto ustvariti situacijo, v kateri lahko neposredno preizkusi te materiale. V tem smislu »materiali« niso v nasprotju z obliko, ampak so to zvočni *dogodki*.

Sedaj poglejmo, kako se koncept »umetniškega dela« uporabi pri teh različnih vrstah glasbe. Pravilno se lahko uporabi le za drugo vrsto glasbe, pri kateri je končni rezultat dovršena in zaključena celota. Zaradi primernosti pa vzemimo za začetno točko naše primerjave koncept oblike pri tej drugi vrsti glasbe. Tukaj je glasba definirana kot odnos med posameznimi deli in odnos med deli in celoto. In glasbenik naredi to celoto dovršeno in zaključeno, medtem ko tega ne naredi pri drugih vrstah glasbe.

Pri glasbi, ki stremi za vsebino (1-a), vsak posamezni glasbeni rezultat — dosežen ali z improvizacijo na isto vsebino ali temo ali s petjem istega religioznega teksta — ni »umetniško delo«, ampak je *košček* glasbe. Rezultat je v zaprti obliki, ki pa ni celota, ker je tak košček samo del neke druge celote: liturgije, festivala, obreda itd. Socialna skupna podlaga liturgije itd. je predeksistenca skupnosti. Če ta skupnost izgine, potem je lahko tak košček glasbe »umetniško delo«. Z drugimi besedami, košček glasbe se konkretizira, navadno tako, da se ga zapiše s simboli, in tako se imenuje »umetniško delo«.

Tretja vrsta glasbe ima najbolj posebne značilnosti. Tu se lahko vsaka konkretna zvočna realizacija imenuje košček glasbe, ne more pa se imenovati »umetniško delo«, ker to ne more biti neka določena oblika tj. njena objektivna celota oz. ker njene oblike oz. objektivne celote ne moremo vnaprej poznati. Naj to razložimo z nekaterimi primeri: Cageevo delo »4'3« objektivno ne določa nobena glasbena oblika. Materiali za poslušanje niso (po Cageu) nič drugega kot naravni ali nenamerni zvoki. To so zvočni dogodki brez kakršnekoli estetske oblike. Zvoke poslušamo v vsakdanjem življenju. Zvočni rezultat vsake predstave »4'»33«« je sestavljen iz zvokov, ki so del našega vsakdanjega življenja ali del celote naravnih zvokov. Toda ta celota je pred nami skrita. Če jo kljub temu lahko imenujemo glasba, je to zato, ker se ti zvoki pojavljajo v posebni situaciji tj. v koncertni dvorani — in tako je naš odnos, ko jih poslušamo, nekako estetičen. Pri koščku akustičnega vzorca, kot ga npr. predlaga R. M. Schofer, ali pri glasbi okolja so okoliščine približno enake. Pri minimalni glasbi in še posebej pri repetitivni glasbi pa se materiali drug za drugim objektivno ponavljajo in zdi se, da tvorijo glasbeno celoto, njihova oblika pa se zdi tautologična. Toda v resnici je estetizacija subjektivna v spominu poslušalca. Kot je povdaril J. Kondo — podobno kot v nekaterih primerih L. M. Younga — ta edini zvok lahko naključno izoblikujemo v naši zavesti in ta zvok ostane izoblikovan v našem spominu. Nato se lahko pojavi neka vrsta povezave med zvoki, ki jih imamo v spominu in tistimi, ki jih poslušamo nanovo. Čeprav ni nobene določene oblike, pa lahko pri poslušanju novih delov že znanih zvokov ustvarimo razvijajočo se obliko, kadar se ti novi zvoki povežejo s tistimi, ki jih imamo v spominu. Natančneje, to pravzaprav ni razvijajoča se oblika ampak je to estetični proces. Zaradi takšne strukture pa repetitivne glasbe, kot pravi B. Eno, ni mogoče snemati s predvidenim »izginjajočim« koncem. Celota nam je skrita, del celote pa je glasba, ki v njej izginja in se v njej pojavlja.

Zaključimo lahko, da v glasbi obstajajo nekatere vrste mehanizmov, ki se razlikujejo od »umetniškega dela«. To, kar imenujemo glasba, lahko s temi mehanizmi oblikujemo, odnosi med koncepti kot npr. vsebina, oblika ali materiali pa so lahko različni, odvisno o kateri vrsti glasbe govorimo. V naši umetniški glasbi obstajajo nekateri pomembni mehanizmi, ki jih raje imenujmo estetični procesi in situacije kot pa »umetniška dela«. Za estetiko glasbe je pomembno, da proučuje pogoje, ki omogočajo, da preprost zvok postane glasba in to ne samo v zahodni ampak tudi v ne-zahodni glasbi. Neprekinjeno izvajanje eksperimentalne glasbe v današnjem času pa bi moralo biti predmet našega raziskovanja.

O slikarstvu s tušem kot umetnini glede na problem umetniškega dojemanja narave na Vzhodu in Zahodu

TSUNEMICHI KAMBAYASHI

V tem referatu bi se spoprijel s principom bita pri slikarstvu s tušem kot umetnino, ki velja za reprezentativno umetnost vzhodnoazijskega duha. To nalogo bom skušal rešiti s primerjanjem krajinarstva pri nemški romantiki, kjer pogosto naletimo na soroden občutek narave. Vendar, točneje pogledano, ugotovimo odločilno razliko v umetniškem dojemanju narave med Vzhodom in Zahodom.

V eni najstarejših kitajskih teorij umetnosti »Ku hua p' in lu« navaja Hsieh Hêh šest nepogrešljivih, bistvenih elementov slikarstva, Hua liu fa. Med njimi je Ch'i yün sheng tung, obnova življenjskega duha, najpomembnejša. Ch'i pomeni Ch'i Yina in Yanga, ki veljata v stari kitajski filozofiji za univerzalni elementarni par. Ch'i se stalno spreminja in iz tega so vsa Bitja od materije do človekove duše. Vse stvari sveta so napolnjene in poduhovljene z Ch'i-jem. Ch'i yün je živi zven Ch'i-ja.

Podobno razpoloženje včasih občutimo tudi v umetniškem dojemanju narave pri nemški romantiki, ki skuša mrtvi, mehanični naravi ponovno vrniti dušo. V njegovem govoru v Münchnu »Über das Verhältnis der bildenden Künste zu der Natur« navaja Schelling, da gre za to, da zapopademo večni princip narave z njeno zunanjo podobo.[1] Ta umetniška realizacija romantične panteistične ideje narave je najbolj očitna pri krajinarstvu slikarja Fridericha.

Njegovo reprezentativno delo »Menih na obali«, ki je bilo razstavljeno leta 1810 v berlinski Akademiji, je tedanje opazovalce zbegalo. Pri tej sliki je zašel z negiranjem klasične kompozicije že skoraj v skrajnost, kajti izbrisal je tradicionalno perspektivo. Pred opazovalcem se širi le nedojemljivo velik, neskončen »Prostor«.

V »Modern Painting and the Northern Romantic Tradition« je Robert Rosenblum skušal primerjati to nenavadno predstavitev prostora z slikovnimi ploskvami sodobnega abstraktnega ekspresionizma Marka Rothkoja.[2] Kljub časovni distanci lahko Rosenblum — zaradi naključne stilistične podobnosti

---

[1] F. Schelling: Sämtliche Werke (hrsg. von K. F. A. Schelling), Bd. VII, S. 292 str. 303.

[2] R. Rosenblum: Modern Painting and the Northern Romantic Tradition New York 1975, str. 10 — str.12.

— pokaže na podobno razumevanje prostora. Vendar ne le pri Rothkoju, tudi pri tako imenovanem Color-Field-Painting ali All-Over-Painting slikarstvu naletimo na podobno predstavitev enolično razširjujočega se prostora, ki opazovalcu ne dovoljuje enotnega opazovališča. Opazovalčeve oči potujejo brezciljno po široko razgrnjenem prostoru in gledalec s svojim estetskim opazovanjem nikoli ne uspe priti do cilja. V takem slikarskem zapopadenju prostora, ki negira evropske akademske predpise o kompoziciji slike, doživimo na nek način občutek, da je znan vsakomur, in ki v nas vzbuja vzhodnoazijsko slikarstvo s tušem. Kajti svet slikarstva s tušem je idealna pokrajina, ki je zapolnjena z Ch'i-jem univerzuma. To pomeni, naj opazovalec pusti duši, naj svobodno leti čez čudežno pokrajino in pri tem posluša enotni glas Ch'i-ja, ki panteistično zveni v sliki. Taka predstavitev prostora, imenovanega Gâjû-Kûkan, tudi ne daje določenega opazovališča, celo onemogoča ga.

Gibanje takega gledanja nima ne začetka ne konca. Včasih se pokrajina utopi v oblakih ali gosti megli, vrhovi gora, skale in globeli ter slapovi pa se vidijo le v obrisih. Kaže, da lahko slikar tako najbolj jasno izrazi Ch'I. Podobno doživimo zapopadenje in predstavitev narave, ko stojimo pred Friderichsovo sliko.

Večina Evropejcev meni, da ima slikarstvo s tušem svoj izvor v Zen-Budizmu, ali da sta duhovni povezavi obeh svetov neločljivi. Vendar neposredno nimata nobenega stika. Jasno je, da so mojstri Zena videli v črno-beli umetnosti slikarstva s tušem možnost, kako izraziti svojo razsvetlitev. S to povezavo z Zenom se je v slikarstvu predstava o naravi poglobila ali pa se je bolj poudarjala človekova notranjost.

V »Lin ch'üan chih«, ki se je pojavila na koncu severnega Sung-a, piš e Kuo Hsi, da umetnik nosi gorovje v srcu. Taka slika v srcu, Hsiung chung chìu ho, je idealna slika na kateri se odslikava umetnikova osebnost. Slikar skuša prodreti v človeško notranjost, zato se skuša otresti teže in mase tuša, da bi na koncu naredil sliko, na kateri ne bi bilo ničesar. Te čiste, bele površine slike predstavljajo polje najsvobodnejše umetniške dejavnosti.

V krajinskih slikah slikarstva s tušem se osebe pogosto pojavijo le kot štafaže. Te osebe efektno delujejo na opazovalca, saj ga potegnejo v prostor. Tako vlogo igra menihova podoba v Friderichsovi sliki. Skozi menihove oči lahko gledamo zamolklo svetlikajoči, neskončni nebes. Moramo pa paziti, kajti figura je obrnjena k nam s hrbtom. Friderichsova oseba (figura) — to je zelo važno — stoji »pred« naravo in ne gre »v« njo. S tem nastane napeto razmerje med minljivostjo človeka in neskončnostjo narave. Ränsch-Trill je sliko označil kot »vzvišeno«.[3] Vendar menim, da Friderich v tej sliki ni iskal simbolov vzvišenosti.

Figura meniha stoji — tuhtajoč na morski obali — na meji med Tu in Tam; obenem predstavlja estetsko razlagajoč, reflektirajoč subjekt opazovalca, ki je projeciran v meniha. S tem je izražen isti občutek, kot ga je

---

[3] B. Ränsch-Trill: »Erwachen erhabener Empfindungen bei der Betrachtung neuerer Landschaftsbilder«. Kants Theorie des Erhabenen und die Malerei Caspar David Friedrichs. In: Kant-Studien. 68.Jahrgang. Heft 107, 1977, str. 93, str.95.

opisoval Rosenblum v Rothkovih abstraktnih slikah. Rosenblum označuje neskončnost Rothkoja ali Bernett Newmansa All-Over-Painting z besedo »abstract sublime«.[4] Opazovalca poskušata potegniti v ta neomejeni slikovni prostor. Harold Rosenberg razlaga Newmansovo slikarstvo takole:

»For Newman, painting was a way of practising the sublime, not of finding symbols for it.«[5]

Odločilno pri tem slikarstvu je kompozicija brez realističnih omejitev ter velikopotezno dimenzioniranje, tako da nas slika objame. Opazovalec, ki stoji temu slikarstvu nasproti istočasno prevzema vlogo meniha na Friedrichovi sliki. Temu nasproti pa slikarstvo s tušem ne zahteva vedno take velikopotezne predstavitve prostora, ki bi nam omogočila spoznati neskončno. Skuša izraziti izvorno združitev med človekom in naturo in s tem v opazovalcu vzbuditi panteističen, harmoničen občutek. V tem primeru pa slike ne moremo imeti za zaključeno delo, ampak le za estetski »prostor« v katerem naj bi se izvršila taka združitev. Tako kot v »Newman's way of practising the sublime«, tudi neomejeno podajanje prostora slikarstva s tušem — Gayû-Kûkan — računa vnaprej na udeležbo opazovalca kot estetsko reflektirajočega subjekta. A kakšne umetniške ideje zagotavlja simpatično razmerje med umetnino in opazovalcem, in, odkod izvira bit aziatske umetnine, ki teži za izvorno združitvijo.

Po tradicionalnem japonskem umetniškem nazoru enačimo umetniško izobraževanje s šolanjem budizma. To šolanje teži k subjektiviranju človekovega telesa in s tem združenju duše in telesa. Eno takih umetniških naziranj, ki si ga budistična šola Butsu-dô jemlje za paradigmo, se imenuje Gei-dô. Iz njihovega stališča se lahko umetnina nazira kot prostor za praktično šolanje. Ampak samo v zvezi s to idejo budističnega šolanja veljajo tradicionalne japonske umetnosti kot umetnost v evropskem smislu.

Pravzaprav pri nas ne obstaja predstava o »svobodnih« ali »lepih« umetnostih. Izvirno spada slikarstvo v širšem smislu tudi k tehniki. Na Jutrovem so svobodne ali lepe umetnosti strogo ločene od mehaničnih. S tem v zvezi pa ima vsaka tehnika po japonskem umetniškem nazoru možnost, da se povzpne v višave umetnosti.

V bistvu smo, tako kot Evropejci, mnenja, da se da tehnike naučiti. Vendar v evropejski estetiki postavljamo nasproti tehnični izrečenosti nezavedno umetniške kreacije. V nasprotju pa smo na Japonskem prepričani, da se da subjektivirati tehnično stran umetniške kreativnosti. Tu je velika razlika med evropskim in japonskim odnosom do tehnike.

Japonsko umetniško naziranje, ki je iz analognega vidika povezala tehnično s telesnim — od tu princip Kata — opozarja, da je človeško telo samo na nek način tudi orodje. Kitaro Nishida, moderni japonski filozof pravi o tem:

»Als Werkzeug benutzt der Mensch nicht nur die Dinge, sondern auch seinen Körper selbst. Der Mensch ist ein körperliches Wesen, das zugleich

---

[4] R. Rosenblum: The abstract sublime. In: New York Painting and Sculpture: 1940—1970. str. 350—371

[5] H. Rosenberg: Barnett Newman. New York 1978, str. 83.

seinen Körper als Werkzeug verlenden kann. — Wir betrachten uns immer als gegenständlich, und zugleich transzendieren wir diese gegenständliche Welt. Darin besteht das menschliche Sein.«[6]

V misli, da je bistvo stvari v »v ročenju« lahko vidimo določen vpliv Heideggrove filozofije, ki pa je tesno povezana z našim načinom mišljenja. Kakor je znano pojasnjuje Heidegger temeljne odnose Tubiti s skrbjo za notranje bitje. Na ta način se človekova Tubit obnaša do stvari sveta. A Nishida razlaga to samozavedanje človekove Tubit samo za površinsko. V praglobini subjektivnega samozavedanja je spoznati samozavedanje človekovega telesa, kar Nishida postavlja za temeljni pogoj Tubit. I lastnega (religioznega, posebej Zun budističnega) doživetja skuša sklepati na problem kako in kaj človeškega telesa, ki je nepogrešljiv pogoj za bit osebka. Doživetje, ki ima evidentno danost v resničnosti, imenuje Nishida neposredno čisto doživetje. To je osnovno dejstvo njegove filozofije. Zunanja stran samozavedanja se ravna le po vsakodnevnem, empiričnem svetu. Globoko pod tem pa je Nishida odkril izvor samozavedanja, kjer sta subjekt in objekt identična.

Za naš problem je pomembno, da Nishida estetski ali umetniški nazor navaja kot konkreten primer takega doživetja. Doživetje je kreativna institucija, ki izvira iz nevidnih in nezapopadenih vzrokov. Ta neoprijemljiva sila odgovarja »temni neznani moči« umetniške dejavnost, v Schellingovem »System des transzendentalen Idealismus«.[7]

Schelling je neoprijemljivo, tisto ki veže zavedno k objektivnemu, imenoval s pojmom »genij«. Pri umetniški produkciji delujeta zavedno in nezavedno vedno skupaj. Kar nasplošno imenujemo »umetnost« je zavedna stran umetniške dejavnosti. Taka umetnost se da učiti in se je naučiti. A nezavedna dejavnost naredi v umetnosti to kar lahko z eno besedo imenujemo »poezija«. Te se ne da doseči z vadbo. — pati Deum[8] — Tudi v Kantovi estetiki lahko najdemo to nasprotje med genijem in okusom v umetniški dejavnosti. Vendar pa je Nishida to učenje o geniju odklonil. V nasprotju s tem uvaja teorijo Konrada Fiedlerja, ki trdi, da sta dejavnost očesa in roke nerazdružljiva.[9] Mogoče je v Fiedlerjevi teoriji umetnosti našel Nishida zgled za svojo misel o duševno-telesni-soodvisnosti.

Za evropejce je kreativnost v umetniški dejavnosti najpomembnejši moment. Pogosto se primerja umetniško dejavnost z božjo kreacijo sveta (creatio ex nihilo). Vendar pa je treba priznati nepremostljiv prepad med kreativno idejo in tehnično umetnostjo. Po japonski umetnostni teoriji je najpomembnejši »proces umetniškega šolanja«, ki stremi za absolutno svobodo in v tem prizadevanju odkriva zadnji smisel samega sebe. V Evropi skuša umetnik s tehniko vidno simbolizirati kreativno idejo, katere posledica je umetnina.

V vzhodnoazijskem načinu mišljenja ni nasprotja med dušo in telesom torej tudi ne napetosti med metafizičnimi in fizičnimi dimenzijami. Obe področji se medsebojno prepletata. Praktično šolanje Butsu-dôja in Gei-dôja

---

[6] 「西田幾多郎全集」(岩波書店) 才八巻 283頁

[7] Schelling: Bd. III, str. 616.

[8] Ravno tam 617 — str. 618.

[9] Vgl. K. Fiedler: Schriften zur Kunst I., II., (hrsgb. von G. Boehm).

lahko vzamemo za primer kako se človekova narava počasi vzpenja od fizičnega k metafizičnemu.[10] To zapopadanje človekove notranje narave je projicirano na dela slikarstva s tušem. Tam zaznamo panteistično predstavitev narave, ki skuša združiti človeško z večnostjo narave. Tak način umetniškega izražanja vzbudi v nas ne vzvišenost ampak resničen »ekstatični občutek«, Sanmai-kyô.

---

[10] 湯浅泰雄 身体 — 東洋的身心論の試み — (創文社) 1977年 301頁

Ideja filozofije umetniškega dela in njegova prožna struktura

SASAKI KEN-ICHI

I

Ob predlogu, da zahteva umetniško delo lastno filozofsko področje, bi rad na začetku opozoril na neko zares presenetljivo dejstvo: v vseh sodobnih filozofskih in enciklopedičnih slovarjih, z eno samo izjemo, sem opazil, da manjka geslo »umetniško delo«. To dejstvo bi moralo začuditi vse udeležence tega kongresa, ki so tako prepričani o pomenu umetniškega dela, da mu celo priznavajo filozofski domet, o čemer priča splošna tema kongresa: *Umetniška dela: izziv filozofiji.* Za nas estetike je umetniško delo bistvenega pomena, vendar se mi zdi, da so zanj sodili, kot da je preveč evidentno, da bi tvorilo predmet tematske refleksije. Gotovo, obstaja ena izjema in ta izjema je toliko bolj opazna, ker je simptomatična za filozofsko situacijo umetniškega dela. Gre za članek »Umetniško delo«, ki ga je napisal Mikel Dufrenne za *Encyclopaedia Universalis.* Dufrenne ni pozabil pojasniti pomen dela na sploh v svojem uvodu v poseben problem umetniškega dela. Tisto, kar bi rad poudaril, ni niti fleksibilna občutljivost avtorja, niti ne njegovo široko poznavanje sodobne umetnosti, temveč dejstvo, da posveča pretežni del tega članka zagovoru samega koncepta umetniškega dela proti idejnim in umetniškim tokovom, ki odklanjajo pojem umetniškega dela. To pomeni, da je resna refleksija o naravi umetniškega dela nastala prav v krizi njegovega pojma. Ker se ne utegnem lotevati podrobnosti zdajšnje situacije problema umetniškega dela, bi rad dejansko zbudil pozornost za urgentno nujnost neke filozofije umetniškega dela.

II

Moja ideja filozofije umetniškega dela nima za podlago ideološke in umetniške dejanskosti, temveč elementarno ontološko delitev bitij: svet sestoji iz narave, človeškega dejanja in umetniškega dela. Narava je za človeka temeljna danost; dejanje predstavlja pobudo, ki jo človek v svetu prevzame, da bi v njem vršil sinteze, destrukcije in mutacije; umetniško delo je tisto, kar človek naredi. Morda bi hoteli k temu dodati kot četrti člen osebo; toda, ko gre za delitev onoloških področij, je oseba navzoča v vseh treh. Sicer pa izhaja ta tridelna delitev sveta iz filozofije, spominja na aristotelovsko triho-

tomijo humanističnih ved: *épistémé, phronesis* in *techné*. Toda, medtem ko je za Aristotela tretja delitev filozofije, ki odgovarja *techné*, poetika ali poietika, predlagamo mi v njeno zameno filozofijo umetniškega dela.

III

Temeljna določitev umetniškega dela je, da ga je, v principu, naredil človek; to ga tudi razločuje od narave in od človeškega dejanja: to je umetniško delo v širšem smislu besede. V tem smislu označuje umetniško delo njegova jasna forma; arheolog pri svojih izkopavanjih nezgrešljivo razločuje »umetniška dela« od naravnih predmetov zahvaljujoč njihovim formam; sicer pa amorfnega umetniškega dela ni. V človeških proizvodih (delih v prvem smislu termina) predstavljajo forme funkcije, ki jih vršijo v njihovih civilizacijah. Pri tem je važno pripomniti, da je forma povezana s svojim smotrom s sistemom kulture; zato tisti, ki je v tej civilizaciji »nekultiviran«, verjetno ne bo uspel ugotoviti uporabe teh proizvodov. Tako se umetniško delo v širšem smislu besede usmerja k svoji *zunanjosti*, ki ni nič drugega kot kultura, ki je inkarnirana v praktičnih spoznanjih vsakdanjega življenja slehernega človeka. Umetniško delo, ki je delo v pravem pomenu besede, popolnoma ustreza temu pogoju dela v širšem smislu besede: evidenca forme — podvrženost forme njeni funkciji — kulturni značaj te funkcije. Na primer, slika se predstavlja v jasni formi kvadrata; ta forma ustreza njeni namembnosti, da služi kot okras na praznem zidu; konec koncev slika ne bi ničesar pomenila v neki civilizaciji, če taka obstaja, v kateri ne bi bilo slikarstva. Kakšna je tedaj razlika med umetniškim delom v pravem pomenu besede in preprostim proizvodom za praktično rabo? Zajeta je v njunih funkcijah ali smotrih: umetniško delo je, zato, *da se* ponuja estetskemu užitku. Z drugimi besedami, umetniško delo se usmerja najprej k svoji zunanjosti, kot vsi proizvodi, nato pa se obrne k sebi ali bolje k svoji *notranjosti*. Notranjost umetniškega dela, to je njegov duhovni svet, ki ga je treba odkriti. Končno je ta inherenca notranjosti tista, ki razločuje umetniško delo od drugih proizvodov. Seveda so elektronski proizvodi opremljeni z neko notranjostjo; vendar pa ta notranjost ni drugega kot neki tok, prehod, in je zatorej sama v sebi prazna, medtem ko je notranjost umetniškega dela polna: to je svet, v katerega lahko vstopimo in živimo.

IV

Umetniško delo je totaliteta pojava, ki obstaja v tem, da se najprej obrača navzven, da bi se na koncu obrnil navznoter. Ta zunanjost je dejansko kultura, ki je inkarnirana v vsakem, ki izkuša umetniško delo; to je nujni ovinek, kajti tisti, ki živi v kulturi, ki ji manjka obstoj umetnišega dela, ali ki je popolnoma tuja takemu delu, ne bi imel nikoli dostopa k notranjosti. Lahko bi tudi rekli, da gre za *kod* umetniškega dela. Za »notranjost« je to duhovni svet, v katerega je vtisnjena duhovna vizija avtorja. Tako umet-

niško delo ni čisto preprosto statični objekt, ampak ta dinamizem sam. Z drugimi besedami, po eni strani ohranja zvezo s svojim avtorjem kot subjektom, ki ga je ustvaril (ki ne koindicira popolnoma z avtorjem kot zgodovinsko osebnostjo); po drugi strani pa je »odprta«, kot je rekel U. Eco, proti nam. Ta dva aspekta tvorita dve veliki veji filozofije umetniškega dela: ontološko teorijo strukture umetniškega dela, ki je aktualizirana v interpretativnem aktu in antropologijo umetniškega dela ali raziskovanje smisla umetniškega dela za človeka, namreč avtorja. Posebej je treba omeniti dejstvo, da proti pojmu umetniškega dela formulirane kritike temeljijo na povsem statičnem pojmu umetniškega dela, da bi obdolžile dinamični značaj umetnosti, predvsem sodobne umetnosti (npr. »tekst« pri kakem R. Barthesu in »izkustvo« pri kakem J. Cageu). Radi bi vztrajali pri dejstvu, da je ta dinamizem samo bistvo umetniškega dela nasploh, in da bi bilo zunaj njega umetniško delo reducirano na stopnjo preprostega mrtvega predmeta, kot je kamen; to izhaja iz prve določitve dela, ki je, da je narejeno, kajti vsak človeški proizvod predpostavlja neko funkcijo-smoter, ki jo postulira sistem kulture in kar kultura pripisuje umetniškemu delu kot funkcijo razkrivanja njegove notranjosti.

V

Ta dinamizem je dinamizem aktualizacije dela. V notranjosti dela implicira dve antagonistični in komplementarni gibanji: centrifugalno in centripetalno. Najprej ima vsako delo centripetalno tendenco, namreč takoimenovano tendenco kristalizacije. Tipičen primer tega je tisto, kar se imenuje v angleščini »high lights«. V večini primerov semantična gostota dela ni homogena; najbolj zgoščeni deli so »high lights«. Najbolj znani primeri so arije v operah, peripetije v tragedijah, predmeti na slikah, itd. Videti je, kot da bi se celota dela strnila v teh zgoščenih delih. Lahko pa je to tudi učinek branja in ne dejstvo strukturacije dela; bralec se lahko ustavi pri priljubljenih odlomkih: to je R. Barthes imenoval tmeza. Rezultat pa je vedno isti: obstajajo deli, ki so gostejši od drugih. Vendar pa se ta gostota pokaže kot taka zato, ker vsebuje na neki način v sami sebi manj goste dele, ki jih pušča, da odsevajo na njej. Prepričan sem, da imamo vsi izkušnjo o tem, da gosti deli izgubijo svoj okus, brž ko so iztrgani iz njihovega konteksta. To pomeni, da zgoščeni deli zahtevajo centrifugalno gibanje, ki jim podeli njihov kontekst. Vsekakor ni redkost, da totaliteta nekega dela zelo jasno kaže to centrifugalno tendenco: tak primer so dela, ki vsebujejo uganke, ali katerih kvalitete so zelo evokativne. Pred delom, kakršno je Nike s Samotrake, občuti na primer E. Souriau, kako je njegova domišljija aktivirana; v svojem članku, ki ga je posvetil času v kiparstvu, opisuje ob kipu veter, valove, ritmično tresenje ladje.

VI

Tako se delo s centripetalnimi in centrifugalnimi gibanji krči in razteza: skratka, diha. Obstajajo postopki, s katerimi je mogoče dati delu ta gibanja: citiranje gre od zunaj navznoter, referenca pa je obrnejna v nasprotno smer.

To dihanje je lahko takšno, da lahko poraja drugo, bolj ali manj veliko delo. Ker v zahodni umetnosti nisem našel boljših zgledov, si dovoljujem citirati epizodo iz zgodovine japonske književnosti. Kot veste, je japonska poezija pokazala največ v zelo kratkih oblikah: *tanka* v 36 zlogih in *haiku* v 17 zlogih. Načeloma so to priložnostni verzi: pesniki pojejo ob kakem osebnem doživetju. Kljub temu pa te pesmi, ker so zelo kratke, lahko vsebujejo kar najmanj diegetskih elementov. Zato ima bralec občutek, da mora znova vzpostaviti njihov kontekst, da jih bo lahko razumel. Dejansko je večina Baševih *haiku* umetnin vstavljena v potopisne pripovedi. Za pesmi *tanka* je bil običaj, da so jim napisali predgovor v prozi, ki je natančno opisoval okoliščine *(kotoba-gaki)*. Kadar proze ni, ali jo je le zelo malo, lahko bralec razvija oziroma celo izmišlja podrobnosti okoliščin tako, da tvori ta proza s pesmijo novo višjo enoto: tako je nastala nova zvrst: *uta-monogatari* ali roman s pesmimi. Tekst prikliče kontekst, ki se sam uveljavi kot novi tekst, ki v sebi vsebuje stari tekst kot osrednji element ali jedro kristalizacije totalitete. Drugače rečeno, s stališča rezultata, ki je roman s pesmimi, ustvarja vsaka pesem v tej novi višji enoti centripetalno gibanje, ki skuša kristalizirati celoto pripovedi v to pesem. Tako se v tej dialektiki centrifugalno gibanje dovrši s tem, da se dvigne v centripetalno gibanje; to je normalno saj je ono tisto, ki lahko da umetniškemu delu njegovo enotnost.

Umetniško delo in materija

KEIJI ASANUMA

V nekem eseju z naslovom »Ta stara stvar, umetnost« pravi Roland Barthes, da sta v pop artu dva glasova — eden pravi: »Tole ni umetnost«, drugi istočasno govori: »Jaz sem Umetnost«. In kot postopke, ki ustrezajo prvemu glasu, navaja ponavljanje, depersonalizacijo in desimbolizacijo, kot postopke pa, ki ustrezajo drugemu glasu, med drugim emfazo rastra in barve.

Brez emfaze poparta bi ostal raster nepomemben. Torej se »umetnost tu pojavi v emfazi tistega, kar bi moralo biti nepomembno«. Barve poparta niso katerekoli, ampak so premišljene in »mogoče je celo reči: so stilizirane«. »Barva in celo substanca dajeta smisel pop artu in torej iz njega delata umetnost«. Če z Barthesom dopustimo, da je umetnost uprizoritev Označevalca, morata biti ta dva postopka umetniška. Če pa umetnost mislimo v okviru tradicionalne zahodne ideje, morata biti neumetniška«, oziroma morata biti uzrta kot postopka, ki jima je namenjeno, da jo uničita ali sprevrneta.

Kot zglede za emfaze rastra Barthes navaja tkanino Warholeovih serigrafij in papirna zrnca Twomblyjevih del. V takih primerih je mogoče na ta postopek gledati kot na emfazo karakteristik materije ali materiala. Z naše strani lahko navedemo kot zgled emfazo rastra tiska pri Warholeu. Raster samega tiska je nepomemben; bolj ko bo ostal nezapažen, boljši bo. Warhole je to jasno pokazal. Seveda pa ni karakteristika materije teh umetniških del, temveč imajo ta za temo uvrednotenje karakteristike materije ali emfazo njene prisotnosti. V klasičnem slikarstvu je karakteristika platna, na katerega se slika, skrita s pigmenti. Da bi lahko začel slikati, mora slikar najprej nanesti temeljno barvo, ki prekrije platno, na katero slika. Kar pa zadeva barvo pop arta, Barthes pravi, da je očitno kemična. To pomeni, da »agresivno« opozarja na kemično karakteristiko materije: akrilov, lakov in drugih vrst barvanja. Tu se pokaže fizikalna in kemična kvaliteta materije — materialnost. V primeru klasičnega slikarstva, kot pravi Roman Ingarden, srečamo skoraj neposredno rekonstruirane aspekte (die rekonstruierte Ansichten) predstavljenih predmetov. Barve ali vizualne kvalitete, ki jih vidimo na sliki, so barve in vizualne kvalitete teh aspektov in ne navračajo na prave kvalitete (materialnost) materij (pigmentov). Na splošno rečeno v zahodni umetnosti materialost materije niči tako ustvarjalni akt umetnika kot tudi receptivni akt gledalca. Seveda je materija temelj biti (Seinsgrund) umetniškega dela,

to pa ni samo po sebi razumljivo. Njeno vlogo in njeno funkcijo v umetniškem delu so do zdaj poudarjali in analizirali Nicolai Hartmann, R. Ingarden, Etienne Souriau in mnogi drugi. Na primer, za N. Hartmanna je materija eden od odločilnih elementov objektivacije, katerega bistvo je v oblikovanju materije v neko realno formo (Reales Gebilde). Živi duh (der lebende Geist), ki je objektiviran v tej realni podobi (oblikovani materiji), dobi kontinuiteto. Toda oblikovana materija sama ni umetniško delo. Ingarden razlikuje sliko kot »Bild-ding« ali »Gemälde« od slike kot umetniškega dela. Tudi E. Souriau razločuje fizično eksistenco umetniškega dela od njegovih drugačnih eksistenc — fenomenalne, reistične in trancendentalne. Če hočemo biti natančnejši, moramo misliti materijo v dveh smislih: ontičnem in fenomenalnem. Če jo razumemo v ontičnem smislu, je to na primer v primeru skulpture kamen, bron, les, itd. V fenomenalnem smislu je to čutna kvaliteta, ki jo nosi materija, razumljena v ontičnem smislu, ali ki jo prikazuje našim čutom. To, kar vzdržuje umetniško delo, je materija v fenomenalnem smislu. Oblikovati materije pomeni izkazovati takšne in drugačne čutne kvalitete. V primeru reprezentativnega ali figurativnega slikarstva pomeni slikati izvleči ali abstrahirati nekatere čutne kvalitete (po Ingardnu vizualne aspekte) predmeta, ki ga je treba reprezentirati in tudi gledalčevemu pogledu prikazati čisto vizualne kvalitete materiz; z eno besedo, z oblikovanjem materij rekonstituirati vizualne (perceptivne) aspekte predmeta. Pokazati čutne kvalitete pomeni zanikati odnos med temi qualia in med stvarno bitjo (l'être chosal) ali materialnostjo materij in vzpostaviti odnos med temi qualia in zaznavnimi vidiki predmeta, ki ga je treba predstaviti.

Gledalec vidi barve na sliki; ontično so to kvalitete zrnc barvnih pigmentov. Toda običajno se ne bo zavedal teh stvarskih bitij samih. Gledalec vidi barve ali vizualne kvalitete kot take; še več, vidi vizualne aspekte predstavljenega predmeta, zaveda se tega odsotnega predmeta. Tako vidi skoraj neposredno predstavljeni predmet kot vidimo sliko v zrcalu. Materija, ki jo niči gledalčev pogled, postane prosojna za podobo; podoba se prikaže prek materije, ki je postala prosojna.

Z ničenjem materialnosti ali s sproščanjem materialnosti (Stofflosigkeit), se prikaže čista forma; to je videz (Schein). Ta čista forma, osvobojena tudi volje (willenlos) in spoznanja (erkenntnislos), se dviga nad neznosnostjo in surovim značajem vsakdanje realnosti — Johannes Volkelt. Slikarjevo delo je prikazati to čisto formo — to čisto vizualno kvaliteto — zavesti gledalca. To delo pa ne sme pustiti sledi na proizvodu (umetniškem delu), kajti ohranjena sled bi vsaj malo razkrivala materialnost materije. Kant, ki je menil, da je umetnost delo, ki zasleduje neki smoter, je poudaril, da se mora njen proizvod pokazati kot brezsmotern (zwecklos), se pravi, kot naravni proizvod.

Za klasično umetnost — kot tudi za klasično estetiko — je ničenje materialnosti ali prosojnost materije tako nujni in temeljni pogoj. Najpomembnejše je, da je označevalec popolnoma prosojen za označenec. Če vzamemo za zgled portret, lahko tu shematiziramo temeljno strukturo umetniškega dela takole: oblikovana materija — čutna kvaliteta (čutna forma) — rekonstituirani aspekti — reprezentirano telo — notranje življenje osebnosti — osebna ideja . . . Ta shema pa se reducira na takle odnos form: čutna forma

— intuitivna forma — idealna forma. Idealna forma, na vrhu lestvice, je absolutna forma ali νοῦς v Plotinovem smislu: poslednji označenec. Ker je materialnost materije izničena in ker materija postane prosojna, se čutna forma, ali bolje intuitivna forma, ki je ozko povezna s prvo, skoraj neposredno prikaže zavesti gledalca. Z eno besedo, čutna forma je izničena tudi zato, da bi se vzpostavil in prikazal odnos med intuitivno formo in idealno in absolutno formo. Označevalec je tukaj intuitivna forma, ki je zato, ker nima nobene mundane neprozornosti, popolnoma transparentna za označenec.

Za pop art je najvažnejša uprizoritev Označevalca. Morebiti, kot pravi Barthes, označenec pri tem ne bi bil popolnoma odpravljen, toda »prišel bo v posredni položaj; zajet bo s strani«. Distanca in razlika med tema dvema terminoma postane zelo velika in označevalec ne more več z gootvostjo navračati na označenec in zavesti postane zelo težko srečati označenec. Zavest, ki ne more več predreti označevalca, da bi srečala označenca, mora prebivati v označevalcu in ostati očarana od njegovih čutnih ali estetskih kvalitet. V primeru uporabnega predmeta, kadar ta normalno deluje, ne bomo imeli zavesti o materialnosti njegove materije; ostala bo skrita za njegovo funkcijo in uporabnostjo. V nekem smislu pop art prikazuje to materialnost. Ker zunaj sebe nima nobenega drugega nosilca, bo ta čista in nasebna materialnost dojeta kot čisti fenomen ali kot čisto estetska kvaliteta — estetska v etimološkem smislu. Tako se obe zgoraj omenjeni emfazi radikalno zoperstavljata nujnim pogojem klasične umetnosti.

Zdi pa se, da je vloga materije v primeru klasične orientalske umetnosti povsem drugačna. Navedimo na primer kitajsko lavirano risbo s tušem. Na splošno tu ne grundirajo kot pri sliki na zahodu; površine papirja ali svile ne prekrivajo in ne skrivajo njenega tkanja (tkiva) ali njene zrnatosti. Velik del papirja ali svile ostane neporisan. Figura tega dela ničesar ne predstavlja, njen clair- obscur tudi ni clair-obscur nečesa predstavljenega. Vendar pa imata svojo lastno vrednost: čiste vizualne kvalitete papirja ali svile, ki so predočene s figurami s tušem, ki so narisane na drugih delih papirja ali svile. Figure s tušem predstavljajo nekatere predmete in mogoče bi jih bilo gledati kot rekonstituirane aspekte teh predmetov. Toda med temi figurami in zaznavnimi vidiki teh predmetov obstaja zelo velika razlika in distanca, zaradi česar se mora gledalčeva zavest, ki ne more neposredno srečati označenca, vrniti k tem figuram in priznati njihove čutne kvalitete same: clair-obscur tuša, sled giba čopiča. Te figure razkrijejo tudi raster ali zrnatost, kajti kitajski tuš se ne nanaša na papir, temveč se razliva in se vpija v papir, ter se spremeni v čiste vizualne kvalitete, s tem pa hkrati pokaže tudi kvalitete papirja: njegovo zrnatost ali tkivo in njegovo barvo. Tuš, papir in svila niso materija v zgoraj omenjenem smislu, se pravi neanimirana in mračna, v nasprotju z duhom, dušo in življenjem: vsi mislijo, da imajo svoja lastna življenja in celo svoje lastne duše. Napraviti lavirano risbo, pomeni razkriti njihove duše in oživeti njihova lastna življenja, z eno besedo, razkriti njihove narave. Seveda, naslikajo tudi figure nekaterih predmetov. Vendar to nima za cilj rekonstituirati zaznavane aspekte predmetov, se pravi, predstaviti predmete, marveč vzpostaviti vitalno korespondenco med temi figurami in temi predmeti in tako oživiti veliko kroženje duš med Naravo in mikrokoz-

mosom lavirane risbe. Da bi to dosegli, je zelo pomembno, da se prikaže narava tuša, papirja ali svile . . . Za orientalnega slikarja narisati lavirano risbo verjetno ne pomeni predstaviti nekatere predmete niti izraziti svojo lastno osebnost. S tem, ko oživi naravo materij in predmetov, se odpove samemu sebi in se poistoveti z Naravo.

Toda čemu v zahodni umetnosti ta obrat s pop artom? Kaj ni pop art samo osamljen pojav velikih tokov umetnosti? Po našem mnenju ne! Govorili smo o reprezentaciji in izražanju. Za klasično zahodno umetnost pomenita reprezentacija in izražanje isto stvar, kajti reprezentirati neki predmet ni nič drugega kot izraziti podobo, ki si jo ustvarimo o tem predmetu, ko ga zaznamo z določenega vidika. Bolj ko so rekonstituirani aspekti podobni zaznavnim aspektom predmeta, bolj bo reprezentacija uspešna. Zato mora postati materija povsem prosojna. Osebnost slikarja, ki pa je skrita za popolnoma rekonstituiranimi aspekti, se ne more prikazati gledalcu. Ker je materija popolnoma prosojna, se zavest gledalca sreča neposredno z rekonstituiranimi aspekti predstavljenih predmetov in ne vidi ničesar drugega. Ali sta si prosojnost in izražanje osebnosti v protislovju? Tu je ključ problema.

Mogoče bi bilo reči, da se je to protislovje ohranjalo v latentnem stanju v klasični umetnosti, da je postajalo sčasoma vedno bolj očitno, in da je končno prišlo do preobrata. Pop art je negativna forma klasične umetnosti, istočasno pa je tudi končna forma njenega samostojnega razvoja. Materija je postajala zmerom bolj neprosojna; eden od simptomov te tendence je slikarjeva poteza*. Slikarjeva poteza je vtis duševnega stanja in telesnega giba umetnika v teku ustvarjanja. Gledalec je lahko skozi potezo začutil prisotnost umetnika. Hkrati pa je poteza zabrisala obrise rekonstituiranih aspektov in nekoliko razkrila materialnost materije — predvsem barvnih pigmentov. Na primer, na slikah Van Eycka ali Hansa Memlinga je malo potez, ali pa jim tedaj vsaj niso priznavali umetniške vrednosti. Toda zdaj priznavamo močno ekspresivno vrednost Van Goghovih slikarskih potez. Potez ekspresionistov . . . Seurata . . . Cézannea in tako naprej. Tako bi lahko šli po sledi zgodovinskega razvoja slikarskih potez. Plosko in neorgansko površino umetniških del pop arta bi lahko šteli za dovršitev tega razvoja.

Prevod V. L.

---

* La touche: pomeni slikarjevo individualno potezo s čopičem, njegov individualni način slikanja, njegov dotik (op. prev.).

Umetnine obstajajo - toda kako je to mogoče?

MILAN DAMNJANOVIĆ, JUGOSLAVIJA

Mladi Lukàcs se v svoji neo-kantovski estetiki »Estetika ali Heilderberška filozofija« (1912—1918) ukvarja s problematiko umetnine na način, ki ga pove že sam naslov »Umetnine obstajajo — toda kako jih je mogoče ustvariti?« (Es gibt Kunstwerke — Wie sind es möglich? — L. Lukàcs: Werke. Hrsg. von F. Benseler und F. Janossy, Luchterhand, Newsied — Berlin, 1974).

Pri tej interpretaciji umetnine bomo izhajali iz Lukàcsevega dictuma in iz formalne osnove filozofske analize, sama interpretacija pa se bo razlikovala od Lukàcsevega razumevanja.

Z vprašanjem obstoja umetnine in njene modalnosti se bomo ukvarjali s filozofskega stališča, ki ga imenujemo heteroontološko. Heteroontološko pojmovanje razumemo kot posebno filozofsko doktrino, ki zajema obstoj druge stvari (tò heteron — das Andere) in obstoj drugih ljudi (tò heteros — der Andere); Zato bo ta filozofija upoštevala možnost obstoja druge stvari in princip druge stvari v filozofiji neidentifikacije. Že sofisti so razodeli, da ideja prihaja od Platona in Aristotela, šele v moderni dobi pa jo je izoblikoval in osnoval Hegel, kasneje pa se pojavi v radikalnem zgodovinskem mišljenju Marxove dialektične filozofije neidentitete, pa tudi v filozofiji Nietzscheja, Blocha in Adorna.

V tej razpravi bomo skušali prikazati pomen heteroontološkega pristopa za filozofijo estetike in za idejo o umetnini. Da bi lahko analizirali zgornji dictum, pa moramo najprej doseči filozofski nivo razprave t.j. filozofsko razumevanje ideje o umetnini, ki ima različne funkcije (socialno, psihološko itd.), imeti pa moramo tudi znanstven pristop. Šele potem lahko umetnino obravnavamo kot predmet v okviru neke umetnosti, znanstvenega pristopa ali zgodovinsko — znanstvenega pristopa, ki predmet obravnava skupaj z drugimi pojavi v zgodovini umetnosti. Prvi del Lukàcsevega dictuma očitno lahko obravnavamo kot empirično trditev, ki temelji na opisu dejstev znotraj meja umetniške znanosti. Sredstvo, ki umetnino determinira, ni pomembno, kajti ta trditev samo potrjuje njen obstoj.

Posebna znanost povzroči danost resničnosti; Filozofija se sprašuje o pomenu smisla, hipotezi in o osnovi danosti. Zato se Lukàcs ne ustavi pri prvem delu svojega dictuma t.j. da umetnine obstajajo, ampak na filozofski način

sprašuje, kako je mogoče, da umetnine so. Z drugimi besedami to pomeni, da se ukvarja z vprašanjem principa, pomena in utemeljitve umetnine.

V načinu, kako se Lukàcs o tem sprašuje, pa lahko uvidimo odnos med obema deloma njegovega dictuma, odnos med empirično in znanstveno trditvijo in osnovno filozofsko trditev. Iz tega neokantovskega stališča Lukàcseve heidelbergijanske estetike ne moremo zaključiti, da obstaja pozitiven odnos med filozofsko estetiko in znanostjo o umetnosti, metodičnim konceptom o nujnosti soodvisnosti estetike in znanostjo umetnosti. Kasneje bo Lukàcs s svojega hegelijanskega in marksističnega stališča pretendiral na enotnost filozofske teorije znotraj zgodovine umetnosti. Kadar stavek »Umetnine zares obstajajo« pomeni filozofsko stališče, metafiziko predmeta (Gegenstandsmetaphysik), pozitivistično metafizko, potem moramo to izluščiti iz pozitivistične metodologije. Teza, da umetnine obstajajo, je osnova, da umetnost obstaja in da je umetnina bistven moment same umetnosti. Zamišljamo si, da umetnost obstaja zaradi umetnin, v resnici pa umetnosti ni brez umetnin. Prav tako skromno trdimo, da umetnine obstajajo v zgodovinskem svetu človeštva, v kulturi in končno v »svetu umetnosti« (A. C. Danto: Svet umetnosti ali T. J. Diffey: Republika umetnosti«), s čimer predpostavljamo, da je človek ustvarjalen in da ima poetično in/ali artistično spretnost. Tako lahko brez nepotrebnega kriticizma rečemo, da princip zgodovinskosti lahko vpliva na Lukàcsevo teorijo o obstoju umetnin, ker ta princip spoznava tradicijo v zgodovini umetnosti. Sam Lukàcs pa ne prizna klasične tradicije pri »upodabljajočih umetnosti« (Nick Hartman: Zbliževanje vseh velikih umetnosti — Die Konvergenz aller grossen Kunst, in Aesthetik, pooth., Berlin, 1953) v času prekinjanja s tradicijo (Buch mit Tradition), kar je Nietzschejev protislovni izraz in kar je celo po Nietzscheju nadaljevanje »Umwertung aller Werte«, kar pomeni možnost pojava novih vrednot. Leto 1913, ko je Lukàcs pisal »Heidelberško estetiko«, je bilo za evropsko kulturo, filozofijo in umetnost tega stoletja v več pogledih odločilno, čeprav ne vztrajamo pri socialnem in zgodovinskem vidiku tega obdobja.

Pojem umetnine so ponovno preučevali, kar je vplivalo na »Schicksale der Kunst im XX. Jahrhundert« (J. Gantner). Če pa Lukàcsev stavek temelji na zgodovinskih spremembah umetnosti, na transformaciji ideje o umetnini ali z drugimi besedami, na prelomu s tradicijo umetnosti, ki se je je sam držal, potem ta izjava postane dvomljiva ali celo napačna vsaj takrat, kadar se uporablja v kontekstu tradicionalnega stališča o umetnini. Pojem umetnine so ponovno preučevali v kritičnem obdobju, preučevanje pa je zajelo tudi idejo o institucionalizaciji umetnosti v današnjem času, idejo o funkciji umetnosti v kulturi in sodobni družbi. S fenomenološkega stališča pa smo predvideli možnost »druge umetnosti« (M. Dufrenne), celo umetnosti brez umetnin v tradicionalnem razumevanju pojma, možnost avtonomne kulturne kreacije originalne stvaritve artistične dejavnosti.

Prikazu in obravnavi problema umetnine pa logično sledi metodična nujnost povezave empiričnega pristopa k umetnosti s filozofskim raziskovanjem umetnosti, da bi se izognili metafizični pozitivnosti in sredini med zgodovinskim razmišljanjem in filozofskim stališčem o ideji biti, in da bi se izognili zgodovinskosti in relativizmu.

Kaj se torej zgodi z umetnino v »drugi umetnosti« in v »drugem svetu«, kot jo najdemo v M. Dufrennovem izrazu? Ali se radikalno spremeni, ali postane druga stvar, popolnoma transformirana — ali pa vse te modifikacije ostajajo v mejah neke prevladujoče vrednote in ali prevladajo nad zgodovinsko vrednoto, ali se glavne karakteristike ohranjajo? Ali je značaj umetnine še lahko braniti, kadar omenjamo vprašanje »ničnosti« v umetnosti 20. stoletja? Ali je potrebno značaj umetnine ponovno definirati, ker ga nismo nikoli poznali ali ker ga nismo ponovno spoznali?

Toda princip druge stvari (tò hèteron — das Andere) ne zadeva samo umetnosti tega stoletja; Namesto tega principa moramo z ontološkega stališča spoznati princip »biti umetnost«, modalnost njene eksistence, strukturo umetniškega dela in njegovo zgodovinsko razsežnost, kot poreklo (Ursprung) umetnine pri ustvarjanju (Wirkung) v tej osnovni korelaciji: druga umetnost v drugem svetu; in v produkciji (v kreativni dejavnosti umetnika), v zaznavanju umetnine/njenem razumevanju, spremembah okusa, kritiki umetnosti, znanstveni in zgodovinski perspektivi, v filozofskih interpretacijah, v ustvarjanju in v zgodovini kulturnih vrednot jo moramo spoznati z aksiološkega stališča.

V Heglovi estetiki odkrivamo neodvisen princip druge stvari v sami sebi in za samo sebe v pomenu spekulativne dialektike v »Logični znanosti (Wissenschaft der Logik, 1812/1816, citat iz izdaje H. Glocknerja »Sämtliche Werke Bd. III, Jubiläumsausgabe, 1927 ff) in ta princip smo imenovali heteroontološki princip (Glej prispevek »Der Heteroontologische Ansatz in der Hegelschen Logik v »Die Logik des Wissens und das Problem der Erziehung, Nürnberg Hegel — Tage 1981, Felix Meiner, Hamburg, S. 61—66). Da bi se bolje seznanili s situacijo tekstov v zvezi s problemom druge stvari pri Heglu, navajamo nekaj karakterističnih formulacij (francoski prevod M. D.): Ainsi l'autre chose seule est conçue en tant que telle, pas l'autre chose de quelque chose, mais l'autre chose de quelque chose, mais l'autre chose en soi-même, c'est-à-dire l'autre chose de soi-même ... L'autre chose pour soi est l'autre chose en soi-même, ainsi l'autre chose de soi-même, l'autre chose de l'autre chose.« (So ist das Andere allein als solches erfasst, nicht das Andere von Etwas, sondern das Andere an ihm selfst, d. i. das Andere seiner Selbst« ... Das Andere für sich ist das Andere an ihm selbst, hiermit das Andere seiner selbst, ... das Andere des Anderen, *Wissenschaft der Logik*, »Logik des Seins, Logik des Daseins).

Heteroontološki princip predlagamo samo zaradi odlične analize in interpretacije pomembnega kritika (imminente critique) Michaela Theunissena (*Sein und Schein* Die Kritische Funktion der Hegelschen Logik Suhrkamp, Frankfurt 1978), ki je »Interpretation der Logik des Daseins«, S. 187 ff in kjer avtor razpravlja o »drugi stvari« in njenem izginjanju (Das Andere und sein Verlust, S. 236—301). Prvi metodološki korak v smislu našega prispevka k »estetskemu izgledu« »Das Problem des äestetischen Scheins in heteroontologischen Sicht« je v (ed.) W. Oelmüllerja: Kolloquium Kunst und Philosophie 2, Aestetischer Schein, UTB, Schöningh Padeborn (München) Wien, 1982, S. 62—71). Tako drugo stvar jemljemo kot *poseben* princip in celo več, jemljemo

jo kot *essentiale constituvuum* umetnine, namesto da bi jo pustili izginiti v trenutku spekulativne praznine, kot to stori Hegel.

Danes najdemo v filozofiji umetnosti, v estetski literaturi Ute Guzzonija, ki sledi T. W. Andorna, heteroontološki vzorec v »neidentificiranem razmišljanju«, ki v principu ne izključuje druge stvari in celo »vseh drugih stvari« (das ganz Andere), medtem ko ohranja tezo o mnogoterosti principov in enkratnosti umetnine (*Wendungen*. Versuche zu einem nicht identifizierenden Denken, Fermenta philosophica, Alber, Freiburg/München 1982).

Zato predlagamo interpretacijo druge stvari kot sestavnega dela principa umetnine na treh določenih stopnjah: 1. *Poreklo* (Ursprung), 2. *Struktura* in 3. *Dejanje* (Wirkung) umetnine.

1. Izvor umetnine pripada ustvarjanju umetnosti, kreativni dejavnosti umetnika; kot teoretični problem pa spada v *poietic-o* (kot jo je izdelal R. Passeron, ki sledi P. Valeryja), čeprav dejansko spada v ontologijo umetnosti, natančneje v heteroontologijo.

Danes problema porekla umetnosti ne obravnavamo več kot (pred)zgodovinskega vprašanja, kot ga je obravnavala posebna znanost v prejšnjem stoletju in kot takrat, ko je umetnost prvič postala predmet znanstvenega raziskovanja.

Filozofsko vprašanje o poreklu umetnosti se pojavi koncem 19. stoletja in v začetku 20. stoletja po izkušnji tako imenovane moderne umetnosti in v času radikalnega zgodovinskega preobrata sodobnega sveta. Prvi znak filozofske revolucije v zgodovini, ki se s tem vprašanjem ukvarja, je razprava K. Fiedlerja: Poreklo umetniške dejavnosti (Uber den Ursprung der Kunstlerischen Tätigkeit, 1887), ko je Fiedler umetnost definiral kot »stvaritev nove stvarnosti«, na grobo v heteroontološkem smislu opisal drugo stvarnost in nazadnje je problem porekla umetnosti in umetniške dejavnosti pri Heideggerju postal problem o »poreklu umetnosti« (Ursprung des Kunstwerks, 1935). Kasneje v Heideggerjevi metodi in načinu razmišljanja odkrijemo odločne heteroontološke značilnosti: Vztraja npr. na stvarnosti stvari (Das Dinghafte des Dinges) in na spretnosti orodja (das Zeughalfte des Zeuges), da razloči značaj dela (das Werkschafte), kjer je umetnina v principu »druga stvar«: umetništvo je druga stvar pri strukturi umetnine. Od tu za Heideggerja izhaja alegorični in simbolični pomen umetnine, ki ga razloži etimologija »ällo âgorekin — izreči drugo stvar« in »symballein« — upoštevati drugo stvar, sestaviti oz. dodati nekaj drugega. Druga stvar je vedno umetništvo, ki je postopno ustvarjanje. S heteroontološkega stališča je problem porekla umetnosti (umetnine) zasnovan kot pojavljanje neke nove oz. neke druge aktivnosti (nova qua ultra) človeštva v procesu življenjskih dejavnosti, magičnih, religioznih itd., (ustvarjanja oz. poustvarjanja življenja). Umetnost je izvor kreativnega obstoja človeka, izvor tistega, kar lahko človek spremeni in preoblikuje t.j. da bi postal nekaj drugega. Umetnina je druga stvar med drugimi stvarmi, med praktičnimi objekti, med drugimi kulturnimi objekti v človeškem svetu. Poreklo umetnine je tako kot poreklo »drugega« v novem principu (principum novum qua alliud). O dejstvu porekla umetnosti glej moje delo: Poreklo umetnosti kao filozofski problem, Bgd. 1981; povzetek v nemščini: Kunstsprung als philosophische Problem).

2. Struktura (oblika) je bistvena determinacija umetnine vezane na identiteto o ne-identificirani misli. Umetnina je kulturni artefactum, za katerega je značilna struktura enkratnosti (aspekt sinkronične dimenzije) in svobodna struktura (ki je svobodna zaradi diakoničnega ali zgodovinskega aspekta oz. diakonične ali zgodovinske dimenzije). Svobodna struktura s svojimi osrednjimi kategorijami možnosti in aspektnosti se izraža v delovanju umetnine, v ustvarjanju tretje faze determinacije umetnosti.

Pri neidentificiranem razmišljanju ostaja cilj bistvo pojava umetnosti v njenem dialektičnem spoznanju, vendar pa splošni pomen tega znanstvenega pojma ne zadošča pri naših poskusih: Potrebujemo »priložnostni pojem«, da bi lahko formulirali posamezno strukturo in (tč. 3) zgodovino delovanja umetnine.

Heteroontološko mišljenje o kulturnem svetu razkriva princip umetnine kot drugo stvar med kulturnimi objekti in drugimi kulturnimi deli. Naj omenimo analizo R. Piepmeierja, ki se je zanimal za »sinhronično drugo stvar« umetnine (das synchron Andere) in za »drugo diahronično stvar« (das diachron Andere) (ed. W. Oellmüller: Das *Kunstwerk*, Kunst um Philosophie III, UTB Schöningh, Paderborn, 1983). Spomnimo se tudi Heideggerjeve analize, kjer prikazuje razliko med umetnino in drugim objektivnim obstojem (kauzalnim, pomagalnim itd.) pri pojasnjevanju (Lichtung) zemlje (Erde) svetu (Welt): artistično je nekaj drugega, cilj artističnega je vzročnega značaja, nekaj umetnosti pomagalnega.

Z ontološkega aspekta in glede na strukturo umetnine kot umetniškega dela (ali estetskega dela), njeno obstajanje nikakor ni (prazno), je nekaj, za Platona primordialna izkušnja, ki jo imenuje »ne-obstoječe« oz. »pojav« (v ontološkem smislu); kasneje se bo imenovala »estetski prikaz« ali »fikcija«: Končno bo vedno drugo obstajanje ali obstajanje nečesa drugega.

V aksiološki perspektivi, v spremembah »estetskih paradigm«, je vedno edinstveno delo umetnosti, ki se prikazuje kot paradigma. Z drugimi besedami, obstaja zgodovinskost estetskih vrednot, obstajajo nove vrednote predstavljene kot druge vrednote. Toda v stvarnosti, v zgodovini umetnosti obstajajo antropološke stalnosti (S. Morawski), nadzgodovinske vrednote, ki predeterminirajo ontološko strukturo, ki je očitno v nasprotju s heteroontološko tezo. Omenili smo že situacijo, ki identitete ne izključuje iz umetniškega dela, toda je še več. V situaciji umetnosti 20. stoletja razpravljamo o negaciji ali o izginotju umetnine, o njeni odsotnosti in celo o estetiki »ničnosti«. Ali je umetnina antropološka stalnost umetnosti? Energeia (tj. resnična stvarnost) umetnosti, poeisis vključno z dynamis (artistično prakso) in ergom (umetnino) prikazujejo, da je princip »poietic« odločilen ne samo za obstoj umetnosti ampak tudi za obstoj človeštva (ars definitic hominis). Princip »poietice« označuje radikalno zgodovinskost človeka in umetnosti in torej predvidi možnost drugačne umetnosti za drugačni svet. 3. Delovanje umetnine se pojavlja kot »druga diahronična stvar«, kot bistvena aspektivnost obstajanja, kot zgodovinskost artističnega pojava. Umetnina je izvor lastnega zgodovinskega premika kot stalno spreminjajočega se procesa dela, ki sledi vzorcu komunikacije umetnosti. To izhaja iz dejstva o odprti strukturi kategorizacije umetnine (o njeni možnosti gledati umetnino je neka zgodovina njenega delo-

vanja) (Wirkungsgeschichte), ki jo proučuje ontološki hermeneutik (H. G. Gadamer). Za gledalca obstaja zgodovina sprejemanja umetnine (Rezeption-ästhetic, H. R. Jauss). Vedno pa sta zgodovinskost in umetniška ustvarjalnost tisti, ki omogočata heteroontološko interpretacijo umetnine v njenem delovanju, s prikazovanjem sestavne vloge druge stvari (aliud). Ko človek sprejema delovanje umetnine, se srečuje s posrednikom, ki drugačno izkušnjo pri drugačni stvari posreduje svetu: Izgubi zaznavanje samega sebe kot individuuma in samega sebe odkrije spremenjenega z izkušnjo. Spreminjanje gledalca (Veranderung, kot to imenuje M. Theunissen), zmanjšuje sprejemanje umetnine. V svojem delu *Der Andere*, Studien zur Sozialontologie der Gegenwart (Berlin, 1965) Theunissen obravnava problem »drugega« s stališča »socialne ontologije«: Tu spoznamo, da obstaja tudi koristen heteroontološki pristop k delovanju umetnine.

Vse tri faze: poreklo, struktura in delovanje umetnine nam dajo tri sistematične elemente za filozofijo umetnosti gledano s heteroontološke perspektive. Od svojega porekla naprej je bila umetnina mogoča kot druga stvar v človeškem svetu, princip druge stvari pa je omogočil drugačno umetnost v drugačnem svetu.

Filozofski vidik simetrije fizikalnih zakonov na področju upodabljajoče umetnosti

HAMDI TERZIQI, JUGOSLAVIJA

Zahteva in potreba po harmoničnem razvoju estetske sublimacije upodabljajoče umetnosti, kot tudi široko in omejitveno področje na katerem deluje, sta bistveno enostranski, brez znanstvenega značaja. Ne uporabljata dialektične izbire niti splošnih zakonov mišljenja. Ta osnova, ki se spreminja na znanstvenih poteh, prinaša zanimive trenutke pri pozitivnih primerih razvoja simetričnega potenciala.

Ta osnovni umetnostni problem je zelo občutljiv in pomemben pri vzbujanju in krepitvi kriterijev, ki predstoje intuitivni sposobnosti glede na vsebino področja in ki naj bi bil pogoj za izognitev odtujenosti. Tako nepoznavanje se globoko ureže in se končno kaže v napačnih sodbah o umetnosti in lepem. Ne bi smeli dovoliti, da se pomanjkanje zadostne enovitosti pretvarja v okostenele norme. Pogoj za to je predhodna potrditev z uporabo in najgloblje umetniške težnje. To je katalizator globokega čustva, ki izhaja iz elementarne urejenosti pravil in genetske oblike simetrije. Ta urejenost mora potekati brez prekinitev glede na žarek svetlobe duha.

Vzroki in značilnosti odmiranja razvoja, postopno manjšanje vtisov, kot tudi iornija povdarjene ločitve od nagnjenja k pravilnim vidnim oblikam, ki so oblikovane kot pozitivne kvalitete, zasnovane in razvite v različnih dobah in na širokih geografskih področjih, vplivajo na trenutno stanje v vseh plasteh. Velike odprte možnosti pri izboljšanju in odpravljanju nizkega sedanjega nivoja so doprinesle k odpravi številnih omejujočih dejavnikov v razvoju in k sorazmerju s trenutno resničnostjo znanstvenih naporov.

Raziskovati vzroke in opraviti konstruktivni poizkus pri predvidevanjih neskončne in neperspektivne krize je brez dvoma obrazec, ki je bolj prikladen, kot ustvariti novo vizuelno organiziranost, ki naj bi bila pravilna in lepa. Posebno zanimanje velja torej raziskovanje simetričnih oblik, ki uravnotežene v različnih gledišči vodijo naravnost k ohranjevanju obstoječih pravil. Pogled na to obliko izražanja ni imel urejene časovne zaporednosti, pravilnega gibanja in razvoja, ki naj bi pojasnila splošne, kreativne in spreminjajoče se interese. Gre predvsem za potrebo po obnovitvi temelja logične analize v znanstvenih ugotovitvah in neposrednem notranjem spoznavanju plastično-geometričnega (kar je že dolgo pozabljeno), zaradi nezadostnega razvoja oblik in metod resnih interdisciplinarnih raziskovanj in za izvore

današnjega znanja. To pomeni, da brez predhodnih meritev ni mogoče napredovati in ustvariti bistvenih pogojev za bolj intenzivna in učinkovita raziskovanja in končno je treba stalno upoštevati pravilni idejnoprofesionalni koncept, ki povezuje nove lastnosti posameznih oblik, kot tudi profesionalno delo v hitrem ritmu, ki ga praksa zahteva.

V tem skupku dejstev teoretičnih spoznanj so vedno bolj poglobljena znanja, ki povdarjajo potrebo po razvoju bolj intenzivnih znanstvenih raziskovanj in ki izhajajo iz potrebe po neposredni povezavi s posebnostmi zakonov narave. V upodabljajoči umetnosti obstaja tudi znanstveni aspekt zavestne ustvarjalnosti, ki ne dovoljuje, da se umetnik transformira v objekt s stopnjo spomina nič. Brez dvoma ta oblika ni bistveno različna od mnenja, po katerem sta model in njegov posnetek določena pojma in je potreba po mehanskem posnemanju objekta mišljena kot naziv, določnost pa izključuje tematske raziskave. Te nazore, ki se nahajajo med dvema momentoma, to je, med prepričanji in vplivi, ki jih postavlja kult katerekoli zvrsti ali ideološke iluzije, pa moramo pregledati še z drugega zornega kota, pri tem pa izločiti tiste, ki so tradicionalno drobnjakarski. Omahovanja, ki izhajajo iz spontanih sprememb prilik, ki jih pogojuje stanje, se morajo široko vezati na zgodovino vzrokov in na posebnosti, ki so bile prisotne v preteklem razvoju na vseh področjih.

Poleg teh točno določenih dejstev pa je posebej pomemben človek-umetnik. Je nosilec dejstev in vzrokov razsežnosti tega sistema. Potem, ko je opustil destruktivno negacijo, se zdi, da ni dovolj povečal svojih interesov, niti ni na pošten, močan in jasen način razvil svojega neprekinjenega delovanja v tem sistemu, ki bi moral biti stalen. Nasprotno, brez naprezanja po čisti koncepciji, ki naj bi temeljila na programu določenem z mero razvoja, ni uvidel najboljših področij, ter se opredelil za naloge posamezne dobe.

Ker naj bi v umetnosti šlo za odsev objektivno obstoječega sveta, je problem simetrije bistveni problem na tem področju. Ni dela s področja slikarstva, risanja in skulpture, ki ga ne bi prežemali elementi simetrije.

Pred ugotovitvijo bistva problema simetrije v upodabljajoči umetnosti, se ustavimo pri bistvu tega problema v njegovem splošnem smislu, v povezavi z empiričnimi znanostmi.

Simetrija je eden temeljnih pojavov in zakonov materialnega sveta. Še več, narava nam ponuja nezičrpne kategorije le-te.

V fiziki trdnih teles lahko temeljito analiziramo pojave, ki so posebno zanimivi in dragoceni za upodabljajočo umetnost.

Telo je simetrično, če ima popolnoma strukturalno zgradbo glede na pogoj. Kristali so telesa, ki najbolj izkazujejo lastnosti simetrije. Pri spoznavanju in proučevanju njihovih lastnosti razlikujemo in raziskujemo vrsto pojavov; piezoelektriko, Hollov efekt, simetrijo glede na točko, os, telo. itd.

Obstajajo različne oblike kristalov, kot so kocka, oktaeder, dodekaeder, ikozaeder itd.

Če kristal zdrobimo, še vedno obdrži pravilne geometrijske oblike.

Pri kristalih se pojavlja tudi problem svetlobe, ki pade na kristal. Vsak kristal ima svoj značilni kot odboja, polarizacije, difrakcije in interference svetlobe.

Povzetek raziskav, ki so bile doslej opravljene je:

1. če določeni vzroki povzroče znane posledice, se morajo elementi simetrije vzrokov znova pojaviti v posledicah.

2. če znane posledice vsebujejo znano nesimetrijo, se mora le-ta nahajati v vzrokih, ki so povzročili pojav.

3. teze, ki nasprotujejo dvema omenjenima, so nepravilne najmanj v praksi. Velja celo, da so posledice lahko bolj simetrične, kot vzroki, ki so jih povzročili.

Predvsem bi se morali ukvarjati s problemom kristalov v naravoslovnih znanostih, kjer kristal, kot najpravilnejša geometrijska oblika v naravi izkazuje najzanimivejše poglede simetrije.

Da se izognemo naključnim pojavom in da omogočimo dobre splošne pogoje, da bi umetnik dojel sodobna spoznanja na področju simetrije so naslednji podatki nepogrešljivi:

Simetrija je eden bistvenih principov življenja živih bitij. To je lastnost živalskih in rastlinskih organizmov.

Živi organizmi se ločijo po obliki zgradbe. Ta je najbolj očitna na točni pravilnosti delov telesa glede na središčno os. Bistvena enotnost ureditve je vrsta. Ta upošteva enake posameznike, ki imajo iste strukturalne in funkcionalne lastnosti in tvorijo skupino vrste istega roda.

Večina organizmov izkazuje simetrijo, ki je lahko bilateralna, sferična, biradialna ali radialna.

Os zrcaljenja je značilnost bilateralne simetrije, ki je tudi polarizirana. Pri sesalcih je to namišljena črta, ki veže hrbtenico s prsnim košem. Veliko število organizmov, med njimi tudi človek, imajo bilateralno simetrično telo.

Radialna simetrija je prisotna pri nevretenčarjih in pasivnih lebdečih organizmih.

Človeka je vedno zanimal svet okoli njega. Oblikovanje estetskega čuta izhaja iz opazovanja elementov simetrije tega sveta. Če se vrnemo v preteklost, vidimo, da je poskušal oblikovati simetrijo v svetu, ki ga je obdajal, s strogo določenimi normami.

Ni potrebno povdarjati, da je več filozofij poizkušalo doseči s skrajno prefinjenostjo popolno sožitje duha in telesa.

Če postavimo skupek glavnih spoznanj in okoliščin, ki so bila najbolj točno dokazana, se nam bodo odkrila nova obzorja, ki jih bodo podpirala različna stališča. Ta pravilna oblika, ki je odsev narave v človekovi zavesti, se le-temu zdi kot lepota, ki je uspela in jo zaradi tega občuduje. To je vprašanje, ki je povezano s problemom, ki zadeva danosti in definicije celotne zvrsti.

Filolai je dejal: »Vse stvari povezuje karmonija.« Umetnik je bil v antiki označen z grško mislijo: »Stvari so ustvarjene po pravilu.« Keppler in Newton sta naredila odločilni preobrat v zgodovini človekove miselnosti. Odkrila sta, da v osnovi enostavni matematični zakoni urejajo vso naravo; da isti zakoni veljajo na zemlji in nebu; da obstoji povezava sui generis med načinom mišljenja in načinom delovanja vesolja. Courbusier je dejal: »Dokler bo kraljevalo sonce, dotlej bo to kraljestvo enotnosti med naravnimi zakoni in duhom človekove podjetnosti.« Descartes:

»Obstaja enotnost med stavritvami narave in stvaritvami človekovega duha.« Iz tega izhaja, da je človek, kot sestavni del narave, tudi nosilec lastnosti le-te, lastnosti pa so pogojene s popolnim merilom.

Vse posebnosti, ki jih lahko pripišemo materialnemu svetu imajo končni značaj.

V naravi ni ničesar popolnega, idealnega, ker je vse podvrženo zakonom. Zakoni so se neprestano spreminjali. Odtod pojmi, kot so: lepo, dobro, idealno, popolno, absolutno in vrste, ki so vsebovale ideje in šole različnih usmeritev in posebnosti.

Najbolj splošni zakon vesolja se izraža na naslednji način: materija se ne izgubi, niti se ne ustvarja; materija prehaja iz enega stanja ali oblike v drugo stanje ali obliko. To je zakon o ohranitvi materije. Ker je človek del narave, se mora pokoravati in upoštevati dane zakone in delovati v njihovem smislu. Če deluje v nasprotnem smislu, ni potrebno povdarjati, da dehumanizacija in denaturalizacija vodita v nihilizem.

Obstaja seznam strokovnih izrazov, po katerih oblikujemo merila. To je sistem resnične ureditve po načelu naravnosti in sistematičnosti, ki izhaja iz borbe idej za obogatitev in poglabljanje teorij razmišljanja vizualne logike in ki hoče nekatera dejstva znanstvenega jedra simetrije dvigniti na zahtevano raven. Človek dela konkretne poizkuse v praksi z globalnimi kvalitativnimi spremembami, katerim dodaja primere lepote narave iz iste bistvene strukture.

Harmonija je odnos med posameznimi deli in glede na celoto. Zaradi tega mora biti harmonija imenovalec simetrične pravilnosti v skupku geometričnih elementov v tej zvrsti. Zaradi tega mora biti mogoče oblikovati vrednote, ki s svojimi pogledi izražajo najvišje človekove ideale.

Jedermann sein eigner Fussball

LEV KREFT

Če je bila dada v Zürichu kavarniška, je bila berlinska dada pocestnica. Različna ambienta — na eni strani ambient izoliranosti in umika iz svetovne vojne, na drugi strani ambient vojnega poraza, revolucije in kontrarevolucije, sta pogojila estetsko avtonomno radikalnost dade v Zürichu na eni, in družbeno funkcionalno radikalnost berlinske dade na drugi strani. Ena in druga pa sta bili politizirani na univerzalni način, bili sta v vsesplošnem spopadu z realnostjo, ki jima je predstavljala življenjski prostor. To je pravilno občutila tako meščanska javnost kot tudi čuvaji reda in miru, saj so v Zürichu z isto ali celo večjo pozornostjo zasledovali aktivnost Tzarajeve skupine, kot aktivnosti Lenina in drugih ruskih revolucionarjev, ki so živeli nekaj stavb stran od Cabaret Voltaire. Dadaistična univerzalna negacija se je spoprijela prav s tistim, kar je meščanskemu svetu in družbi najdražje: z dobrim-lepim-resničnim, spopadla se je z univerzalno razsvetljenskim[1] karakterjem tega sveta.

Tudi berlinska dada je dadaistična prav po tem, da ni politizirana v partijnem smislu, da ni nosilec revolucionarnih parol nekega gibanja ali njegove centrale — predstavlja antiumetnost in antigibanje. O tem pričajo tudi prve polemike na umetniški levici med dadaisti in nekaterimi sodelavci »Die rote Fahne«, pa tudi posmeh, s katerim je George Grosz komentiral svoj obisk v Sovjetski zvezi.[2]

Revolucionarnost berlinske dade ni v političnih parolah, ampak v njenih lastnih geslih, ki smešijo totaliteto obstoječega, z vsemi njegovimi razrednimi nivoji in pojavi razslojene realnosti, kot tudi z njegovimi umetniškimi vsebinami in oblikami. Da pa bi to dosegli, so morali sredi Berlina postati množični politični škandal, za kar so imeli tudi pogoje — medtem ko je dada v Zürichu lahko predstavljala le estetski škandal. Tudi njen estetski škandal pa ima povsem politično naravo, kot rušenje univerzalnih pred-

---

[1] V Horkheimerjevem in Adornovem smislu (glej: Horkheimer-Adorno, Dialektik der Aufklärung, 1947), ki ga je kasneje Adorno še razvil z analizo razlogov za izolacijo avantgardne umetnosti (glej: Adorno, Philosophie der neuen Music, 1949; Adorno, Aesthetische Theorie, 1970).

[2] Hans Richter: Dada. Art and Anti-Art, London 1965, stran 113.

postavk upravljanja, h katerim sodijo tudi avtoritete umetniških form in vsebin.[3]

Revija »Jedermann sein eigner Fussball« je izšla s finančno podporo bratov Herzfelde 15. februarja 1919 v Berlinu, kot založnika pa sta se podpisala George Grosz in Franz Jung. Na naslovni strani je bila fotomontaža uglednega meščana, ki je v napihnjenem telesu očitno skrival požrto nogometno žogo, in s privzdignjeno melono pozdravljal bralce. Za prodajo revije so dadaisti organizirali pravo barnumsko povorko, kot posmeh samemu aktu prodaje in kot množično politično dejanje. V tem aktu dada ni ironično- cinično nastopala le do militarizma in tiste socialdemokratske oblasti, ki so jo nekateri ekspresionisti tako lepo pozdravili, ampak tudi do vsega revolucionarnega in kontrarevolucionarnega zanesenjaštva. Tu se skriva razlog, da je vsaka avantgardna umetnost postala kasneje prepovedana točka vseh sistemov upravljanja z ljudmi: fašizma in nacizma, pa tudi stalinizma, in celo družbe blagostanja po drugi svetovni vojni, dokler se degenerirana avantgarda ni uspešno utopila v partijnost parcialne politizacije, in s tem zanikala prejšnjo univerzalno politizacijo antiestetskega.

* * *

Dadaisti so najeli izletniško kočijo in orkester, oblečen v frake in cilindre, ki je sicer igral na pogrebih. Založniško osebje je korakalo za kočijo, okrog glave pa so si ovili, namesto pesniških vencev, primerke revije. V bogatem zahodnem delu mesta so želi več psovk in protestov kot denarja, toda prodaja je bliskovito poskočila, ko so prešli v severna in vzhodna okrožja nižjih razredov in delavcev. Ulice so šle skozi alejo umazanih, sivih bivališč, ki jih je prerešetala strojnična bitka in preluknjali šrapneli. Tu so skupino pozdravili z burnimi vzkliki in aplavzi, še zlasti, ko je orkester zaigral svoje reprezentativne točke, sentimentalne vojaške šlagerje »Imam kamerada« in »Z mahom zarasla klop ob družinskem grobu«. Po kanibalskih igrah pučistov, po mrtvaških plesih militarističnih gibanj, po pretresih različnih revolucionarnih gibanj, je bila povorka pozdravljena s spontanim navdušenjem. Izraz »vsakemu njegova lastna nogometna žoga« je vstopil v berlinski žargon kot izraz prezira do vseh avtoritet in kot simbol za prevarantstvo prvega povojnega obdobja. Revija bi lahko postala bestseller berlinskih delavskih četrti, ki bi njenih ustvarjalcev ob koncu pohoda ne aretirala policija, potem ko so imeli zaključno serenado pred vladnimi uradi. Aretiranci so po celicah žandarmerijske postaje lepili nalepke z napisom »Hura Dada«. Obtožili so jih, da so se norčevali iz Oboroženih Sil in da je njihova revija obscena.[4]

Marxovo misel, da proletarske revolucije neprenehoma kritizirajo same sebe in se surovo/temeljito norčujejo iz polovičnosti, slabosti in boječnosti svojih prvih poskusov,[5] mnogo bolje od vseh poskusov oblikovanja marksi-

---

[3] Umetniške avtoritete družbeno predpisanih form in vsebin predstavljajo pomemben moment »ideoloških aparatov države«, če uporabim termin althuserjanskega kroga.

[4] Glej opis adadistične povorke v: Hans Richter, op. c., str. 110—112.

[5] v: Karl Marx, Der achzehnte Brumaire des Louis Bonaparte, v Marx-Engels Werke 8, Dietz Verlag, Berlin 1973, stran 118.

stične filozofije realizirajo nekatere od avantgardnih smeri. Dogodek z berlinsko dado je v tem več kot značilen primer.

Prvič, Umetnost ni samo proizvedena stvar, umetniški proizvod, in tudi stvarnost ne more biti le neka izvenumetniška realnost, ki jo umetnost odslikava. Umetnost je aktivni moment stvarnosti, često katalizator in reagent realnih situacij, ki je sposobna pokazati, da je tisto, kar imenujemo realnost, zgolj videz.

Drugič, realnost ni brezrazlična linearna vsota stvari, ampak je ukrivljeni prostor neskončnega množtva in modusev realnosti. Eden od modusev, ki se razprostira skozi in preko mnogih ravni realnosti, je tudi modus umetnosti.

Tretjič, obstajajo realizirane in nerealizirane realnosti, skratka, realnost je zgodovinski proces v njegovi pojavni obliki. Toda omejiti vlogo umetnosti na prodiranje v globino realnosti, ali pa na razkrivanje še-ne-bivajočega, bi bilo prav tako enodimenzionalno. Bistvo obstoječe realnosti je tudi videz sam, kot postvarelost substancialnih relacij med človekom in njegovim realnim svetom.

Četrtič, način obstoja umetnosti v takih pogojih je prav parazitiranje na postvareli površini in v bistvu stvarnosti, s pomočjo postopkov parodiranja in posmeha. S temi postopki nastaja znotraj realnosti antistališča, negatorska pozicija, ki onemogoča vsaj za trenutek, da bi se lahko povsem izrazila afirmativna funkcija estetskega uživanja, ki jo podčrtava Marcuse.[6] Seveda, berlinske množice uživajo, zabavajo se sredi dadaistične parade — toda predvsem zato, ker jim te parade vsaj za trenutek omogočajo, da se ločijo same od sebe in da stopijo sebi za hrbet, da se z ironijo in cinizmom ozro na lastno realnost in hotenja.[7] Dadaisti so že pri svojem prvem vmešavanju v revolucionarno klimo dokazali, da umetnost partijnega karakterja ne more biti revolucionarno estetsko dejanje, saj se v taki umetnosti tudi sama revolucija prikazuje kot tuja stvar, se fetišizira in ločuje od estetskega. Prikazati umetniški proizvod kot stvar, ki jo je treba predvsem ogledovati, pa naj je ta stvar prelepljena s parolami še gosteje od oglasnega stebrička, ne more biti revolucionarna funkcija umetnosti, niti radikalna estetska relacija med umetnostjo in stvarnostjo.

Možna je potem seveda tudi nasprotna zmota — da dadaistično antiestetsko stališče in antidružbeno dejanje razglasimo za dejansko osvoboditev, za dejansko ločitev posameznika kot novega človeka, od stare realnosti — to bi bil, sicer na ravni nove estetike, povratek k umetniškim konceptom klasicistične in akademske provenience, ki se zaključujejo v projekciji socializma kot estetskega projekta.[8] Umetnost je proces, da, celo procesija, ki paradira skozi družbeni proces. S svojim antistališčem je uspela ohraniti

---

[6] glej v: Herbert Marcuse, Kunst und Gesellschaft I, Frankfurt am Main 1975, str. 56—101.

[7] Na podobne funkcije opozarja tudi Karel Kosik v svoji filozofski primerjalni študiji o Kafki in Hašku (glej: Karle Kosik, Hašek a Kafka neboli groteskní svět, Plamen 1963).

[8] K tovrstnim projektom lahko že mnogo pred Marcusejevim (glej: Neue Forum, No. 167—168, Wien 1967) štejemo tudi »povratek k naravi in cehom« med prvimi avantgardisti, zlasti v arhitekturi, zelo vplivnega Williama Morrisa (glej zlasti: News from Nowhere, Boston 1890), ki pa ga ni zavrnila le sama avantgarda, ampak celo socialistični sopotnik Ber-

tudi svojo estetsko funkcijo, ki jo je tako radikalno negirala; omogočila je, da se skozi tenčice realnosti prebije ideja nevzdržnosti stvari samih, njihov nestvarni, iluzionistični, cirkusantski, iracionalni princip. Kontrast med umetniškim dejanjem kot parazitsko parodijo realnosti, in realnostjo revolucionarnih in kontrarevolucionarnih političnih obrti povojnega obdobja, rojeva tisti, kar je Brecht poimenoval »potujitev«.

Ko se dadaisti posmehujejo realnosti sodobnega Berlina na estetsko antiestetski način, so na videz antirevolucionarni, ker ne delajo razlike partijnega tipa med različnimi salvami. Toda to, kar si s tem omogočajo, je prav surovo in temeljito zasmehovanje tiste pozicije, v kateri so »izdelava revolucije« pretvarja v elitno in partijno obrt. Ta pozicija, »priganjanje množic v raj«, ki je lastna vsem delavskim strankam obdobja med obema vojnama, je za dadaistično avantgardo a priori nesprejemljiva. Ne samo zato, ker bi bila neestetska in umetnosti tuja, ampak zato, ker je po bistvu kontrarevolucionarna, vsem parolam navkljub. Ime »revolucionarna dejavnost« namreč, tudi po pojmovanjih avantgarde, zasluži le tista dejavnost množic, ki je tudi prijetna sama po sebi, ki osvobaja ironični in cinični odnos do lastne revolucionarne dejavnosti — ki je torej ni mogoče vsiliti od zunaj, iz centra in iz vodstva, z manipulacijo in prevzgojo. Radikalno stališče dadaistov je »nerealistično«, je pa obenem demistificirajoče do skrajnosti. Dadaisti so našli razpoko v šivu, ki spaja meščanski naturalizem in romantizem,[9] jo identificirali kot potencialno negacijo negacije, in uvideli revolucionarni in estetski vidik zgodovinskega pojava borbenih množic.

Toda ta potenca ravno ne sme biti priložnost, ali celo pritisk, da se začne s partijnimi umetniškimi obrtmi, ampak je to potenco treba izkoristiti kot novo področje možnosti estetske katarze: katarze kot procesa snemanja tenčic z absurdnih relacij, ki so po svoji realnosti videti same po sebi umevne. Absurd, ki leži v temelju vseh tragičnih situaicj, se v avantgardni umetnosti spreobrača v razlog za gromki, cinični, ironični krohot.

---

nard Shaw v predgovoru k svojemu delu Major Barbara. Zanimiva je tudi kritika češkega avantgardista Karela Teigeja (glej: Karel Teige, Nové umění proletárske, v Svět stavby a básně, Praha 1966, str. 47) iz leta 1922.

[9] glej: Karel Marx, Grundrisse der Kritik der Politischen Oekonomie, Berlin 1974, str. 80.

Razlaga umetnosti glede na preoblikovanja v filozofiji: primer Franza Kafke

ALEŠ ERJAVEC

Od svojega nastanka dalje so dela Franza Kafke doživljala najbolj raznovrstne interpretacije, od katerih so mnoge medsebojno izključujoče. Segale so od religioznih (Max Brod, Robert Rochefort, Edward Muir v ZDA itd.) do tistih, ki so ga povezovale z delavskim gibanjem (*Rudé právo* v nekrologu leta 1924) ter do ekspresionističnih v tridesetih (in ponovno v šestdesetih) letih. V vojnem in povojnem obdobju sta si ga lastila predvsem eksistencializem in marksizem. Že pri Camusu (*Le mythe de Sisyphe*, 1943) je nakazana možnost kasnejše politične razsežnosti interpretacije Kafke, ki je nato poudarjena pri Sartru, ki v *Situations VII* (1948) že tudi pokaže na enega od bistvenih vzrokov za kritiko Kafke s strani komunistov, namreč na interpretacijo Kafke kot kritika stalinizma. Zavračanju tega očitka se pridruži (in tu gre tako za neposredno ideološko kot za filozofsko kritiko) očitek dekadence, brezperspektivnosti itd., ki naj bi jih izražala Kafkova dela. Ta kritika (s pozicij realizma in socrealizma) je filozofska v kolikor izhaja iz specifičnega pojmovanja resnice, spoznanja ter pojmovanja človeške zgodovine. Značilno za dotedanje kot tudi za kasnejše razlage Kafke je bilo, da so večinoma izvirale iz filozofij, ki so bile v določeni meri angažirane ali spolitizirane. To prvo velja celo za religiozne razlage njegovega dela, ki so v njem ravno tako odkrivale določen svetovni nazor.

Koncem petdesetih in predvsem v šestdesetih letih je bil marksizem tisti, ki je posebej obudil zanimanje za Kafko in to skozi filozofikacijo Marxa, ter skozi ideje odtujitve, fetišizma in reifikacije. Kafka je tako postal polje na katerem se je odvijal spopad med predhodnimi pojmovanji človeka, svobode ter perspektiv družbe, in novimi, ki so za teoretski temelj jemale pluralistično podobo sveta in nazorov ter so poudarjale posameznika in njegovo svobodo kot predpogoj za svobodo vse družbe. Kafka zato za razliko od prejšnjega obdobja v marksizmu ni bil več razlagan kot bolni duh in kot dekadent, marveč kot avtor, ki je »bolj kot katerokoli človeško bitje pred njim občutil odtujitev človeške biti«.[1] Podobna stališča kot je to Fischerjevo najdemo razdelana tudi pri H. M. Enzensbergerju, R. Garaudyju ali A. S. Vázquezu. Kafke ne razlagajo več kot škodljivega družbi, ampak je njegova literatura

[1] E. Fischer: *Von der Notwendigkeit der Kunst*, Claassen, Hamburg 1967, str. 93.

razložena kot simptom bolne družbe, z zdravljenjem simptomov pa kot vemo iz medicine, še ne preženemo bolezni.

Za vse to obdobje so značilne alegorijske razlage Kafke, ki ga podrejajo — v nasprotju z obdobjem po 1. svetovni vojni — ne religioznim ampak filozofskim konceptom. Razlagajo ga s stališča različnih filozofij ali ga celo razumejo kot svoj sestavni del ali kot svojo potrditev. Zaključek teh najrazličnejših razlag je Mounierov stavek iz l. 1946: »Nous ne classerons pas Kafka inclassable!«

Ali je torej alternativa tem interpretacijam odločitev, da se odrečemo vsakršni filozofski interpretaciji in uvrščanju Kafke, skladno nominalističnemu reku, da je bog ustvaril stvari, kategorije pa hudič? Tovrsten odnos do Kafke zavzemajo hote ali nehote dela kot je npr. *Kafka, Weltbild und Roman* Klausa Hermsdorfa (1961) oziroma Marthe Robert, za čigar delo *Kafka* iz leta 1960 je istega leta Roland Barthes dejal: »To, kar nam pravi Marthe Robert je, da je smisel Kafke v njegovi *tehniki*.«[2] Seveda se ta ocena in tak odnos ne omejujeta le na Kafko: velja takorekoč za vso moderno literaturo in pomeni prekinitev z eshatološkimi interpretacijami, ki so bile tako pogoste npr. pri Lukácsu, ki je v tem pogledu s svojo *Theorie des Romans* (1920) močno vplival na vrsto filozofov in estetikov.

Vendar pa tako številnih, kontradiktornih in strastnih mnenj kot o Kafki ne srečamo ne o Joyceu in ne o Proustu. Morda do neke mere o Beckettu ali Ionescu, a še tadva sta bila predvsem proglašena za Kafkova učenca (poleg vrste drugih) in reakcije — tokrat predvsem ideološke — so bile malenkostne v primerjavi z reakcijami na Kafko.

Naša hipoteza je v tem pogledu sledeča: Kafkovo delo je zaradi svojega specifičnega jezika, njegove raztrganosti na osebne probleme, ki bi jih lažje kot literarna veda raziskala psihologija ali psihoanaliza ter na specifični ambient nemško govoreče manjšine v Pragi z njegovim birokratskim okoljem propadajoče Avstroogrske (ob nujni predpostavki njegove izjemne osebne ustvarjalnosti) lahko doseglo ali celo preseglo delo avtorjev, ki so izhajali iz istega okolja (Franz Werfel, R. M. Rilke itd.). S svojo prezentacijo odtujenega, prizadetega in v bistvu nemočnega intelektualca, je Kafka lahko predstavljal zanimiv in eksemplaričen predmet obravnave za vse tiste filozofske smeri, ki so se ukvarjale v tem stoletju s položajem človeka ali intelektualca v družbi. Zaradi tega Kafka ni zanimiv za fenomenologijo in ni zanimiv za strukturalizem, pa tudi ne za psihoanalitični poststrukturalizem, ki s svojimi pozitivističnimi orodji o Kafki ne more povedati nič novega, tako kot tega ni mogel storiti strukturalizem, saj ga je lahko obravnaval le kot diskurz, ki je bil šele v drugem planu literarni diskurz. Nasprotno pa je bil Kafka pomemben predmet razprav vseh tistih filozofskih ali družbenih tokov, ki so si zadali nalogo humanizirati svet, čeprav pogosto s povsem ideoloških stališč.

Na tem mestu bomo nakazali tri osnovne pozicije, ki so se znotraj marksizma vzpostavile do Kafke oz. do njegovega dela (to dvoje je že dolgo tega postalo sinonim, kar tudi kaže na določen odnos do njega in njegovega dela). Te tri pozicije se medsebojno izključujejo, zadnja med njimi pa ne le

---

[2] R. Barthes: »Le réponse de Kafka«, *Essais critiques*, Seuil, Paris 1964, str. 139.

da priznava relativnost obeh prejšnjih, marveč se ravno skozi priznanje te relativnosti sama ukinja, zato lahko o njej govorimo le pogojno.

Prva pozicija je klasično ideološka, kot bi temu rekli danes: Kafki očita neumetniškost, to pa stori lahko ravno zato, ker izhaja iz specifičnega estetskega in predvsem filozofskega stališča ter razumevanja resnice, spoznavanja in zgodovine. Predvsem pa je ta pozicija ekskluzivna: poleg sebe ne priznava točnosti nobeni drugi. Npr. Lukácseva dela iz petdesetih let (pa tudi npr. Lefebvrovo iz l. 1953) tvorijo teoretsko bazo za takšno pozicijo. To, da jih kot takšna, tj. teoretska, danes le stežka pripoznamo, ne spremeni zgodovinskega dejstva.

Naslednje je stališče iz šestdesetih let, ki se, kot smo že rekli, opira predvsem na teorijo odtujitve in razlaga Kafko kot pisatelja, ki je najbolj razkril resnico sodobne družbe. V nasprotju s prejšnjim stališčem ni več bistveno to, da mora umetnik dajati odgovore, marveč je po tem mnenju bistvo umetnosti ravno v tem, da zastavlja vprašanja v skladu s trditvijo, da je vrednost odgovorov prehodna, medtem ko ostanejo vprašanja večna. Takšne ugotovitve so med najvažnejšimi zaključki diskusij o Kafki (npr. l. 1963 ali 1965), ki do danes niso izgubila na svoji filozofski vrednosti, pogojevala pa jih je ravno umetnost kot Kafkova, saj se je le z njihovo pomočjo dalo razložiti estetski učinek in vrednost umetnosti kot je njegova.

Če je naloga umetnosti, da daje odgovore, potem to seveda pomeni, da umetnost, ki teh odgovorov ne daje, ni umetnost. Umetnost, ki daje odgovore, pa mora nujno predvsem oblikovati vsaj eno od »ideoloških stališč«, če uporabimo izraz B. A. Uspenskega (1970) lahko pa jih vsebuje tudi več, važno je le, da skoznje vidimo avtorjev namen oz. njegovo stališče (ki ni nujno zavestno). Znan primer takšne literature je npr. Diderotov *Rameaujev nečak*.

Seveda pa je ta kriterij uporabljiv le tam, kjer imamo opravka z umetnostjo, ki ji lahko določamo vsaj približno enoznačen pomen in je torej tudi samo delo — in ne le njegovo vrednotenje — pisano z določenim ciljem, ki je v tem, da nam delo nekaj pove. To ne pomeni apriornega zavrženja takšnega dela, postavlja pa ga v relativen odnos glede na druga in predvsem drugačna dela. Pri Kafki pač nimamo opravka s takšnim delom in v tem pogledu je Kafkovo (ali Beckettovo ali Proustovo ipd.) delo res produkt sveta, »ki nima smisla« — in ne le to, to, da nima smisla, včasih se s tem celo zavestno zadovolji: to kar naj bi bila njegova največja hiba izpostavlja kot svojo kvaliteto. Seveda so tu tudi izjeme in zanimivo je, da te izjeme praviloma izhajajo ravno iz filozofskih konceptov. Stvar okusa je, ali damo prednost Camusovemu *Tujcu* ali njegovi *Kugi*.

Ne glede na različne ali slične implikacije tako raznolikih del kot je npr. *Kuga* ali kot so dela Šolohova, je takšnim delom dodeljena neka kognitivna vloga, kar še toliko bolj velja za t. i. realistična dela tega in preteklega stoletja. Specialna izpostavitev te kognitivne vloge umetniškega dela izhaja iz določene filozofske in družbene pozicije, ki praviloma to delo podreja nekemu individualnemu ali družbenemu cilju, tj. zavestno ga hoče uporabiti kot sredstvo.

V šestdesetih letih je bila takšna pozicija v glavnem zavrnjena. To ne pomeni, da je izginila in tudi je ne moremo deliti po geografskih, kulturnih

ali drugačnih mejah. Navzoča je povsod, se pa seveda razlikuje po količini in po pomenu, ki se ga ji pripisuje. Mislim, da tako vsekakor lahko rečemo, da že dvajset let v estetiki in v filozofiji velja, da umetnost ne moremo premočrtno reducirati na učinek ekonomske baze ter da, če to že počnemo, umetnosti moramo priznati njeno specifičnost. Umetnost pridobi tako status specifične realnosti ali vsaj specifičnega načina spoznavanja: priznamo ji, da prezentira ne pa reprezentira.

Za to, da se je odnos do Kafke spremenil, je skoraj bolj zasluga političnih dogodkov kot pa dosežkov filozofije. Pravim skoraj bolj: verjetno je bila zasluga obeh. Poudariti pa je treba še nekaj drugega: Kafka je bil tisti, ki je marksistični filozofiji pomagal do drugačne razlage družbene stvarnosti, skozi to filozofijo pa je bil potem tudi sam drugače ovrednoten. Posledica tega je bila, da je bil tudi pri zagovornikih drugačnih pogledov priznan za umetnika, istočasno pa je postajal vedno bolj predmet literarne vede ter specialnih strok in vedno manj filozofskih diskusij. Nedvomno je to tudi posledica procesa, ki ga dobro kaže primerjava Lukácsa od l. 1924 do leta 1962 oz. 1963 in Goldmanna, skozi katero se kaže pretrganost refleksije v evropskem romanu ter vprašljivost nekaterih osnovnih tez te refleksije. Posledico (in vzrok) tega dogajanja bi lahko nekoliko drugače strnili z besedami Arnolda Hauserja iz dela *Umetnost in družba*, kjer sicer govori o ideologiji, a velja to kar pravi tudi za celotno filozofijo: »Kritika ideologije je prava kritika samo tedaj, če se zaveda, da je tudi njen lastni vidik omejen. Tudi ta namreč trpi — kakor vsak na stališče vezan vidik — za temeljno zmotnostjo mišljenja, ki je v tem, da si kljub svoji partikularnosti in perspektivičnosti lasti totalnost.«[3] To nekoliko spominja na Barthesovo znano trditev, da so vse kritike — marksistična, eksistencialistična, psihoanalitična itd. enakovredne. Da so takšna stališča postala možna, je bilo mogoče le skozi ovržbo neke specifične teorije resnice, spoznanja in človeka — seveda pa tudi ob novi umetnosti, ki ne le da ni dajala odgovorov, marveč celo vprašanj ni več postavljala. Na tej točki je takšna umetnost v okviru literarnega niza retrogradno vplivala na predhodno umetnost ter tudi Kafko izključila iz predmeta filozofske obravnave.

Če so l. 1963 na kolokviju v Pragi o Kafki navsezadnje tudi te diskusije potekale *skozi* Kafko, ne pa toliko o njem in njegovem delu, tj. obravnavale so ga filozofsko, je to pomenilo nek določen odnos do literature, ki vsekakor ni bil tipično literarno teoretski; bili so tudi takšni, a vsekakor so prevladovali oni prvi. Ta tretja pozicija je v tem, da se odreka filozofski obravnavi npr. Kafke in da o umetnosti noče govoriti na klasično marksistični, četudi mladomarksovski način, torej na način filozofije, ali vsaj ekskluzivne filozofije.

Dosedanje filozofske diskusije o Kafki so pokazale (čeprav tega ne moremo posploševati na vso umetnost ali literaturo, tudi na vso moderno ne), da filozofija v umetnosti in literaturi lahko najde spodbudo, potrditev in primer, pogosto pa celo analogon, da pa to seveda ni imanentna interpreta-

---

[3] A. Hauser: *Umetnost in družba*, DZS, Ljubljana 1980, str. 163.

cija dela, marveč praviloma transpozicija filozofskih postavk v delo in od tod ponovno nazaj v polje filozofije. V nekaterih izjemnih primerih, in Kafka je eden od takšnih, pa je nasprotno literatura, ki nikdar ni hotela imeti družbene vloge, filozofiji pomagala razčistiti nekatere probleme ali izboriti nekatere teoretske in praktične spopade.

Estetske razprave

Pragmatski in modalni subjekt akulturacije

JANEZ JUSTIN

Komunikacija z vzgojno in akulturacijsko funkcijo[1] je specifična dejavnost komunikacijskih subjektov. Ti v komunikacijskem procesu ne nastopajo kot statične, marveč vselej kot dinamične vrednosti. Vzgojni oziroma akulturacijski proces namreč že po svoji definiciji povzroča spremembe v območju stanja ali dejavnosti subjektov. Ker želimo razviti problematiko na komunikacijski ravni, moramo zastaviti vprašanje o tem, pod kakšnimi pogoji je mogoče ravno komunikacijski dejavnosti pripisati pomen tiste sile, ki povzroča omenjene spremembe.

Če vsaj okvirno sprejmemo misel, da prihaja do sprememb v območju stanja ali dejavnosti subjektov prav zaradi komunikacijskih vplivov, lahko prestavimo celotno problematiko vzgojnega subjekta na komunikacijsko raven. S tem dosežemo določeno poenotenje problematike, ki se je v celoti lotevamo v optiki, določeni s tvorjenjem in sprejemom sporočil. Metodološke prednosti tega poenotenja bodo razvidne v nadaljevanju.

Misel, da je komunikacijska dejavnost konstitutivna sestavina vzgojnega in akulturacijskega procesa, zaenkrat najbrž ne terja podrobnejšega dokazovanja. Gotovo velja enako tudi za ugotovitev o družbeni, ali bolje, socialnorelacijski razsežnosti tega procesa. Če sedaj povežemo nekaj uvodnih (pred)postavk, lahko zapišemo, da gre v danem primeru za medsebojno vplivanje subjektov, ki pripadajo določenemu socialnemu sestavu, v katerem so najvažnejša razmerja komunikacijske narave. Vplivanjska razmerja lahko iz vzrokov, ki jih bomo opisali kasneje, imenujemo usmerjevalna (direktivna) razmerja. Hkrati jih v skladu z določeno anglosaksonsko filozofsko tradicijo razumemo tudi kot pragmatska razmerja.

Omenjena izhodišča pa le okvirno določajo mesto, ki ga ima komunikacija z vzgojno in akulturacijsko funkcijo v sestavu socialnih komunikacij. Prav vse komunikacijske dejavnosti so družbene in procesne narave. Posebnosti omenjene vrste komunikacije se dotaknemo šele s predpostavko o specifičnih namerah in ciljih, ki jih imajo njeni subjekti.

---

[1] Pojem »komunikacija z vzgojno in akulturacijsko funkcijo« je izpeljanka iz naslova raziskovalnega projekta oziroma raziskovalne naloge — »Kulturna vzgoja v usmerjenem izobraževanju«, »Akumulacija in komunikacijski proces«. Projekt financira Raziskovalna skupnost Slovenije, njegov nosilec pa je Pedagoški institut pri Univerzi Edvarda Kardelja.

Predmet razprave se nam torej kaže na skupni ravni vseh tistih tipov komunikacijske dejavnosti, za katere so značilni vplivanjski oziroma usmerjevalni odnosi med subjekti. Ta definicija se prilega sleherni komunikacijski dejavnosti, ki pogojuje spremembe v strukturi komunikacijskih subjektov in medsubjektivnih odnosov. Komunikacijskega subjekta v tej zvezi ni mogoče pojmovati kot samoniklo, od komunikacijskih aktov neodvisno strukturo. Glede na zgornje opredelitve mu moramo vsaj delno pripisati pragmatsko naravo oziroma sprejeti misel, da nastane in se razvija v pragmatski razsežnosti komunikacije. Zato moramo temeljni medsubjektivni odnos pojmovati kot *interakcijo*.

Dve vrsti razumevanja pragmatske razsežnosti

Prvo razumevanje pragmatske razsežnosti je vezano na možnost ločene obravnave *pošiljatelja* in *sprejemnika* sporočila na eni strani ter *sporočila samega* na drugi strani. Razumevanje je torej utemeljeno v razlikovanju med sestavinami sporočila in zunanjimi pogoji njegovega posredovanja. Pragmatske učinke bi bilo v tem smislu mogoče opisati kot vpliv sporočila na omenjene zunanje pogoje, med njimi predvsem na same komunikacijske subjekte, ki so tukaj mišljeni kot zunajsporočilni pojavi. Ob razčlembi te razporeditve se pokaže, da se medsubjektivna *komunikacijska shema*, ki jo sestavljata najmanj dva subjekta in eno sporočilo, nikakor ne pokriva s strukturo sporočila. Mesubjektivne zveze segajo »onkraj« sporočila, k subjektoma, ki bivata neodvisno od sporočila, zunaj njega. To navidez samoumevno dejstvo ima pomembne implikacije. Nemara najpomembnejša med njimi je v tem, da se raziskava nujno sreča s problemom *heterogenosti* svojega predmeta. Najprej se mora ukvarjati s specifično »eksistenco« sporočila, t. j. z njegovo formalno in relacijsko sestavo, z mrežo razlikovalnih razmerij. Ta ne-substancialnost samega sporočila pa je v nasprotju s substancialno naravo tistega, kar smo imenovali »zunanji pogoji posredovanja sporočila«: njegovega producenta in sprejemnika, »kanala« itd. Analitski postopek razpade zaradi heterogenosti svojega predmeta na dve sorazmerno samostojni polovici in terja dve bistveno različni raziskovalni metodi. Ne da bi se posebej posvečali metodološki problematiki, lahko na kratko ugotovimo, da je nezdružljivost obeh vrst analitske dejavnosti (prve, ki se posveča psihološkim, sociološkim, skratka substancialnim pojavom, in druge, ki raziskuje formalna razmerja znotraj strukture sporočila) eden od vzrokov za metodološko zmedo na področju družboslovnega raziskovanja. Naj to prvo opredelitev pragmatske razsežnosti komunikacije dokumentiramo še s dodatkom, da jo je na osnovah filozofskega pragmantizma razvila zlasti ameriška semiotika (njen predstavnik je denimo Ch. Morris).

Druga opredelitev pragmatske razsežnosti je povezana z možnostjo, da opazujemo učinke sporočilne dejavnosti v razvoju strukture samega sporočila. V tem primeru so medsubjektivne komunikacijske zveze notranja sestavina samih sporočil in sicer ne le v sinhronem preseku, temveč tudi v dinamiki njihovega razvoja. To pomeni, da so statusno izenačene z vsemi ostalimi elementi v strukturi sporočila.

Po eni strani prinese takšen pristop določen odmik od empiričnega raziskovanja — če seveda sprejmejo ozko razumevanje, po katerem raziskovanje formalnih razlikovalnih struktur (sporočil) ni empirično raziskovanje. Po drugi strani pa omogoča — po opravljeni izčrpni analizi formalne »eksistence« sporočila — učinkovitejši povratek k substancialni, tj. družbeni, zgodovinski, psihološki stvarnosti.

Poglavitna prednost, ki jo pridobimo s to drugo možnostjo, je nedvomno v tem, da se z njo v območju komunikacije vzpostavi enotna raven problematizacije, raven proizvedenih sporočil (tekstov). Ker se v tem primeru vprašanje zunanjih pogojev produkcije, posredovanja in sprejema sporočil zastavlja v območju samega sporočila, ga je potrebno razviti tudi kot vprašanje vrednosti določenih elementov sporočila oziroma kot vprašanje vzajemnih razmerij med temi elementi. Ob tem velja opozoriti na možnost napačnega tolmačenja razmerja med sporočilno in zunajsporočilno stvarnostjo, tolmačenja, ki predpotavlja njuno izomorfnost in vnaša v komunikacijsko proflematiko posebno različico teorije odraza. »Prevajanje« semiotično — sporočilne stvarnosti v stvarnost substancialnega tipa je zapleten in v metodološkem smislu izredno zahteven postopek, ki terja poprejšnjo izčrpno analizo obeh ravni.

Zahtevo po nujni homogenizaciji predmeta komunikacijskih raziskav je prva izrecno zastavila in kasneje v svojih raziskavah tudi udejanjila semiotična smer, ki jo danes imenujemo »Pariška semiotična šola«[2]. S tem se je bistveno oddaljila od pragmatskega temelja Morrisove semiotike.

Kognitivno — pragmatsko — modalno

Razmerje med temi tremi razsežnostmi komunikacije je mogoče obravnavati tako, da ohranimo homogenost predmeta raziskave. Tej možnosti pa se niti najmanj ne približamo s klasično definicijo komunikacije, po kateri je le-ta prenos (transmisija) sporočila od komunikacijskega subjekta, ki ga zaenkrat imenujemo »pošiljatelj«, k drugemu subjektu, »sprejemniku«. Spričo linearne organizacije in »končnosti« ki sta značilni za ta model, sta oba subjekta nekakšna vstopna oziroma izstopna točka komunikacijskega procesa.

S to shemo docela zaobidemo zahtevo po homogenosti predmeta raziskave. Komunikacijska subjekta in sporočilo v njej niso vzajemno odvisni, temveč le mehanično in zunanje povezani deli komunikacijskega procesa. Naivnost in mehaničnost sta lastnosti Jakobsonove zamisli, da bi teoretska izhodišča informacijske teorije iz petdesetih let presadil v območje lingvistike. V tem poskusu imamo opraviti s koderjem in dekoderjem kot dvema komunikacijskima instancama, ki sta v odnosu do sporočila nevtralni; dekoder pozna kod in v skladu s tem prepoznava sporočilo.[3] V zadnjih desetletjih smo bili priče številnim ponesrečenim poskusom presaditve začetnih shem

---

[2] Celovito predstavitev razvoja te šole najdemo v knjigi J.-C. Coqueta Sémiotique L'école de Paris, Hachette, 1982.

[3] R. Jakobson, Essais de linguistique générale, Minuit, 1963, str. 33.

informacijske teorije na področje družbene (»medčloveške) komunikacije. Vzrok za neuspeh tiči gotovo tudi v tej ločeni obravnavi, ki ne upošteva »spoja« subjekta in sporočila. V najpreprostejši shemi informacijske teorije pripadejo subjektom lastnosti, kot so: praznost, transparentnost, simetričnost in nevtralnost.[4]

Vzemimo sedaj primer navidez povsem nevtralnega sporočila, navadne opisne izjave. V medsubjektivnem odnosu je temeljna dejavnost, ki botruje posredovanju (menjavi) sporočila, kognitivne narave. Sodelujoča kognitivna subjekta lahko označimo kot subjekt — destinator in subjekt — destinant. Prvi subjekt namenja sporočilo drugemu, ki se v tem odnosu kaže kot »namembnik«. Vsekakor moramo upoštevati, da oba subjekta nista zgolj »prazni instanci«. To velja tako pred menjavo sporočila kot po njej. Že na izhodiščni stopnji morata subjekta izpolnjevati posebne pogoje, brez katerih menjava sporočila ni mogoča. Celoto lastnosti, ki jih posedujeta, pojmujemo kot modalno kompetenco. Posamezni vidiki te kompetence bodo opisani kasneje.

Praviloma se v procesu komunikacije srečujejo modalno neenakovredni subjekti. Na področju družbenih komunikacij so najbrž silno redki položaji, v katerih bi nastopali subjekti z enako vrsto in stopnjo kompetence. Da je vzgojna komunikacija prav skrajen primer za to trditev, najbrž ni treba posebej dokazovati.

Ko pride do menjave sporočila med modalno neenakovrednima subjektoma, je njun medsebojni odnos, s tem pa tudi odnos do sporočila, vse prej kot nevtralen. V resnici gre za posebno vrsto konstitutivnega razmerja med sporočilom in subjektom. Subjekt — destinant, na primer, sporočila nikakor ne vzame preprosto »v vednost«, njegova kognitivna dejavnost nikoli ni »enodimenzionalne« narave. V svoji interpretativni dejavnosti na specifičen način modalizira sporočilo. Pripiše mu lahko naslednje epistemične modalitete: »resnično«, »zmotno«, »skrivnostno«, »lažno«. Preprosteje povedano, zastavlja se mu vprašanje, do kakšne stopnje in na kakšen *način* je izvavi verjeti. Če pa se postavimo na stran destinatorja, smo pred vprašanjem, na kakšni stopnji oziroma na kakšen način izreka »resnico« (veridiktične modalitete).

Posredovanje opisne izjave, ki je dozdevno nevtralna, pritegne v igro intezivno modalno dejavnost komunikacijskih subjektov. Ob določenih vrstah družbene komunikacije lahko govorimo o prepričevalni (persuazivni) dejavnosti destinatorja in interpretativni dejavnosti destinanta, pri čemer obe dejavnosti vzpostavljata temeljno raven komunikacije in navajata k sklepu, da ne gre za medsebojno »obveščanje« (»informiranje«) subjektov, marveč za doseganje drugačnih učinkov. Nestabilnost komunikacijskega razmerja, ki je povezana z obstojem modalno neenakovrednih subjektov, usmerja dejavnost subjektov k »pragmatskim« ciljem, v doseganje ustreznih sprememb pri nasprotnih subjektih.

Če bi ostali zvesti tradiciji anglosaksonske pragmatike, potem bi morali govoriti o spremembah v območju subjektov, ki stojijo zunaj samega sporo-

---

[4] V nadaljevanju je eden od ciljev ravno opis nasprotnih lastnosti, ki jih nosi komunikacijski — modalni subjekt. Strnjeno primerjavo obeh postavitev podajamo na koncu.

čila. Vendar pa moramo v skladu z našo odločitvijo za drugačno razumevanje pragmatske dimenzije jemati subjekte v obliki, v kakršni so vpisani v sam »tekst« proizvedenih izjav oziroma diskurza. Z drugimi besedami, subjekti se nam v tej različici ne kažejo kot empirični subjekti, ki so dejanski producenti ali sprejemniki izjav, ampak kot semiotične vrednosti, ali če hočemo, kot »slovnične« kategorije. Subjekti so v tem primeru »eksistenčno« izenačeni z vsemi ostalimi elementi sporočila, so njegova notranja sestavina. Posebno vprašanje se zastavi v trenutku, ko se domislimo, da je lahko v izjavah, ki imajo enega in istega producenta, večje število diskurzivnih oziroma »slovničnih« subjektov. Praviloma je nemogoče identificirati kateregakoli izmed njih z dejanskim subjektom izjavljanja. Vprašanje empiričnega subjekta se v območju sporočila razdrobi v opisovanje nekakšnega razporeda diskurzivne subjektivitete. Vse to pa vendarle ne pomeni, da sta destinator in destinant kot notranji sestavini sporočila oziroma kot »slovnični« kategoriji v kaj manj značilnem in pomenljivem odnosu do določenih družbenih ali zgodovinskih pojavov od empiričnih subjektov. Celo nasprotno se zdi, spričo enotnejšega opisa so zveze lahko jasnejše. Določimo lahko še nasledke za raziskovanje vzgojne in akulturacijske problematike. Ker se nam na področju vzgoje kot najbolj dostopno raziskovalno gradivo vsiljuje njen diskurz, je vztrajanje pri subjektu kot semiotični vrednosti sprejemljivo tudi na tej ravni.

Po teh metodoloških indikacijah se kaže vrniti k vprašanju »pragmatskih« ciljev, ki jih v svoji komunikacijski dejavnosti zasledujejo modalno neenakovredni subjekti. Zdaj lahko brez pridržkov ugotovimo, da je cilj vplivanjske (»pragmatske«) dejavnosti subjektov, ki jo lahko v celoti spremljamo le na ravni razvoja sporočilnih (diskurzivnih) struktur, v doseganju *modalnih sprememb* pri nasprotnih subjektih[6] oziroma v doseganju ustrezne transformacije njihove modalne kompetence[7].

Nemara je res, da različne vrste družbene komunikacije niso v enaki meri določene z modalno aktivnostjo subjektov v toku produkcije in sprejema izjav. Komunikacija na področju kulture in vzgoje zanesljivo nosi močnejše modalno obeležje kot nekatere druge vrste komunikacije. Tu je mehanicizem komunikacijske sheme, kakršno je v petdesetih letih razvijala informacijska teorija, mnogo očitnejši, poskusi aplikacije informacijske teorije pa so še v večji meri ponesrečena dejanja. To spoznanje se okrepi v trenutku, ko spoznamo, kako raznovrstne so modalitete oziroma medsubjektivne modalne zveze, ki se razvijajo v okviru le navidezno nevtralne kognitivne funkcije komunikacije. Komunikacijski odnos se nam v tem okviru razkrije kot konflikten oziroma polemičen odnos med dvema neenakovrednima subjektoma[8].

V skladu z opredelitvijo pragmatske razsežnosti komunikacije, kakršno je

---

[5] Prim. A. J. Greimas, J. Courtés. Sémiotique — distionnaire raisonné de la théorie du langage, Hachette, 1979, str. 40—41.

[6] Termin najdemo v tekstu M. Sbisa, P. Fabbri, Models (?) for a pragmatic analysis, Journal of Pragmatics, 4, 1980, str. 312.

[7] Ta druga definicija pragmatskega učinka je natančnejša od prve, saj nakazuje tudi sintaksični vidik modalnih sprememb.

[8] Glej geslo »Polemique« v delu Greimasa in Courtésa (str. 284).

razvila ameriška pragmatika in semiotika[9], se torej vplivanjska dejavnost kaže v spremembah subjektov, ki stojijo zunaj sporočila. V drugi različici, ki predpostavlja enotnost subjekta in sporočila, pa je možno opazovati pragmatske učinke kot vzporedne spremembe v medsubjektivni modalni strukturi komunikacije, manifestirani znotraj proizvedenih izjav oziroma diskurza.

Rekli smo že, da je komunikacijski subjekt dinamična vrednost. Nedvomno velja to tudi za njegovo modalno strukturo. Smer njenega razvoja je smer diskurzivnega napredovanja (progresivnosti). Pri opisovanju posameznih stopenj razvoja komunikacijskega subjekta pa nastaja določena zadrega. O njih lahko namreč sodimo le retrospektivno, le na podlagi razčlembe že proizvedenih izjav, nikakor pa ne v trenutku, ko se komunikacijski subjekt konstituira. Vendar je to pravzaprav le vnovič izrečeno spoznanje, da dejanski subjekt izjavljanja neposredno ni dostopen.

Subjekt je v okviru diskurzivnega napredovanja določen s svojo dejavnostjo. Kar zadeva komunikacijski subjekt, je zanj konstitutiven dejaven odnos do objekta, do predmetne stvarnosti, ki jo »postavljajo« izjave. Tako zamišljen odnos med subjektom in objektom je potrebno pojmovati kot tvorno razmerje. To nasprotje misli o njegovi nevtralnosti in vodi v določitev njegove modalne podlage. Komunikacijski subjekt je v svojem možnostnem odnosu do »kontekstualne« stvarnosti, torej v izhodiščni fazi svojega razvoja, ko so vsa razmerja še »neizgovorjena«, določen z volitivno modaliteto, ki izhaja iz predikatov »želeti« in »hoteti«. Ta temeljna modaliteta, ki začenja razvoj modalne strukture komunikacijskega subjekta, je splošni pogoj komunikacijske dejavnosi, ki pretvarja možnostna razmerja v aktualna, odsotne relacije naredi za prisotne.

V začetni modaliteti komunikacijskega subjekta zaenkrat ne smemo iskati filozofskih, ontoloških, psiholoških ali še drugačnih pomenov. Prav tako je tudi ne kaže povezovati z vsemi tistimi pomeni, ki bi jih lahko prinesla empirična jezikoslovna analiza omenjenih predikatov. Semiotična raven presega interes za konkretno jezikovno rabo. Izčrpnejši opis modalitete omogoča šele sklop vzajemnih definicij vseh temeljnih modalitet subjekta, ki jih bomo navedli kasneje. Zanesljivo lahko sklepamo le o tem, da se spričo volitivne modalitete komunikacijskega subjekta pojavi na strani objekta (ali tistega, kar izjave v svojem stanju možnostne semiotične »eksistence« sintaksično opredmetijo) določena *vrednost*.

Začetno stopnjo razvoja modalnega subjekta in začetni modalni odnos si je, kot rečeno, mogoče predstavljati le na modelu proizvedene izjave oziroma na ravni uresničenih pomenjevalnih struktur. Sedaj lahko predstavimo *sintaksično formo* začetnega modalnega odnosa. Kot model tega odnosa lahko služi sintaksa naslednje »izjave«[10]:

S (subjekt) »želi« (»hoče«) »storiti«
»imeti«
»biti«
. . . x

---

[9] Prim, Ch. Morris, Signs, Language and Behavior, New York, 1946.
[10] Prim. A. J. Greimas, Du sens, Seuil, 1970.

Ta izjava-model sodi v takoimenovano narativno semiotiko.[11] Trije predikati, ki nastopajo v predmetnem delu modalne izjave, ponazarjajo tri temeljne različice modalnega odnosa komunikacijskega subjekta. Uporabljene kategorije so antropomorfne. Ugotovimo lahko hkratno prisotnost subjekta (S) in predmeta z implicirano vrednostjo (x), ki se pojavlja v »vidnem polju« subjekta, vendar tudi njuno ločenost.

Določitev in opis modalnega ustroja komunikacije izhaja iz razločevanja med dvema temeljnima vrstama izjav. Predno ju imenujemo, moramo definirati izjavo sâmo; gre za del sporočila, ki obsega vsaj eno funkcijo z dvema različnima »poloma«, subjektom in objektom[12]. Tako je mogoče govoriti o izjavah, za katere je značilen opisen odnos do funkcije, pojmovane kot stanje ali kot dejavnost. Te *opisne izjave* so pogosto hierarhično podrejene *modalnim izjavam*, ki modalizirajo njihovo vsebino. V takšnih zvezah opisne izjave izgubijo svojo samostojnost[13].

Po empirični poti pridobljen inventar modalnih izjav in modalnih predikatov, ki so sestavine naravnih govoric, bi dal obsežno zbirko modalitet. Večjo delovno vrednost pa bi imel skrčen seznam temeljnih modalitet, ki ga je moč pridobiti po deduktivni poti. Za učinkovit opis modalne razsežnosti komunikacije potrebujemo namreč le majhno število vzajemno določujočih se kategorij, ki imajo lastnosti urejenega sistema. Eno od takšnih tipologij, ki nikakor ni dokončna, predstavlja narativna semiotika z naslednjim modalnim sestavom[14]:

modaliteta:	*predikat:*
a) volitivna	»želeti«, »hoteti«
b) potenčna	»môči«
c) deontična	»morati«
d) kognitivna	»vedeti«, »znati«

Vrnimo se k primeru modalne izjave, ki ponazarja izhodiščno stanje modalnega subjekta oziroma temeljni pogoj za nastanek komunikacije. Kot predmet volitivnega odnosa subjekta (S »želi«, »hoče«) alternativno nastopajo kategorije »storiti«, »imeti« in »biti«. Prvi dve kategoriji sta v zvezi z objektivnimi vrednostmi, ki jih vsebuje predmetni del izjave (x). Vendar lahko predpostavljamo, da se skrivajo v istem delu izjave (x) tudi opredmetene subjektivne vrednosti, na katere se navezuje kategorija »biti«.

Modalnost lahko pojmujemo kot naklon v odnosu subjekta do obdajajočega »tekstualne« stvarnosti. Naklonski odnos subjekta do konteksta v vseh treh primerih, navedenih zgoraj, opredeljuje volitivna modaliteta. V nasprotju z opozorilom, da se je potrebno izogibati filozofskih interpretacij, je sedaj vendarle nujno omeniti tradicijo, ki povezuje vprašanje avtonomnosti

---

[11] Področje dejavnosti narativne semiotike se je v zadnjih letih razširilo skoraj na vsa področja socialne komunikacije, med drugim tudi na področje komunikacije z vzgojno in izobraževalno funkcijo.

[12] Glej geslo »Enoncé« v delu Greimsa in Courtésa (str. 124).

[13] Isto.

[14] Glej geslo »Modalité« v delu Greimsa in Courtésa (str. 230—232).

subjekta z volitivno modaliteto[15]. Ta zveza pa hkrati tudi nakazuje možnost, da z raziskavo modalne razsežnosti komunikacije in z določitvijo modalne strukture subjekta, ki nastopa v vzgojnih oziroma akulturacijskih situacijah, opredelimo specifične družbene in kulturne implikacije teh pojavov.

Izjava, ki nam služi kot model, prikazuje stanje, v katerem sta subjekt in objektivna oziroma subjektivna vrednost ločena. To stanje je vsekakor izziv za modalni subjekt, ki skuša svoj odnos uresničiti. V tej zvezi zasnuje poseben uresničitveni »program«, njegova realizacija pa je odvisna od subjektovih lastnosti. Če zadoščajo za uresničitev programa, govorimo o modalno kompetentnem subjektu.

Komunikacijski (modalni) subjekt lahko zasnuje svoj uresničitveni program v dveh različicah. V prvi je program neposredno usmerjen v pridobitev objektivnih ali subjektivnih vrednosti, pogoj za to pa je seveda že omenjena modalna kompetenca subjekta. Če lastnosti komunikacijskega subjekta ne zadoščajo za neposredno uresničitev programa, se mora nekompotentni subjekt odločiti za drugo možnost. Izdelati mora uresničitveni program, s pomočjo katerega bo dopolnil svojo modalno strukturo. Pridobil bo posebno vrsto subjektivnih vrednosti, ki jih lahko pojmujemo kot čiste modalne vrednosti. Glede na že navedeno tipologijo modalitet obstajajo štiri vrste čistih modalnih vrednosti, ki tvorijo modarlno kompotenco subjektov (delno smo jih priredili za vzgojno in akulturacijsko problematiko):

modaliteta:	*čista modalna vrednost:*
a. volitivna	»želja«, »volja«
b. potenčna	»sposobnost«, »moč«
c. deontična	»ubogljivost«, »disciplinirano st«
d. kognitivna	»znanje«, »spretnost«

Razen delitve na čiste modalne in objektivne vrednosti lahko vpeljemo še razločevanje med samimi objektivnimi vrednostmi. Nekatere vrednosti izhajajo iz predmetnosti (»imeti«), druge zopet iz dejavnosti (»storiti«). Tako kot velja za modalitete, da ne predstavljajo nikakršnih empiričnih psiholoških vrednosti, tudi v tem primeru ne gre za empirične predmetnosti ali dejavnosti, temveč za njihovo semiotično »eksistenco« znotraj izjav.

Vsiljuje se neposredna povezava z vzgojno in akulturacijsko problematiko. Prve od njiju se tiče spoznanje, da modalno nekompetetni subjekti niso vselej sami avtorji uresničitvenih programov za pridobivanje čistih modalnih vrednosti, marveč je njihova modalna nezadostnost lahko razlog za sestavo uresničitvenih programov, ki nastajajo v območju drugih (kompetentnih) komunikacijskih subjektov, »vzgojiteljev«. Druga od omenjenih problematik se prikaže v trenutku, ko naklonski odnos subjekta do »kontekstualne« stvarnosti označimo kot »vpis« subjekta v aksiološko mrežo, razvito na ravni proizvedenih izjav (diskurza).[16] Slednje terja nekaj metodoloških pojasnil.

---

[15] Prim. Jean Delorme, Pierre Geoltrain, Le discours réligieux, v navedeni knjigi J.-C. Cocqueta.

[16] Prim. A. J. Greimas, Pour une sémiotique didactique, Bulletin du G. R. S. L., II, 7, 1979.

Vprašanja, ki se sprožijo ob stiku subjekta z vrednostno stvarnostjo (kulturo), imajo v okviru družbenih ved pogosto naslednjo obliko: katere objektivne aksiološke strukture je ponotranjil psihosocialni subjekt? Ob njem se kvečjemu pojavlja še vprašanje o tem, kakšni so vplivi avtonomne aksiološke aktivnosti subjekta na oblikovanje objektivnih (družbenih) vrednostnih sistemov. Tokrat se srečujemo z drugačno obliko vprašanja.

Dejavni odnos komunikacijskega subjekta do objektivnih in subjektivnih vrednosti je dopolnjen z vzvratnim učinkovanjem. Naklonska razmerja in v njih pojavljajoče se modalne vrednosti določajo strukturo subjekta. Modalne narave komunikacijskega subjekta zato ni mogoče opredeliti z deskriptivnimi kategorijami, ki služijo za opisovanje »pozitivnih vrednosti«.

Začetek obstoja modalnega subjekta je pogojen z začetkom njegovega vstopanja v določeno aksiološko polje, njegov razvoj pa je odvisen od procesa izjavljanja oziroma komuniciranja. Komunikacijski subjekt se nam razkrije kot aktivna instanca sporočila, kot točka tvorjenja izjav, ki pa jo je iskati znotraj samih izjav. Odnos modalnega subjekta do posameznih vrednosti je odnos te aktivne instance do tistih sestavin izjave, ki to instanco naddoločajo. Tu nimamo opraviti z nikakršnimi »pozitivnimi vrednostmi«, ki bi se pojavile tedaj, ko bi akulturacijo sprejemali kot proces, v katerem subjekt ponotranji določene vrednosti. Tu stojimo pred relacijskim pojavom. Akulturacija se kaže kot modalna projekcija subjekta v smeri objektivnih ali subjektivnih vrednosti, ki jih »postavljajo« izjave. Sam termin akulturacija s predpono »ad-« prav dobro ponazarja to vrsto zunanjega odnosa oziroma primikanja.

Medsubjektivne modalne zveze

Subjektovega odnosa do objektivnih in subjektivnih vrednosti ni mogoče obravnavati ločeno od pojava medsubjektivnih modalnih zvez. Prvo oporno točko dobimo z naslednjim zgledom medsubjektivne modalne sintakse:[11]

S_1 »želi« (»hoče«), da S_2 »stori«
»ima«
»je«
. . . x

Opisna izjava, ki je predmet modalne izjave, vključuje subjekt, ki ni identičen s subjektom modalne izjave. Podobno sintaksično obliko si lahko zamislimo na ravni kognitivne dejavnosti komunikacijskih subjektov:

S_1 »želi« (»hoče«), da S_2 »vé« . . . x

Zgled ponazarja sintaksično sestavo neposrednega komunikacijskega motiva subjekta S_1.

---

[17] Prim. A. J. Greimas, Du sens, str. 169.

Za prvega od navedenih zgledov lahko rečemo, da predstavlja semiotično različico pragmatskega medsubjektivnega razmerja, kakršnega najdemo v tradiciji ameriške pragmatične šole. Za drugega pa velja, da predstavlja temeljni pogoj sleherne komunikacijske dejavnosti, ne da bi bil prirejen za posebno vrsto komunikacije. Oba primera sta v resnici komplementarna in v območju vzgojne problematike delujeta kot nujna pogoja. Prvi se nanaša na standardno sestavino vzgojne dejavnosti, spreminjanje (usmerjanje) stanja oziroma dejavnosti subjektov. Drugi se nanaša na kognitivno in komunikacijsko funkcijo. Medsebojno dopolnitev obeh »sintaks« povzema pragmatska koncepcija komunikacije, ki govori o vplivanju s pomočjo kognitivnih (komunikacijskih) dejanj.

Posebnost obeh izjav je v tem, da sta v nekem smislu »izjavi samega izjavljanja«. Njuna sintaksa je pravzaprav sintagmatska (linearna) predstavitev napetosti, ki nastaja med stanjem možnega in stanjem dejanskega, med možno in uresničeno komunikacijo. Modalni odnos med subjektom (S_1) in objektom (S_2) pomeni najprej modaliteto možnega odnosa med njima. Ta modaliteta hkrati vodi subjekt S_1 k takšni komunikacijski dejavnosti, ki prinese uresničitev odnosa. Spremembe, ki jih povzroči komunikacijska dejavnost subjekta S_1 v območju dejavnosti (»storiti«) ali posedovanja (»imeti«) destinanta S_2, se tudi na semiotični ravni kažejo kot pragmatske spremembe (v nasprotju s trditvijo, da se pragmatski učinki na ravni proizvedenih izjav kažejo kot modalne spremembe). Šele spremembe v območju stanja (»biti«) destinanta lahko povežemo s pojmom transformacije modalne kompetence, ki smo ga uporabili nekje v začetku.

Spremembe subjekta, ki se dogajajo v samem diskurzu, vzpostavljajo avtonomno raven diskurzivnih transformacij in niso enakovredne spremembam v empiričnih subjektih, ki so seveda dejanski subjekti izjavljanja. Kljub tej načelni neenakovrednosti pa lahko rečemo, da se empirični subjekti izjavljanja na različne načine vpisujejo v sporočilo. Primer eksplicitnega in navidez nedvoumnega vpisa je pripoved v prvi osebi. Obstajajo pa tudi implicitne in nejasne oblike iste dejavnosti, v katerih je lahko subjekt zgolj konotiran (vzemimo samo primer takoimenovanih izjavitvenih konotacij).

Zveza z dejanskim subjektom izjavljanja je v vseh primerih problematična. Iz metodoloških razlogov moramo neidentičnosti dejanskega subjekta izjavljanja in subjektov, vpisanih v izjave, pripisati poseben pomen. Ne le da imajo slednji zelo različne oblike (narativni, modalni, pragmatski, kognitivni subjekt izjave), ki same po sebi terjajo podrobnejšo razčlenitev, marveč je pomembno tudi dejstvo, da je razmerje med dejanskim subjektom izjavljanja in temi subjekti poglavitno področje pragmatskih in manipulacijskih posegov destinatorja. Pripoved v prvi osebi, vzpostavitev kolektivnega spoznavnega subjekta (»Vsi vemo . . .«) ali zgodovinskega spoznavnega subjekta (»Zgodovina dokazuje . . .«) so na primer postopki, ki predstavljajo del komunikacijske taktike. Iz tega spoznanja izvirajo nasledki, ki neposredno zadevajo vprašanje vzgojne komunikacije.

Vrnimo se sedaj k izjavi «S_1 ‚želi' (‚hoče'), da S_2 ‚ve' . . . x«. Rečeno je bilo, da ta primer ilustrira komunikacijski motiv subjekta S_1. Vendar pa posredno govori tudi o kognitivni dejavnosti subjekta — destinanta. Tudi ta ima vlogo

komunikacijskega pogoja. Pravzaprav moramo predpostaviti kar nekakšen kognitivni prostor (»zavest«) komunikacijskega subjekta. Rekonstruirati ga je mogoče z raziskavo večjega števila izjav, ki pripadajo istemu diskurzu. V toku komunikacijske dejavnosti se sestava tega prostora nujno spreminja. Rezultati kognitivne dejavnosti, ki jo ob sprejemu sporočila sproži destinant, postanejo del njegove »vednosti« o sebi ali o drugem subjektu, pa tudi o celotni kontekstualni stvarnosti. Za različne vrste medsubjektivnega vplivanja, ki se dogaja na komunikacijski ravni, je bistvenega pomena ravno razvoj kognitivnih prostorov semiotičnih subjektov. Ta razvoj je neposredno povezan z modalnimi spremembami.

Pragmatski in modalni odnos

Zdaj lahko poskusimo uvrstiti med dejavnike razvoja medsubjektivnih modalnih zvez, značilnih za komunikacijo z vzgojno in akulturacijsko funkcijo, tudi objektivne in čiste modalne vrednosti. Pragmatskih in modalnih učinkov dominantni komunikacijski subjekt ne more dosegati neodvisno od teh vrednosti. Ključni postopek, ki ga mora uporabiti, je v tem, da vloži v svoje izjave takšne objektivne ali subjektivne vrednosti, ki modalno aktivirajo subjekt S_2. Na razpolago ima dve možnosti. V svoje izjave lahko vloži vrednosti, ki neposredno ne zadevajo stanja ali dejavnosti subjektov, temveč le referenčni okvir izjav. V skladu z drugo možnostjo pa vpiše v svoje sporočilo takšne vrednosti, ki sproblematizirajo samo medsubjektivno relacijo. V tem primeru aktualizira s svojimi izjavami čiste modalne vrednosti.

Konkretizirali bomo to drugo možnost. Izjave se nanašajo na modalno kompetenco ali modalni primanjkljaj najmanj enega od komunikacijskih subjektov. Temeljne modalne vrednosti — »volja«, »sposobnost«, »ubogljivost«, »znanje« — so vplivanjska sredstva, med katerimi izbira pragmatska taktična dejavnost. V primeru komunikacije z vzgojno funkcijo so izhodišče pragmatske dejavnosti različne vrste *modalnega primanjkljaja* v območju subjektov, ki jih opisujemo kot »vzgajance«. Glede na navedeno tipologijo modalitet lahko govorimo o naslednjih vrstah modalnega primanjkljaja:

modaliteta:	*vrsta modalnega primanjkljaja«*
a. volitivna	»in-diferentnost«
b. potenčna	»ne-sposobnost«
c. deontična	»ne-ubogljivost« »ne-discipliniranost«
d. kognitivna	»ne-znanje«, »ne-spretnost«

Če se stikata v istem komunikacijskem procesu polna modalna vrednost (v točki S_1) in popolni modalni primanjkljaj (v točki S_2), imamo opraviti s skrajnim primerom modalne nesimetričnosti. Pogosteje kot v drugih vrstah komunikacije ga srečamo ravno v komunikaciji z vzgojno funkcijo. Običajno gre za polaritetno razmerje v celotnem spektru modalitet.

Za ilustracijo zapisanih tez lahko sedaj navedemo primer komunikacijske taktike, ki je že večkrat bila predmet semiotičnih analiz. Pri tem bomo že

znanim oblikam členitve dodali nov problemski element, ki je povezan z vprašanji vzgojne teorije.

Postopek je moč imenovati »izziv«[18]. Subjekt S_1 je avtor izjave, ki izrecno govori o določenem modalnem primanjkljaju (denimo »ne-sposobnosti«) subjekta S_2. Ista izjava v svojem podrednem delu navaja konkretni program, ki naj bi ga subjekt S_2 ne bil zmožen uresničiti. Oglejmo si, v kakšnem razmerju do binarne modalne kategorije »svoboda« — »nujnost« se lahko razvija dejavnost subjekta S_2.

Če bi ta subjekt v nadaljevanju ne sprožil nikakršne dejavnosti, bi to v kognitivnem prostoru med obema subjektoma proizvedlo pomenski učinek, ki bi ga lahko označili kot »priznanje modalne nekompetence subjekta S_2«. Možnost tega učinka je potrebno razumeti kot možnost »kognitivne sankcije«. Navidez svobodna odločitev izzvanega subjekta je v resnici zgolj možnost izbire med različnimi vrstami dejavnosti, ne pa med dejavnostjo in nedejavnostjo. Vendar se izzvani subjekt tudi poslej srečuje z bistvenimi omejitvami. Ne moremo spregledati, da kognitivni prostor subjekta S_2 ni docela prazen. Sleherni subjekt je med drugim tudi nosilec določenih »predstav« o sebi, ki so aksiološke narave. Aktualizacija vrednosti, vsebovanih v teh predstavah, se lahko dogodi izključno v komunikacijskem procesu. Izzvani subjekt je prisiljen sprožiti takšno vrsto komunikacijske dejavnosti, ki aktualizira vrednosti, zanikane z izjavo subjekta S_1. Aksiološka struktura subjekta (njegova vrednostna podstava) je namreč odvisna od komunikacijskega procesa. Na ta način subjekt S_2 uresničuje tisto, kar je bilo vseskozi prikriti »program« subjekta S_1. Dejavnost subjekta S_2 je v resnici bliže modalni kategoriji »nujnost« kot kategoriji »svoboda«.

Vidimo torej, da komunikacijska interakcija (vplivanjski odnos) združuje kognitivno funkcijo in funkcijo aksioloških vrednosti. Modalna subjekta sta v njej ne le nesimetrična, temveč tudi netransparentna.

V nasprotni različici bi šlo za izjavo, ki bi govorila o popolni modalni kompetenci izzvanega subjekta. Postopka, ki prav tako terja poseben opis, tukaj ne bomo obravnavali. Omenimo naj le, da znotraj vzgojne teorije najdemo enakovreden pojem »pozitivne motivacije«.

Naklon v subjektovem odnosu do kontekstualne stvarnosti je povezan s posebno vrsto pomenjevalnih struktur. Gre za izjavitvene aksiološke konotacije, s pomočjo katerih subjekt določa svoje mesto znotraj »objektivnih« aksioloških sistemov. Te konotacije so lahko izhodišče za celotno subjektovo aksiološko aktivnost, bodisi na denotativni bodisi na konotativni ravni.

V komunikacijskem procesu, ki ima vzgojno in akulturacijsko funkcijo, se subjekti lahko uveljavljajo kot destinatorji, destinanti ali kot *cenzorji* aksioloških vrednosti. S tem smo se približali jedru vprašanja o akulturaciji, kakor se zastavlja na komunikacijski ravni vzgojne problematike.

Primerjajmo končno rezultate, ki smo jih dobili v analizi modalnega subjekta, z lastnostmi subjektov, vključenih v komunikacijsko shemo, kakršno je razvila informacijska teorija:

---

[18] Enega od opisov tega postopka najdemo v knjigi A. J. Greimasa, Du sens II, Seuil, 1983, str. 213—223.

informacijska teorija:

praznost, transparentnost, nevtralnost pošiljatelja in sprejemnika; njuna simetričnost

teorija modalnega subjekta:

»zapolnjenost« kognitivnega prostora subjekta s »predstavami«, netransparentnost, aksiološka aktivnost, nesimetričnost odnosa modalnih subjektov

Umetnost zrcala

VANDA BOŽIČEVIĆ

Če ne bi bilo zrcala, bi si morali naše obraze izmisliti.

Ali obstaja nek drug predmet naše vsakdanje uporabe, ki je stekališče tolikih mitov, kot je to zrcalo? Predmet, mimo katerega hodimo vsak dan, ki ga kupujemo kot kos pohištva ali kozmetični pribor, ki navidez predstavlja prototip instrumenta in ki se popolnoma izčrpuje v svoji funkcionalnosti, je hkrati začuda tudi središče skrivnosti.

Zdi se, da noben predmet, ki ga vsak dan uporabljamo, ne privlači tako malo pozornosti na lastno predmetnost kot zrcalo. Kot da je njegovo obstajanje brez ostanka pretopljeno v njegovo služnost, naša percepcija ga tematizira šele v primerih, ko je njegova funkcija onemogočena — ko ga premeščamo, ko se zamegli ali razbije. Dejstvo, da nas njegova predmetnost tako malo privlači, izhaja seveda iz specifičnosti njegove funkcije; njegov namen je v tem, da se v njem zrcali nekaj drugega; ko se zrcalim v zrcalu opazujem sebe, ne pa zrcala. Ker je naš stik z zrcalom (razen v primerih, ko zrcalo držimo v roki) izključno vizualen, se naše izkustvo zrcaljenja izčrpuje v opazovanju odseva, medtem ko ostaja obstajanje zrcala kot predmeta neopaženo. Zrcalo je — kot steklo, skozi katero gledamo, prozorno v svoji instrumentalnosti, vendar je navzlic temu naš najskrivnostnejši instrument in kot tak vpleten v bajke, običaje, rituale, čarovnije, mite, umetniška dela in teoretske razprave.

Specifičnost funkcije zrcala, dejstvo, da našo pozornost usmerja na prizor, ki se v njem zrcali, dejstvo, da s sabo posreduje slike drugih stvari, razlikuje zrcalo od drugih predmetov vsakdanje uporabe in ga postavlja v bližino znakov. Zrcalo je posrednik, ki nam daje sliko sveta, kot da preko sebe kaže na odsevane stvari. Zrcalo nam dejansko vrže nazaj, vrača našemu pogledu naš lastni svet, odpirajoč nam prostor, ga hkrati tudi zapira, zaustavlja gibanje našega pogleda in ga vrača na izhodiščno točko — na nas same. Subjekt odsevanja postaja objekt — odsev, ki ga zrcalo vrača subjektu kot subjektu pripadajoče. Zrcalo — čeravno v svoji funkciji posredovanja podobno znakom — vseeno ne opravlja njihove referencialne funkcije, nas ne vodi k drugim stvarem, vrača nas k našemu izhodišču. Gibanje proti stvarem, ki jih omogoča zrcalo, je dejansko povratno gibanje v svojem rezultatu, torej mirovanje, navidezno gibanje. Ko zrcalo navidezno odpira pred nami prostor ravne ploskve, nas neizbežno spominja na njegovo varlji-

vost, na nemožnost vstopanja v zrcalo. Impozantnost kontradikcije med popolno vizijo prostora in njegovo popolno iluzornostjo je naredila prehajanje skozi zrcalo za metafizični simbol. Nič se ne zdi enostavnejše in hkrati manj močno od zakoračenja v prostor, ki ga odpira zrcalo; vstopiti v ta prostor zato pomeni udejaniti nemogoče, doseči nedosegljivo. Zrcalo je okno v nemogoče in hkrati čvrsta meja možnega; ko se privlečeni s prizorom dotaknemo hladne plošče zrcala, nam lastna omejenost postaja dobesedno otipljiva.

Paradoksalna značilnost zrcalne slike kot maksimalno zveste in hkrati popolnoma iluzorne razbija simboliko zrcala na vrednostne pole. Običajni pozitivum zrcala se kaže v točnosti, zvestosti in resničnosti njegove slike, v dobesednosti njegovega odseva dejanskosti, njegov negativum v navideznosti, lažnosti njegovega prizora, v moči njegove prevare. Zrcalo tako postaja dvosmiselni simbol — simbol resnice in laži, dejanskosti in iluzije, prepričevanja in varanja. Zrcalo je močan demiurg, ki kot Bog ustvarja svet, vendar ne resničnega, temveč navidezni svet, z nami se igra mnogoznačne igre razkrivanja in prikrivanja, spoznanja in zablode. Njegova sposobnost ustvarjanja prizorov, odsevanja dejanskosti in spreminjanja le-te v sliko in iluzorni značaj pokazane slike so značilnosti, ki zrcalo spreminjajo v dejavno metaforo umetniškega ustvarjanja. Zrcalo tako stoji na prizorišču estetskih razprav, zaradi svojih paradoksalnih lastnosti postaja kot vzor umetniškega postopka hvaljeno in napadano, sprejeto in zavračano.

Zrcalna slika kot vzor umetniškega postopka tradicionalno velja v koncepcijah umetnosti kot mimezisa, oponašanja dejanskosti. Zrcalo, začenši s Platonom, ki v slikarju prepoznava demiurga, ki kot tudi zrcalo proizvaja kopije obstoječih stvari, preko Leonarda, ki slikarje napotuje, da se učijo od zrcala obvladovanja perspektive, načina, kako se trodimenzionalni prostor projecira na dvodimenzionalno površino, do Stendhala, za katerega je roman zrcalo, ki se sprehaja po ulici in ki ga ne smemo kriviti, če je odsevana slika grda, in naprej do sodobne teorije odseva, daje nauk in napotilo umetniku. Pri tem je vseeno, ali umetnost postaja zrcalo narave, zrcalo družbene dejanskosti ali zrcalo duše, načelo — zvestost prikaza — ostaja isto.

Omenjene mimetične koncepcije umetnosti (razen Platona) izhajajo iz neizrečene epistemološke predpostavke, da je dejanskost res taka, kakršna se nam kaže, da je reproduciranje načina njenega pojavljanja pot k spoznanju same dejanskosti. Le-te predpostavljajo tudi ontološki kriterij, po katerem je predmet prikazovanja vselej primernejši od samega prikazovanja, kriterij, po katerem lahko samo predmet prikazovanja s polno pravico nosi epitet dejanskega, medtem ko njegovi prikazi spadajo h kraljestvu privida. Postaviti umetnosti kot nalogo odsevanje dejanskosti na način zrcala in pojmovati to odsevanje kot kopiranje obstoječega, oponašanje, v katerem uživamo zaradi njegove podobnosti z obstoječim ali kot prevaro, ki nas zavaja, da je odsevana dejanskost »prava« dejanskost, vse to v svoji skrajni posledici pomeni, da se tako umetnost kot zrcalo kot njen vzor postavljata onstran »prave« dejanskosti, v kraljestvo senc in čutnih prevar. Pohvale

zrcala iz tabora realistov vseeno skrivajo v sebi končno obsodbo njegove iluzornosti.

Z nasprotnega izhodišča, ki ga pogojno lahko imenujemo nadrealistično in ki je značilno za sodobno umetnost, postaja glavna vrlina umetnosti ne zvestost dejanskosti, temveč ravno iluzornost zrcalne slike. Tukaj služi zrcalo kot vodilo ne zato, ker reproducira obstoječe, temveč zato, ker predstavlja odklon od dejanskosti, odpiranje prostora imaginarnega. Zrcalo, razbijajoč s svojo iluzornostjo vsiljivo čvrstost pozitivno obstoječega sveta, razkriva njegovo pravo bistvo — svet kot privid dejanskega sveta. Umetniško delo, ki kot tudi zrcalo udejanja učinek začudenosti, ne meri na reprodukcijo, temveč na prekoračenje obstoječega. Kot resnično človekovo prebivališče se kaže ne področje predmetnega, temveč njegov odsev v svetu domišljije in svetu sna. Produkcija slik, produkcija nedejanskega povezuje zrcalo z delom imaginacije in sanj. Smerokaz proti čudežnemu vodi od zrcala in skozi zrcalo.[1]

Sodobna umetnost večkratno izkorišča izkustvo zrcala; izkorišča njegovo sposobnost pomnoževanja, odkrivajoč večkratnost perspektiv, njegovo igro dejanskosti in iluzije, brišoč ostrino njunih meja, odkriva možnost pomnoževanja osebnosti, motiv dvojnika, zasnovan na našem soočanju z lastnim likom v zrcalu, vzajemne povratne učinke dejanskega in imaginarnega. Zrcalo dvomi o gotovosti naših čutnih podatkov, svet imaginarnega oblači v obleko dejanskosti, dejanskost pa prevaja v iluzijo. V njem se razblinja gotova identiteta predmetov in likov. Magijska uporaba zrcala, ki oživlja v umetnosti, ga spreminja v močno sredstvo, ki dela vidljivo tisto nevidno, ki nam približuje v prostoru in času oddaljene stvari, stvari onstran naše spoznavne zmožnosti. Za nadrealistično stališče zrcalo ni le metafizični simbol, temveč konkretna pot v transcendenco.

Pri Platonu, ki deli z realisti estetsko koncepcijo, ne pa ontološke in epistemološke predpostavke, ostajata umetnost in zrcalo zavselej ujeta v prividu. Odsevajoč obstoječi svet, ki je navidezni svet, ostajata le sence senc. Čeravno za Platona kriterij dejanskega ni predmetnost, čutna prisotnost, temveč idealnost, umetnost in zrcalo ponovno ostajata onstran dejanskosti. Nadrealisti, premeščajoč utež vrednosti na stran iluzornosti, ne vidijo v zrcalu in umetnosti le potrditve lažnosti čutnega sveta, temveč tudi možnost zakoračenja v smeri nadčutnega. V senčni jami, v kateri smo prikovani, je umetnost sijajno zrcalce, v katerem — ko se igramo — takoj uspemo odsevati tisti resnični svet. Za njih smoter umetnosti ni odsevanje sveta senc, ki ga prikovani neprestano gledamo, temveč odkrivanje tistega sveta, ki je običajno zunaj zmožnosti naše percepcije, ki pa postaja prisoten z našo ustvarjalno igro na ravni površini zrcala, v umetniškem delu.

Zoperstavljene koncepcije izločajo iz protislovnega bistva zrcalne slike vsaka po en pol določitve, razglašujoč kot resnično ali pot k dejanskemu ali pot k imaginarnemu. Toda zrcalo se s svojo večznačnostjo izmika tako

---

[1] Pierre Mabille kaže, da beseda »čudežno« (franc. »merveilleux«) izvira iz latinskega »mirabilia«, kar je izvedeno od »miror« — čuditi se, to so »stvari, ki se lahko ali ki zaslužijo, da se gledajo«. P. Mabille: »Ogledalo čudesnog«, Beograd, 1973, str. 25.

zdravorazumski očitnosti realistične kot tudi intuitivni privlačnosti nadrealistične sheme. Pomeni zrcala so neizčrpni, kot je tudi neizčrpno število možnih odsevov.

Iz množtva estetskih razprav bi lahko izločili še en par nasprotnih koncepcij, ki se tičejo primerjave zrcalne slike in načina biti umetniškega dela. En pol predstavlja subjektivistična estetika, ki izhaja iz teze, da umetniško delo ne obstaja samo po sebi, temveč se konstituira v našem doživljaju. Epistemološka predpostavka te teorije je subjektivni idealizem kantovskega ali huserlijanskega tipa, kritično stališče, po katerem edino področje gotovosti nudijo atki zavesti, ki tvorijo naš doživljaj dejanskosti. Naloga umetnosti ni, da prikazuje dejanskost, temveč da nam predstavi slike naših doživljajev dejanskosti. Umetnost dela to tako, da se tudi sama spreminja v sliko, da abstrahirajoč od dejanskosti postaja iluzija, ki je namenjena našemu doživljanju in obstaja izključno v njem. Ta koncepcija se, pojmujoč bistvo umetnosti kot sliko naše slike sveta, vsekakor najlažje potrjuje na primeru umetniške slike, povezanost slike in zrcala pa vodi zrcalo ponovno v bližino samega bistva umetnosti.

Zrcalna slika, ki našemu pogledu prezentira sliko našega vizualnega doživljanja dejanskosti, predstavlja tako prototip načina biti umetniškega dela. Tako kot umetniška slika nam tudi zrcalo nudi od nas distancirano sliko, namenjeno našemu opažanju, ločeno iz okrožja obstoječih stvari, iz področja našega delovanja. Kot slika visi na zidu, omejujoč s svojim okvirjem izbrani prizor, ne da bi nam dopuščalo vstop v njega. Subjektivistična estetika vztraja na različnosti med umetniškim delom in dejanskostjo, različnosti, ki jo povzroča iluzorni značaj umetnosti. Umetniško kot tudi zrcalno sliko doživljamo kot svet za sebe, svet, v katerega nimamo dostopa, ker je popolnoma iluzoren, svet, za katerega vemo, da obstaja le zaradi našega opazovanja, ki svoj obstoj dobiva zgolj v našem doživljaju.

Zrcalo kot tudi umetnost potrebujeta opazovalca, v katerega doživljaju se bo aktualizirala možnost zrcalnih prizorov. Zrcalo je le nosilec prazne možnosti slike, ki se ustvarja v trenutku našega gledanja. Za sliko v zrcalu kot da res velja *esse est percipi*, čeravno stoječ pred zrcalom z zaprtimi očmi ne dvomimo o obstajanju našega odseva, kot tudi ne dvomimo o tem, da zrcalo nekaj odseva v trenutku, ko smo od njega oddaljeni. Nastajanje neke določene slike v zrcalu je vseeno pogojeno z našim gledanjem vanj. Pri samem opazovanju ostaja plošča zrcala neopažena, da bi usmerila pogled k odsevanim stvarem, ravno tako kot tudi materialnost slike, obstajanje platna z barvani, izmikajoč se opažanju, le posreduje prikazano. V tem smislu je zrcalo kot tudi umetniško platno — intencionalni predmet.[2]

Lastnost zrcalne slike, da ne obstaja zunaj našega doživljaja, da je njena bit po sebi iluzorna, dela zrcalo v subjektivistični estetiki za primeren model umetniškega dela. Zaradi istega razloga privrženci ontološke estetike zanikajo kakršnokoli možnost primerjave zrcala z umetnostjo. Za njih umetniško delo ni le slika doživljajev dejanskosti, temveč dejstvo, ki posega v dejan-

---

[2] Primerjaj Ingardnovo analizo načina doživljanja slike v poglavju »Slika« v zborniku »Fenomenologija«, Beograd, 1975.

skost, ki dejanskost spreminja, ustvarjajoč neko novo, različno, po sebi obstoječe bitje — umetniško delo. Bit umetniškega dela se seveda razlikuje od načina biti drugih stvari, vendar nikakor ni iluzorna. Zrcalo zato ne more poslužiti kot metafora umetniškega ustvarjanja in to ne le zaradi iluzorne biti zrcalne slike, temveč tudi zato, ker zrcalo le dobesedno ponavlja, mehansko replicira obstoječe, medtem ko je umetnost bistveno kreacija, produciranje novega.

Usoda zrcala postaja tako v sodobni estetski teoriji negotova. Tradicionalna, strogo mimetična umetnost se je lahko vselej zgledovala po zrcalu in neponovljivi zvestosti njegovega odsevanja dejanskosti. Sodobni umetnosti, kajpada, zrcalo ne more več veljati kot vzor mimeze, ker so se razvila veliko močnejša sredstva vizualne registracije obstoječega — fotografija in film. Razen tega sodobna umetnost tudi sicer ne sledi več stari nalogi mimeze in kolikanj sprejema zrcalo, ga sprejema z vidika njegove iluzornosti.

Ko se je moderna umetnost osvobodila zahteve za zvestim prikazovanjem dejanskosti, razumela umetnost kot potovanje v imaginarno, pretrgala vzročne, kronološke in figurativne spone, je prepričana, da se je osvobodila pritiska dejanskega. Zato se zastavlja vprašanje, ali lahko zrcalo, katerega stvarnostna sestavina je vendarle nepobitna, navzlic številnim naukom njegovih iluzij še vedno služi kot navodilo neki umetnosti, osvobojeni vseh spon realnosti? Vprašanje — ali nas lahko zrcalo še o čem pouči — se lahko zastavi tudi z vidika vsakdanje prakse, v kateri zrcalo sicer uporabljamo, vendar nam ni razvidno, da v tem mehanskem odsevu in prividu obstoječega lahko spoznamo nekaj, kar ne bi mogli popolneje in preprosteje spoznati v sami dejanskosti.

Zdi se mi, da bi ravno boljša pojasnitev vloge zrcala v vsakdanji uporabi lahko privedla do obnavljanja njegovega pomena za estetsko teorijo. Ta pojasnitev bi morala izhajati od paradoksnega bistva zrcala, vključujoč tako njegov iluzorni kot stvarnostni vidik in prispevati k spreminjanju pojma o zrcalu kot mehanskemu ponavljanju vizualnega vidika dejanskosti, odsevu, ki nam ne more posredovati nobenega novega pomena. Obnavljanje vezi umetnosti in zrcala bo tolikanj težje, kolikanj ne želimo dvomiti o tezi ontološke estetike o neiluzorni biti umetnosti.

Zato bomo sledili vodilu možne rehabilitacije zrcala, napovedanemu v delu misleca, čigar estetska koncepcija je nedvomno ontološka, v »Resnici in metodi« H. G. Gadamerja. Gadamer razpravlja o zrcalu v okviru izdelave vprašanja o načinu biti slike. Način biti slike, ki ga subjektivistična estetika (ki jo Gadamer imenuje stališče »estetske zavesti«) izkorišča kot potrditev svoje teze o iluzorni biti umetnosti, predstavlja preizkusni kamen ontološke estetike.

Po subjektivistični estetiki nam umetnost in zrcalna slika kot njen prototip nudita sliko naše slike sveta in sta zato kot pri Platonu dvakrat oddaljeni od dejanskosti. Svet umetnosti in svet zrcala sta ločena od področja praktičnih smotrov in materialnih interesov in nam nudita svet čistega opažanja, čistega ugajanja, čiste oblike. Umetnost postaja s svojo osamitvijo od dejanskosti, z abstrahiranjem čistega lika dejanskosti avtonomno področje, za katero ne veljajo zahteve dejanskosti, postaja kraljestvo »lepega

privida«. Cena, ki se jo plača za avtonomijo umetnosti je izmikanje tal dejanskosti, abstrahiranje umetniškega dela od njegove prostorske in časovne določenosti, trganje vezi med umetnostjo in naravo, umetnostjo in prakso, umetnostjo in zgodovino. Edini dosežek tako razumljene umetnosti je udejanjanje estetske kvalitete v doživljaju opazovalca. Doživljaj določa njeno obstajanje kot opazovalčeve iluzije, zunaj doživljaja ni nič. Če bi bit umetniškega dela in zrcalne slike primerjali z bitjo tistega v umetnosti ali zrcalu odslikanega, potem se njuna bit kaže kot navidezna bit. S tem, da je prikazano v umetnosti ali zrcalu, je tisto odslikano v svoji biti zmanjšano. Tako subjektivistična estetika razkriva svoj ontološki kriterij, ki se v svojem končnem izvodu pokriva s starim realističnim kriterijem.

Gadamerjeva kritika subjektivistične estetike gre preko dokazovanja dveh osnovnih tez: prvo — da je nemogoče ločiti umetnost od dejanskosti, sliko od tistega prikazanega in drugo — da tisto v umetnosti prikazano s svojim prikazom ne izgublja na biti, temveč dobiva. Gadamer v svoji kritiki estetske zavesti ne gre po lažji poti apriornega zavračanja zrcala kot analogona umetnosti, temveč po poti ponovnega premisleka bistva zrcala, poskušajoč tako zrušiti koncept subjektivistične estetike z njenim lastnim dokaznim gradivom.

Ali zrcalo kot model umetnosti res potrjuje tezo o ločenosti umetnosti od dejanskosti in tezo o njeni iluzornosti? Gadamerjeva analiza se začenja z obravnavanjem odnosa med zrcalno sliko in predmetom, ki se je tradicionalno kazal kot odnos odslikavanja. Slika v zrcalu je vselej slika nečesa, predpostavlja obstoj pralika. Toda odnos med sliko in pralikom tako v primeru umetnosti kot v primeru zrcala ni odnos odslikavanja. Sliko v zrcalu ne imenujemo naključno slika, ne pa odslika, v zrcalu se namreč »pojavlja samo bivajoče v sliki«.[3] Funkcija odslike je, da posreduje tisto odslikano, da preko sebe napotuje na predmet, ki ga odslikava. (Kot primere odslik navaja Gadamer »fotografijo v potnem listu ali preslikano v nekem reklamnem katalogu«). Odslika funkcionira kot sredstvo za napotovanje na odslikani predmet, njen cilj je v lastni samoodpravi. V tem je podobnost med odsliko in znaki. Toda kot smo že omenili, govoreč o navidezni podobnosti zrcala z znaki, funkcija zrcalne slike ni v tem, da napotuje na predmete, da nas preko sebe vodi k odsevanim predmetom, funkcija zrcala je, da nam nudi njihovo sliko. Zrcalna slika ne teži kot odslika k lastni odpravi, ni sredstvo, ki posreduje dejanskost. Razlika med sliko in odsliko nam odkriva slabo točko mimetične teorije, za katero je umetnost vselej le odslikovanje, napotevanje na odslikano dejanskost. Slika v zrcalu je vseeno v bližnji zvezi s pralikom, k prikazanemu predmetu nas ne napotuje ravno zato, ker ni nekaj različnega od njega; slika namreč pripada prikazanemu, je *njegova* slika, je način njegovega pojavljanja. Magijsko poistovetenje slike s predmetom ima korene ravno v tej pripadnosti slike predmetu; ne razlikovanje slike od pralika, temveč nasprotno, »nerazlikovanje ostaja bistvena črta izkustva slike«.[4] Model zrcalne slike služi Gadamerju, da dokaže sopripadnost prikaza in prikazanega, kar ima v estetski teoriji za

[3] H. G. Gadamer: »Istina i metoda«, Sarajevo, 1978, str. 168.

posledico tezo o neločljivosti umetnosti od dejanskosti, o nemožnosti osvobajanja umetnosti od njenih dejanskih tal. Umetnost kot *prikaz* dejanskosti ostaja vselej prikaz *dejanskosti*.

Gadamer z razlikovanjem zrcalne slike od odslikavanja razveljavlja model zrcala kot potrditve mimetične teorije, s kazanjem na sopripadnost slike in predmeta pa ruši predpostavko subjektivistične teorije o avtonomiji kraljestva iluzij. Njegova nadaljnja analiza o načinu biti slike pa ne več uporablja zrcala kot model. Ko Gadamer kapitulira pred iluzornostjo zrcalne slike, meni, da ne ustreza ilustraciji načina biti umetniške slike. Odnos povezanosti med umetniško sliko in pralikom pojmuje po neoplatonistični shemi kot emanacijo pralika. Emanirana slika pomeni obogatevanje pralika, pojavljanje pralika v umetniškem prikazu pomeni porast biti tistega prikazanega. Poleg iluzornosti njegove slike je tisto, kar zrcalo ne dela več primernega za primerjavo z umetnostjo, tudi dejstvo, da zrcalna slika ne prinaša nič novega, nič, kar nam ne bi bilo vidljivo tudi v »golem pogledu« na predmet. Ravno razlika med pojavljanjem predmeta v umetniški sliki in njegovim pojavljanjem po sebi nosi s sabo možnost obogatevanja predmeta z novimi pomeni. Odklon med prikazanim predmetom in umetniškim načinom njegovega prikazovanja torej prinaša s sabo porast biti. Nov način pojavljanja bivajočega v umetniški sliki ima povratni učinek na samo bivajoče, slika aktualizira potencialnost prikazanega predmeta, mu omogoča, da »je v popolnosti tisto, kar je«. Umetniška slika ni »naknadna ilustracija« obstoječega, »ni prihajajoče dejanje, temveč izhod same stvari«,[5] proces dogajanja biti. Slika v zrcalu, meni Gadamer, ker je le ponavljanje že videnega, ne prinaša porast biti tistemu v zrcalu pojavljenem.

Zato je rehabilitacija zrcala v Gadamerjevi estetski teoriji le delna. Gadamer prispeva k spremembi pojma o zrcalni sliki kot odslikavanju, ki služi le posredovanju tistega odslikanega. Zrcalna slika ni le sredstvo, ki nas vodi k dejanskosti, njena vrednost je ravno v tem, da je slika, da v njej bivajoče prihaja do pojavljanja. Gadamer spreminja pojem o zrcalni sliki kot nečem ločenem od predmeta, ki se v njej pojavlja, kaže na ontološko sopripadnost tistega »biti« in »pokazati se«.[6] Zrcalna slika s temi svojimi značilnostmi nudi podporo ontološki estetski teoriji. Toda iluzornost zrcalne slike in, v skrajni liniji, mehanski značaj njenega prikaza obstoječega onemogočata nadaljnjo primerjavo zrcala in umetnosti. Da bi se bit umetniške slike dokazala kot neiluzorna bit, temveč, nasprotno, kot porast biti glede na bit prikazanega predmeta, mora estetska teorija odvreči zrcalo kot model.

Razlog, zakaj Gadamer v zrcalni sliki ne vidi viška pomena, leži, zdi se, v tem, da Gadamer opazuje zrcalo v njegovi vlogi odsevanja obstoječih predmetov, ne pa v vlogi, ki jo zrcalo opravlja v dejstvu našega ogledovanja v njem. Pravi pomen zrcala ne more biti ugledan skozi prizmo njegove

---

[4] Ravno tam, str. 169.

[5] Ravno tam, str. 505.

[6] Ravno tam, str. 512.

sekundarne funkcije — odsevanja našega okolja, temveč skozi prizmo njegove primarne funkcije — našega samoogledovanja. Če izhajamo iz naše vsakdanje uporabe zrcala, bomo videli, da zrcalo prvenstveno služi temu, da bi se mi v njem videli in šele sekundarno v nekatere druge namene, kot, na primer, da bi ustvarili iluzijo povečanega prostora ali kot v arhitekturi — za potenciranje igre arhitektonskih oblik, za ustvarjanje sekundarnega izvora svetlobe, itn. Uvida v bistvo zrcalne slike ne bomo dosegli, če analizo omejimo na ozadje slike — odsevane predmete, zanemarjajoč prvi plan, figuro — naš odsevani lik.

Naš lastni lik v zrcalu je središčna tema zrcalne slike. Zrcalo nam omogoča tisto, kar ne more storiti niti ena druga slika — omogoča nam, da vidimo sebe. V zrcalni sliki postaja moj predmet tisto, kar na noben drug način ne more biti moj predmet — jaz sam. S tem, da zrcalo postavlja predme kot predmet mojega opazovanja moj lik, omogoča samospoznanju, da prebije lupino nezavednega izkustva notranjosti, postavlja instanco Jaza pred njegovo družbeno in jezikovno določitvijo.[7] Ko se otrok gleda v zrcalu, doživlja sebe prej kot je sposoben uporabljati zaimek »jaz« in prej kot se zaveda kot akter v družbi. Zrcalo seveda ni edini dejavnik v procesu samospoznavanja, vendar je nedvomno eden izmed pomembnejših.

Mit o Narcisu priča ravno o tragični nemožnosti samospoznavanja v primeru, ko zrcalo zgreši, ko lastni odsev v zrcalu ni razumljen v svojem bistvu — kot Jaz. Ta mit predstavlja simbol nerefleksivnega, mitskega stadija zavesti. Tragične usode Narcisa ne pogojuje le magijsko verovanje v identiteto prikaza in prikazanega, slike in predmeta, temveč ravno tako tudi neobstajanje refleksije, nesposobnost za samoopazovanje.[8] Pojma refleksija in spekulacija ne izhajata naključno iz našega izkustva zrcala. Izkustvo zrcala je morda prva uganka v reševanju, v katerem postaja naše brezpogojno predajanje lastnim čutilom nezadostno, uganka, katere rešitev zagotavlja predpostavko vsake refleksije — povratno gibanje od predmeta moje percepcije proti Jazu kot njenemu izviru.

Dialektika zrcala prevaja moje obstajanje »po sebi« v obstajanje »za sebe«. Zrcalo mi omogoča, da vidim tisto meni najbližje, kar bi brez možnosti opredmetovanja v zrcalnem odsevu ostalo zame zavselej neznano — omogoča mi, da vidim svoj obraz, da vidim sebe kot celovit lik, da vidim sebe, kot me vidijo drugi, da se projeciram v svoje predmetno okolje. Zrcalo mi omogoča, spreminjajoč mene samega v moj lastni predmet, da vidim sebe kot bitje med bitji, kot bitje v svetu, predvsem pa da vidim *sebe*, da se dobesedno soočim sam s sabo. V zrcalu ne vidim le, kakšen se zdim, temveč lahko tudi vidim, kdo sem.

Vsakdanji govor hrani to izkustvo nerazlikovanja med sliko in predmetom; ne rečemo: »Gledam *svojo sliko* v zrcalu«, temveč rečemo: »Gledam *se* v zrcalu«. Dejstvo, da se laže identificiram s svojo zrcalno sliko kot s fotografskim ali filmskim zapisom, ima vzrok prvenstveno v tem, da sta

---

[7] J. Lacan, »Spisi«, Beograd, 1983, str. 7.

[8] Obstoj refleksivne zavesti ob ohranjeni veri v magijsko identiteto slike in predmeta spreminja zgodbo o Narcisu v motiv dvojnika.

film in fotografija fiksirani sliki, ki pripadata nekemu preteklemu Jazu, medtem ko nam slika v zrcalu omogoča, da vidimo sebe zdaj, v vsakem trenutku. Pri tem je zrcalo daleč manj prisotno v naši zavesti kot instrument, tehnični posrednik med mano in mojo sliko. Zrcalo nam, izginjajoč v svojem obstajanju kot posrednik, omogoča neposredno srečanje z nami samimi.

Zrcalo mi, objektivirajoč moj lik, spreminjajoč ga v čisto pojavnost, namenjeno mojemu opazovanju, nudi distanco, s katere postaja videnje šele možno, toda ko vzpostavlja predmetni odnos med mano in mojo sliko, ga hkrati ukinja, vračajoč mi sliko kot meni pripadajočo. Zrcalo hkrati odtujuje od mene moj lik kot moj lastni predmet in ga ukinja v njegovem predmetnem obstajanju, ukinja ga kot nekaj različnega od mene, mi omogoča, da ga prepoznam kot tisto, kar mi pripada, kar sem jaz. Zrcalo se tako res potrjuje kot model spekulativnega mišljenja v heglovskem smislu, mišljenja, ki določa svoj predmet, ne pripisujoč mu zunanje določitve, temveč prikazujoč ga v procesu njegovega opredmetenja, samoodtujitve, odkrivajoč njegove objektivacije kot njemu pripadajoče, kar ima končno za posledico, da se predmet dvigne na kvalitativno višjo raven biti. Ko zrcalo izvaja to dialektično igro, mi omogoča kvalitativen pomik v mojem samospoznavanju.

Zrcalne slike, v kateri vidimo sebe, ne moremo nikakor pojmiti kot ponavljanje že videnega, nasprotno, le-ta nam predoča tisto, kar brez nje ne bi moglo postati za nas vidno na noben drug način. Dejstvo, da zrcalo dela vidno tisto, kar je za nas sicer nevidno, ne pomeni, kajpada, da nas napotuje onstran dejanskosti. Ko zrcalo uvaja v področje vidnega tisto, kar nam je najbliže in ravno zato nevidno, nas same, nas poučuje, da pot v nevidno ne vodi onstran našega sveta, temveč nazaj k nam samim. Zrcalo se lahko kot metafizični simbol razlaga ne le v smislu, da ni mogoče prekoračiti meja dejanskega, temveč tudi kot kazanje na to, da imaginarni prostor pripada dejanskemu, da se v njem že nahajamo.

Zrcalna slika, spreminjajoč doživljaj našega Jaza, prinaša nek višek pomena in se zato ne more zvesti na tavtološko izjavo, na ponavljanje že rečenega, podvajanje že videnega. Zrcalo, omogočujoč bivajočemu, da se pojavi v sliki, s povratnim učinkom slike na njen predmet spreminja doživljaj samega predmeta. Ta učinek zrcala je seveda najbolj opazen pri našem samoogledovanju, vendar ni nemožen niti v primeru odsevanja predmetov našega okolja.

Zrcalo ne dobesedno ponavlja našega izkustva obstoječih predmetov. Ko izolira vizualni vidik doživljaja dejanskosti in ga zvaja na dvodimenzionalno sliko, omogoča osredinjanje na čisto pojavnost stvari. Toda v tej čisti vidljivosti je spet prisotno tisto odsevano v vseh vidikih svojega bitja, zrcalna slika v pojavljanju predmeta potrjuje njihovo prisotnost. Zrcalo je — kot tudi umetniška slika — svet »zgolj vidnega, nek skoraj nor svet, ker je popoln — v tem, ko je parcialen«.[9] Zrcalo — kot tudi slika — s svojim okvirom omejuje horizont vidnega, nam ponuja izseke možnega videnja,

[9] M. Merleau-Ponty: »Oko i duh«, Beograd, 1968, str. 12.

opravlja določen izbor. Torej vendarle obstaja odklon med našim doživljajem dejanskosti in doživljajem slike v zrcalu. Ta odklon nudi produktivnemu gledanju možnost, da uvidi nove vidike dejanskosti, da spremeni svoj dosedanji način gledanja na stvari. Zrcalna slika ni umetniška slika, v kateri je nov način videnja že objektiviran, vendar nas uči umetniškega gledanja, s svojim odklonom nudi možnost sprevidenja novih pomenov. »‚Okroglo oko zrcala', ta predčloveški pogled, je simbol slikarjevega pogleda.«[10]

Odnos med zrcalno sliko in opazovalcem se ne pokriva z odnosom umetniške slike in opazovalca, temveč vključuje v sebi nekaj odnosa umetnika do svoje slike. Slika na platnu je, kot tudi zrcalna slika, odprta številnim razbiranjem, vendar je v svoji določenosti fiksirana, dovršena, medtem ko je zrcalna slika trenutna in spremenljiva kot umetniška slika v nastajanju. Določenost zrcalne slike se lahko spremeni z našim delovanjem, mi lahko vplivamo na tisto, kar želimo videti v zrcalu. Možnosti manipuliranja z zrcalno sliko imajo seveda svojo mejo — »neizprosno« dejanskost, h kateri nas zrcalo vselej znova vrača.

Pot proti iluziji in pot proti dejanskosti so le deli igre, ki jo zrcalo igra z nami. Običajni pristopi k zrcalu kot analogonu umetnosti razbijajo to igro na njene sestavne dele in ne uvidevajo, da je umetnost zrcala ravno v tkanju nerazrešljivega tkiva iluzije in dejanskosti. Za tradicionalno mimetično teorijo imata umetnost in zrcalna slika vrednost po tem, da v njiju prepoznavamo dejanskost, da v prikazu prepoznavamo tisto prikazano. Za subjektivistično estetiko je bistveno ravno nasprotno — avtonomnost slike, njeno razlikovanje od dejanskosti, njena funkcija prevajanja dejanskosti v čisto vidnost. S prvega stališča odsev le posreduje tisto odsevano, doživljaj slike je gibanje od slike k dejanskosti; z gledišča estetske zavesti tvori vrednost slike nasprotno gibanje — zapuščanje dejanskosti, ki omogoča doživljaju zadrževanje na njeni sliki. Toda če menimo, da je slika podobna ali različna od tistega prikazanega, to tudi enako pomeni, da menimo, da je slika nekaj ločenega od predmeta prikazovanja. Gadamerjeva analiza načina biti slike je pokazala, da vsako izkustvo slike vključuje zavest o pripadnosti slike predmetu. Zrcalna slika kot prototip slike dela izkustvo sopripadnosti slike predmetu za dobesedno vidno tako, da sama prisotnost predmeta omogoča pojavljanje njegove slike. Zrcalna slika torej ni nekaj predmetu podobnega, kar nas vodi k predmetu, niti nekaj različnega od njega, kar nas vodi v kraljestvo iluzij, temveč eden izmed načinov pojavljanja predmeta. Pomen slike ni le v predmetu, ki se v njej zrcali, niti samo v dejstvu njenega pojavljanja kot slike, temveč v načinu, v katerem se sam predmet v sliki za nas pojavlja. Možnega viška pomena ne proizvaja sam predmet, odsevan v sliki, niti slika sama po sebi, temveč nastaja z našim zapažanjem vzajemnega odnosa slike in predmeta, čigar je to slika. Zrcalna slika je nekaj drugega od predmeta, pa spet njemu pripada in ga dela prisotnega, je iluzija, v kateri gledamo dejanskost, je zgolj vizualna, pa vendar so v njej predmeti skoraj

[10] Ravno tam, str. 14—15.

otipljivo prisotni, je dvodimenzionalna, pa vendar nam odpira prostor, ne more vstopiti v prostor zrcala, pa vendar se v njem že gibljemo.

Zrcalo nam, omogočajoč te igre, nudi izkustvo, različno od običajnega gledanja stvari. Zrcalo postaja pomemben dejavnik v procesu samospoznavanja za vsakega, ki se je v zrcalu ogledal, medtem ko v primeru odsevanja okolnih predmetov zrcalo nudi možnost novih spoznanj tistemu, ki *zna* gledati, torej predvsem umetniku. Umetniki že stoletja sledijo naukom zrcala, le da jih razlagajo na različne načine, vsak od teh naukov pa pripada mnogoznačnem izkustvu zrcala. Zato ni naključno, da so številni umetniki naslikali svoje najboljše slike ravno v žanru avtoportreta. Slikanje avtoportreta namreč nujno izkorišča izkustvo zrcala, viški pomena, ki jih zrcalo lahko posreduje, pa kot da se zbirajo v slikarjevem gledanju lastnega odseva. Število naukov, ki nam jih nudi zrcalo, je odvisno od naše sposobnosti gledanja, za katero predstavlja zrcalo izziv.

Zrcalo nam, ko nas mede in vara, ko nas vara in nudi »gole iluzije«, posreduje nove resnice o nas in našemu svetu. Vse, kar v zrcalu vidimo, pripada namreč nam in naši dejanskosti. Vloga zrcala se v tem smislu pokriva z vlogo umetnosti. Tudi umetnost nam, kot tudi zrcalo, nudi izmišljene slike, nek nedejanski svet, v katerem pa se stvari in bitja pojavljajo taki, kakršni so po sebi, v tistem, kar jim pripada, v različnih vidikih svojega obstajanja. Toda to pojavljanje predmetov je, kot tudi njihovo pojavljanje v zrcalu, pojavljanje za nas, namenjeno in odvisno od našega doživljaja.

Umetnost je navzlic temu skupnemu sodelovanju v igri dejanskosti in iluzije, resnice in prevare, močnejša od zrcala: je trajen zapis že odkritih novih pomenov, zapis, ki obstaja po sebi in ki ga lahko prenašamo drugim. Zrcalo pa je nenapisana knjiga, ki jo pišemo z našim gledanjem, pomen, ki ga posreduje, je prisoten le za tistega, ki ga uvideva in le v trenutku, ko ga uvideva. Nemi in prehodni pomen zrcalne slike za opazovalca se ne more prenesti drugemu, »umetnik« zrcalne slike je hkrati tudi njen edini konzument.

Dejstvo, da zrcalna slika ni kot umetniško delo proizvod ustvarjalne aktivnosti, temveč je v svoji biti po sebi preprost fizikalni pojav, ne omejuje kvantuma pomena, ki ga lahko ima za nas. Tisto, kar vidimo v zrcalu, ni samo rezultat mehanike stvari, temveč tudi aktivnosti našega gledanja. Zrcalo je s svojo različnostjo od drugih predmetov našega izkustva, s svojim bitjem, pretočenim v čisto vidljivost, v kateri pa so predmeti spet prisotni, nepresahljiva vzpodbuda ustvarjalnega videnja, s svojo vlogo v spoznavanju našega Jaza pa zrcalo v svojem pomenu definitivno prekoračuje področje fizikalnih pojavov, področje optičnih prevar. Zrcalo, omogočujoč moje samospoznanje, nehuje biti le laterna magica, kraljestvo izmišljenih slik in postaja nekaj podobnega mojemu čutilu ali mojemu sogovorcu, ob kateremu jaz šele postajam tisto, kar sem. Tukaj se ponovno potrjuje analogija z umetnostjo: tudi umetnost je za nas zrcalo, vendar ne zato, ker odseva obstoječi svet in nam omogoča njegovo prepoznavanje, niti ne zato, ker nas »na krilih domišljije« vodi v imaginarno, temveč zato, ker dela vidne naše skrite obraze in obraz sveta, v katerem smo.

LITERATURA

Gadamer, Hans Georg: »Istina i metoda«, Veselin Masleša, Sarajevo, 1978.
»Interpretationen, »Kleine Schriften II«, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1967.
Japp, Uwe: »Das Spiegelstadium der Anschauung«, Neue Hefte für Philosophie 18/19, Wandenhoeck und Ruprecht, Göttingen, 1980.
Kolibaš, Darko: »Zrcaljenje zrcala«, Pitanja 10/11, Zagreb, 1970.
Lacan, Jacques: »Stadijum ogledala kao tvoritelj funkcije Ja kakva nam se otkriva u psihoanalitičkom iskustvu«, »Spisi«, Prosveta, Beograd, 1983.
Mabille, Pierre: »Ogledalo čudesnog«, Nolit, Beograd, 1973.
Merleau-Ponty, Maurice: »Oko i duh«, Vuk Karadžić, Beograd, 1968.
Zbornik »Ogledala«, Delo, št. 11/12, Beograd, 1982.

Prev. Božidar Kante

Leonardova estetska misel

JOŽE PIANO, ml.

Tema te naloge je Leonardo da Vinci in njegova razmišljanja o estetiki. Čas in prostor obravnave pa je renesančna Italija. Slednje velja poudariti, zakaj pogosto pozabljamo, da je bila v IX. in X. stoletju karolinška — mala renesansa, ki jo Francozi zelo častijo in ji pripisujejo prevelik pomen. Četudi je to le bila bolj ali manj renesansa klasične latinščine, ne pa vulgarne, ki so jo dotlej pisali tudi menihi. V XIII. stoletju je bila tudi v Toledu nekakšna mala renesansa, ki jo pogosto imenujejo židovska. Ta pa je bila le preblisk v razmaku med Mavri in novo represijo konkviste.

Tu bomo govorili o tisti pravi renesansi, ki se je začela v Italiji. Zavedati se moramo, da je prav Leonardo zapisal največjo pretencioznost doslej v človeški zgodovini, ko je tebi nič meni nič opredelil; L'uomo e modello del mondo. Niti ena civilizacija dotlej si ni upala postaviti človeka kot mero sveta; tudi sposobni in domišljavi Grki so vseeno bogu ter nadnaravnim silam odmerili tako njihovo vlogo kot pomen. Sedaj pa je kar naenkrat človek ves svet. Morda ni ob tem odveč tudi misel, da je ta pretencioznost pozneje postala v praksi pri Kiplingu »breme belega človeka«. Torej se je evropocentrizem porodil v renesansi, ali pa je bila renesansa vsaj njegova rojenica.

Odkritje človeka in sveta, ki ga obdaja, ni nekaj novega; nov je le pristop k človeku in kozmosu. Renesansa je prinesla novo svobodo, novo veliko razsežnost človeške misli, hkrati in skoraj istočasno pa je nastala nova kruta organizirana in ideologizirana represija inkvizicije. Ali je to slučajni paradoks nove svobode in novega terorja ali pa le nujnost slučaja, kot ga umeva sodobni determinizem. Vendar to za našo nalogo niti ni pomembno; a ekskurz je bil tako vabljiv, da se mu pač ni bilo zlahka odreči.

Italija z na videz podobno panoramo kot antične mestne države, prva začne iskati novi duh. Zakaj? S križarskimi vojnami se pojavijo široke trgovske poti in ob njih sprva postojanke, nato mesta, v katerih vlada cehovska ureditev. V Italiji kot izhodiščni točki križarskih pohodov hitro dobivajo mesta novo podobo. Meščanstvo se začne ukvarjati s trgovino in kmalu za njimi tudi fevdalci, čeprav je še pred nedavnim trgovina bila v rokah Židov in zaradi tega nekaj nečistega-manjvrednega. Fevdalci, ki se začno ukvarjati s trgovino, se pomeščanijo in njihovi dvorci jim služijo le še za razvedrilo.

Mesta tako počasi spreminjajo svojo strukturo, predvsem zaradi denarja kot nove vrednote premoženja, kar omogoči nastanek nove inteligence in umetnikov, ki sedaj niso več odvisni samo od cerkve in dvora. Prav ta proces je najhitrejši v Italiji, poudariti pa moramo, da to ne velja za južni del, kamor ne vključujemo Rim, saj tu ostanejo ostanki fevdalizma najdlje v Evropi, izvzemši Rusijo. Zgodnja renesansa je gospodarsko in kulturno tipično italijanski proces, prav zaradi sprememb v mestu, medtem ko za visoko renesanso tega ne moremo trditi. Nove pomorske poti in odkritja, ki so na pomolu, za katere so italijanska pomorska trgovska središča nekako zaprta — oddaljena, omogočijo nastanek novih centrov na Atlantski obali, pomenijo zaustavitev gospodarskega razvoja, umetniškega in intelektualnega ustvarjanja. Uresniči se Leonardova preroška misel, da »vsako v sebi razdeljeno kraljestvo propade«.[1]

Vsa italijanska zgodnjerenesančna mesta hočejo s svojim videzom očarati, zato mestne uprave, posamezniki in cerkve v teh mestih naročajo gradnjo novih stavb, kipe in slike. Cehovske delavnice, ki se ukvarjajo z dejavnostmi, sorodnimi s temi naročili, se hitro množijo, o čemer nam priča podatek, da obstaja v Firencah okoli leta 1470 84 rezbarskih delavnic in 70 mesarskih. Toda cehovske delavnice imajo še rokodelski značaj. Kljub velikemu številu pa ne utegnejo sprejeti vseh del, kar omogoči posameznikom, da potujejo od mesta do mesta in opravljajo neprevzeta dela. To pa velja predvsem za priznane mojstre. Kmalu postanejo novo nastalo plemstvo (s pomočjo denarja iz trgovine) in pomeščanjeni fevdalci glavni naročniki, medtem ko so prej naročali zato, da bi se ovekovečili s svojim pečatom, dajejo naročila za lastne stavbe in za okrasitev svojega »intimnega« prostora. Nekateri postanejo celo meceni. S tem omogočijo umetnikom slikanje drugih motivov kot le cerkvenih, na primer portrete.

Odkritje perspektive postopoma spremeni tudi način učenja. Prej zgolj praktično delo sedaj zahteva tudi teorijo. Nov pedagoški prijem zasledimo pri Leonardu, ko pravi: »Najprej osvoji znanost, potem pa nadaljuj s prakso, izvedeno iz le te.[2]«

Na prelomu v visoko renesanso se pojavijo zbiratelji; njihov pojav nam prikaže A. Hauser tako: »Zbiratelj in umetnik, ki delata neodvisno od naročnika, sta zgodovinska soodnosnika, v renesansi nastopata hkrati in drug poleg drugega, vendar preobrat ne nastopi iznenada, temveč je počasen proces. Umetnost zgodnje renesanse je v glavnem še obrtniška in se ravna po vsakokratnem naročilu, pozneje, ko je stopil na mesto preprostega potrošnika umetnosti ljubitelj, poznavalec in zbiratelj, torej moderni tip človeka, ki se zanima za umetnost, ki ne naroča kar potrebuje, temveč kupuje, kar je na razpolago.[3]« To pomeni pojav trga, umetniški izdelek postane blago in konkurenca je močna, zato se pojavi težnja po izvirnosti. Paradoksalno je, da je največ pripomogla k ustvarjanju takega trga papeška kurija, ki se hoče spremeniti v umetniško središče. Njihovo glavno orožje so visoka plačila

---

[1] Quadrifolium, Leonardo da Vinci, Zagreb 1981. str. 38

[2] Traktat o slikarstvu, Leonarda da Vincija, Kultura 1953, št. 52.

[3] Socialna zgodovina umetnosti in literature, A. Hauser, Misel in čas 1969, str. 365 in 366.

in njihovi nasprotniki oziroma dosedanja središča. Ugodnosti prav bajeslovnih honorarjev omogočijo umetnikom poleg naročil tudi samostojno ustvarjanje. Prvi, za katerega lahko rečemo, da je svoboden ustvarjalec, je Michelangelo Buonaroti, ki je že tako obogatel, da je lahko eno izmed Pieta daroval. Svobodni trg z umetniškim blagom pripomore k novemu razumevanju umetnika kot genija.

V tej in takšni renesančni Italiji je bahavo in samozaverovano kot pač vsi parveniji, a ravno zaradi tega tudi drzno in radovedno, živel in ustvarjal veliki Leonardo. Zakaj se nam zdi ambient pomemben? Renesančnim ljudem pač ni mogoče očitati pohlevnosti in srednjeveški tabuji jim niso bili mar, in ni samo to, več je veljal tisti, ki je razbil, podrl čimveč malikov te bivše presežene človečnosti. Prav zato, ker je bil Leonardo pravi sin svojega časa in svoje Italije, se nikoli ni discipliniral; sledil je svoji radovednosti in ukaželjnosti v raznovrstne panoge in zvrsti, od mehanike, oblegovalnih strojev do anatomije človekovih mišic in živcev, v fiziko perspektive, v kemijo mešanja barv in še in še, karkoli se mu je zastavilo kot vprašanje. Kako simpatičen in vsestranski je renesančni človek, toda ta vsestranskost je hkrati njegova lastna omejitev, zakaj četudi oblikuje znanstveno metodo, se je sam drži le deloma, saj je njegovo razglabljanje pogosto bolj vzročna zveza impresij kot pa kavzalna zveza dokazanih in preverjenih dejstev.

Traktat o slikarstvu je sestavljenka iz fragmentarnih zapisov z delovnimi naslovi, ki jih je verjetno zbral in sestavil Leonardov učenec in dedič Francesco Melzi. Številna razmišljanja se ponavljajo v različnih oblikah, tudi na način njegovih razmišljanj v pesniškem jeziku. Zato bralce posebej opozarja: »Pesniška dela beremo v daljših časovnih presledkih in pogosto niso razumljiva, zato potrebujejo številne komentarje, le-ti pa le izjemoma dojamejo dejansko pesnikovo misel.«[4] V tem je hkrati šibkost pesnikovanja, zakaj Leonardo terja od umetniških del razumljivost in notranjo sklenjenost; to pa naj zagotovi množično razumljenost.

V prvem delu Traktata, kjer Leonardo postavi slikarstvo na najvišje mesto med umetnostmi, tako varuje lastno delo, vendar poleg razumljivosti uporablja še druga merila; tematsko razsežnost posamezne umetnosti; harmoničnost, ki streže čutom; obstojnost dela in prisotnost umovanja pri ustvarjanju. Lepota je pač kriterij in o njej posebej niti ne razmišlja. Šele v nadaljevanju spregovori, kako je sodba o lepoti pač osebna in ravno tako o razmerju med grdim in lepim; »lepo in grdo sta izrazitejša zaradi enega in drugega«.[5]

Leonardova ontološka pozicija zajema razmišljanja, da svet spoznavamo s čutili, vendar verodostojno z očmi, ki so »okno duše« in »opazovalčev obraz lepote sveta«.[6] In še: »jalove in polne zmot so tiste znanosti, ki niso rojene iz izkušnje, ki je mati vsakršne gotovosti, in se ne končajo z že znano izkušnjo. Njihov začetek, središče ali sklep pač ne gredo le preko enega od petih čutil.«[7]

---

[4] Traktat o slikarstvu, fragment 8.
[5] Traktat, frg. 136.
[6] Traktat, frg. 15.
[7] Traktat, frg. 29.

Začnimo s prvim »primerjalnim delom« Traktata. Poezija ni le manj vredna od slikarstva, temveč tudi od glasbe, ki je sestra slikarstva. Čeprav sta in glasba in poezija namenjeni istemu čutilu; »pesnik ni zmožen ustvariti harmoničnosti muzike, saj nima moči sočasno izrazitih različnih stvari, kar lahko stori slikar, katerega harmonična skladnost je sestavljena sočasno iz različnih delov. O lepoti v slikarstvu je moč soditi le hkrati s celoto in posameznostjo. O celoti, kar zadeva razumevanja kompozicije, o posameznostih, kar zadeva razumevanja sestavnih delov, iz katerih je narejena celota. In prav zaradi tega je pesnik na slabšem, ko prikazuje otipljive stvari, in je daleč za slikarjem, ko gre za nevidne stvari, pa zaostaja tudi za glasbenikom.«[8]

Slikarstvo tematsko obravnava naravo, ki je delo Boga! Prvo sliko pomaga ustvariti narava! Človek z eno samo črto preriše senco, ki jo naredi sonce. Naloga poezije je prikazati dogodke in besede ljudi. O odnosu med poezijo in slikarstvom zapiše: »Slikarstvo služi plemenitejšemu čutu kot poezija, zakaj bolj resnično predstavlja dela narave kot pesništvo. Dela narave so bolj plemenita od besed, ki so izdelek človeka, kajti med deli ljudi in dosežki narave vlada enak odnos kot med človekom in bogom. Bolj spodobno je predstavljati stvaritve narave, ki so dejansko resnične slike, kot pa z besedami prikazovati dogodke in besede ljudi«.[9] »Leonardo ugotavlja, da je jezik delo ljudi in je zato manj zanesljiv in univerzalen kot slika. »Slikarstvo zajema vse oblike narave; Vi, pesniki imate le imena, ki niso tako univerzalna kot oblike, Vi imate učinke prikazovanja, mi pa prikazovanje učinkov«.[11] Ta razmislek zastavlja vprašanje, kakšnega boga je imel v mislih Leonardo? Zanimivo je razmerje med sliko in besedo, ki je po njem le ime oziroma simbol za resničnost, vendar nepopoln, saj ne zmore prikazati stvarnosti v vseh oblikah in posameznosti. Poeziji prizna premoč v besedovanju, toda besede niso funkcija slikarstva in tako po svoje logično zaključi: »Slika je nema pesem in pesem je slepa slika.«[11]

Glasba kot sestra slikarstva streže manj vrednemu čutilu, je polna harmonij, a te se »hkrati rodijo in umrejo«.[12] Leonardovi življenjepisci zagotavljajo, da je zelo dobro obvladal flavti podoben instrument, toda zato ne postavljam vprašanja ali je poznal notne zapise. Pomembnejše je, če to dejstvo ne nakazuje pomena interpretacije kot branja notnega zapisa v primerjavi z notnim zapisom kot umetniškim originalom. Slikarstvu pripisuje najdaljšo življenjsko dobo, pri tem se ne omeji le na dejstvo obstoja slike — podobe, temveč razmišlja o funkciji slikarja kot priče časa ki mu lahko konkurira le kiparstvo. Skupno jima je, da sta oba izpostavljena v svojih stvaritvah fizičnim poškodbam. Kiparstvo ne uporablja ne barve ne perspektive. Toda ustvarjanje terja več fizičnega dela kot umskega razglabljanja. Zaradi tega je po Leonardu kiparstvo na nižji stopnji v primerjavi s slikarstvom in potemtakem ni tako zvesta in zanesljiva priča časa kot slikarstvo. »Številne slike so ohranile podobo neke božanske lepote, izvirnik sta čas ali smrt

---

[8] Traktat, frg. 28.
[9] Traktat, frg. 10.
[10] Traktat, frg. 15.
[11] Traktat, frg. 17, Parafraziran rek Sinoda iz Keosa (556 + 468) pred n. št.
[12] Traktat, frg. 25.

hitro razdejala, toda ostala je umetniška stvaritev kot zapuščina tudi njegove učiteljice narave.«[13]

Za Leonarda je slikarstvo obenem tudi filozofija, kar utemeljuje tako, da obema pripiše isti predmet udejanjanja. Taka filozofija mu pomeni naravoslovje in prav to jasno potrdi v sledečem zapisu: »Slikarstvo se razprostira po površini; podaja barve in oblike vseh stvari, ki jih je ustvarila narava; filozofija pa pronica v gmoto teh reči. Raziskuje njihove lastnosti, toda ne zadovolji se z resnicami, ki jih vidi slikar . . .«[14]

Sedaj kaže nadaljevati z Leonardovim geometričnim pojasnjevanjem točke preko daljice do kubusa. Precej se mudi ob problemih perspektive; ob tem zapisuje misli in jih ponazarja z risbami. Toda ta ni posebna značilnost le Leonarda, saj je to preokupacija renesanse. Vendarle bi omenil razmišljanje D. Grliča v njegovi Estetiki. Leonardova razmišljanja o dani perspektivi kot konkretnem steku slučajnosti mora slikar preverjati na osnovi zakonitosti.[15] To naročilo je za slikarje še vedno aktualno. V razumevanju in v temeljni opori pri ugotavljanju Leonardovega estetskega creda, da je ogledalo slikarjev učitelj, je poudarek na tem, da je le učitelj. »Če bi radi vedeli, ali vaša slika povsem ustreza predmetom, ki ste jih narisali po naravi, vzemite zrcalo in ga postavite tako, da bo odražalo dejanski predmet, slika ujemata. Ogledalo naj služi predvsem kot učitelj! Pri tem imam v mislih ravno ogledalo, ker se podobe predmetov na njegovi površini v mnogočem ujemajo s sliko.«[16] Ob tem velja opozoriti, da je Leonardo kot levičar, a morda ne samo zato, pisal pisavo, ki je zrcalni odsev običajne pisave in je mogočen njegove zapise brati le v ogledalu. Razmišljanje v tej smeri nas pripelje do mimetičnega estetskega nazora, toda ne smemo spregledati, da je poudarek na učitelju. To jasno pove v naslednjih razglabljanjih: »Slikarjev um mora biti podoben zrcalu, ki se venomer spreminja v barvo stvari, ki mu prihajajo naproti, in se izpolni s toliko liki, kolikor je stvari, ki mu stojijo nasproti. Torej imej na umu, slikar, da ne moreš biti dober, če nisi univerzalen mojster in s svojo umetnostjo ne presajaš vseh vrst oblik, ki jih ustvarja narava, sicer jih ne boš znal narediti, če jih ne vidiš in si jih ne urežeš v spomin.«[17] Res piše, da mora biti slikarjev um podoben zrcalu, toda v smislu univerzalnosti prikazovanja vseh oblik in neponavljanju stvaritev. Ko Leonardo svetuje bodočim slikarjem, nakazuje pot in način, kako se je treba postopoma približati namenu, po stopinjah se mora naučiti perspektive, medsebojnih odnosov med stvarmi; učiti se od dobrega mojstra, od narave s pomočjo zrcala. Naj potem nekaj časa opazuje dela mojstrov in šele potem naj začne ustvarjati sam. Pri tem naj pazi, da ne bo posnemal mojstrov, temveč da najde v naravi svoj lasten način dela. V povezavi z učenjem pa pravi, da ne pomaga dobro znanje, če te ni obdarila narava«, ». . . ker bo le takšno slikarstvo plemenito, v čast svojemu ustvarjalcu, bo ohranilo vrednost in enkratnost, ter ne bo rojenica sebi podobnih otrok.«[18]

---

[13] Traktat, frg. 26.
[14] Traktat, frg. 6.
[15] Estetika, Povjest filozofskih problema, Danko Grlič, Naprijed 1974. str. 188.
[16] Traktat, frg. 402.
[17] Traktat, frg. 53.
[18] Traktat, frg. 4.

V knjigi QUADRIFOLIUM zasledimo razmišljanja, ki bi po svoji vsebini sodila v Taktat. Naj omenim tole: »Slikar, ki slika iz navade in le po presoji svojega očesa, je kot zrcalo, ki oponaša vse, kar mu stoji nasproti, a brez spoznanja le-teh« ...[19] In še; »Joj tistemu učencu, ki ne prekaša svojega učitelja!«[20] Iz prve navedbe spoznamo, da Leonardo v bistvu zahteva poznavanje predmeta slike, iz njegove pismene zapuščine je mogoče razumeti, da naj bi to znanje bilo naravoslovno in da mu ogledalo pomeni nekaj, kar ni neposredno povezano z razumom. Vrnimo se k prvemu delu in se spomnimo, da mu prisotnost umevanja pri ustvarjanju pomeni kriterij za »primerjavo med različnimi umetnostmi«. Druga navedba pa je bolj opozorilo bodočim mojstrom. Prav to opozorilo pa je posredno, vendar hkrati terja tudi razvijanje slikarstva kot umetnosti. D. Grlič meni »o metodi, kako naj se v slikarstvu razvija in spodbuja razna odkritja«[21] preroško razmišljanje, ki je še vedno živo v nekaterih tendencah sodobnega slikarstva vse do avantgardnega in tudi abstraktnega upodabljanja. Te temelje je začrtal Leonardo v svojem razglabljanju o empiriki in njenem razmerju do teoretično-znanstvenega dela. Ugotavlja pa, da bi za Leonarda »abstraktno delo bilo šele začetek ustvarjalne likovne interpretacije.«[22] Zaradi pomembnosti dobesedno navajam celotno pasažo; »ON (način) se kaže v tem, da opazuješ stene, umazane z različnimi madeži, ali kamenine, sestavljene iz različnih materialov. Če si lahko zamisliš kakšno pokrajino, boš tu lahko videl slike raznih pokrajin; pestro okrašene planine, reke, kamenje, drevesa, širne ravnine, doline in hribovje. Videl boš lahko še številne bitke; hitre gibe čudnih figur; izraze obrazov in še obleke neštetih reči, ki jih lahko nadeneš popolno in ustrezno podobo; ker se s takšnimi stenami in konglomerati godi kot z zvenom zvonov, ki potrjujejo vsakršna imena in besede; vse, ki jih domisliš.«

Ne preziraj tega mojega mišljenja, ki naj te spomni, naj Ti ne bo odveč včasih ustaviti pogleda na madežih na steni ali na pepelu na ognjišču; na oblaku ali blatu in na drugih podobnih stvareh, v katerih boš, če jih le pozorno opazuješ, odkril čudovita spoznanja. Ta spodbujajo slikarjev um k novim odkritjem, bodisi v slikanju bitk, ljudi in živali ali v raznih kombinacijah predelov in čudnih stvari, kot so vragi in podobno, in s pomočjo njih boš izkazal svojo vrednost. Nered stvari napeljuje um na nova odkritja.[23]

Strinjam se z mišljenjem tov. D. Grliča, toda ali se ne bi utegnilo iz vsega izluščiti vprašanje, ali je Leonardova estetska misel res le mimetična?

III.

Anatomiji človeka je namenil zajeten del svojih zapisov. Toda to niso zgolj opisi mišic in njihove risbe, ki jih dodaja zaradi lažjega razumevanja, temveč tudi opisi njihovih funkcij posebej v gibanju pri spreminjanju težišča pri različni hitrosti gibanja in pri delu. Kljub veliki natančnosti v znanstvenem

[19] Quadrifolium, str. 31.
[20] Quadrifolium, str. 29.
[21] Traktat, frg. 63.
[22] Estetika, Povjest filoz. prof. Danko Grlič, 190.
[23] Traktat, frg. 63.

opisu anatomije pa opozarja, naj se slikar izogiba prenatančnemu poznavanju anatomske strukture, saj ga lahko želja po prikazovanju vse strukture zapelje, da postane tog slikar. Utegne se mu zgoditi, da »golo telo naslika z vsemi napetimi mišicami vendar brez gibanja, ker človek ne more narediti giba, v kolikor ne sprosti ene mišice, da se lahko druga napne. Tiste, ki so sproščene, so zakrite, one, ki so napete, je moč videti in so bolj poudarjene.«[24] Prav te študije risb zagotovijo vrednost risbe same. Številnim generacijam študentom medicine so ti zapisi služili kot pripomoček za spoznavanje in preučevanje anatomije človeka.

Način življenja slikarja-umetnika je po Leonardu tudi odraz njegovega ustvarjanja, zato priporoča, naj »bosta slikar ali risar osamljena, posebno ko sta osredotočena na razmišljanje in opazovanje.«[25] Toda napačno bi bilo to razumeti v smislu izolacije, saj pravi, da je za risanje dobro, če se riše v družbi, kjer se razvija tekmovalni duh.

Slikar pogosto ne opazi lastnih napak, zato Leonardo svetuje, naj pozorno prisluhne vsakemu mnenju, da bo prek teh sodb odkril lastne napake. Odpravi jih lahko tudi z natančnim opazovanjem drugih mojstrov, toda »pravi slikar naj nikdar in nikoli ne posnema način drugih, zakaj imenovali ga bodo nečak in ne sin narave. Naravnih stvari je obilo in bolje je posnemati naravo kot mojstre, ki so se učili od nje«.[26] Dvom v lastno delo napelje slikarja, da raziskuje in popravlja lastne stvaritve. Na takšen dvom zadenemo v zapisu št. 59.[27] In mogoče je prav v tem tudi pojasnilo, zakaj je Leonardo nekatere slike delal tako dolgo, a jih ni dokončal, kar je le navidez paradoksalno. Vemo, da proslula Mona Liza ni dokončana, toda svet jo občuduje kot eno največjih mojstrovin človeškega ustvarjanja.

Zveza med telesom in njegovo psihologijo ter stapljanje v celoto je novo področje, ki ga odpira Leonardo. O tem govori Hegel v svoji Estetiki, toda trenutno se ob tem ne bomo pomudili. Poznavanje psihologije oseb je za Leonarda nuja, sicer slikar ne more modelirati. V preučevanju le-te se mu zdi najbolje opazovati mutaste ljudi, saj je pri njih mimika najbolj izrazita. Pravi, kako so figure, ki ne izkažejo svojega duha, kar dvakrat mrtve! Figure, ki ne kažejo nevsiljivih gibov, v katerih je »zamisel« njihovega duha, so dvakrat mrtve! Prvič zato, ker je slika sama po sebi mrtva in brez življenja, predstavlja pa naj žive stvari; če v njih ni življenja gibov, potem je še enkrat mrtva, ali drugače »dober slikar mora prikazati dve stvari, ki sta bistveni; človeka in hkrati misli njegovega duha«.[28]

V nadaljevanju Traktata Leonardo zapiše svoja opažanja glede tkanin in svetlobe, rastlin in zraka. V kontekstu te naloge je to manj pomembno, saj gre za slikarske tehnike. Bolj pomemben se mi zdi Leonardov odnos do bele in črne barve, ki je po mojem teoretična podlaga stilu chiaro-scura in paradoks, ki se poraja ob odnosu do bele barve. Bela barva kot tudi črna zanj nista barvi, saj je vedno v določenem odnosu do njune mejne barve oziroma do zraka, ki se nahaja okoli njiju. Odnos temelji na tem, da je bela v neneh-

---

[24] Traktat, frg. 333.
[25] Traktat, frg. 48.
[26] Traktat, frg. 78.
[27] Traktat, frg. 59. Slikar, ki ne dvomi, malo doseže...
[28] Traktat, frg. 76.

nem stanju sprejemanja odtenkov mejnih barv in svetlobe. Bela barva je nekakšna pomočnica vseh barv in njihova kraljica.« Črna in bela ne sodita med barve, ker je ena tema, a druga svetlost, se pravi, ena odvzema in druga ustvarja svetlobo. Zakaj v slikarstvu so glavne barve črna in bela, ker je slika sestavljena iz senc in svetlobe, oziroma iz svetlobe in teme.[29] »Leonardo razmišlja naprej in opisuje tudi efekt, ki ga porodi odnos med temo in svetlobo.« Svetla figura na temnem polju, temna na svetlem, belo s črnim ali črno z belim, sta bolj izraziti zaradi medsebojnega učinkovanja. Nasprotja so pač zmeraj videti bolj krepka.[30] To razmišljanje je podobno razmerju med lepim in grdim.

Fragment z delovnim naslovom Kako moramo prikazati bela telesa. »Če prikažeš neko belo telo obkroženo z mnogo zraka, ker bela sama po sebi ni barva, ker delno prevzema in se spreminja v barvo sebi nasproti stoječega predmeta. Če vidiš ženo oblečeno v belo sredi polja, bo tisti njen del, ki ga osvetljuje sonce, tako svetel, da bo lahko motil oči. Tisti del lika pa, ki je izpostavljen zraku, osvetljen s sončnimi žarki, prodirajoč in mu dajoč pečat, izgleda, kot da prehaja v modro, zakaj zrak je po sebi modre barve. V kolikor je v bližini travnik in ženska stoji na travniku, osvetljen s soncem, boš videl, kako tiste gube obleke, ki so na ozadju travnika, dobivajo, zaradi refleksije zraka, barvo le-tega. Tako se namreč bele gube tkanine spreobrnejo v barve bližnjih predmetov, ki so svetli ali temni.«[31] Kako naj dela slikar, ki izbere za akt belo žensko telo in ga mora naslikati na belo platno? V času Leonarda je bila namreč bela polt ženskega telesa zelo cenjena! Kako naj to izvede! Številni slikarji so se lotevali tega problema teoretično in praktično! Rešitev pa prinese šele uporaba črte v slikarstvu v 20. stoletju.

Številni znanstveniki so proučevali Leonarda, osebnost umetnika in tudi znanstvenika. Njegove teorije o slikarstvu pa niso bile deležne pozornosti, čeprav so ta razmišljanja tesno povezana z njegovo ustvarjalnostjo. Preučevanja na posamezne dejavnosti razdeljenega Leonarda so omejena, zakaj prav njegova širina in hkratna celovitost ga delata enkratnega; obenem pa je tipičen sin renesančne misli, intelektualec, ki ga vse zanima. Tudi Friedrich Engels ni ubežal takšni parcialnosti, ko zapiše o renesansi in Leonardu tole: »Bil je to največji progresivni prevrat, ki ga je dotlej doživelo človeštvo, čas, ki je potreboval velikane in jih tudi rodil, velikane misli, strasti in značaja, mnogostranosti in učenosti. Ljudje, ki so utemeljili moderno gospodarstvo buržoazije, so bili vse, samo meščansko omejeni ne. Nasprotno, doba, ki je spodbujala ljudi na smela raziskovanja, jim je bolj ali manj vtisnila svojega duha. Skoraj ni bilo pomembnega človeka, ki ne bi bil mnogo potoval, ki ne bi bil govoril štirih do petih jezikov, ki ne bi bil podkovan na več področjih. Leonardo da Vinci ni bil samo velik slikar, marveč tudi velik matematik, mehanik in inženir, ki je obogatil najrazličnejše panoge fizike z važnimi odkritji.«[32] Njegovo razsežnost in doseg je mogoče prikazati tudi drugače. Iz slikarstva je hotel narediti znanost. Med razloge, zakaj slikarstvo še ni znanost, šteje tudi, da o slikarstvu še ni pisane teoretične besede. Traktat oziro-

---

[29] Traktat, frg. 209.
[30] Traktat, frg. 248.
[31] Traktat, frg. 774.

ma njegovi fragmenti naj bi zapolnili to vrzel. Ta njegova trditev pa je precej vprašljiva, saj je za časa njegovega življenja že bilo napisano znano delo TRATTATO DELLA PITTURA Leona Batista Alberija (1404—1472). Zato se zastavlja vprašanje, ali dela ni poznal, kar je manj verjetno, saj nekateri celo dvomijo o izvirnosti Leonardovih estetskih nazorov prav zaradi tega Albertijevega dela in nekaterih podobnih razmišljanj! Ta Alberijev spis mi ni dostopen. Na voljo imam le nekaj izpisov raznih avtorjev, ki pa ne omogočajo primerjave med Alberijevim in Leonardovim estetskim razmišljanjem. Če je verjeti, pa je Alberijeva estetska teorija osnovana na posnemanju narave. Takšen pristop ima številne prednike, ne le Platona, ki ga Alberi po mnenju komentatorjev po vsej verjetnosti ni poznal. Tu je še roman o Vrtnici Jeana de Meunga iz 13. stoletja, ki pravi: »Umetnost ne ustvarja tako resnične oblike kot Narava in kleči polna pozornosti pred Naravo. Umetnost je kot berač in postopač, siromašna po znanju in sposobnostih, toda prizadeva si oponašati naravo in moleduje in terja, naj jo narava nauči, kako naj njene like prenese v lastno ustvarjalnost. Umetnost opazuje, kako dela Narava, kajti tudi ona bi rada naredila podobno, zato jo oponaša kot opica, toda njen šibek genij ne more ustvariti žive stvari, četudi so videti naravne.«[33]

Poskus iz slikarstva narediti znanost je novost v estetski misli. V Traktatu mrgoli nazornih prikazov perspektive, težnosti telesa in gibanja z geometrijskimi elementi. Leonardo pravi: »Začetek znanosti o slikarstvu je točka, sledi črta, nato površina, kot četrto telo, ki pokriva površino. To velja za tisto, kar predstavlja, torej telesa, ker slikarstvo ne seže dlje od površine, s katero ponazarja oblike vidnih stvari.«[34] Leonardo tako nadaljuje skozi cel Traktat in gre do takih minucioznosti, da ugotavlja, denimo, kateri listi prej porumenijo.

Hegel v svojih predavanjih o ESTETIKI[35] razmišlja o Leonardu v treh povezavah. O uporabi svetlo-temnega kot magiji učinkov; mojstra v takem modeliranju zanj sta bila Leonardo in predvsem Caravaggio. Opisuje, kako sta se gibala od ene skrajnosti do druge, svetlega in temnega, in kako so zaradi tega predmeti videti zaokroženi in brez ostrih robov. Sklene, da podobno velja tudi za nizozemske mojstre. Zanimiva je primerjava med italijanskim in nizozemskim slikarstvom, katere on imenuje Flamce. Prav o tem je govoril tudi Michelangelo Buonaroti. Seveda v kolikor lahko verjamemo Francesku de Holandu, ki je svoja opazovanja zapisal kot pogovore z Michelangelom, toda sigurno je dobro, da ni spregledano. »Slikarstvo Flamcev je vsem bogaboječim bolj všeč kot italijansko, ki jih nikoli ne sili k joku, a zaradi flamskega se veliko solzijo, toda ne zaradi sile in zaslug te umetnosti, temveč zaradi velike občutljivosti bogaboječih. Flamsko slikarstvo ugaja okusu žena! Starejšim ženam predvsem, a tudi povsem mladim! Okusu duhovnikov, redovnic in vseh prefinjenih ljudi, ki ne marajo harmonije! V Flandriji se slika zato, da se do prevare resnično prikaže zunanji videz stvari, ki človeka prevzamejo, so sakralnega značaja, kot so svečeniki ali preroki.

---

[32] MEID 1975, Fridrich Engels, Uvod v »Dialektiko prirode«, str. 80.
[33] Intelektualci u srednjem vijeku, Jacques Le Goff, Zora 1982, str. 124.
[34] Traktat, frg. 41.
[35] Estetika, G. V. F. Hegel, Kultura Bg., III. del, str. 250 (1970).

Flamci po pravilu slikajo tako imenovano pokrajino s številnimi liki. To lahko ugaja očem, vendar ni umetnost, zakaj ni razloga brez simetrije, ne vzpodbuja proporcev in je brez veličine. Ali z eno besedo, v tem slikarstvu ni sile in veličine. Hoče le prikazati popolno resničnost, pa v enem mahu zaobseže brezštevilne stvari, od katerih bi ena sama bila dovolj pomembna, da ji nameni vso svojo ustvarjalno silo.«[36]

Zastavil sem si vprašanje, kako je uvrščen (a ne primerjalno) Leonardo v Heglovi Estetiki, oziroma kakšno mnenje ima Hegel o njem, prav zato pa moram vsaj v obrisih opisati Heglovo sistematiko!

Hegel k Estetiki pristopi drugače kot njegovi predhodniki. To opredeli že v začetni definiciji estetike, kjer pravi, da je njeno »področje umetnosti in to lepe umetnosti[37]«, s tem pa doseže izločitev objektivne lepote. Razlog takega postopka najdemo v logiki njegovega sistema. Ko absolutni duh izstopi (preraste) iz faze filozofije narave, nadaljuje svojo pot samospoznavanja in samorazvoja o filozofiji duha kot znanosti o ideji. Ta se deli na tri stopnje, in sicer: umetnost, religijo in filozofijo, kjer se absolutna ideja povrne k sami sebi. Prav tako kot se razvija filozofija duha preko triad, se giblje tudi umetnost; simbolna, klasična in romantična. Heglova uporaba terminov se ne prekriva z njihovo dandanašnjo rabo. Simbolna umetnost teži, da se povzdigne iz naravne sfere v duhovno! Njeno nasprotje je klasična umetnost, ki ima duhovnost za osnovno načelo. Za romantično umetnost pravi v pasaži, ki jo poimenuje Princip notranje subjektivnosti.« Osnovni princip romantične umetnosti se sestoji iz vzdigovanja duha k sebi, s tem pridobi v samem sebi svojo objektivnost, ki jo je prej moral iskati v zunanjosti in čutnosti, v enotnosti s samim seboj občuti in spoznava sebe.«[38] Prva romantična umetnost je slikarstvo in tu se srečamo tudi z obravnavo Leonardovega slikarskega dela. Prav pri prikazovanju italijanskega renesančnega slikarstva se večkrat opre oziroma priporoča primerjavo z delom Karla Rumaha — Raziskave Italije, le-tega je Hegel spoštoval kot poznavalca umetnosti.

V poglavju Posebna določila slikarstva govori o karakteristikah — prednostih slikarstva v primerjavi s kiparstvom. Prva občа prednost je v tem, da se njen predmet delovanja dogaja v dvodimenzionalnem prostoru. Heglu je pomembno, da ima slikarstvo »svobodno gledano, notranje in zunanje lastnosti subjekta, pa zaradi tega ni prisiljeno prikazovati idealne lepote individuuma, temveč lepoto, ki se lahko razvije do lastnosti, katere imenujemo karakteristične v novem smislu.«[39]

Prav zaradi tega ni čudno, da omenja Leonardo poleg Michelangela in Rafaela, tudi druge, ki so v tem uspeli. Spomniti se namreč moramo, da Leonardo terja pri upodabljanju teles, naj bo spoznaven tudi njihov duh, sicer pa bi lahko te zahteve, kaj in kako naj slika, če naj bo dober umetnik, izrazili s Heglovimi besedami.« To odstopanje od tradicionalno negibnih tipov, od arhitektonskega izpostavljanja figur in njihovega ograjevanja, opuščanja obrtniškega načina umovanja, osvobajanja obrtniškega načina umovanja, osvobajanja

---

[36] Jesen srednjeg vijeka, J. Huizinga, Zg. 1964, str. 277.
[37] Estetika, Hegel, I. del, str. 1.
[38] Estetika, Hegel, II. del, str. 222.
[39] Estetika, Hegel, III. del, str. 265.

od mirovanja, nedejavnosti, iskanja živega ljudskega izraza za neko karakteristiko individuuma, vnašanje in vstavljanje različnih vsebin v subjektivno lastnost in njeno bujno zunanjost. Vse to je napredek, na osnovi katerega slikarstvo šele pridobiva svoj prostor, ki je njemu lasten«.[40] Leonardove zahteve se do neke mere prekrivajo s tem, kar pravi Hegel, da slikarstvo naredi slikarstvo. Ali lahko potemtakem postavimo trditev, da je drugi del Traktata nekak teoretični predhodnik Heglovemu pojmovanju romantičnega slikarstva oziroma njegovih lastnosti. Vprašanje ostaja odprto, velja pa opozoriti, da Hegel pojmuje umetnost kot enotnost strukture in zgodovine. In tretje, Hegel razlaga zgodovinski razvoj slikarstva in se zopet vrne k Leonardu in njegovemu mestu v italijanskem slikarstvu. Zgodovinski razvoj v okviru romantične umetnosti prikaže v treh smereh: bizantinsko, italijansko in nizozemsko skupaj z nemškim. Leonarda omenja kot enega vrhunskih mojstrov. Konkretno; Hegel pravi: »Iz tega spajanja živo-polne stvarnosti z notranjo religioznostjo duše vznikne nov duhovni problem, ki so ga popolnoma rešili šele velikani umetnosti 16. stoletja. Vskladili so duševno srčnost, resnobo in vzvišeno religioznost s smislom za telesno življenje, pa duhovno sedanjost karakterja s formo. Telesna oblika v poziciji gibanja in barve ni le zunanji skelet, temveč samo v sebi postane telo, živo in polno duha. Ta popolni izraz vseh delov je enako lep v notranjosti in zunanjosti.

Med najboljšimi mojstri, ki so temu namenili svoje ustvarjanje, ni moč spregledati Leonarda da Vincija. On je namreč bil ta, ki ni le oblikoval in dajal formo človeškemu izrazu in duhu, temveč je segel globje kot kdorkoli pred njim in to skoraj z raziskavo temeljitosti in ostrino duha in občutka. Pri tem je s prav tako globokim raziskovanjem slikarske tehnike pridobil in z veliko gotovostjo uporabil sredstva, ki jih je sam iznašel. Istočasno je razumevanje religioznih problemov znal uporabiti tako, da je ohranil določeno resnobo, polno strahospoštovanja. Njegove oblike si prizadevajo, da izrazijo življenje v stvarnosti, in to čeprav v svojih izrazih obrazov in ljubkih gibih kažejo določeno veselost, prežeto s smehljaji, pa vendar niso oropani tiste vzvišenosti, ki izhaja iz strahospoštovanja pred dostojanstvom in resničnostjo religije.«[41]

Romantična stopnja umetnosti je hkrati zadnja, v kateri se absolutni duh »preseli« v religijo in si utira pot v filozofijo. Vsako stopnjo umetnosti predstavlja dejavnost, ki je najbolj značilna in izraža svoj čas. Romantično umetnost predstavlja poezija, konec te faze predstavlja humor in tako se umetnost dialektično ukine, se preraste.

Najbolj znan raziskovalec italijanske renesanse Jakob Burhard, ki premišlja zgodovinsko in razume umetniško, je zapisal v svojem delu Renesančna kultura v Italiji: »Veličastne obrise Leonardijeve osebnosti pa bomo žal večno le slutili«.[42] Prikaz Leonarda kot književnika oziroma pesnika, in sicer izpod peresa našega avtorja Mladena Machieda v uvodu Quadrifoliuma, je najbolj novo prizadevanje »odkriti« Leonarda.

---

[40] Estetika, Hegel, III. del, str. 255.

[41] Estetika, Hegel, III. del, str. 288.

[42] Renesančna kultura v Italiji, Jacob Burckhardt, Ljubljana 1963, str. 106.

Buchard pravi, da je temeljni credo dobe Albertijeva trditev: »Ljudje lahko vse izvršijo in vse dosežejo, če je njihova volja taka«, in nadaljuje: »Zdaj pa pomislimo, da je razmerje med Leonardom Da Vincijem in Albertijem enako kot med popolnim človekom in začetnikom, kot med mojstrom in diletantom! Ko bi le Vasarijevo biografijo Leonarda dopolnjevala tako široka podoba, kakor jo je naslikal o Leonu Babtistu.«[43] Ta sodba je verjetno preostra, toda vedeti nam je, da Leonardo nadaljuje začetno delo Albertija, vendar se v podrobnejše analize odnosa med njima ne spušča. Za nas je bolj pomemben podatek, da so v Firencah leta 1440 ustanovili Platonovo akademijo, katere ena osrednjih osebnosti je bil Lorenco Magnifico, tudi mecen umetnikov, ki pa Leonarda ni podpiral, in da je Leonardo po vsej verjetnosti zapustil Firence prav zaradi nenaklonjenosti do svojega dela, ki je temeljilo na praksi in ne na proučevanju besed.

Posebej se mi zdi zanimiv spis Katarine E. Gilbertove-Kuhnove o zgodovini estetike. Katarina G. razlaga pojmovanje zrcala v srednjem veku in renesansi. Srednjeveškemu človeku je zrcalo odraz božjega kot Biblija, v renesansi pa se v ogledalu zrcali življenje in narava. Preseneti pa razlaga odnosa med Albertijem in Leonardom, »ko Alberti govori o delu slikarja, se vpraša: Kako naj poimenujem sliko drugače kot držanje zrcala pred izvirnikom na način umetnosti? Leonardo mnogokrat uporabi to analogijo na povsem praktičen način . . .«[44] Sledijo njegovi Fragmenti »o tem, kako je zrcalo slikarjev učitelj«, to pa da morajo slikarji prikazati naravo na način, kot jo vidijo v zrcalu »z enim očesom« in »čemu mora biti podoben slikarjev um«? Katarina tej stopnjevitosti ne nameni preveč pozornosti, kljub temu da prehod iz slike kot zrcala v um kot zrcalo pomeni pričo o napredku v razmejevanju pojmov. Vmes pa bralcem podtakne duhovito misel Georga Puttenha v delu Umetnost angleške poezije, ki pravi; »če tudi je um podoben zrcalu, pa so kvalitete zrcala različne vsled drugačne sestave«.[45]

V poglavju Umetnik kot filozof in kritik, v katerem spregovori o Leonardovem odnosu do filozofije oziroma o slikarstvu kot filozofiji, zaključi; »Ker umetnik ne opazuje naravo le z očmi, ampak tudi razmišlja o njej, je končni rezultat odraz njegove celovite osebnosti, kritika narave a ne njena fotografija. Slikar je nujno zavezan v poenotenju svojega duha s samim duhom narave, pa mu ta način tolmači naravne pojave, ki so nujne posledice njenih lastnih zakonov.«[46]

Naslednjo višjo stopnjo po mojem predstavlja; »Slikar tekmuje z naravo in bogom«[47], se pravi, slikar je sposoben ustvariti trajnejša dela kot narava in popraviti delo boga oziroma ustvariti nove podobe, ki jih ni v naravi. Sam pravi tako: »Ti veš, da ne moreš dobro naslikati nobene živali, pri kateri ne bi bil vsak ud podoben udom drugih živali, torej, če želiš narediti naravno žival, ki si jo zamislil sam — za primer naj bo to kača — vzemi glavo ovčarja

---

[43] Ibidem, str. 106.
[44] Istorija estetike, Katarina E. Gilbert (H. Kun, Kultura Bgd. 1969, str. 140).
[45] Ibidem, str. 141.
[46] Ibidem, str. 149.
[47] Quadrifolium, str. 29.

ali lovskega psa, oči mačke, nos hrta, veke leva, slepoočnico od starega petelina in vrat od želve«.[48]

Nadalje zvemo od Katarine, da je Alberti pisal zato, da bi povzdignil slikarsko umetnost na višjo raven kot je obrt, »na položaj branilca in predstavnika sodobne misli«.[49] Leonardo naredi korak naprej, iz slikarske umetnosti poskuša narediti znanost.

V slovenskem prostoru sem zasledil razmišljanje o Leonardu v delu Sprehodi po estetiki, avtorja Franeta Jermana. Takoj na začetku postavi tezo, da Leonardo razmišlja podobno kot Alberti. Estetsko misel Leonarda opredeli mimetično, kar mu naj potrdi fragment z naslovom O tem kako je zrcalo slikarjev učitelj in O tem, kako se prava slika najde na površini ravnega zrcala. Ob tem si tov. Jerman zastavlja vprašanje, ali gre pri Leonardu zares za takšno imitacijsko teorijo, ki jo je razglašal v antiki Platon, in zaključi z upoštevanjem njegovih del, da »gre bolj za notranje posnemanje stvari. Naravo je treba obvladati tehnično tako, da bo razvidna notranja ideja estetskega predmeta. Da bi slikar lahko to dosegel, se mora posluževati znanosti, ki mu približuje notranje zakonitosti narave. Notranje ideje je treba v predmetu nekako »prebrati«.[51] Čeprav namreč slikar »posnema predmete stvarnega sveta, pa s tem, da jih iz tridimenzionalnega sveta prenaša v dvodimenzionalnega, ustvarja nov svet, ki mu sam gospodari kot bog svojemu«.[51]

Obrtniške delavnice v renesansi terjajo od umetnika vsestranskost in prav zato, mislim, da je porodilo Leonardovo zanimanje za znanost šele, ko je Leonardo prenesel svoja opazovanja na platno. Takrat nastopi potreba po znanstvenem pristopu k platnu in misel, da je slikarstvo znanost.

Zadnji avtor, katerega tolmačenje Leonarda kot estetika bom omenil, je Danko Grlič. Spomnil bi le, da smo se v tem tekstu z njim že srečali, ko je bil govor o perspektivi in madežih na steni. Grlič Alberija kot predhodnika Leonardijevega dela niti ne omeni; postreže pa nam s celo vrsto avtorjev in njihovimi mislimi o Leonardu; Karl Jaspers, Cezaro Luporini, Freud, Croce, Andre Breton, Stendhal. Grlič pravi, da bi se Platon veselil, kako je Leonardo prikazal ničevost umetniškega dela, toda Leonardiju ni do tega, temveč s pomočjo znanosti poskuša maksimalno afirmirati umetnost, a ne ostane le pri tem. »Čeprav slikar lastno inspiracijo črpa iz stvarnosti in mora te elemente znati prestaviti s pomočjo oponašanja v svoj svet, je stvarnik nove stvarnosti, bolj trajne in bolj plemenite od obstoječe realitete. Stvarnost mu je podrejena in iz nje lahko naredi tisto, kar je nujnost njegove vizije, jo spreminja, jo obvladuje in sklene«.[52] To je pravi, »globji smisel slikarstva, oponašanje je samo tehnika, potrebna zaradi obrtniškega znanja, potrebna, da slikarju omogoči svobodne vizije naravnih elementov, toda v svoji biti je akcidentalna v odnosu na temeljno zaposlitev slikarja«.[53]

Kako definirati Leonardovo estetsko misel o slikarstvu, ko Traktat ni popoln in sistematiziran po njegovih zamislih. Najnovejši prevodi Leonardo-

---

[48] Quadrifolium, str. 28.
[49] Istorija estetike, Gilbert/Kun, str. 142.
[50] Sprehodi po estetiki, Franc Jerman, MK Ljubljana 1983, str. 61.
[51] Ibidem, str. 61.
[52] Estetika, Povjest fil. problema, D. Grlič, Naprijed, 74, str. 183.
[53] Ibidem, str. 183.

vih rokopisov prinašajo nove sveže misli, ki presenečajo po vsebini, kot je denimo ta: »Kot vsako v sebi razdeljeno kraljestvo propade, tako je tudi um, razdeljen na več znanosti, zbegan in šibak.«[54]

Med novosti oziroma originalnosti v estetski misli moramo prišteti njegov poskus, da bi iz slikarstva naredil znanost. Toda znanost, ki za razliko od drugih znanosti nujno predpostavlja talent. Toda to ni bil zgolj poskus, saj je postavil kriterije, ki po njegovem označujejo znanost, znanstveno raziskovanje, po njemu mora upoštevati matematiko in mora biti zapisano. Temu je zadostil tako on kot tudi njegov učenec Francesko Melzi z objavo Traktata. Ob prebiranju le-tega se moramo zavedati, da so številna dognanja pomenila v njegovem času pravo revolucijo, medtem ko so dandanes nekaj samoumevnega. To je bil čas, ko rezultati ene znanosti niso tuji drugim, bil je čas brez ozkih specializacij.

Prav iz njegovega znanstvenega dela se bom skušal približati Leonardovi predstavi oziroma videnju slikarstva prek pisane besede. Nekateri teoretiki so pri definiranju izhajali iz Fragmentov 402 in 404,[55] ki predstavljata fazo učenja slikarske tehnike in stopnjevito rast Leonardovega estetskega mišljenja, kot je pokazala Katarina E. Gilbert. Na koncu mu zrcalo predstavlja prispodobo slikarjevega uma, ki mora biti vsestransko usposobljen za oblikovanje vseh naravnih tvarin. Ta usposobljenost pa je pogojena z izkustvenim poznavanjem upodabljajoče stvari.

»Slikar, KI SLIKA IZ NAVADE IN LE PO PRESOJI OČESA, JE KOT ZRCALO, KI V SEBI OPONAŠA VSE NASPROTI STOJEČE STVARI BREZ NJIHOVEGA POZNAVANJA«.[56]

Ta fragment razumem tako, da Leonardo razlikuje posnemanje in poznavanje. Prav ta ločitev predstavlja korak naprej tako v estetski misli kot tudi v znanosti in pomeni zahtevo po drugačnem pristopu k stvari. To nam Leonardo lepo predoči v svojih študijah anatomije, pri katerih je pomembno, da risbam sledijo tudi zapisana opažanja zaradi lažje predstavitve, četudi ne ceni besede tako visoko kot risbo.

Slikar, ki pozna stvari, katere slika, lahko s tem znanjem »tekmuje z naravo in bogom«,[57] tako v ustvarjanju novih podob, kot tudi v ohranjevanju izvirnikov, ki sta jih »čas in smrt hitro uničila«.[58] Prav na tem mestu se srečamo z vprašanjem, ali je slikarsko delo po njegovem večno. Ne, res pa ima najdaljšo življenjsko dobo napram drugim umetniškim stvaritvam in napram originalom iz narave, ker »čas spremeni vse«.[59]

Slikarstvo ima božansko funkcijo! Govori prihodnjim generacijam in je pričevanje časa. Je tudi fantazija. Slikar si slikano stvar najprej zamisli v

---

[54] Quadrifolium, str. 38.

[55] Glej str. 8; 404; V zrcalu ravne površine se nahaja prava slika: a popolna slika, narejena na katerekoli ravni stvari, je podobna oni v zrcalu. Slikarji morate v ravnih zrcalih iskati svojega učitelja, ki vam pokaže svetlobo, temo in pomanjša vsak predmet ... Iz tega izhaja, da ti slikar moraš izdelovati svoje slike, kot jih vidiš v zrcalu z enim očesom, ker oba očesa zajemata predmet, ki je manjši od očesa.

[56] Quadrifolium, str. 31.

[57] Quadrifolium, str. 29.

[58] Traktat, frg. 26.

[59] Quadrifolium, str. 79.

umu ter jo nato ustvari preko rok. Če slikarstvo uporablja samo roke, potem, tako kot pravi Jan de Mung, le oponaša kot opica.

Leonardu slikarsko platno pomeni prostor, kjer je on oziroma slikar svoj svoboden gospodar. Zastavil sem si vprašanje, ali je Leonardova estetska misel o slikarstvu res mimetična. Na kratko bi odgovoril, NE; temveč zahteva tako znanstveni pristop, kot tudi igro domišljije. Če preučimo njegova dela, spoznamo, da so to študije, ki jih je dolgo ustvarjal zaradi dvoma v njihovo pravilnost. Leonardova estetska misel ne more biti mimetična, ker je sama v sebi osmišljena.

Mnoge njegove misli so daljnosežne in praksa je nekatera potrdila (»Sonce se ne premika.«[60] Mnogi dvomijo v njihovo originalnost. Mene je zanimala misel sama, izvirna ali ne; četudi niso originalne, mislim, da jih je nadgradil. Skušal sem jih prikazati v luči mojega razumevanja, ki je hotelo biti samosvoje, toda tudi potrjeno v zapisih, ki so pripisani Leonardu. Koliko je ta drugačnost prišla do izraza, ne vem, sicer pa — »čas spremeni vse«.[61] Ko bi Leonardo izdal, izpolnil ter sistematiziral Traktat, bi mogoče lahko zapisali, da je to Poetika bodočega slikarstva, saj vsebuje zametke le-tega.

---

[60] Quadrifolium, str. 126.
[61] Quadrifolium, str. 79.

Idejne osnove Dostojevskijevega Velikega inkvizitorja

BOGOMIR NOVAK

Legenda o Velikem inkvizitorju ima v romanu F. M. Dostojevskega večpomensko vlogo: 1. kot Ivanova izmišljena pesnitev odgovarja na vprašanje življenjskih vrednot, 2. Ivan v njej predstavlja Aljoši svoj svetovni nazor kot avtor bralcu, 3. utemeljuje vrnitev vstopnice bogu, 4. simbolizira problematiko družine Karamazovih, 5. je poskus legitimacije Ivanovega posrednega očetomora. Korenine Legende segajo na sam začetek naše zgodovine, ki je še predzgodovina v Marxovem smislu. V liku Velikega inkvizitorja lahko prepoznamo orientalskega despota, Nerona, Hitlerja, Stalina, Reagana in podobne samodržce, ki jim je zavojevanje prostora važnejše kot prisvajanje časa. Večni boj med nagonom ljubezni in nagonom smrti je v carstvu nujnosti izven specifično človeškega časa, v katerem postaja človek cilj samemu sebi. Dostojevski je postavil prizorišče Legende v obdobje evropske reformacije in protireformacije, španske konkviste in osvajanj Ivana Groznega. Njena sedanjost je mučno rojevanje ruskega naroda, njeno upanje na prihodnost pa je osvoboditev človeštva. Le-ta je v romanu Bratje Karamazovi še do nadaljnjega nejasna. Izhodišče za človekovo svobodo je našel Dostojevski v trpljenju grešnikov, ki ga vodi do svetopisemskega sporočila, v katerem je hudobni duh zastavil Kristusu tri naloge: »Spremeni kamenje v kruh, vrzi se v prepad, stopi s križa.« Te naloge so obenem vprašanje, ki tvorijo genetsko strukturo Legende. Ljudje si skušajo podvreči zemljo, tako da sami sebe pahnejo v suženjstvo. V tem je tudi motiv za Marxovo teorijo alienacije. Začetek shizofrenije našega časa je v tem, da ljudje ne moremo na isti način obvladati zunanjega in notranjega sveta, kar zahtevajo že vse tri svetopisemske naloge. Hamletovska razpetost med bivanjem in nebivanjem vodi človeka do vprašanja, ali so zgodovinske naloge rešljive. Cvetje zla raste iz obratnega sorazmerja med človekovim obvladovanjem zunanjega sveta in neobvladovanjem njegove duše. Zato je »vedno večji prepad med tehničnim napredkom ter med psihološkim in moralnim siromaštvom.«[1]

Kaj je Legenda glede na zastavljena vprašanja — krščanska teodiceja, anti-utopija, arhetipski mit o zlati dobi, hudičeva komedija? Golosovker trdi

[1] V. Jeretić: Između autoriteta i slobode, Prosveta, Beograd 1982, str. 34. Kot Fromm in Marcuse tudi Jeretić ne vidi poti iz človekove razdvojenosti.

v delu »Dostojevski in Kant«, da je Legenda Dostojevskega za razliko od Dantejeve Božanske in Balzacove Človeške komedije »hudičeva komedija, ki je prepletena s tragedijo«. Ivan Karamazov je »dialektični junak Kantovih antinomij«, ker se v njegovem srcu borita bog in hudič. V smislu iracionalne poglobitve Kantove tretje in četrte antinomije, ki se nanašata na vprašanji po človekovi svobodni volji in eksistenci boga. Izražata se v naslednjih stališčih: »Če boga ni, je treba reči, da je (Veliki inkvizitor), Bog in hudič sta izmišljena« (Ivan), »Vse na svetu se dotika eno z drugim — česar se dotakneš na enem koncu odmeva na drugem« (Zosima).[3] Kartezijanski dualizem vodi Dostojevskega do znanosti, ki jo označuje z negativnimi izrazi kot so »bernardovsvto«, »repiči« (živčni končiči), »Amerika«, »babilonski stolp«, »evklidski razum«. Ta dualizem se izraža v Ivanovih stališčih do hudiča in »ljubega boga«. Kot je znano obdolži Ivan boga za vse socialne krivice, kar simblizira z vračilom vstopnice za raj. Bog kot kreator svetovnega reda se epikurejsko oz. karamazovsko umakne v intermundije zato, da lahko postane hudič pozitivna figura v kraljestvu navideznih ugodnosti dekadentnih užitkov na individualni ravni. Na zgodovinski ravni pa skuša Ivan-inkvizitor doseči represivni mir. Znotraj karamazovske domišljije bog in hudič nista več ontološki, ampak le izmišljeni bitnosti. Na zgodovinski ravni ni več možna zmaga božje države nad zemeljsko državo. Kristus v Legendi ni postavljen v kontekst srednjega, ampak v kontekst novega veka. Ivan v Legendi zavrača Zosimov teokratsko-cezaropapistični sen o cerkvi, ki bi prevzela vlogo države. Ivan je kot Ahasver družine Karamazovih človek v eksilu, ki ne more dobiti več azila. Je izobčen iz metafizične racionalne ureditve sveta. Ne išče povratka v evklidski razum, ki ga je v antinomijah kot konsekvencah kartezijanskega dualizma, izdal. Poti naprej k absolutni sintezi med tezo in antitezo ne pozna. Po sklicevanju na trpljenje nedolžnih je Ivan podoben Jobu, ne da bi na vprašanje »brez krivde krivih« dobil pravičen odgovor. Odgovor na vprašanje po pravični družbeni ureditvi kateregakoli literarnega junaka ni možen toliko časa, dokler njihova vera ni priznana. Resnična skupnost se izkaže šele v vzajemnem priznanem delu. Biti v položaju Jobovega tarnanja ne da bi mogel ta položaj spremeniti ne pomeni drugega kot nihanje po antinomični prečki med eno in drugo skrajnostjo, zapletanje v lastna protislovja. Pri Kantu se v moralni praksi znanost umika veri. Ivan pa zavrača znanost in vero, ne da bi napravil samomor, ker še vedno životari v senci mrtvega boga, ne da bi odkril živega. Vprašanje najboljše družbene ureditve se mu sprevrača v vprašanje avtokratske družbene ureditve, kjer abstraktna svoboda vseh prehaja v samodrštvo voditelja. Zanj so potrebne žrtve, ki kažejo Janusov obraz napredka. Na višji stopnji civilizacije se na nek način ponavljajo problemi nižjih stopenj. Feher meni, da »ima do določene mere greh v etiki Dostojevskega enako vlogo kot Abrahamova žrtev v Kierkegaardovi filozofiji.«[4]

---

[2] J. Golosovker: Dostojevski i Kant, Grafos, Beograd 1983, str. 109. Golosovker se opira na Ivanovo izjavo v Legendi, ko pravi, da je tragedija ljudi v tem, da jemlje to komedijo povsem resno.

[3] Ibidem, str. 105—6.

[4] F. Feher: Pesnik antinomija, str. 142.

Centralna tema Golosovkerjevega dela »Dostojevski in Kant« je uboj starega Karamazova. Le-ta je v opusu ruskega pisca le ena izmed žrtev ideje, po kateri je vse dovoljeno, ideje, ki samo sebe na ta način negira[5] kot contradictio in adjecto. Abstraktnega morilca imenuje Golosovker kot um, antinomija, hudič. Vemo, da zaide Ivan v težave zaradi evklidskega uma, ki ne more razumeti skrivnosti. Po Jungovem zakonu enantiodromije ni človek samo razumsko, ampak tudi emocionalno bitje. Tako se težnja po razumski urejenosti družbe sprevrže v iracionalno neobvladljiv kaos. Ivanova pesnitev ne odgovarja enoznačno na vprašanje smisla življenja oz. na vprašanje, odkod prihajamo in kam gremo. Zato laže razumemo Legendo v sklopu celotnega literarnega opusa Dostojevskega. Kot realist v višjem smislu te besede je proučeval lastnosti ruske duše, njen plemeniti blišč in bedo poniževanja, krotkost in oholost, osamljenost in težnjo po sintezi. Nobena tema ni Dostojevskemu tako blizu kot protislovnost etičnih vrednot. Če že govorimo o kategoričnem imperativu pri piscu Bratov Karamazovih, potem ta nima formalno-kavzalnega značaja kot pri Kantu, ampak iracionalnega v smislu razumevanja trpljenja drugega človeka, kar omogoča njegovo spreobrnjenje oz. prevzgojo s katarzo (npr. Razkolnikov v Zločinu in kazni). Katarza posameznika ne vodi do moralnega preporoda družbe. Človek iz podtalja ne verjame v vsesplošni napredek človeštva, ki temelji na principu racionalizma in utilitarizma. Vendar mora tisti, ki prekorači meje dovoljenega v smeri absolutne svobode plačati neodgovornost s trpljenjem, ki je pravično, če si ga sam izbere kot kazen in nepravično, kadar mu ga prisodijo institucije. Vizija Ivana-inkvizitorja že zaradi heteronomne morale ne more privesti do pravične družbene ureditve. Prekoračitev meje vodi v nihilizem, ki ne omogoča avtonomije, ampak vodi do suženjstva lastni volji (npr. Kirilov v Besih). Ni čudno, da je zavzel Dostojevski do nihilizma mrtvega boga negativno stališče. Nihilizem po njegovem mnenju nastane v specifično ruski inačici kot izkoreninjenost posameznika iz zemlje in ljudstva. Odgovor zanj je našel v brezmejni požrtvovalnosti in pripravljenosti na trpljenje. Njegova poslednja sodba na smrtni postelji: »Je bog«, je zasnovana literarno v Ivanovi pesnitvi v Bratih Karamazovih s povratkom Kristusa na zemljo. Svoboda človeka je možna, vendar je njegov bog bog trpljenja, ki ga muči.

Golosovker ni dojel specifične globine skupnega, a nepomirljivega življenja nasprotij pri Dostojevskem, ki je po globini spoznanja samega sebe (gnothe auton) prekašal svoje sodobnike. Ideal kalokagatije je zanj protisloven, ker se sestoji iz idealov Sodome in Madone, dobrega in zlega, resnice in laži. Eksistenca boga, ki je za ruskega pisca psihološko vprašanje, je prisotna v svobodi, nesmrtnosti, trpljenju, odrešitvi, resnici, ljubezni, smislu življenja. Kjer tega ni, obstaja dvom. Ivan kot »uporni junak zavrača odrešitev v imenu pravičnosti.«[6] Camus v Upornem človeku ugotavlja, da je samo

---

[5] Golosovker: Dostojevski i Kant, str. 48—49. Golosovker najde le abstraktni motiv za uboj starega Karamazova. V smislu Dostojevskega je vsak pred vsakim kriv, grešen in mora zanj trpeti, kar pomeni, da ni uboj na umski, ampak na eksistencialni ravni.

[6] A. Camus: Mit o Sizifu, CZ, Ljubljana 1980, str. 197—221. Camus problematizira človekov upor z metafizičnimi vprašanji. Ne presega položajev Ivana in Kirilova, ampak ju skuša samo razumeti.

nekaj desetletij po objavi Bratov Karamazovih v veliki politični zaroti pravičnost hotela postati resnica. V Legendi o Velikem inkvizitorju vidimo, kako je logika ogorčenja obupno zapletla upor in ga obrnila zoper njega samega. Ostaja v breznu dostojanstva brez sreče in sreče brez dostojanstva, nelogične kreposti in logično izpeljan zločin ali samomor. Dostojevski ne more pristati na Sokratovo tezo, po kateri delamo dobro, če vemo, kaj je dobro, ker je znanost v službi zla. Zato inkvizitor izkorišča babilonski stolp za lažno sintezo v zadovoljevanju materialnih in duhovnih potreb. Kar imenuje Camus logika ogorčenja, je sprevrnjena logika meščanske družbe v smislu preobrazbe svobode v njeno karikaturo. V Ivanovi viziji se hlapec ne upira gospodarju na življenje in smrt, ker hudič v podobi inkvizitorja tako spretno izkorišča slabosti človekove narave, da izgleda upor nesmiseln in tiranija celo zaželjena, kar vodi v zadnji konsekvenci k ljubezni podložnikov do velikega brata v Orwellovem 1984. Tu sta makiavelistična moč in zvitost vladarja izpeljani do popolnega razosebljenja človeka. Legenda o Velikem inkvizitorju ne poteka enako kot usode junakov v drugih romanih Dostojevskega. Junaki kot so Razkolnikov, Kirilov, Ivan so prekoračili meje svobode v smeri nihilizma, v katerem pa ne morejo ostati. Razkolnikov sprejme kazen in kesanje za greh, Kirilov kot nadčlovek napravi logični samomor, Nietzsche pa podobno kot Ivan konča v blaznosti.[7] V iracionalnem uporu se kaže konflikt junakov z družbo. Ivan z evklidskim razumom ne more sprejeti svobode Kristusa (Aljoše). Zamišlja se v vlogi inkvizitorja. Negacije svobode implicira posebno dvojno moralo. Kantova antinomija: svoboda ali prirodna nujnost je v Legendi spremenjena v smislu alternative: svoboda ali oblast, ki se kaže kot prirodna nujnost. Zaradi tega konflikta si stojita nasproti Kristus in inkvizitor, ideal Madone in ideal Sodome, molčeča resnica in govoreča ideološka laž. Oblast nad človeštvom ima inkvizitor, ki je naslednik »strašnega in pametnega duha, duha samouničenja in nebitja« iz puščave, ki domnevno posnema Kristusa (imitatio dei), v resnici pa ga ne, ker je njegovo domnevno zakonito ravnanje dejansko samovoljno glede na biblijsko zasnovo človekove svobode v ljubezni. F. Feher je v »Pesniku antinomij« obširno dokumentiral tezo, da v meščanski družbi ta smoter nima dejanske moči in tako Kristusov nauk ne vodi do odrešitve. Kot renegat je Veliki inkvizitor diktator moderne dobe, v kateri so vse vrednote zamenljive. V odtujitvi se človek reducira na robota ali žival (hrošč pri Kafki, podgana pri Camusu). Inkvizitorji nimajo izvirnih vrednot, zato mešetarijo preračunljivo oz. zvijačno z obstoječimi. Starcu inkvizitorju bodo po Ivanovi viziji sledili drugi morda še bolj pretkani inkvizitorji. S stališča prostovoljnega suženjstva izgleda program hudobnega oz. v današnjem jeziku birokratskega duha splošno sprejemljiv. Preobraža pravo nesmrtnost človeškega dela v lažno institucionalno večnost. Njegov namen ni v tem, da pouči ljudi o njihovi končnosti in smrtnosti, vendar že sama njegova vednost o človekovi smrtnosti pomeni, da je to spoznanje sporočljivo vsem, kar je potencialni obrat, ki tudi Kristusa postavlja v drugačno luč. V legendi je skrita misel, da nobena institucija ne more človeka osrečiti, pač pa so vse nesmrtne vrednote vsebovane v njegovi končnosti. Svoboda ni za

[7] Camus: Uporni človek, str. 110.

človeka, ki je šibko bitje, neuresničljiv cilj, ampak edino možen. Z močjo nasilja človek svobodo izgubi s šibkostjo (nedejavna dejavnost pri Laotseju) je pa še ni našel. Potek Legende je ambivalenten, ker je sam Dostojevski nihal med sprejemanjem in odklanjanjem vere v določen sistem vrednot. Po Lapšinovem mnenju mu je bila tuja naivna, mistična fantastika pričakovanja čudes. Njegov »estetski princip je v tem, da najde pri vsem realizmu človeka v človeku.«[8]

Motiv za kult osebnosti najde avtor Bratov Karamazovih v bednih, ponižanih in razžaljenih ljudeh, ki čutijo potrebo, da se nekomu poklonijo. Inkvizitor ta kult ali misterij delno prekriva s spretnim izkoriščanjem človeških slabosti, s prenašanjem krivde na Kristusa in z dvojno moralo, ki ljudem daje vtis, da sami vladajo, čeprav so vodeni in zapeljani. Brez greha ne morejo živeti, z njim pa tudi ne. Prevara oblasti, ki ima hiliastično-eshatološko podlago lahko išče rešitev le znotraj iste mistifikacije. Tako tudi Sartre trdi, da je morala nujno potrebna in hkrati nemogoča. Resnica o resnici je izjemna. S svojega izjemnega položaja dopušča in odpušča človekovo vsakdanjo grešnost. S takšnim mehanizmom oblasti skuša inkvizitor eliminirati kakršnokoli nepričakovanost tj. presenečenje drugačnosti iz sedanjosti kot sosledja enakih trenutkov. Upor ni več možen, ko logika ogorčenja zaplete samo sebe do absurda. Alternativa med časom pričakovanja in časom monotonije je alternativa med vsakdanjostjo, v kateri je resnica le metafizična izjema in revolucijo, ki trasira pot smiselne svobode. Skratka revolucija odpira horizont smisla, banalna, grešna in monotona vsakdanjost ga pa zapira. Inkvizitor opira razloge za svojo oblast ne-bitja na tezo o neznosnosti in nesmiselnosti svobode. Med svobodo in srečo izbere zase prvo za podanike pa drugo. Njegov mehanizem oblasti se sestoji iz čudežev, skrivnosti in avtoritete, prvin, ki nastanejo s kontraindiciranjem oz. sprevračanjem vrednot. Tako se avtoriteta vere sprevrže v vero v avtoriteto in gotovost vere v vero v gotovost (socialna varnost). Psihološka posledica teh preobratov je v tem, da podložniki nevede pristajajo na prevrednotenje vrednot. Avtorji kot so I. Deutscher, R. Conquest in E. Morin menijo, da je Stalin zlorabljal skrivnost in avtoriteto. Starim boljševikom bi lahko dejal kot Veliki inkvizitor: »Čemu ste nas prišli motit? Popravil sem vaše delo.«[9] Izkrivljanje vere v malikovanje se še danes dogaja kot religija kapitala.

Po opredelitvi »fantastičnosti kot tistega dela stvarnosti, ki ostaja izven naših čutnih zaznav«,[10] je tudi Dostojevski pisatelj, ki se ukvarja z opisovanjem mejnih pojavov pri čemer le delno presega misterije svojega časa. Odklanjanje meščanske občosti je lahko pri Dostojevskem in Kierkegaardu le navidezno radikalno. Pri obeh Kristus na zemlji ne bi imel kaj početi, če bi se vrnil, Zato je v obstoječem sistemu le boj, ne pa sinteza tostranstva in onostranstva. Odtod izvaja F. Feher tezo o nemožnosti posnemanja Kristusa. Heglova ugotovitev o nemoči in izoliranosti ljubezni velja tudi za Legendo, kateri Kristusov poljub ne more rešiti spornih vprašanj. Pri Kierkegaardu

---

[8] Lapšin: Estetika Dostojevskog, Slovo ljubve, Beograd 1981.

[9] Deutscher, I.: Stalin, Globus, Zagreb 1977, str. 329, 330.

[10] Lapšin: Estetika Dostojevskog, Slovo ljubve, Beograd 1981, str. 28, 29.

in Dostojevskem ima vera prednost pred znanjem, vendar pri prvem na individualno-aristokratski, pri drugem pa na plebejski, ruski način. Vprašanje vere je zanj nazadnjaško ali napredno družbeno-politično vprašanje, o čemer piše v Dnevniku pisatelja. V njem je registriral konfliktnost vzhodne in zahodne ideologije v spoznanju, da je to, kar je za Evropo napredno, za Rusijo nazadnjaško in obratno, kar pa ne smemo razumeti v absolutnem smislu. Zanimivo je, da slutnje Dostojevskega o mračnih silah človekove narave, težnji po zločinu in uničenju danes učinkujejo preroško. Konfliktnost vzhodne in zahodne ideologije je dobila nevarne svetovne razsežnosti. V Legendi obravnava skupen problem rimskega in ortodoksnega krščanstva, ki je v odnosu med aristokratsko in »plebejsko herezijo«.[11] Razdvojenost vodi človeka do napačnih dilem kot so: svoboda ali sreča, bog ali svet, moč ali šibkost, ljubezen ali posvetna oblast. Osvobajanje izpričuje meje človekove sposobnosti. Zato je tragedija glavnih junakov Dostojevskijevih romanov v tem, da najprej prekoračijo meje dovoljenega zaradi težnje po afirmaciji, kar se jim kasneje maščuje. Kristus je sad človekovih nadnaravnih občutkov, ki bi jim ustrezal le nadnaravni napor. Ker publika v Legendi tega trpljenja ne zmore, se njena vera sprevrže v videz. Tudi Feuerbach se v Bistvu krščanstva zaveda iracionalnega pomena krščanstva v smislu religije trpljenja. Pravi, da »krščanska svoboda ni svoboda uma, ampak svoboda čustvenosti in domišljije, je svoboda čudeža.«[12] V tem sicer vidi protislovno zanikanje principa neprotislovnosti, vendar se ne zaveda političnih posledic, ki iz omenjene negacije izhajajo. Medtem ko je Feuerbach poudaril imanentno antropološko dimenzijo vere, je Dostojevski videl v njej transcendentno evangelijsko dimenzijo podobno kot Frančišek Asiški. Če Feuerbach vidi v krščanstvu človekov odnos do sebe, samozavedanje, nahajanje možnosti za neskončno mišljenje, čustvovanje in svet, ki pomeni izpolnitev njegovih želja, pa vidi Dostojevski v krščanstvu pot posameznika preko sebe do naroda in do človeštva. Z vprašanjem, kaj naj doprinese ruski narod k duhovni obnovi človeštva, se ukvarja V. Rozanov v svoji Legendi o Velikem inkvizitorju. Po njegovem Romani skušajo vse združiti z nasiljem, Germani se izdvajajo iz celote v neskončni svet posameznega, Slovani pa potrpežljivo analizirajo skoraj nepomirljiva nasprotja. »Duh sočutja in neskončnega trpljenja ter obenem gnus do kaosa jih sili, da počasi gradijo harmonijo, ki jo bodo nekoč občutili tudi drugi narodi.«[13]

Nasprotno od Feuerbacha pokaže Dostojevski v Legendi, da ni opravičila v krščanstvu za človekovo šibkost, zaradi katere odklanja brezmejno trpljenje, o katerem govori v Dnevniku pisatelja. Feuerbach piše, da krščanstvo »posvečuje prav človeško šibkost«, če ne gre za grešno šibkost, ker je »skrivnost trpečega boga skrivnost srca. Trpeči bog je občutljiv, rahločutni bog.«[14] Zlo ni v odkrivanju, ampak v prikrivanju človekove občutljivosti. Tako se

---

[11] F. Feher: Pesnik antinomija, Nolit, Beograd 1979, str. 220.

[12] L. Feuerbach: Bistvo krščanstva, Slovenska matica v Ljubljani 1982, str. 219.

[13] V. V. Rozanov: Legenda o Velikem inkvizitorju, Grafos, Beograd 1982, str. 152. Študija Rozanova ne pomeni bistvenega napredka glede na Legendo v Bratih Karamazovih v poglobitvi problematike. Predstavlja nam genezo Legende v tekstih iz predhodnih romanov Dostojevskega.

[14] L. Feuerbach: Bistvo krščanstva, str. 140.

pokaže, da ni antinomije med bogom in hudičem le v umu, kot to trdi Golosovker, ampak obenem v občutku tj. v srcu. Če je bistvo Feuerbachove kritike religije ohranitev religije po vsebini v smislu vere v človeka, potem ni jasno, odkod izhaja negacija boga kot negacija človeka. Kako je mogel Veliki inkvizitor zlorabiti človekovo (pre)občutljivost, ne da bi se skliceval na protislovja božje eksistence, božjega razodetja, svete knjige itd.? Ali je breme svobode lahko, kot trdi Kristus, ali pretežko, kot trdi inkvizitor? Po mnenju Rozanova je Legenda »sinteza najbolj goreče želje po religioznosti in popolne nesposobnosti zanjo.«[15] Vzrok za takšno stanje najde v malomarnosti, pomanjkanju občutka splošne povezanosti (partikularizem) in v pomanjkanju življenjskega interesa. Iz te diagnoze je razvidno, da človek ni to, kar bo iz sebe napravil (sui generis). Z njegovo presežno vrednostjo zemeljskega kruha upravlja Veliki inkvizitor, ki predpostavlja, da se človek nikoli ne bo naučil deliti dobrine. S privatno lastnino nastajajo bogati in revni, kar vodi k nasilju. Inkvizitor pa hoče s pomočjo uravnilovke ohraniti mir, čeprav za ceno izgube smisla življenja. Smisel je lahko le celovit. Zato ga enodimenzionalni človek, ki krši zakon enantiodromije (enotnosti nasprotij) ne doseže. V današnjem agnosticizmu, pozitivizmu, pragmatizmu in podobnih enostranskih pogledih na svet vidi Berdjajev demonizem. Znano je, da ima zlo svoje meje, zato tudi hudič v podobi Velikega inkvizitorja opravlja dobra dela v smislu koristi za vse. Ivan ve, da se ne da zamenjati nebeškega kruha za zemeljski kruh. Berdjajev je navsezadnje spoznal, da se oba principa dopolnjujeta.[16] Nasproti delnemu demonizmu je možen orvelovsko tudi univerzalni demonizem, kjer je edini bog oblast in ni več nobene razlike med vojno in mirom ter med svobodo in suženjstvom. Pekel je opeharjen (Cankarjeva metafora), ker tudi hudič nima več kaj početi. Dokler obstaja vera, obstajajo tudi heretiki. S sežigom poslednjega heretika bi nastala popolna skladnost med vladajočimi in vladanimi. Življenje na zemlji bi zahtevalo totalitarno državo onkraj dobrega in zlega, ki ji ni več potreben mehanizem čudeža, skrivnosti in avtoritete. Stabilnost sistema bi bila odvisna od trajnosti oblasti. Skrivnost ni možna, če subjekt svojih želja tudi sam pred seboj ne more skriti. Vsaka sled za Kristusom kot simbolom svobode bi bila jezikovno-mišljenjsko zabrisana, ker bi človeštvo izgubilo idealno podobo o samemu sebi. Takšna anti-utopična slika nastane po abstraktnem modelu človekove uniformizacije brez modela diferenciacije. Nasilna socializacija brez individualizacije vodi v kolektivizem in s tem do izgube svobode. Pojmovanje svobode ni odvisno samo od odnosa med mirno vestjo, ki nastane s potešitvijo srca v ponižni sreči, in pohlepno nemirno vestjo, ampak tudi od nasilne združitve oz. enotnosti interesov ter pluralizma interesov. Odločilno vprašanje za naš čas je v tem, kaj mora človek žrtvovati za svobodo ali pa mora zablodo zamenjati oz. žrtvovati za nekaj drugega. Tretje ni možno.

Po mnenju Berdjajeva se dogodki pri Dostojevskijevih junakih zapletajo in razpletajo v smeri: svoboda—samovolja—zločin—trpljenje—odpuščanje ali samomor. Zločinec sme upati, da ga bo odpuščanje rešilo gotove smrti.

---

[15] V. V. Rozanov: Legenda o Velikem inkvizitorju, str. 144.
[16] Berdajev, N.: Duh Dostojevskog, Kristali, Beograd 1981, str. 251.

Te možnosti Kierkegaardov posameznik nima, ker ostaja sam s strahom in trepetom pred neskončno razliko z bogom. V tem se kaže »religija nemoči posameznika.«[17] V Dnevniku pisatelja I[18] vidimo, da se vera v odrešitev pojavi pri grožnji propada sveta. Ruski mefisto dobro pozna zgodovino in izkorišča vse, kar sloni na sporu, ki je odgovor na dolgčas. Le-ta je posledica zasičenosti z dobrinami. Ljudje šele tedaj spoznajo svojo prevaro o idealnosti zadovoljevanja potreb na osnovi brezdelja, ko to stanje, ko ni potrebno skrbeti za vsakdanji kruh, res dosežejo. Ker brez dela ni niti znanstvene niti umetniške ustvarjalnosti, jih zajamejo epidemije bolezni in občutje nesmisla, ki jih sili v samomor. Na ta način odkrijejo staro histerično resnico, da sreča ni dosežen cilj, ampak le osrečevanje v potu svojega obraza. Trpljenje pri delu, ki se zdi negativno, dokler ljudje ne okusijo gnilega sadeža zaželjenega brezdelja, dobi obraten pozitiven pomen v primerjavi s škodljivimi, katastrofalnimi posledicami, ki izhajajo iz negacije trpljenja. Tako se opis vizije iz Dnevnika pisatelja ujema z Marxovo ugotovitvijo, da je delo večni pogoj človekovega obstanka. Dostojevski to idejo povezuje s tezo o neznosnosti, bogokletnosti in nesmiselnosti upora, kar zveni v evropskem prostoru konservativno. Ne gre le za odnos delo-ne delo, ampak tudi za odnos med takšnim in drugačnim načinom dela.

Veliki inkvizitor ni predvidel Kristusovega prihoda pred koncem sveta. Je motnja v načrtovanem sistemu oblasti. Kot Gilgamaš in Ojdip tudi inkvizitor ne more rešiti vprašanja človekove smrtnosti. Vendar inkvizitor in Kristus nista v pat položaju. V racionalnem smislu ima prav inkvizitor, v iracionalnem pa Kristus, kar se vidi iz dejstva, da mora suhi starec navidez igrati vlogo odrešitelja. Prikriva ljudem dejstvo, da so le bitja za smrt. Inkvizitorjev upor zoper Kristusa ni prometejski, saj ne želi publike prosvetljevati, ampak epikurejski, ker je njegov razum v službi iluzije (igre) užitka. V tem je njegovo duhovno suženjstvo, ki ga dopolnjuje s Kristusom v ječi (varianta: stopi s križa), kar simbolizira telesno suženjstvo. Veliki inkvizitor ne ustvarja publiki vtisa, da je že vse storjeno, kot mefisto v Dnevniku pisatelja. Nasprotno — ljudi sili delati. To pa pomeni, da pot osvoboditve ni izbrisana. Rozanov ocenjuje v komentarju k Legendi inkvizitorja kot odpadnika, ki je spoznal, da je sam s svojo slabostjo in s svojim grehom in z bojem med svetlobo in temo.[19] Razlogi za oblast odkrivajo praznino njegove duše, njen vanitas vanitatum. V tej praznini se avtoriteta vere lahko realizira le kot vera v avtoriteto. Cinična zavest inkvizitorja računa na naivno zavest publike. Cinizem sprevrženih nasprotij (ekvivokacije, sofistika) se izteka v praznino brezpotja. Brezciljni cilj inkvizitorja je v tem, da ni poslednje sodbe. Dostojevski je že v Dnevniku pisatelja povedal, da sreča ni dosežen cilj, ampak le pot do sreče. Zato ni izključeno, da bo množica srečnih otrok slejkoprej spoznala svoje naivno pristajanje na prevaro dela kot da je večnost. Spoznanje v smislu kritične presoje ni nič drugega kot to, kar je označeno z metaforo »izgon človeka iz raja«. Če krivih ne bi bilo, potem tudi inkvizitorjevo obtože-

[17] F. Feher: Pesnik antinomija, str. 47.

[18] Dostojevski, F. M.: Dnevnik pisca I, Rad, Beograd 1981, str. 238—9.

[19] Rozanov, V. V.: Legenda o Velikom inkvizitoru, Grafos, Beograd 1982, str. 160.

vanje Kristusa in opravičevanje samega sebe nima smisla. Vendar se naslednik hudobnega duha vprašanju krivde in kazni zaradi nemirne vesti oz. iracionalnega ostanka svoje nesreče in trpljenja ne more izogniti. Kristus ga s poljubom odvrne od namere, da mesijo sežge kot poslednjega heretika. Kot Kristus tudi inkvizitor ne more ločiti zrna od plev, tostranskega ideala od onstranskega, saj vemo, da ideala Sodome in Madone živita skupaj. Kljub temu pravi starec mesiji: »Sam si postavil temelje na razrušitev tvojega kraljestva.« Če je v položaju kretskega »Lažnivca« velja izrek tudi zanj. Brez boga ni hudobnega duha. Inkvizitor ima le navidez samostojno vlogo kot knez tega sveta. Ker ne veruje v boga, si ga volterjansko sam ustvarja. Tak bog je le fikcija izvirnega greha, poslednje sodbe in odrešitve. Ne more zagotoviti najboljšega od vseh svetov in najboljšo od vseh možnih družbenih ureditev, ni popolne zmage dobrega nad zlom kot meni Rozanov. Zanimivo je, da si Ivan v pripovedi ne postavi vprašanja, ali je človek po prirodi dober ali zloben. Sooča se s prepletenostjo samodrštva in poniževanja (coincidentia oppositorum).

Ivanova vrnitev vstopnice bogu dobi v Legendi simbolni pomen v tem, da inkvizitor spodi Kristusa iz ječe. Ob tem ne doživi otroške sreče, se ne kesa za svoj greh in ne pride v območje božje milosti. Inkvizitor uči podložnike, da so njihovi boji nesmiselni, zato jih je potrebno opustiti. Ne vidi prednosti ateizma v tem, da človek spozna, za kaj se bori. Nasprotno — inkvizitor prizna, da je sreča v verovanju, zato ga skuša ohraniti. To seveda ne pomeni, da zanikanje določenega boga (vrednote) nima nobene pozitivne posledice, vendar v Legendi ni izkazana druga alternativa. Zato inkvizitor zastopa v praksi le religiozni ateizem. Praznina ateističnega nihilizma, ki ji manjka odgovor na vprašanje zakaj, je plebejski hereziji prikrita. Plebejski heretik je že sam Dostojevski, ki ni zagovarjal institucionalne vere, ampak pripravljenost ruskega naroda na trpljenje. Plebejska herezija se izraža tudi v prestopu božjih otrok na stran inkvizitorja, je v njihovi ponižnosti in potrebi po klanjanju, kar jih vodi k neodgovornemu opuščanju ideala svobode. Ker so po mnenju inkvizitorja prešibki, da bi prenesli lastni upor, postanejo idejno povsem odvisni. To je temelj delovanja »zvijačnosti uma« in sprevračanja nasprotij. Veliki inkvizitor si zamišlja družbeno ureditev obratno kot Kristus. Za mesijo prinaša izguba življenja na tem svetu odrešitev na onem svetu, za starca pa poguba onstranskih idealov pomeni rešitev življenja na tem svetu. Zato je po njegovi sofistiki mir možen le na osnovi Cezarjevega meča. Ne ve, da vodi Cezarjev meč do neomejene oboroževalne tekme in da je trajen in rezultat svobode in ne v sebi zatrtega upora. Večni mir je že pri Kantu samo fikcija. Inkvizitor za socialno retoriko skriva nesocialne ukrepe prisilnega dela, obnavljanja zavesti itd.

Na vprašanje, kaj pomeni Kristusovo dosledno molčanje v ječi, nam v določenem smislu odgovarja že inkvizitor sam. »Nimaš pravice, da bi kaj dodal k temu, kar si že nekoč povedal in bi ne vzel ljudem svobode vere. Kar bi vnovič oznanil, bi se jim razodelo kot čudež.[20] Berdjajevu pomeni Kristusov molk »neizrekljivost svobode v človekovem jeziku.[21] Jasno je, da je Kristu-

[20] Dostojevski, F. M.: Bratje Karamazovi, 2. del, CZ v Ljubljani 1976, str. 53.
[21] Berdajev, N.: Duh Dostojevskog, str. 25.

šova nedolžnost lahko le razodeta, ne more pa biti dokazana, ker se izmika logiki. Brezmejne domišljije pa Veliki inkvizitor ne dopušča. Če bi molk pomenil nemočno strinjanje z gospodarjem zemlje, to ne bi nujno pomenilo, da je le-ta napredni ateistični mislec. Molk lahko nadalje interpretiramo v tem smislu, da inkvizitor ni hotel toliko osvetliti svoja slaba dejanja z dobrimi nameni kot doseči razumevanje za izhod v sili. Molk izraža dvom v sprenevedajoč odnos vladarja do podložnikov glede vprašanja, ali je važnejša svoboda ali potreba po poklonitvi. F. Feher meni, da Kristus molči po načelu estetske ljubezni brez interesa, ki je neznano v meščanski materialistični morali. Kriza posameznika je v njegovi nemožnosti samorealizacije in nemožnosti delovanja.[22] Oblomovščina se kaže v nevrotičnem sindromu zgolj polovične uspešnosti protagonistov Legende. Lacan je to izkušnjo izrazil z besedami: »Očitno naivno pojmovanje vsega dovoljenega, saj mi, analitiki zelo dobro vemo: če ni boga, potem sploh ni nič več dovoljeno — nevrotiki nam to dokazujejo vsak dan znova.«[23] Geslo »Vse je dovoljeno« je uporabljala že muslimanska sekta Asasinov v teroristične namene. Še danes služi skrajnim desničarjem in levičarjem. Dostojevski veže na to misel iracionalno pojmovanje svobode junaka in ga vabi v globino brezna in samouničenja. Zločin je pri njem dovoljen, če krivec s pomočjo razumevanja okolice spozna svojo zmoto kot grešnik in se skesa. V Dnevniku pisatelja in v Legendi je zavračal rimski katolicizem in uradno pravoslavje, ki sta zamenjava evangelijskega Kristusa za oblast. Izvor cezaropapizma je našel Solovjov tudi v Bizancu. Odtod se je širil duh antikrista in nihilizma v Rusijo več stoletij. V »Kratki povesti o Antikristu« skuša podobno kot v »Legendi o Velikem inkvizitorju« Antikrist zadovoljiti vse potrebe ljudi. Temelj svetovnega miru je v načelu enakosti splošnega zasičenja. Antikrist zastopa načelo »kruha in iger«, ki je nasprotno Kristusu. V Solovjovi povesti se upre tudi zadnjemu prihodu Kristusa, a je premagan. V Nietschejevem delu »Antikrist« je Kristus edini kristjan. Antikrist je sv. Pavel, ki je sovražnik sveta in utemeljitelj cerkvene oblasti. Za Nietzscheja je antikrist tisti, ki sovraži svet. V Legendi Dostojevskega se Kristus lahko vrne, pri Nietzscheju pa to ni več možno. Razlika med njima je v tem, da Nietzsche skuša pretrgati vsak stik s krščanstvom, Dostojevski in Kierkegaard pa ne. Vsem trem je skupno zavračanje meščanskega katolicizma, kar uradna cerkev še danes ni povsem sprejela, saj še dopušča poniževanje šibkih.

Kierkegaard v razpravi »Ali sme človek dati glavo za resnico« odgovarja na zastavljeno vprašanje negativno. Za to navaja dva razloga: 1. nihče ne ve vse resnice in 2. medsebojna ljubezen ne dopušča smrtne kazni. Stari Grki so Sokrata obsodili na smrt zaradi neznanja, v katerem so videli resnico. Kierkegaard ne pove, da je bil Sokrat obsojen na smrt zaradi ideološko-etične opozicije. Učena nevednost mu je služila kot samoobvladujoče načelo, ki ga tedanja oblast s stališča heteronomne etike ni mogla sprejeti. Sokratovo poslušnost državnim zakonom, poglobljeno z zvestobo sebi in svobodo vesti,

---

[22] Feher, F.: Pesnik antinomija, str. 229. Kriza individua se zanj uveljavlja pri »pesniku antinomij« v nesposobnosti delovanja, nemožnosti samorealizacije, nedejavne ljubezni v nedejanski (meščanski) družbi.

[23] Problemi—Razprave XVI 1978, str. 4, št. 1—4.

je demantirala kot krivoverstvo oz. demonizem. Za Sokrata je vprašanje smrtne kazni le vprašanje samomora, za katerega se sam, a ne samovoljno odloči. Sokratovi dokazi za nesmrtnost so idealistični, vendar imajo svojo praktično funkcijo v tem, da spreminjajo sodnike v obtožence in vzpostavljajo zvezo v diskusiji tam, kjer se zdi nemogoča. Sokratova nesmrtnost pomeni ohranjanje dialoga o vprašanju smrtne kazni tam, kjer se zdi dokončan. Pri Dostojevskem se vedno znova izkaže, da sodišče ni zadostni kriterij za odločanje o smrtni kazni. Tudi pri Sokratu sodniki ne vedo, kaj hočejo in ne morejo trditi tega, kar trdijo (sofistika). Platon je Sokratovo resnico adaptiral na svoj čas s tezo o filozofih vladarjih. Sokratova resnica presega čas takrat, kadar sta vrlina in znanje ločena in ne gre za dejansko pravičnost. Šele z vprašljivostjo človekove eksistence postane potrebno njeno logično dokazovanje in dejanski dialog z drugim postaja dialog duše s samo seboj. Medtem ko Feuerbach ne ve za vprašanje, zakaj je človek v zgodovini dajal prednost razumu pred čustvi in je dokazoval boga kot da gre za matematično bistvo in ne bistvo človeškega srca[24] pa vemo po Marcuseju, da v represivni civilizaciji preko razuma in logike dominacije eros prehaja v thanatos. V Legendi vodi znanost v ljudožerstvo ali prisilni mir.

Na osnovi inkvizitorjeve logike dominacije laže razumemo, zakaj Kristus v Legendi molči. Struktura dominacije, ki »pomirja vest« z avtoriteto, skrivnostjo in čudežem, mu ne dopušča govoriti. Gre za represivni motiv »obsojenosti na svobodo« v »brez krivde krivih«. Podobno kot je car sprva obsodil na smrt in po preklicu poslal v izgnanstvo Dostojevskega je storil inkvizitor s Kristusom. Ta odločilen avtobiografski motiv avtorja je značilen tudi za Ivana, ki prihaja od zavračanja zla tega sveta do njegovega sprejemanja. V tem je Ivanova eksistencialna antinomija, ki jo skuša logično racionalizirati. V inkvizitorjevi mračni viziji, bodo ostale le tiste »verne duše«, ki lahko rešujejo življenjska vprašanja le s pomočjo države, drugi se bodo pobili med seboj ali pa bodo napravili samomor. Skriti odsotni bog ustreza birokratsko-jezuitski ureditvi družbe v Legendi o Velikem inkvizitorju. Inkvizitorjeva ljubezen do podložnikov je pravzaprav le usmiljenje in prezir do šibkih. Človek je pri Dostojevskem dinamično bitje, ideal svobode ga sili v brezno. Konflikti so s pomočjo »karnevalske menipeje« pretirani do skrajnosti, do katahretično grozljive lepote. »Lepota bo odrešila svet«. Poistovetena je z absolutnim pomirjenjem in harmonijo. Ni samo forma, ampak spoznanje človekove iracionalnosti. Na specifičen način je lepo dobro in resnično, ne da bi izpostavljal resnico kot ruski naturalisti in dobro kot Tolstoj.[25]

Ni vseeno, kako je vprašanje po odnosu med svobodo in kruhom postavljeno. V strogem alternativnem smislu ima prav samo Kristus ali inkvizitor. Vemo pa, da tudi nebeški kruh ne more nadomestiti zemeljskega. Če je svoboda le za močne in kruh za šibke, ostajamo znotraj materialne nuje oz. apologije obstoječega. Šele v perspektivi prihodnosti komunizma odkrijemo

---

[24] Feuerbach, L.: Bistvo krščanstva, str. 26.

[25] Lapšin, I.: Estetika Dostojevskog, str. 21, 23. Lapšin navaja izjavo Dostojevskega, da bo lepota odrešila svet. Ni jasno kako. Zdi se, da se mora tragični junak prebiti prek obupavanja nad protislovji sveta z voljo k neposrednemu občutju boga« (Solovjov).

pozitivne strani obeh protagonistov. Ustvarjanje kot nerepresivna sublimacija se kaže v odločanju o rezultatih dela brez prisile in vsiljene delitve dobrin. V luči te predpostavke lahko ugotovimo, da je Legenda naperjena proti vsakemu samodrštvu. Ponujanje svobode namesto kruha in kruha namesto svobode vodi v samodrštvo. Po interpretaciji Kristusa, ki ponuja svobodo namesto kruha in ne more razumeti tostranskega sveta, njegova ljubezen nemočno prehaja v ironijo. Ob molčečem Kristusu postane Veliki inkvizitor lep v svoji okrutnosti, ko obtožuje antipoda za okrutnega (aristokratskega) v svobodi za ideal Madone. Kristus je umrl, da bi ostal živ v molitvah milijonov in je ponovno prišel, da bi utonil v tisočletni molk. Tragično je za Dostojevskega zoperstavljanje volje zlu. Junaki pri njem spoznavajo v osamljenosti povezanost z drugimi ljudmi in obratno. To lahko ugotovimo pri obeh protagonistih Legende. Potreba po enotnosti in združitvi je za Junga arhetipska. Junake Dostojevskega vodi prek osamljenosti, a je ne razrešuje. »Za Pascala, Kierkegaarda in Kafko človek pred bogom nima nikoli prav.«[26] Inkvizitor skuša stvar obrniti. Če Kristusov molk pomeni, da je bog mrtev in odrešitve ni, potem se zaman tolažimo, da gre v Legendi le za moreče sanje smešnega človeka. Inkvizitorjev anakritični solilokvij ni spodbuda za »otopevanje v poslovnosti« (Kierkegaardov izraz), marveč za uvid v prekleto nevarno planetarno igro. Prizadevanje, da bi svet uredili razumno, organsko povezano in brez vprašajev, evklidsko nezmotljivo in brezčasno, je kajpak enostransko. Ne vodi človeka do ravnotežja, ampak do zloma, ko odkrije v sebi drugo dimenzijo. Zamjatin se je inspiriral pri Dostojevskem. V njegovem romanu Mi je enotna država organizirala divjo neomejeno svobodo v smotrno in urejeno. Za zeleno steno gradi človek svoj mehanski svet matematičnih formul. S stališča dobrotnega razumskega jarma se pokažeta kot pri Dostojevskem dve formuli: pravilna in napačna. Pravilna se glasi: mi—nesvoboda—sreča—ponižnost—dobro—bog. Napačna formula: jaz—svoboda—trpljenje—zlo—hudič. Dobrotnik ima takšno vlogo kot Veliki inkvizitor. Izkaže se, da vodi kolektivistično uniformistično vedenje k statusu mehaničnega robota. Tako je postal Dostojevski začetnik anti-utopičnega romana. Za Zeleno steno ni prostora za ljubezen med spoloma. V orvelovskem svetu prav tako. Človekov duh obvladamo le tako, da ga uničimo. Samostojno mišljenje je zločin, ki ga sankcionira miselna policija. Kajti samo tedaj, če se ljudje ne borijo proti nasprotjem, lahko Stranka v Letu 1984 vlada neskončno dolgo. Metoda manipulacije z nasprotji je v nastajajočem novem jeziku, ki dopušča le dvomišljenje. Popolna tehnična kontrola pogojuje ideologijo vsemogočnosti. Zakon neprotislovnosti v industrializirani domišljiji nima nobene vloge, ker je nevednost podanikov izkoriščena za vsemogočnost Stranke, kar vodi do popolnega razosebljenja in derealizacije. Že iz Krasnega novega sveta vemo, da nista potrebni niti družina niti zgodovina. To so posledice Velikega inkvizitorja oz. brata v Orwellovem Letu 1984 v 20. stol. V Legendi se Antikristu ni potrebno posluževati medicinske »nemesis« za spametovanje publike, saj ta sama spozna, da jo divja svoboda mongolskega tipa nikamor ne pripelje. V zgodovinskem ozadju Legende vidimo totalitarizem kot ruski odgovor na

[26] Benjamin, W.: Eseji, Nolit, Beograd 1974, str. 250.

mongolski jarem. V inkvizitorjevem dokazu, po katerem je svoboda neznosna zato, ker Kristus ni sprejel Cezarjevega meča, je napaka irelevance, ki se izkaže v nezdružljivostjo sile in ljubezni in tostranskega sveta kruha (materialna nuja) z onstranskim duhovnim carstvom svobode. Inkvizitor je samo prepričan o tem, da ponosni postanejo ponižni. Kot predstavnik cerkve skuša doseči prav to, kar ji kasneje tudi Nietzsche očita. Kristus v Svetem pismu pravi, da njegovo kraljestvo ni od tega sveta. Za pogana Džingiskana ne odgovarja on, ampak rimokatoliška in pravoslavna cerkev. Veliki inkvizitor ve, da tostranstvo in onstranstvo nista dve popolnoma ločeni interesni področji, vendar ga ne razorožuje Kristus kot glasnik vojne, s katero mu pripisuje lastno napako, ampak kot glasnik miru. Ivan s svojo eksistencialno antinomijo med upanjem in brezupom postavlja vprašanje v svoji pripovedi, ali je nebeško kraljestvo možno na zemlji ali ne. Iz zgodovine vemo, da vsako hiliastično gibanje k zlati dobi vodi slejkoprej do razosebljenja. Jung meni, da ta arhetipski mit tako ali drugače podpiramo sami s svojimi predsodki in iluzijami v infantilni obliki. V iluzoričnem položaju ne deluje človek sam, ampak dela proti sebi takrat, ko misli, da dela zase. Takšno razdvojenost zasledimo tudi v Sartrovem hudiču in ljubem bogu. V Legendi mesija in hudobni duh ostajata vsak pri svojem, tako da poslednji navidez zamenjuje oba pola. V Sartrovi drami pa je sam glavni protagonist Goetz bastard, ki ne more delati samo dobro v prisotnosti zla in obratno. Spoznal je, da lahko udejanja dobro z zlom in obratno, sicer mu en pol uhaja iz rok in ga izdaja. Njegova vladarska modrost se glasi takole: »Vzbujal jim bom grozo, če jim ne morem drugače izkazovati ljubezni, ukazoval jim bom, ker jih samo tako lahko ubogam, sam bom s tem praznim nebom nad glavo, ker sem samo tako lahko z vsemi skupaj. Sedaj se začenja vladavina človeka.«[27] Za Sartra ni na nebu niti dobrega niti zla. Če boga ni, ni vrednot in prepričanj, s pomočjo katerih bi bili sankcionirani naši postopki. Bog je umrl, govoril je z nami in zdaj molči. Ateistična oblast človeka je v tem, da sama sankcionira svoje postopke. Dobro in zlo sta samo na zemlji. Nismo onkraj obeh, dokler smo volkovi v ovčji koži in drugemu pripisujemo svoje namene. Za Dostojevskega presežnost človeka ni v volji do moči, ki se zlomi ob bogu, ki je nadčloveška energija, ampak v trpljenju za drugega. Absolutni mir je za »realista v višjem smislu besede« v Dnevniku pisatelja absolutna stagnacija. Niti znanost niti umetnost se ne moreta razvijati. Takšen mir zastopa v Legendi inkvizitor v svetu informacijske bede, kjer si ljudje niso izborili resnice.

Pri Sartru človek ni to, kar je in obratno. Zato makiavelistični vladar Goetz ne more odkriti človeka v človeku. Misli, da ljubi ljudi, a jih le muči, ker sam potrebuje njihovo naklonjenost. Prazno nebo pomeni konec te odiseje, namesto nje je mimikrija enega pola nasprotja z drugim. Odevanje groze s sočutjem in ljubeznijo vodi v današnji »nasmejani fašizem« (Marcuse). Goethejev mefisto v Faustu hoče delati zlo, a dela dobro. Veliki inkvizitor navidez hoče delati dobro, a dela zlo kot Sartrov Goetz v drugem kontekstu. Inkvizitor meni, da zlo izhaja iz dobrega, zato je potrebno zlo popraviti z dobroto po epikurejski formuli, da človek odklanja bolečino in teži k užitku.

---

[27] Sartre, J. P.: Izbrane drame, CZ v Ljubljani 1981, str. 300.

Z vidika Kristusa je stvar ravno obratna — zlo inkvizitorja je v tem, da bo skušal doseči enotnost z vsemi dovoljenimi sredstvi, izbral bo pa le svojo nesrečo. Sledili mu bodo drugi inkvizitorji, ki bodo nastopali zoper množico različnih interesov z diktaturo svoje partije. Množice bodo site, oni pa ne bodo mogli spati zaradi slutnje o možnosti svobode, ki jo bodo skušali preprečiti s preobrazbo zgodovine v legendo s poslednjim ciljem materialne sreče vidnega boga — Benthama. Dostojevski je že v »Zapiskih iz podtalja« zavrnil utilitaristični princip sreče največjega števila ljudi. Tudi v Dnevniku pisatelja je povedal, da sreča ne more biti cilj. Varljiva sreča materialnih dobrin je poslednja obramba za vero v odrešitev v onostranstvu. Nevarnost svobode se prikriva z mnogimi obrazi. Ne more jo nadomestiti nobena gotovost, tudi poslednji cilj ne. Če poslednji cilj svobode ni materialna sreča, se nam vprašanje njene smotrnosti postavlja vedno znova. Ker ideja svobode ni reduktibilna na noben družben rezultat, je nedorečena. Kristus molči prav na vprašanje poslednjega smotra, s čimer izpričuje nihilistično izhodišče oponenta. Ne gre samo za vprašanje, ki ga je Dostojevski postavil v pismu Ljubimovu: »Ali prihodnji odrešeniki prezirajo ali ljubijo človeštvo?«[28] Bolj pomembno je spoznanje, da voditelji človeštva niso odrešeniki, sicer ni možna dejanska zgodovina. Primer za to tezo je Šigajlov iz Besov, ki v svoji utopični viziji družbe izhaja iz hipoteze, da so srečni in enaki sužnji nesposobni za svobodo. Tako se družba sestoji iz dveh delov: 1/10 neenakih despotov in 9/10 sitih in neizobraženih sužnjev. Ideja o popolni enakosti vodi v absurdno entropijo. Šigajlovščina je le vrsta inkvizicije.

Podobno kot so Kristusa v Legendi ujeli in mu nataknili verige lastni svetniki, omejuje proletariat lastna birokracija kot jezuitski duh države. Morin meni, da »proletariatu v vzhodnih državah ne pustijo govoriti. Proletariat govori skozi usta aparata marksističnega prava, ki ga utiša zaradi kruhoborbe.«[20] Stalinisitčna partija ravna z revizionisti tako kot katoliška cerkev s heretiki. Videli smo že, da si človek umišlja dokončne cilje, ko ni sposoben postajati človek. Prav tako je kriza človeštva v tem, da še ni združeno in kriza sveta v tem, da še ni svet. Svoboda kot svoboda fantazije ali asociacije je izraz odtujene moči politične elite. Tako »kontrolirana informacija vodi do kontrole tega, kar kontrolira, upravljanje tega, kar upravlja, oblikovati to, kar oblikuje in podrejanje izvrševalca tistemu, ki odloča.«[30] Druga skrajnost, kakršna je spontanost svobodne volje, vodi le anarhistično do boja vseh proti vsem, kar je skriti motiv nastanka inkvizitorjeve oblasti. Nesposobni potrebujejo inkvizicijo za pridobivanje sreče. Sposobnim po Marxovi in Nietzschejevi kritiki religije nista potrebna niti Kristus niti inkvizitor, vendar le onkraj materialne nuje oz. onkraj dobrega in zlega. Sprevračanje vrednot v lastno nasprotje v svetu kapitala nas vodi do problema kretskega lažnivca, pri katerem ne vemo, kaj je res in kaj ni. Veliki inkvizitor zagotavlja podložnikom, da bog je, z navzočim Kristusom pa ravna tako kot da boga ni. Absurdnost

---

[28] Dostojevski, F. M.: Odabrana pisma, Rad, Beograd 1982, str. 308.

[29] Morin, E.: Kako izići iz 20. stoljeća, Globus, Zagreb 1983, str. 181.

[30] Morin, E.: Ibidem, str. 287. Morinovo delo je značilno po opisih mehanizmov za nastanek zaprtih ideologij, kakršni sta tudi nacistična in stalinistična. Inkvizitorjevo prelaganje odgovornosti na Kristusa je razumljivo s stališča omalovaževanja svobode.

ni samo motiv za vero, ampak tudi za ateizem. En pol nasprotja izdaja drugega, ker je z njim konsekventno povezan, vendar ostajata vsak zase. Aljoša ne postane Ivan ali obratno. Prav tako ostajata poziciji Kristusa in inkvizitorja po »tihem dialogu« takšni, kot sta bili. Zato lahko inkvizitor izpeljuje razloge za svojo oblast iz treh preizkušenj hudobnega duha, ne da bi mogel Kristus kaj spremeniti. Provokacija ostane. Možnost realizacije drugega pola lahko iščemo v dominaciji prvega pola. Učimo se iskati možnost svobode v njeni izgubi s predpostavko, da ta možnost ni prešla. Pozicija »kot da bi« označuje možno točko obrata v eno ali drugo smer, kar poznamo kot provokacijo. Legenda o Velikem inkvizitorju ni nespremenljiv obrazec za vso zgodovino, kaže pa na določene (podzavestne) mehanizme, zaradi katerih pozabljamo, da se zgodovina ponavlja prvič kot tragedija, drugič kot farsa.

Filozofske razprave

Prispevki s simpozija „Filozofija, znanost in jezik"

Meje formalizacije

FRANE JERMAN

V sodobni literaturi, ki govori o logiki, pa naj gre za knjižna dela ali razprave v strokovnem časopisju (Studia logica, Anthropos, Filosofska istraživanja itd.), ki so posvečena logičnim problemom, se večkrat znajdemo v nerodnem položaju, ko nenadoma ne razumemo več jezika, v katerem je članek ali razprava pisana. Podobno je bilo tudi v časih, ko je svoje razprave in knjige pisal Rudolf Carnap (npr. Logična zgradba sveta ali Logična sintaksa jezika), zato je lahko Adam Schaff, svoje čase vodilni poljski marksistični ideolog, zapisal v eni izmed svojih knjig, da je simbolni zapis v Carnapovih knjigah »ideološka krinka buržoazne filozofije subjektivnega idealizma«.

Sicer pa ni bilo nič drugače niti ob rojstvu nove logike, saj Fregejev *Pojmovni zapis* ni bil razumljen, ker se pač skoraj nihče ni hotel potruditi in se spopasti z natančnim vendar okornim simbolnim zapisom.

Nemara tudi danes ni položaj bistveno drugačen. Pred logičnimi in matematičnimi razpravami obstanemo bodisi zato, ker nam notacija ni znana, ker nismo vajeni logike, ali pa zato, ker si avtor zaradi posebnih potreb izmišlja novo simbolizacijo, nove znake, da bi z njimi izrazil tiste odnose, ki jih z dosedanjim zapisom ni mogel. Prav zaradi teh in temu podobnih problemov velja razmisliti o nekaterih morebitnih šolskih vendar perečih problemih pojmovne sestave sodobne logike.

Eden izmed takšnih pojmovnih problemov je nedvomno pojem FORMALIZACIJE IN Z NJO POVEZANE SIMBOLIZACIJE. Tu se nam takoj na začetku vsili naslednje vprašanje: ali se morebiti ni ob simbolizaciji in celotnem postopku formalizacije izgubilo kaj, kar bi bilo mogoče bolje in ustrezneje izraziti v naravnem, standardnem jeziku, in — kako »bogokletno« — ali ni formalizacija s svojo notacijo preveč zapletena in premalo »bogata«, da bi povedala vse, kar bi rada povedala?!

Pričujoča skica seveda nima nobenega namena, da bi bila izčrpana ali kakor koli obvezujoča. Gre samo za razmišljanje, ki so se mi kot dolgoletnemu predavatelju logike in metodologije znanosti utrnila ob branju nekaterih tekstov, ki uporabljajo metodo formalizacije.

Morebiti je spričo ljudi, ki se poklicno ukvarjajo tako z logiko kot z matematiko verjetno odveč ali celo nesmiselno razpravljati o problemih, kot sem jih naznačil. Pa vendarle: vedno se mi zdi smiselno razpravljati o

mejah znanosti, zakaj prepričan sem, da je neka znanost dozorela in postala plodna šele takrat, ko je spoznala svoje meje, ko je takorekoč zarisala okrog sebe črto, ki je ne sme in tudi ne more prekoračiti ter preseči. V nasprotnem primeru imamo opraviti s celo vrsto »-izmov«, od sociologizma preko ekonomizma do recimo psihologizma itd., se pravi s poskusi, da bi z eno samo védo razložili vse, kar je — človeka, družbo, kozmos. Prav zato se mi zdi pomembno zaznati meje znanosti, ki jo gojimo. Drugi razlog pa je v spoznanju — če ne že vsa modrost — razlike med disciplinami, v tem, da prepoznam svoj raziskovalni predmet in ga ločim od drugega, ki ni moj. Posebej se mi zdi to pomembno za tiste vede, ki se jih druge znanosti poslužujejo kot metodološki pripomoček. To sta seveda logika in matematika.

Naj začnem z nekaterimi na videz pogrošnimi, banalnimi resnicami, s *truizmi*, ki so tako očitni, da mnogokrat kar pozabimo nanje. Najprej se mi zdi nujno, da definiramo pojem *formalizacije*, ki ga je mogoče zamenjavati s pojmom *simbolizacije*. S simbolizacijo imamo opraviti mnogo pogosteje, kot pa si to sploh mislimo. Že jezik, v katerem pišemo in govorimo, je *sistem znakov*, ki so pač bodisi govorjeni bodisi pisani. Da so črke *simboli* (ali znaki) in da so to tudi glasovi ni treba posebej podarjati: jezik, ki ga govorimo ali pišemo, je po svoji formalni plati seveda mnogo manj popoln kot tako imenovani *umetni* jeziki matematike in logike, vendar ima v velikem delu bistveno podobne funkcije kot formalizirana logika ali kakšen drug formalni sistem. To ne zadeva samo jezika, ki ga govorimo in pišemo, ampak tudi mnoge druge znakovne sisteme, kakršne nam narekuje naša stopnja civilizacije — naj gre že za cestni promet, se pravi za cestno signalizacijo ali za jezik, ki ga uporabljajo gluhonemi. Prvo, kar torej opazimo pri formalizaciji je *simbolizacija* nekaterih temeljnih pojmov, odnosov, opozoril itd. Vendar pa ne bi mogli reči, da je naravni jezik že zato, ker uporabljamo dogovorne znake hkrati s tem že tudi *formaliziran*. Vsi vemo, da ima simbolizacija v vsakdanjem življenju poleg svojega pomena tudi svoje meje: za simbolizacijo je nujno, da je znan odnos med simbolom in tem, kar simbol pomeni, se pravi med *znakom* in njegovim *designatom*. Jezik ne opravlja svoje funkcije, če ga nihče ne razume. V tem primeru lahko sploh dvomimo, ali gre sploh za jezik.

Simbolizacija je torej nujna predpostavka formalizacije, vendar pa imamo pred formalizacijo v logiki in v matematiki opravka še z eno vmesno stopnjo simbolizacije (večinoma) na ravni in na temelju naravnega jezika. To je jezik znanosti ali kakor tudi pravimo: *znanstvena terminologija*. Mnoge znanosti uporabljajo namreč poleg običajnega naravnega jezika dvoje vrst pojmov ali imen: posebne termine, ki so opredeljeni s posebnimi definicijami (npr. *razred* v sociologiji, *sila* v fiziki, *element* v kemiji tid.), in posebne *znake*, ki so seveda tudi natančno definirani. S posebnimi znaki označujemo (zaradi okrajšave) odnose med elementi v kemiji, v fiziki krajšamo z njimi ne samo postopke ampak tudi same pojme (npr. *v* za hitrost itd.). To pa je že simbolizacija na drugi ravni: prva je že naravni jezik sam na sebi, v njegovem okviru potem strogo definirani termini in pravi simboli, ki predstavljajo že določeno stopnjo *formalizacije*, ker moramo strogo določiti tudi odnose med znaki in od njihovega načina zapisovanja ter njihove nadaljnje uporabe

pa seveda od samega slovarja je odvisna celotna pdoba formaliziranega zapisa.

Če bi hoteli zdaj bolj podrobno reči, kaj je formalizacija, bi jo lahko takole definirali: formalizacija je metoda gradnje formaliziranih sistemov ali računov. *Formalizirani sistem* pomeni reprodukcijo zgradbe nekega področja pojavov (ti so lahko in v prvi vrsti tudi so, stavčni, jezikovni pojavi) tako, da zajamemo *zgolj strukturo*, obliko, ne pa tudi njihov vsebinski, *semantični* del. To pa storimo tako, da zgradimo nov, umetni jezik, pri katerem moramo poskrbeti *za sintaktična pravila, definicije osnovnih izrazov ali konstant* in — če imamo opravka z aksiomatizacijo »zgradbe nekega področja pojavov«, *tudi za aksiome*.

Najbolj jasen in šolski primer takšnega formaliziranega sistema je *stavčni račun* (ali kakor mu tudi nekateri rečejo »izjavni račun«), pri čemer pa se beseda »račun« nanaša na formalni, tj. *brezvsebinski postopek*, kot nam ga predstavljajo najbolj običajni postopki v računstvu (seštevanje, odštevanje itd.). Gornja, nekoliko ohlapna vendar dovolj koristna definicija *formalizacije* nam razkriva najpomembnejšo in bistveno prvino formalizacije, namreč simbolizacijo, na kateri so grajena tudi sintaktična pravila *formacije* (pravila pravilno oblikovanih izrazov, slovar teh izrazov ter način zapisa), kjer gre za razdelitev na simbole, ki zaznamujejo *stalne odnose*. To so *konstrante* ali stalnice (v stavčni logiki na najnižji ravni so to *logični vezniki* — junktorji ali funktorji), na drugi strani pa imamo znake za *spemenljivke ali variable*. Glede na način, kako formo izbiramo, imamo med pravili formacije lahko tudi še kakšna druga pomožna znamenja. V običajnem srednjeevropskem logičnem zapisu imamo še tako imenovana oklepajna znamenja, ki nam povedo, kateri znaki sodijo skupaj in kateri ne. Poljski logični zapis oklepajnih znakov ne pozna — zato je tudi nekoliko manj pregleden, čeprav je mnogo cenejši za tiskanje in priročnejši pri pisanju na pisalne stroje. Posebej pomembna za *formalizacijo* so *transformacijska pravila*, ki nam povedo, kako in s čim lahko izpeljemo en izraz, formulo, stavek iz drugega. To so najprej *substitucijska pravila*, potem še *dedukcijska*, ki so odvisna od tega, kakšne konstante uporabljamo. To pa pravzaprav pomeni, da je vsaka formalizacija vnaprej določen sistem pomensko opredeljenih znakov.

Glede na to, kar smo doslej videli, se uporablja termin formalizacija v dveh pomenih in sicer:

1. v širšem, ohlapnejšem pomenu, kjer gre za preprosto zamenjavo stvari za simbole, nadalje za zamenjavo znakov za med seboj povezana sporočila, kakršen je običajni pogovorni, normalni jezik, ki mu je sintaksa, pravzaprav to, kar imamo za slovnico, gramatiko, dodana kasneje. V tem pomenu uporabljamo raje izraz *simbolizacija;* in

2. formalizacija v ožjem pomenu besede, ko gre za izgradnjo umetnega jezika, usposobljenega za dedukcijo in za izgradnjo sistema, ki se zaradi svojih specifičnih lastnosti ne ozira na njegove *vsebinske* vidike.

Rad bi ob tem poudaril, ko namreč že govorimo o simbolizaciji, o terminih, kot sta simbol in znak, da v to tematiko nikakor ne vključujem umetnosti in njene *simbolne funkcije*, ker tu stvari nikakor niso tako preproste. Umet-

nost ima nedvomno simbolno funkcijo, se pravi, da je vedno »znak za nekaj drugega«, vendar pa sem prepričan, da njenih problemov ne more reševati niti rešiti kaka logična analiza, nobena metodološka razmišljanja o simbolizaciji in formalizaciji. Razlog je kratkomalo ta, da umetnost (posebej *besedna* umetnost) izkorišča prav tisto lastnost naravnega jezika, ki se ji umetni jezik skuša in hoče izogniti: mnogopomenskost izrazov, ne samo mnogopomenskost *denotacije*, ampak tudi mnogopomenskost *konotacije*, se pravi spremljevalnih okoliščin, ki pomen termina še dodatno spreminjajo. Jezik znanosti — formaliziran ali samo terminološko urejen — teži k enopomenskosti, saj drugače ni mogoče nobeno izpeljevanje, nobena strokovna razprava — povsod imamo opraviti s staro silogistično napako: *quaternio terminorum*.

Ob tem ne gre prezreti odnosa med logiko in lingvistiko, ki gre včasih v prid logike, včasih gramatike — odvisno od ciljev raziskovanja, o čemer nam obilno govori zgodovina jezikoslovja in logike v srednjem veku, pa navsezadnje tudi novejše analitične šole z vsemi svojimi kontroverzami vred. Logična analiza jezika včasih sili k mišljenju ali nazoru, da pomeni pravo nasilje nad jezikom, ki naj bi vsebovalo svojo posebno »logiko« ali poseben »red«.

Če se srečujemo s procesom simbolizacije in formalizacije v ožjem pomenu besede predvsem v matematiki in logiki (malo manj v fiziki, kemiji in biologiji), je seveda cilj in namen tega postopka več kot jasen: standardni, naravni, občevalni jezik je preokoren, da bi lahko z njim razvidno izrazili zapletenost matematičnih ali logičnih operacij. Znan je primer navadne formule: $(a + b)^3 = a^3 + 3a^2b + 3ab^2 + b^3$. Če to formulo prevedemo v naravni jezik, potem postane povsem okorna ali vsaj težko umljiva: »tretja potenca vsote dveh poljubnih števil je enaka vsoti naslednjih sumandov . . .« Načelno je seveda mogoče sprejeti tudi simbolizacijo na ravni naravnega, običajnega jezika, vendar pa je silno nerodna in tudi neekonomična ter zato tudi neuporabna. Simbolizacija, ki smo jo uvedli v matematiki in kasneje v logiki ima vsekakor to prednost, da je kratka, da je število njenih dogovornih znakov mnogo manjše od števila znakov v naravnem jeziku, pri čemer pa nam seveda pomeni enoto *črka* ali posebni znak (za vsoto ali potenco). Prednost takšne simbolizacije (in s tem tudi formalizacije) je torej praktičnost, pa ne samo to: poenostavlja izraze tam, kjer gre bistveno za abstraktne odnose.

Če ne jemljemo pojma formalizacije v ožjem pomenu, potem se vsaj njene metode simbolizacije poslužuje pravzaprav kopica znanosti. Navsezadnje so tudi ponazoritve kakega procesa ali njegove usmerjenosti z grafikoni simbolizacija in formalizacija. Spomnimo se samo na kemijske formule. Kemija v nekaterih primerih predstavlja in simbolizira svoje temeljne enote tudi prostorsko (na primer z znanim C — obročem). Tu pride do izraza še ena prednost formalizacije in tudi simbolizacije: *nazornost*. Tudi v biologiji zasledimo v zadnjem času nekatere poskuse simbolizacije in celo formalizacije v ožjem smislu besede: gre za poskuse na področju genetike in na sorazmerno novem polju tako imenovane teoretične biologije. Nazornost pa vsekakor *ni vedno odlika* formalizacije, saj vidimo npr. v fiziki, da brez posebnega poznavanja same stroke ostaja prav zaradi nenazornosti za nepoučene *terra incognita* —

knjiga, zaprta s sedmerimi pečati — tudi zaradi svoje abstraktnosti, ki jo kažejo njene matematično pojmovane formule.

Če je torej ena izmed prvih koristi simbolizacije in z njo vred tudi formalizacije poenostavitev odnosov, ki so odtrgani od svoje konkretne vsebine pa menim, da je glavna prednost formalizacije nekje povsem drugje: *v sami formi zapisa*, ki nam razodene *strukturo* stvari (kljub Wittgensteinovem mnenju, da to sploh ni mogoče!). V logiki označuje logična formula vendarle *cel* razred logičnih pojavov. Če upoštevamo in se tudi držimo določenih pravil, lahko izpeljemo posplošitev strukture logičnega stavka *na podlagi enega samega konkretnega stavka*. Spomnimo se slavnih Aristotelovih silogizmov iz starejših učbenikov formalne (pravzaprav bolj *tradicionalne* logike):

Če so vsi ljudje umrljivi in so vsi belci ljudje, potem so vsi belci umrljivi.

To je konkretno sklepanje na podlagi dveh premis, dveh kategoričnih stavkov, in sklepa, pri čemer so vsi stavki povezani v en sam stavčni sklop (takšna je bila pač prava oblika Aristotelovih silogizmov iz *Prve analitike*). Če stavek formaliziramo po Aristotelovo, se pravi ne popolno, če torej simboliziramo samo glavne silogistične termine (P, M in S — višji, srednji in nižji termin), dobimo naslednjo formulo:

Če vsi M pripadajo P in vsi S pripadajo M, potem vsi S pripadajo P.

To lahko simboliziramo mnogo bolj sodobno, kot je to npr. pokazal v svojih delih, posvečenih Aristotelovi logiki Łukasiewicz:

$$((M\ a\ P)\ \&\ (S\ a\ M)) \rightarrow (S\ a\ P)$$

S tem smo prišli do tretje značilnosti formalizacije in simbolizacije: iz enega samega konkretnega primera smo z navedenim postopkom do *razvsebinjenja* prvotnega stavka in dosegli, da je naša raziskovalna *POZORNOST OSREDOTOČENA ZGOLJ NA STRUKTURNI VIDIK*.

Če torej temelji moderna logika z vsem svojim znakovnim aparatom, z vso svojo simbolizacijo na analizi naravnega jezika, če je nastala na podlagi jezika in njegovih simbolnih, znakovnih lastnostih, potem smo — če zadevo obrnemo — nemara dobili z njo tudi primerno orodje za *analizo naravnega jezika samega*. Logična analiza mi v tej zvezi pomeni nanašanje logičnih odnosov na sam jezik. Dokler gre za najbolj preprosto inačico logike, se pravi za *stavčno* ali izjavno logiko, potem je tudi sama formalizacija in vse, kar je v zvezi z njo dovolj pregledna in zato tudi koristna. Vendar pa imamo na tej prvi ravni opraviti le s tremi vrstami znakov (v primeru poljskega zapisa samo z dvema). Logični odnosi so tu preprosti vendar pa gotovo tudi *prerevni*, da bi izrazili vse bogastvo naravnega jezika. Z logično analizo se navsezadnje lahko lotimo samo *povednih stavkov*, za vse druge vrste stavkov pa ostajamo brez logičnega ogrodja, ker tja logika sploh ne sega. Da pa so npr. prav *vprašalni stavki* metodološko izredno pomembni, ni treba posebej poudarjati.

Kolikor logična analiza dejansko pomeni nanašanje logičnih odnosov na naravne stavke, kolikor gre za *prevod* stavkov naravnega jezika v jezik logike, nastane pri bogatem naravnem jeziku vprašanje smotrnosti simbolizacije in formalizacije v smislu logizacije stavkov. Primere, ki nam vlivajo

dvom v takšno smotrnost nam nudi bogata logična literatura od njenih začetkov naprej. Pred nedavnim sem prebiral zanimiv poskus vnašanja formalizacije in z njo simbolizacije v jezik biologije. Seveda se v snov razprave, ki je brez dvoma tehtna in vsega upoštevanja vredna, ne morem spuščati, sicer pa sploh ne gre za to. Avtor je bil pač zaradi bogatega jezika, ki ga je uporabljal, prisiljen vpeljavati poleg stavčnologijnih znakov še nekatere matematične simbole ter celo vrsto posebnih, prav posebej za to izumljenih znakov. V tekstu samem je moral — z enakega razloga, zaradi bogatih odnosov med stvarmi — dodajati in uvajati še dodatne pomožne simbole. Avtorjev cilj pri tem je bil dovolj jasen in čist: ustrezno vključiti v teoretsko biologijo formalno logiko, matematiko in matematično teorijo informacij. Vendar pa je izredno število simbolov ter s tem tudi izjemno število odnosov (konstant) vsekakor silno zapletlo zadevo. Vprašal sem se, kaj se ne bi dalo to povedati bolj preprosto in brez uporabe prevelikega števila simbolov in cele teorije formalizacije?

Razlog, ki govori proti takšnemu načinu formalizacije, je trditev, da je *LIMITA FORMALIZACIJE TER Z NJO VRED TUDI SIMBOLIZACIJE BOGATOST ALI REVNOST JEZIKA, KI GA FORMALIZIRAMO.*

Formalni kriterij bi utegnil biti v takšnih primerih sorazmerno preprost: to naj bi bilo

RAZMERJE MED SEŠTEVKOM ZNAKOV FORMALIZIRANEGA STAVKA IN STAVKA, KI SMO GA FORMALIZIRALI V NJEGOVI KONKRETNI OBLIKI.

Če torej za neko misel v formalizirani obliki uporabimo več znakov kot za isti stavek v običajnem, naravnem jeziku, potem je po vsej priliki simbolizacija na podlagi določene, opredeljene formalizacije povsem odvečna.

Druga situacija, kjer je formalizacija z obvezno simbolizacijo najbrž nezaželena ali vsaj nekoristna, so stavki, ki nas na nekaj opozarjajo s svojo vsebino ne pa *S SVOJO OBLIKO*. Tu bi lahko tvegali trditev, da je brezvsebinski vidik formalizma v logiki bolj podoben *kvantitativnemu vidiku*, saj formalizacija *načelno* ne more prenašati ali vsebovati neke vsebine. Tu tiči tudi razlog, zakaj znanosti, ki jih uvrščamo med družboslovne in zgodovinske, ni mogoče formalizirati. Tega ni mogoče v nobeni diahroni vedi, saj formalizacija, brezvsebinskost in simbolizacija zahtevajo odstranitev časovne dimenzije (čeprav imamo lahko tudi logiko časa — *temporalno logiko*, to namreč nič ne spremeni na dejstvu, saj je tudi temporalna logika zunaj časa!).

Trditev, da je mogoče uporabljati formalizacijo izključno v *sinhronih* znanostih se mi zdi dovolj trdna. Pri historičnih vedah, kjer gre vseskozi za *opis* razvoja določenega področja človeškega ali naravnega dogajanja bi bila formalizacija nesmiselna, saj z njo ne bi zajeli niti preglednosti niti same strukture dogajanja.

Tretje vprašanje, ki se nam vsiljuje, pa je problem, ki smo ga sicer že omenili: koliko je namreč formalna (ali formalizirana) logika primerna za analizo naravnega jezika. Res je sicer, da smo dobili umetni jezik logike iz naravnega jezika. Res je tudi to, da skušamo približati ta jezik naravnemu jeziku — v stavčni logiki prve stopnje uporabljamo najraje tiste logične veznike, ki imajo svoje »ustreznike« v naravnem jeziku, npr. »v« kot »ali« v

vključujočem pomenu, ali »&« kot »in« v naravnem jeziku itd. Vendar pa se je treba ob tem zavedati, da gre pri odnosu med logičnimi konstantami in njihovimi ustrezniki v naravnem jeziku za *analogijo;* za približno pomensko podobnost in nikakor ne *za istovetnost.* Pač zato, ker je naravni jezik pomensko mnogo bogatejši tudi pri sinkategorematičnih besedah, kot pa so logični vezniki. To je seveda tudi razumljivo, saj je ena izmed najpomembnejših značilnosti umetnega jezika *enopomenskost* izrazov.

Ob tem razmisleku naletimo še na druga vprašanja, npr. na obrnjeni odnos med logičnimi vezniki in njihovimi ustrezniki v naravnem jeziku. Če gre namreč zgolj za podobnost, analogijo, nastane vprašanje, ali imajo logični vezniki v naravnem jeziku enako funkcijo kot v logiki. Tu imajo »resničnostno« funkcijo, funkcijo »logične vrednosti« kot tudi pravimo (se pravi lastnost biti resničen ali neresničen), v naravnem jeziku pa le redokdaj, gotovo pa ne izključno. Če pa se po naši predpostavki že osnovni logični izrazi ne ujemajo povsem z onimi v naravnem jeziku (in katerih zrcalna slika bi naj pravzaprav bili), nastane dvom o eksaktnosti ali bolje o *možni eksaktnosti* prevajanja naravnega jezika v logično, tj. formalizirano obliko. Te težave seveda ne nastopajo pri vseh logičnih veznikih z enako jakostjo. Najmanj nemara pri konjunkciji (»in«), najbolj pa pri implikaciji (»Če . . . potem«). Stvari pa se še bolj zapletejo, ko skušamo prevajati stavke upoštevajoč logično analizo notranjih odnosov med termini znotraj stavka. Tu se logični slovar izredno poveča, tudi v preprostem primeru, ko imamo opraviti z enomestnimi predikati. Dobimo nove variable (predikatne), tem je treba dodati še nove konstante (individualne konstante) pa še kvantifikatorje. Tudi če si ogledamo preprost primer takšnega prevajanja, je pri tem postopku potreben kar precejšen premislek in tudi vaja. Če hočemo formalizirati stavek: »Vsa pozitivna praštevila so liha,« se moramo najprej dogovoriti in sprejeti trditev, da gre najprej za individualno variablo »x«, ki naj pomeni »število«, nadalje za predikat »f«, ki naj pomeni »pozitiven« in predikat »g«, ki naj pomeni »lih«. Šele tako dobimo:

$$(x)\ (fx \text{ — } gx)$$

V danem primeru je formalizacija (simbolizacija) upravičena, ker smo v rezultatu dobili manjše število znakov kot pa jih ima stavek v naravnem, običajnem jeziku. Nastane pa težava, če hočemo prevesti formalizirani stavek spet nazaj v naravni jezik. V tem primeru dobimo »klobaso«, se pravi dokaj dolg in verjetno tudi ne posebno pregleden in jasen stavek:

Za vse x velja, da imajo lastnost g, če imajo lastnost *f*,

kar je nedvomno že oddaljeno od prvotnega konkretnega stavka, kolikor mislimo na njegovo vsebino — oblika pa je seveda zadeta. Seveda pa bi bil še krajši zapis v prej predstavljenem Aristotelovskem zapisu:

S a P.

Dvom izrečen v zvezi s prevajanjem stavkov naravnega jezika seveda ne zadeva — kar smo posebej poudarili — same logične strukture stavkov. Ta je z obema načinoma formalizacije in simbolizacije izražena povsem korektno. S tem pa seveda nismo dejali, da je logična struktura istovetna s slovnično. Dvom v njuno istovetnost je povsem upravičen, saj se obe strukturi ujemata *LE NA POVRŠINI* — takorekoč približno. In tu je verjetno dovolj dobro upravičena zahteva nekaterih lingvistov pa tudi logikov, da bi našli za naravni jezik neko drugačno, bolj ustrezno logiko, ki bi prekrivala posebno strukturo (vsakokratnega) jezika v njegovi naravni podobi.

Pričujoča skica je skušala opozoriti predvsem na nekaj stranskih, negativnih učinkov formalizacije, ki ne sme biti sama sebi namen in nikakor ne sme presegati ciljev, zaradi katerih je bila izumljena. S tem naj bi bile zarisane tudi meje njenega učinkovanja. Problem *logizacije* posebnih znanosti (npr. biologije) je tesno povezan z že doseženim nivojem teh znanosti, ki je ponekod takšen, da *omogoča IZPELJIVOST* enih formul iz drugih.

Razvoj logične forme

ANDREJ ULE

V tem sestavku želim na kratko opozoriti na problematiko sedanjega prevladujočega matematičnega-funkcijskega koncepta logične forme stavka, ki se predstavlja kot dokončna rešitev vprašanja o pravi logični formi stavka in s tem tudi kot dokončna osnovna shema logike. Menim namreč, da je tudi sedanje pojmovanje logične forme stavka zgodovinski rezultat, ki sicer v marsičem presega in zaobsega vse prejšnje koncepte v zgodovini logike, vendar ni edina in popolna oblika logične forme stavka in s tem tudi logike. Vsebuje torej neke imanentne omejitve in te so po mojem mnenju vezane predvsem na »funkcijsko« pojmovanje stavka, tj. elementarnega predikativnega stavka, ki je osnova vseh drugih stavčnih struktur. Tvorec tega pojmovanja stavka je bil Gottlob Frege, ki je tudi tvorec sodobne matematične logike. Kakor je Frege z njim tudi uspešno razrešil nekatere navidezno nerešljive logične aporije tradicionalne logike ter takratnih poskusov »algebraizacije« logike (Boole, Schröder, Wenn idr.), vendarle ostaja dejstvo, da tudi novi koncept logične forme stavka ne dopušča vseh relevantnih logičnih sklepov, razen ob nekaterih nevzdržnih redukcijah (npr. redukcija na ekstenzije, težave z modalno logiko ipd.). Nekaterim avtorjem se je to zdelo kot enostavno logično »dejstvo«, ki priča le o tem, da vse, kar presega funkcijski in ekstenzionalni koncept stavčnega smisla in reference enostavno ni logično relevantno oz. ni smiselno, je le posledica nejasnih metafizik. Toda sodobno vztrajno prizadevanje za formulacijo tim. »intenzionalnih« ali tudi »filozofskih« logik (modalne, deontične, relevantnostne, temporalne in vsakršne neklasične logike) dokazuje, da temu ni tako in da se tudi logika prizadeva dvigniti iznad svoje sedanje zgodovinske meje, da se zaveda, da so »intenzionalne« ipd. logike poskus formulirati »izrinjeno«, manjkajoče v sedanji matematični oz. simbolni logiki z novimi sredstvi. Težave vseh teh logik so izredno velike, mislim pa, da jih velik del izhaja iz tega, ker poskušajo logiki že v naprej stlačiti vse logično sklepanje določene vrste (npr. v modalni logiki) v preddefinirane strukture logičnih form stavkov in sklepov, a te odlično veljajo za matematiko in sorodne znanosti, težko pa (vsaj v celoti) za naravni jezik in tudi ne za vse znanosti.

Sedanja koncepcija logične forme stavka, tj. koncepcija po kateri vsak predikativen stavek predstavlja v osnovi primer vstavitve nekega »argumen-

ta« v »predikativno funkcijo«, k temu pa se lahko doda še množtvo tim. »kvantifikatorjev« posameznih variabel predstavlja zaključek dolgega zgodovinskega procesa približavanja in medsebojnega prepletanja dveh formalnih znanosti, logike in matematike, v katerem sta veliko pridobili obe znanosti, vendar to po moje ni zaključek razvoja niti logike, niti logične osnove matematike. Res pa je tudi, da bo vsak napredek v logiki moral ohraniti dosedanje dosežke in zato bo za celo vrsto oz. razred logičnih sklepanj sedanja forma matematične logike kot je izšla od Fregeja, Russella in Hilberta dalje, nedvomno osnova in vedno zavezujoča.

Tako za logiko kot za matematiko je bilo odločilnega pomena odkritje dveh stvari, ki ju trajno povezujeta med seboj. To sta pojem deduktivnega sistema, v prvi vrsti aksiomatike in pojem spremenljivke v konstantni formi izraza, naj bo računske operacije ali stavka. V logiki je to dvoje uveljavil Aristotel, v matematiki pa več mislecev, predvsem pa prav tako znameniti Evklid v svojih »Elementih«. Oba razvoja nista bila neodvisna drug od drugega, kajti zdi se utemeljeno reči, da je že Aristotel dobil nekatere pobude za svojo »analitiko« (kot je imenoval svojo logiko) iz tedanje matematike, po drugi strani pa je nemara tudi Evklid dobil idejo za svojo aksiomatiko geometrije pri Aristotelovi teoriji aksiomatizirane znanosti kot vrhunskega ideala znanstvenega sistema in znanstvenega dokazovanja. Logika si je z uporabo črk za označbo spremenljivk, ki zastopajo poljuben konkreten termin pridobila možnost sočasne obravnave celega razreda logično istovrstnih sklepov, analogno pa tudi matematika sredstvo za izpeljavo splošnih rešitev celih razredov sorodnih nalog, npr. enačb, v geometriji pa možnost obravnave lastnosti najsplošnejših razredov geometrijsko podobnih likov. V vseh primerih je šlo za pridobitev prave občosti ter za nek prvi korak k »avtomatizaciji« sklepanj in matematičnih izračunov, namreč k temu, da namesto konkretnih logičnih ali matematičnih operacij nastopajo le simbolično naznačene operacije, ki jih je lažje pregledati in izpeljati kot prvotne konkretne operacije.

Še tesnejša je povezava med logiko in matematiko pri pojmu dedukcije, saj sta obe vedi strogi deduktivni vedi in ideal dedukcije je gotovo aksiomatski sistem. Kot je pokazal Łukasiewicz se da delno Aristotelovo silogistiko predstaviti kot aksiomatski sistem, zgrajen iz modusov tim. prve figure silogizmov kot aksiomov in dodatnih pravil substitucije in transformacije posameznih izjav (J. Łukasiewicz, Aristotle's Syllogistic, 1951). Vsekakor si je Aristotel predstavljal aksiomatizacijo znanosti v skladu s svojo silogistično, tj. terminsko logiko, namreč kot vrsto silogizmov, ki se začenjajo pri najvišjih premisah sklepanj v neki vedi oz. pri prvotnih definicijah, od koder se nato postopoma gradijo silogizmi od najsplošnejših do bolj in bolj posebnih sodb. Evklidova aksiomatika geometrije se le malo opira na silogistiko, prej bi lahko dejali, da sledi neke vrste »naravni dedukciji«, torej se ozira po stavčni logiki kot so jo razvili stoiki v 3. stol. p. n. e. Vendar geometrijske variable uporablja Evklid še v »terminskem« smislu, tj. kot označbe poljubnih likov, manj njihovih razmerij in nič kot označbe posameznih postavk (stavkov, aksiomov, teoremov ipd.). Za razliko od teh pa so stoični logiki uporabljali variable že kot označbo celih stavkov in ne zgolj posameznih terminov v

izjavah. Odkrili so pač stavčno logiko, ki se močno razlikuje od Aristotelove terminske logike. Ta koncept logike je uporabila šele moderna matematika. To pomeni, da ne moremo govoriti o nekem povezanem in skupnem razvoju logične in matematične koncepcije forme, konstante, spremenljivke, dedukcije, temveč so si koncepti v obeh formalnih vedah šele počasi in postopoma prihajali resnično blizu, kljub nedvomnim osnovnih skupnim motivom in izhodiščem.

Aristotelov pojem logične forme stavka je v celoti vezan na subjekt-predikatno strukturo stavkov. Izraža tisto konstantno jedro stavka, ki preostane, če iz stavka izločimo termina za subjekt in predikat stavka. K temu je treba dodati še to, da Aristotel običajno obravnava kvantificirane, tj. univerzalne ali partikularne stavke, kajti stavki o posameznem so zanj znanstveno irelevantni, saj se tičejo le čistih kontigenc. Pri tem je Aristotel in za njim vsa tim. tradicionalna logika kvantifikatorja »vsi . . .«, »nekateri . . .« preštel kar k določilom subjekta stavka, kar je vneslo obilo težav in nejasnosti v logiko in preprečevalo strogo ločitev stavčne in predikatne logike. Tako singularni kot univerzalni stavki so mu v obče veljali kot koordinatne vrste rodu (W. in M. Kneale, The Developement of Logic, 1971, str. 63). Kopula »je« predikat sta igrala zanj povsod enako vlogo, razlika je bila le v subjektnem termu. Kvantifikator pri subjektnem terminu je naznačeval zvrst »porazdeljenosti« subjektnega pojma v oz. na pojmu predikata. »Vsak« je naznačeval popolno vsebovanost vseh individuov, ki pripadajo obsegu subjektnega pojma k obsegu predikatnega pojma, »nekateri« pa le delno vsebovanost.

Pri tem je že Aristotel ponekod upošteval tudi stavke, ki so formalno običajno nekvantificirani stavki kot univerzalne stavke. Tako npr. stavek »Človek je smrten« pomeni »Vsi ljudje so smrtni«. Najbrže so ga ti in drugi primeri prikrite kvantifikacije privedli do misli, da kvantifikatorji nekako pripadajo k subjektnem terminu v stavku, namreč določajo njegovo »distribucijo« v obsegu predikatnega pojma. Te ideje so posebno vneto dalje razdeljevali kasnejši srednjeveški logiki pod nazivom »teorija supozicij«. Seveda je to tudi zlahka zavajalo v pojmovanje, da je obče na nek poseben način prisotno tako v stavku kot v stvarnosti, da je takorekoč neka »stvar«, bivajoče poleg posamičnega. To je npr. eksplicitno menil Platon, Aristotel se je skušal temu izogniti s svojo teorijo primarnosti »individualnih substanc« pred sekundarnimi »univerzalnimi substancami« (toda logično gledano, je to le kompromisna rešitev, ki ne odpravi osnovne težave), medtem ko so srednjeveški »realisti« spet zastopali platonsko rešitev.

Vsekakor je bilo Aristotelovo pojmovanje logične forme stavka močno pod vplivom njegove ontologije, kjer je osnovno ontološko dejstvo individualna substanca s svojimi esencialnimi ali kontigentnimi lastnostmi. Enotnost substance in njenih lastnosti izraža enostaven predikativen stavek »a je P«, kjer je a ime individua, P pa njegove lastnosti. Esencialna svojstva pa se lahko izrazijo le z univerzalnimi stavki, ki govorijo o vseh individuih dane vrste, prav tako tudi vsa obča določila vrste, pomembna za identifikacijo in diferenciacijo od drugih vrst. To sicer ni le Aristotelovo odkritje, kajti že Platon je kot osnovni izraz resnice določil predikativni stavek, kjer se preko kopule vežeta »ime« (onomata) in glagol (remata). Toda za Aristotela je bilo poleg

stavka, ki izraža neko dejstvo pomembno še nekaj, namreč vzrok dejstva, tj. vzrok tako in tako povezane substance in njenih lastnosti.

Aristotel si je prizadeval določiti tudi logično mesto vzroku v stavkih. Osnovna logična forma stavka je tedaj morala ustrezati tudi njegovemu pojmovanju vzroka. Tu pa je bistvena Aristotelova teorija silogizmov. Lahko bi dejali, da je Aristotel prišel do silogizmov prav v iskanju logične kategorizacije vzrokov, dojetih kot posrednikov med pojmom subjekta in predikata. Aristotelova ideja je namreč bila, da zvezo subjekta in predikata v nekem univerzalnem stavku pojasni nek tretji, medialni termin, čigar obseg vsebuje ves obseg subjektnega termina, obenem pa njegov obseg v celoti spada v obseg predikata.

Čeimamo npr. stavek »Vsi Slovenci smo smrtni« lahko »vzrok« tega dejstva pojasnimo s tem, da poiščemo medialni termin, ki posreduje med »Slovenci« in »smrtnimi bitji«. To pa so »ljudje«. Očitno je tudi res, da veljata stavka »Vsi ljudje so smrtni« in »Vsi Slovenci so ljudje«. Prvi pove, da je pojem »ljudi« ekstenzionalno zaobsežen v pojmu »smrtnosti«, drugi pa, da je pojem »Slovencev« ekstenzionalno zaobsežen v pojmu »ljudi«. Vsi silogizmi, ki omogočajo veljaven univerzalno afirmativen sklep so za Aristotela predstavniki sklepanja, ki lahko pojasnjujejo nek vzrok. Vzrok je na splošno določen kot »tisto, kar stori, da je subjekt vsebovan v univerzalnem« (Aristotel, Organon, 1965, str. 365). Zato je za Aristotela najodličnejši tim. silogizem prve figure, ker edini omogoča izpeljavo univerzalnih afirmativnih stavkov, torej v najbolj eminentnem smislu služi za dokazovanje vzrokov (pr. tam, str. 288). Celo razlika med eficientnimi in finalnimi vzroki po njegovem ustreza različni poziciji srednjega termina v silogizmu vzroka (pri eficientnih vzrokih je srednji termin tudi prvi termin zgornje premise, pri finalnih pa je drugi termin zgornje premise) (pr. tam, str. 339).

To pomeni, da je bilo Aristotelovo tolmačenje logične forme stavka v celoti vključeno v njegovo ontološko shemo substanc, akcidenc in vzrokov, morda je tu celo odločilno ravno pojmovanje vzroka kot razloga povezovanja določenega posamičnega oz. posebnega z določenim občim. V tem pojmovanju še odzvanja platonska problematika »sodelovanja« posamičnega v občem. Vez, ki jo je Platon zaman iskal v »podobnosti« »deležnosti« posamičnega občemu je Aristotel »elegantno« našel v svojih štirih »vzrokih« in končno v esenci, ki jo popiše definicija stvari.[1] Zaradi te ontološke vezanosti Aristotelove logike, ne smemo obravnavati njegove logike z merilom »koliko je v njej prisotna stavčna in koliko izdelana predikatna logika«, kajti silogistična povezava premis in sklepa za Aristotela ni niti stavčnologična implikacija oz. iz nje izpeljan modus ponens (to so uvedli šele stoiki), niti predikatna logika. V njej gre pravzaprav za neko mešanico obojega, za logičen sistem, ki je pred

[1] Paradigma Aristotelovega pojmovanja vzroka je bil zato formalni vzrok, kajti ta najbolje izraža bistveno zvezo posamičnega in občega, formalni vzrok je vedno neko obče, esenca substance. Kot pravi J. M. le Blond je za Aristotela iskanje vzroka, »zakaj je kaj« konec koncev zvedeno nazaj na vedenje tega, »kar stvar je« (gl. npr. Organon, str. 325): »Iskanje vzroka neke stvari prav rečeno ni stremljenje po navezavi na neko drugo stvar, natančno rečeno je iskanje tega, kar je ona sama.« (J. M. le Blond, Logique et méthode chez Aristote, 1973, str. 100.)

delitvijo stavčne in predikatne logike. Aristotel ne misli, da sklep kot stavek izhaja iz obeh premis (kot stavkov), prej misli, da samo razmerje subjekta in predikata v sklepu »izhaja« iz razmerij treh pojmov v premisah. To pomeni, da gre pri Aristotelu prej za nek pojmovni »relacijski račun«, kjer je osnovna relacija odnos dela do celote ali eventualno odnos člana do razreda (v primerih singularnih sodb).

Aristotelova logika je zato še daleč od matematičnega kalkula ali formalizma, celo od tiste delne oblike formalizma, ki ga je dosegla že antična algebra. Skupno jima je le uporaba variabel, toda medtem ko so bile to Aristotelu in njegovim naslednikom le pomožno sredstvo za skrajšanje prikaza logičnih dokazov veljavnih in neveljavnih silogizmov, so pri grški algebri delno že služile tudi kot operacijsko orodje reševanja enačb (npr. pri Diophantu in kasneje pri Arhimedu) (M. Kline, Mathemathical Thought from Ancient to Modern Times, 1972, str. 139—144).

Tudi pri naslednji stopnji razvoja logike, v stoiški logiki so grški logiki uporabljali variable zato, da bi naznačili konstantno in bistveno v formi logičnega sklepa. Toda za osnovo so že vzeli čista logična »razmerja« stavkov in izpeljave stavkov iz stavkov, brez neke ontološke opore stavka ali sklepa. V tem smislu je njihov formalizem bližje čisti logiki kot Aristotelov, zato tudi bližje logičnemu bistvu dedukcije kot stavčnologične operacije. Vendar je njihova logika ostala omejena zato, ker se je omejila spet le na stavčno logiko, v predikatni logiki so lahko kvečjemu ponavljali Aristotela (oz. so delno uspeli bolj natančno kot Aristotel zapisati določene silogistične sklepe kot stavčnologične dedukcije na osnovi implikacije). Zdi se, da so Aristotelovo silogistiko sicer sprejemali kot veljavno, vendar so imeli svojo logiko za bolj temeljno od silogistike, ni pa znano, da bi sistematično povezovali obe (W. in M. Kleene, The Developement of Logic, 1971, str. 175).

Stoiki so variable označevali na razne načine, npr. z besedami »prvo«, »drugo«, ki so označevale poljubne stavke in to brez analize notranje strukture. To dejansko zanje ni bilo važno, ker so jih zanimale le relacije stavkov kot takšnih. Zato pri njih niti ne moremo govoriti o »stavčni formi«, prej o formi dokaza oz. sklepa. S tem so posredno namignili, da je logična forma izraz, ki je smiseln znotraj predpostavljene deduktivne strukture, in ni nekaj »na sebi«. Ker so si vzeli za osnovo stavčnologično dedukcijo na bazi implikacije in stavčnologičnih veznikov in, ali, ne, je lahko logična forma stavkov »ostala« le pri obči variabli za stavek kot takšen.

Aristotel si je za osnovo vzel ontološko podgrajen sistem dokazovanja vzroka in sicer vzroka razumljenega kot razloga vsebovanosti predikata v subjektu (gledano intenzionalno) oz. subjekta v predikatu (gledano ekstenzionalno). Odtod izhaja tako ideja silogizma kot logičnega reprezentanta te »kavzalnosti« kot tudi ideja logične forme predikativnega stavka s kvantifikatorji, tj. kot konekcija kvantificiranega subjekta z predikatom. V obeh (tj. v stoiški in Aristotelovi logiki) primerih torej logična forma naznačuje tudi te osnovne premise, iz katerih izhaja logika in tudi notranje meje tako Aristotelove kot tudi stoiške logike.

Kar se tiče povezave z matematiko oz. algebro, tudi stoiška logika ni uporabljala stavčne variable kot elemente nekega algeberskega »stavčnega ra-

čuna«, čeprav nekateri avtorji menijo, da se je temu že približala (npr. Łukaziewicz). Manjkal jim je predvsem pojem »resničnostne vrednosti« stavka, ki se ga da resnično uporabiti kot nekakšno algebersko vrednost stavka v »algebri stavčne logike«. To pa je bila šele mnogo kasnejša zamisel, prvič podana pri Georgu Boolu v začetku 19. stoletja.

Druga izredno pomembna faza zgodovinskega razvoja pojmovanj o logični formi je bila v novem veku in nato v 19. stoletju, namreč začetki algebraičnih formulacij logike. V njih se kaže tudi nova stopnja povezanosti matematike in logike. V novem veku je to misel najdlje realiziral Liebniz, v svojem »calculusu rationator«, ki naj bi bil nekakšna občа algebra pojmov, stavkov in sklepanj, ne glede na predmet. Za Leibniza je bila matematična razrešitev logike naravna nujnost in edini način njene utrditve in veljave. Kajti le strogi matematični formalizem lahko reši logiko pred varljivim vsebinskim sklepanjem. Varamo se namreč v formi, ki jo podlagamo našim sklepom, pri tem vsebina zakriva pravo formo (C. Krüger, Rationalismus und Entwurf einer universalen Logik bei Leibniz, 1969). Pri tem je Leibniz razširil tudi pojem računa nad obseg operacij s števili v povsem splošen simboličen račun z abstraktnimi znaki in operacijami. Te se sicer po formi lahko naslanjajo na običajno algebro števil, vendar njihov pomen ni aritmetičen. Zato ne gre za nekakšno kvantifikacijo logike, temveč obratno, za slovo algebre od kvantitet, kot jih je poznala takratna matematika. Res pa je, da v tej zamisli ni bil prvi, kajti že Descartes je v svoji »analitični geometriji« prvi uporabil algebrajske znake in operacije na predmete, ki niso števila, temveč geometrijski objekti.

S tem je Leibniz ločil tudi od tim. »obsegovne logike (Hamilton, Euler, Jevons idr.), kot so jo kasneje razvili tudi Boole in Schröder. Običajna matematika je pri Leibnizu le del nove logike in iz nje izpeljiva, tako da je Leibniz prvi logicist. Seveda pa tudi pri Leibnizu njegov logični formalizem ni zgolj igra znakov in domislica, temveč je utemeljen na določeni metafiziki, podobno kot je to veljalo za Aristotelov in stoiški formalizem. Gre za logiko, ki bi bila strogo občа in nujna, ali kot pravi sam Leibniz, ki bi veljala v »vsakem možnem svetu«. Z njo naj bi tudi filozofija dosegla v svojih stavkih in sklepih točnost matematike in bi postala stroga znanost. Podobno kot za Aristotela je bila tudi za Leibniza osrednja ontološka enota individualna substanca (monada) in njeni atributi, pri čemer je bilo temeljno vprašanje, vzrok substance, vzrok, zakaj takšna kot je obstaja v sedanjih razmerah sveta. Vzrok pa je Leibniz »poenotil« v toliko, da ne navaja več ločeno posameznih vzrokov, temveč vse razume kot izraz zakona zadostnega razloga. Leibniz priznava le učinkujoči in smotrni vzrok, pri čemer sta oba medsebojno v harmoniji, toda to harmonijo »drži v rokah« le bog kot najvišji vzrok in razlog vsega bivajočega (G. W. Leibniz, Neue Abhandlungen über den menschlichen Unstand, 1926, str. 480).

Logično mesto vzroka sedaj ni več v silogizmu, temveč je to poseben zakon, ki ga Leibniz razume kot logični zakon, namreč da mora imeti vsaka trditev svoj razlog, tj. mora biti bodisi evidentno identična resnica uma ali pa mora logično izhajati iz drugih, že dokazanih trditev. Iz tega namreč neposredno izhaja zakon zadostnega razloga za obstoj sleherne monade in njenih

kvalitet. Res pa je, da ljudje po njegovem ne moremo vedno spoznati vso verigo vzrokov oz. razlogov, ker le bog pozna vso resnico in zanj so vse sodbe »umske« (za nas pa so nekatere nujno »dejstvene«).

Zanimivo pa je, da Leibniz pravzaprav implicitno postavlja prvenstvo stavčne logike pred terminsko, saj zakon zadostnega razloga sloni na dedukciji, ta pa na implikaciji kot stavčnologični zvezi. Če naj bi bil to logični osnovni zakon (poleg še treh, zakona identitete, zakona neprotislovnosti in zakona izključene tretje možnosti, ki pa so pravzaprav spet stavčnologični), potem bi morala biti stavčna logika pred silogistiko in bi se moralo to poznati tudi v logičnem računu. Tu pa Leibniz ni bil tako prodoren, saj je svoj logični račun tolmačil izključno kot algebraizacijo silogistike. Omejenost silogistike je verjetno tudi povzročila, da svoje ideje ni mogel realizirati, saj nikakor ni mogel najti prikladnega računa, ki bi zajel vse veljavne silogizme in izključil vse neveljavne, ali pa je moral dodati kup motnih operacij, ki niso imele logičnega smisla. Na nekaterih mestih pa je vendarle zaslutil tudi stavčno logiko, npr. tedaj, ko je razpravljal o računu, ki bi vseboval le 0 in 1 in za katerega so mu dali idejo kitajski ideogrami (Leibniz, Fragmente der Logik, 1960, str. 23).

Dlje od Leibniza je čez 200 let prišel šele Georg Boole, namreč prav v tem, da je odkril račun oz. algebro stavkov, poleg tega je razvil tudi posebno algebro silogizmov. Vendar Boole ni razumel pomena svojega odkritja stavčne logike, saj jo je razumel kot neke vrste logično igro, resno logiko je razvijal v silogistiki. Osnovna ideja te algebrske logike je, da se vzpostavi nek splošen, čisto formalen simboličen račun znakov, ki mu nato priredimo različne modele realnih operacij. Eden med njimi je lahko tudi logičen (lahko jih je tudi več, npr. pri Boolu račun stavkov in račun obsegov). Tako je npr. »abstraktnemu seštevanju« prirejena unija razredov ali pa disjunkcija dveh stavkov, abtsraktnemu množenju presek razredov ali konjunkcija dveh stavkov, odštevanju komplement razredov ali negacija (pravzaprav disjunkcija enega stavka z negacijo drugega stavka) stavka itd. Toda tej algebri je mogoče prirediti še druge modele, tako je Boole npr. opisal še verjetnostno tolmačenje svoje algebre. Veljavnost računa ni odvisna od pomena, ki mu ga dajemo, temveč izključno od konsistentnosti pravil znakovnih kombinacij in operacij. Tega se je Boole dobro zavedal, saj je pisal:

»Oni, ki so seznanjeni s sedanjim stanjem teorije simbolične algebre, se zavedajo, da veljavnost postopka analize ni odvisna od tolmačenja simbolov, ki jih uporabljamo, temveč izključno *od zakonov njihove kombinacije*. Vsak sistem tolmačenja, ki pušča nedotaknjeno resnico teh predpostavljenih odnosov je enako dopusten; in je tako, da isti postopek lahko predstavlja v eni shemi tolmačenja rešitev vprašanja o lastnosti števil, v drugem geometrijskega problema in v tretjem problema dinamike ali optike ... Kot določujočo karakteristiko računa moramo podati, da je to metoda, ki počiva na rabi simbolov, katerih pravila kombiniranja so poznana in splošna in katerih rezultati dopuščajo neko neprotislovno tolmačenje ... Na podlagi tega splošnega načela nameravam zgraditi račun logike in zanj bom zahteval mesto med priznanimi oblikami matematične analize, čeprav mora za sedaj še stati sam, glede na svoj predmet in na svoja orodja.« (Cit. po Bochenski, Formale Logik, 1956, str. 325.)

Dejansko takšna simbolična formulacija logike ni bila delo logike, temveč matematike oz. razvoja matematike v času od renesanse dalje, ko sta najbolj

napredovali ravno algebra in analiza realnih funkcij, obe pa sta potrebovali močne aparate simboličnega operiranja, zasnovani na povsem abstraktni rabi variabel. Če je antična in kasnejša matematika rabila variable, jih je rabila vedno v strogo omejenem in definiranem kontekstu, običajno kot zaznamovanje »prostih mest« za poljubne objekte numerične ali geometrične zvrsti. Poleg tega je bil običajno vsaj del izraza pisan še v običajnem jeziku, le redko imamo čisto simbolične stavke in izpeljave. Ravno zadnje pa je postala značilnost nove matematike. Tu se je lahko simboličen aparat povsem odtrgal od konkretnih delov matematične izjave, lahko je sam za sebe reprezentiral zelo širok razred konkretnih operacij. Ko pa se je osamosvojil še od modelov tolmačenja, ko je danemu kalkulu lahko ustrezala cela vrsta različnih modelov, ne pa le en določen model, je matematika vsaj v principu prišla na tisto stopnjo, kot jo ima še danes, tj. na stopnjo *formalizacije*, izgradnje povsem umetnih jezikovnih znakov.

Prav zaradi te pretežno algeberske metode Boolova logika predstavlja le »matematizacijo« logike, ne pa pravo matematično logiko. V tej bi se namreč morali res enakopravno družiti logika in matematika, ne pa le, da se matematika aplicira na prej dobljene logične formulacije. Celo Leibnizovo logiko lahko v tem smislu razumemo kot matematizirajočo logiko, čeprav je poskušal dati večji poudarek specifično logičnim razmišljanjem.

Prava »matematična logika« se začenja šele z Gottlobom Fregejem. Šele tu je namreč prišlo do premika v pojmovanju logične forme stavka in je bilo pokazano, kako je ta forma obenem zametek matematičnih operacij in logične analize stavka. Pri njem je prvič prišlo do takšne »matematične« formulacije logike, ki vsaj očitno ne vnaša odvečnih simbolov in odvečnih operacij, ki jih pričara le kalkul, niso pa utemeljene v sami logiki (tako je npr. Boole uvedel v svoj logični račun tudi operacijo deljenja, pač zaradi aritmetičnega vzora svojih operacij, čeprav ni mogel dati pametnega logičnega pomena tej operaciji (W. in M. Kneale, The Developement of Logic, str. 409).

Frege je uvedel dve temeljni inovaciji v svojo logiko. Prva je bila trdno načelno stavčnologično izhodišče vse logike, drugo pa pojmovanje logične forme predikativnega stavka, zgrajeno po modelu matematične funkcije. Nanju je navezal nato še svojo svojevrstno semantiko smisla in pomena jezikovnih izrazov ter svoj široko zastavljen in razvejan predikativni logični sistem (točno, predikatna logika prvega reda z identiteto).

Za pojmovanje logične forme stavka je bistvenejša druga inovacija, čeprav tudi ta predpostavlja stavčno logiko za svojo podlago, kajti kvantificirani stavki so neke vrste posplošene konjunkcije ali disjunkcije. Frege je s svojim pojmovanjem napravil izreden napredek v analizi stavka, saj je prvič pokazal na subtilne notranje zgradbe stavkov in jih ni tlačil po vsej sili v subjekt- predikatno formo. Poslovil se je tudi od silogistike kot neke temeljne logike, ker je silogistika predstavljala le mali in enostavnejši del predikatne logike. Frege je tudi prvi dosledno in neprotislovno združil stavčno in predelano terminsko logiko v enotno logiko, česar niso zmogli (niso niti poskusili) stoiki, srednjeveški logiki, Leibniz, Boole idr. logiki.

Po Fregeju predstavlja enostaven predikativen stavek brez kvantifikatorjev primer »izpolnitve funkcije«, namreč tim. »predikatne funkcije«. To je

gramatično vzeto nekdanji predikat stavka, skupaj s kopulo. Sam predikat je tako razumljen izrečno nezaključen izraz, je napotilo za gradnjo polnih stavkov in ne »del« stavka, ki bi obstajal poleg imen individuov in s katerimi bi se družil v stavek. Pač pa ime vstopi v predikat podobno kot stopi argument v matematično funkcijo, tj. nad njim se izvrši neka operacija, danes ji rečemo preslikava, tako da imenu enolično priredi nek logičen »učinek« (v matematični funkciji pa funkcija enolično pripiše argumentu neko drugo matematično vrednost iz obsega vrednosti funkcije).

Po zrelem Fregejevem pojmovanju funkcija v stavku preslika ime, ki stopi na mesto argumenta, tj. subjekta v stavku, v neko resničnostno vrednost, tj. resnico ali neresnico, ki ju Frege razume kot dve posebni logično-semantični entiteti (Resnica in Neresnica).

Podobno kot npr. $2^3 = 8$ lahko pomeni primer izpolnitve funkcije $x^3 = y$ za argument $x = 2$ tudi stavek »Peter je bolan« pomeni primer izpolnitve funkcije »x je bolan« za argument x = Peter. In podobno kot imamo v matematiki tudi funkcionale, ki preslikajo funkcije v neke vrednosti, npr. limite funkcij, integrali itd., se da tudi v logiki najti preslikavo, ki preslika neposredno funkcijo v določeno resničnostno vrednost. Takšni preslikavi sta predvsem dve (pravzaprav le ena od njiju, ker se dasta medsebojno izraziti ena z drugo), namreč obe kvantifikaciji »za vsak ... drži funkcija P ...« in »za nek ... drži funkcija ...«, pri čemer moramo na prazna mesta vpisati nazive tistih variabel, ki jih »vežemo« s kvantifikatorji. Posebno uvedba kvantifikatorjev je bila silno inovativna in je omogočila odkritje povsem novih logičnih struktur in tudi drugačno analizo stavkov. Od tedaj dalje ni bilo več smiselno pojmovati tipične silogistične trditve kot npr. »Vsi A so B« tako, da »vsi« pripada k A-ju kot neko razširjeno subjektno ime, temveč je to kompleksen predikatni izraz s kvantifikacijo, ki terja nek opredeljen univerzum razprave, kjer obstajajo vse vrednosti variabel. Oba, A in B pa sta v resnici prikriti predikatni funkciji, ne pa termina. Tako dobimo danes že udomačeno logično analizo: »za vsak x, če x je A, potem x je B«.

Takšna analiza je prvič v logiki (z izjemo pri ameriškem logiku in filozofu Peirceu leto pred Fregejevim »Pojmovnim zapisom« 1879) omogočila pravilno tolmačenje relacijskih stavkov, ki jih je osvobodila iz metafizičnega primeža »lastnostnih stavkov«, kot so jih skušali analizirati vsi prejšnji logiki. Stavek kot je npr. »Hidrogen je lažji kot ogljikov dioksid« se da analizirati na več načinov, toda najpopolnejši je tisti, ki ga razume kot relacijsko sodbo, kjer imamo relacijski predikat »... je lažji kot ...«, pri čemer sta argumenta te funkcije dva, »Hidrogen« in »Ogljikov dioksid«. Toda to še ne pomeni, da sta to npr. dva subjekta s skupno lastnostjo ipd., ker relacija ni nobena lastnost. Posebno analizo relacij in njihov filozofski pomen je dalje razvijal nato Bertrand Russell v svoji kritiki idealizma in monizma ter v logičnem atomizmu.

Toda Frege je pri zgornjem primeru že v »Pojmovnem zapisu« opozoril na dejstvo, da je logična forma stavka nekaj relativnega, ker je odvisna od našega konteksta razumevanja oz. konteksta razumevanja razprave, zlasti pa še od dedukcij, ki jih poskušamo izvesti s tem stavkom. Frege npr. navaja primer stavka:

»Hidrogen je lažji kot Ogljikov dioksid«, ki ga lahko tolmačimo na več načinov. Npr. kot S-P stavek:

Hidrogen *»je lažji kot Ogljikov dioksid«*, kjer je »Hidrogen« subjekt, »je lažji kot Ogljikov dioksid« pa predikat stavka, ali kot *»Hidrogen je lažji kot* Ogljikov dioksid«, kjer je »Ogljikov dioksid« subjekt in »Hidrogen je lažji kot« predikat, ali kot »Hidrogen *je lažji kot* Ogljikov dioksid«, kjer sta »Hidrogen« in »Ogljikov dioksid« oba argumenta za predikat (relacijo) »je lažji kot« (G. Frege, Begriffschrift, 1964, str. 15). Temu Fregejevemu mnenju poskušajmo dati sedaj novo težo.

Za vsakega od teh primerov bi lahko navedli primer dedukcije, ki zahteva ravno to formo stavka za svoj uspeh.

Npr. »Noben plinast oksid ni lažji kot Ogljikov dioksid«
»Hidrogen je lažji kot Ogljikov dioksid«
»Hidrogen ni noben plinast oksid«

Tu je za uspeh sklepa odgovorna le običajna silogistična struktura premis, torej za naš stavek »S je P« (oz. točno: Vsak S je P), kjer je S »Hidrogen«, in P »je lažji kot Ogljikov dioksid«. Podobno bi lahko brž napravili kak silogizem za primer, kot je subjekt »Ogljikov dioksid« in ostalo predikat (le da bi bilo udobneje pisati »Ogljikov dioksid je težji od Hidrogena«, ki je smiselno enak stavku »Hidrogen je lažji od Ogljikovega dioksida«). V sklepu:

»Hidrogen je lažji kot Ogljikov dioksid«
»Ogljikov dioksid je lažji kot dušikov dioksid«
»Hidrogen je lažji kot dušikov dioksid«

pa kljub videzu silogističnega sklepa ne gre za silogizem in za S-P stavke, temveč za sklep o relacijah, namreč za sklep, ki predpostavlja t.im. »tranzitivnost« relacije »je lažji od«. Torej je v tem primeru forma našega stavka relacijska.

Frege je misel o relativnosti logične forme stavka glede na logični kontekst razprave in dokazovanj le mimogrede navrgel in je ni dalje razvijal, čeprav se nam zdi temeljna za razpravo o logični formi stavkov. Dejansko namreč ni neke popolne in absolutne logične forme stavka, ki bi veljala za vsak kontekst. To so npr. predpostavljali logični atomisti (Russell, Wittgenstein, Bergmann) in na začetku logični pozitivisti, vendar se je izkazalo kot iluzija logistike. Morda se komu zdi relacijska forma našega stavka »popolna«, toda to je le videz, kajti v kakšnem drugem kontekstu bi se npr. ta stavek lahko pokazal kot primer več kot dvočlenske relacije ali še kakšne druge logične strukture. Če npr. upoštevamo, da »biti lažji od« pomeni primerjanje specifičnih tež dveh snovi in da to pomeni, da imata dve snovi pri istem volumnu, isti temperaturi in istem pritisku dve različni teži, potem dejansko naš stavek pomeni petčlansko relacijo:

»Pri danem volumnu, temperaturi in pritisku, je teža Hidrogena manjša kot teža Ogljikovega dioksida.«

Če bi upoštevali še to, kaj vse pomeni izraz »teža« in kako preverjamo razliko v teži, potem bi nedvomno dobili zelo zapleten stavek, čigar forma bi bila daleč od enostavne diadične relacije dveh terminov.

Vidimo torej, da je logična forma stavka odvisna od vsebinskega konteksta razprave, ki usmerja nivo analize terminov in od logičnega konteksta razprave, od spleta dedukcij, v katerih nastopa dani stavek bodisi kot premisa, bodisi kot konsekvent. Nikakor ne smemo namreč pristati na iluzijo, da logično formo določa že gramatična forma stavka, to se lahko velikokrat izkaže kot huda napaka. Primer zato so npr. znani primeri eksistenčnih stavkov, ki se zdijo navidezno S-P stavki, npr. »Pegaz obstaja«. Toda logična analiza brž pokaže, da temu ni tako, ker pridemo v protislovje. Vemo namreč, da »Ni res, da Pegaz Obstaja«. Toda, če bi bil »Pegaz obstaja« običajni predikatni stavek, potem bi od tod lahko sledilo »Je nekaj, kar obstaja«. Če to upoštevamo tudi v zgornjem negativnem stavku, dobimo absurdno trditev: »Je nekaj takšnega, da ni res, da obstaja« oz. z drugimi besedami: »Obstaja nekaj neobstoječega« (W. v. O. Quine, Forma Logical Point of Wiew, 1963, str. 165).

Fregejevo intuicijo lahko nadaljujemo tako daleč, da zajame tudi stavčno logiko. Namreč v primerih čistih stavčnologičnih dedukcij je pomemben le stavek kot takšen, ne glede na notranjo strukturo. V tem primeru je njegova »logična forma« limitni primer forme, je namreč le gol stavek ali eventualno negacija nekega stavka. V našem primeru stavka o Hidrogenu bi bilo tako npr. v dedukciji:

»Če je Hidrogen lažji od Ogljikovega dioksida, potem se Hidrogen dviga hitreje v zrak kot Ogljikov dioksid.«

»Hidrogen je lažji od Ogljikovega dioksida.«

»Hidrogen se dviga hitreje v zrak kot Ogljikov dioksid.«

V tem sklepu gre za primer Modus ponensa, ki je čisto stavčnologično pravilo sklepanja in stavki nastopajo v njem le kot goli nosilci resničnostne vrednosti in nič drugega. Zato njihovo formo lahko zaznamujemo z eno samo variablo p, q, r itd. Imamo formo sklepa:

$$\frac{\vdash p \rightarrow q}{\begin{array}{l} \vdash p \\ \vdash q \end{array}}$$

(znak $\vdash$ pomeni, da dani stavki veljajo).

Podobno bi lahko dobili sklepe, ki zahtevajo eksplikacijo kvantifikatorjev, skritih v stavku. Vzemimo npr. tole sklepanje:

»Hidrogen je lažji od Ogljikovega dioksida.«

»Liter Hidrogena je lažji od litra Ogljikovega dioksida.«

Če bi hoteli dokazati veljavnost tega preprostega sklepa, moramo poseči po kvantifikaciji v hipotezi:

»Za vsak x in za vsak y, če je x volumen Hidrogena in y volumen CO_2 in če je x enak y, potem je teža x-a manjša kot teža y-a.«

Če k temu stavku dodamo trditev: »Imamo 1 liter Hidrogena in 1 liter CO_2«, potem lahko ob tej dodatni trditvi res iz zgornje hipoteze izpeljemo sklep: »Liter Hidrogena je lažji od litra CO_2.«

Lahko bi morali seči še dlje od kvantifikacije, če bi preučevali npr. dedukcije v modalnih in drugih intenzionalnih kontekstih. Frege in za njim večji del moderne logike se je tem kontekstom izognil s postulatom ekstenzionalnosti, vendar že nekaj enostavnih primerov pokaže, da se ne moremo z logično formo ustaviti le pri kvantificiranih stavkih. Sam kontekst dokazovanja »izzove« nove, prej nezapažene vidike možnih logičnih form v istem stavku. Vzemimo npr. nek modalni kontekst in sicer kontekst t.im. »realnih« modalnosti, pri čemer se za sedaj ne sprašujemo, ali le te obstajajo ali ne, temveč opazujemo le možne dedukcije z njimi. Oglejmo si npr. tale sklep:

»V mešanici plinov se nujno najprej izloči lažji plin.«

»*H_2 je lažji od CO_2.*«

»V mešanici H_2 in CO_2 se nujno najprej izloči H_2.«

Vemo pa, da v modalnih kontekstih ne velja običajno pravilo ekstenzionalnosti, tj., da ne moremo brez nadaljnjega vstavljati na mesto danih terminov le ekstenzionalno enake termine (individualne ali univerzalne), temveč nujno enake termine, saj sicer pridemo do znanih paradoksov (A. Ule, O problemu substitucije identičnega in kvantifikacije v modalnih kontekstih, 1983)

Zato moramo tudi v našem primeru pisati naš stavek kot nujni stavek, torej: »H_2 je nujno lažji kot CO_2.« Sedaj se torej običajni formi stavka pridruži še modalni kvalifikator sodbe.

Podobno je npr. v kontekstih verovanja. Vzemimo npr. tale argument:

»A verjame, da se lažji plin dviga hitreje kot težji plin.«

»*H_2 je lažji kot CO_2.*«

»A verjame, da se H_2 dviga hitreje kot CO_2.«

Tudi tu dokaz ni strog, če ne dodamo še predpostavke, da A verjame v drugo premiso, tj. mi moramo dejansko reči:

»A verjame, da je H_2 lažji kot CO_2,« šele potem lahko trdimo tudi sklep. Saj bi se lahko zgodilo, da A ne ve ali ne verjame, da je Vodik lažji od Ogljikovega dioksida. Tudi tu je torej nov deduktivni kontekst sprovociral drugačno logično formo na osnovi stavka »H_2 je lažji od CO_2«. Mislim, da sem s temi primeri zadostno pokazal, kako se formira logična forma stavka v odvisnosti od deduktivnega konteksta razprave, če naj želimo opravičiti določene dedukcije. Vidimo, da razpon logične forme stavka sega od najbolj elementarne, od gole variable za stavek ali negacijo stavka preko raznih verzij predikativnih, relacijskih ipd. stavkov, kvantificiranih stavkov do modalnih in drugih intenzionalnih stavkov. Pri tem se lahko zgodijo v prehodu od enega k drugemu kontekstu bodisi razširitve (dopolnitve) ali zožitve dane logične forme.

Sedaj se lahko spet vrnemo k našemu začetnemu razmišljanju o zgodovini pojmovanj logične forme stavkov, ki smo ga prekinili pri Fregejevi funkcijski teoriji, katero je podedovala vsa moderna logika. Tu ima ključno mesto analogija med predikativno strukturo stavka in matematično funkcijo kot »neizpoljnjeno«, možno operacijo. Lahko smo že ugotovili napredek glede na prejšnje pojmovanje, ki se je omejevalo le na enostavne S-P strukture stavkov in deloma tudi na strukture enostavnih implikacij, disjunkcij in konjunkcij. V novem pojmovanju je dobil aktivno vlogo predikatni del stavka, medtem ko subjekt stopa vanj le kot »polnilec« praznih mest za argumente.

V tradicionalnem tolmačenju je bilo prej obratno, subjekt je bil tako ontološki kot logični izvor stavka, torej tudi predikacije.

To novo pojmovanje je privedlo nedvomno do mnogih povsem novih logičnih odkritij, zlasti v matematiki. Novo pojmovanje predikata in vezanih variabel je omogočilo tudi odkritje različnih oblik vezave variabel, kar nekje ustreza vlogi zaimkov v jeziku. Omogočena je bila natančnejša analiza stavkov in dokazov, posebno tistih, kjer nastopajo relacije. Vendar pa ima tudi to pojmovanje svoje meje, ker kot smo videli prej, ne moremo reči, da neka oblika logične strukture stavka predstavlja njegovo logično formo za vselej, v vseh kontekstih. Kvantifikacijska formulacija univerzalnih in partikularnih stavkov je verjetno res najustreznejša zanje, toda vprašanje je, ali nanjo lahko prevedemo stavke modalnih in drugih intenzionalnih kontekstov. Tu se sodobna logika očitno lomi in cepi v različne struje.

Če smo točni, niti v strogem obsegu ekstenzionalne logike s temi koncepti ne gre vse gladko. Tako npr. številni stavki z zaimki niso tudi primer kvantificiranih stavkov. Pač pa se tam npr. dobro obnese tradicionalno pojmovanje S-P stavkov, ki ni poznalo kvantifikacije v našem pomenu.

Vzemimo npr. stavek:

»Žena, s katero sem vas videl, je lepa.«

Sodobno tolmačenje bi imelo ta stavek za tipičen stavek z uporabo določenih opisov. V tem primeru bi imeli opis: (tista) žena, s katero sem vas videl. Toda težava tu je, da se že v samem opisu spet pojavlja zaimek »s katero«, tj. sklicujemo se na to isto ženo, ki jo šele skušamo z opisom zadeti.

Po Russellu bi moral biti zgornji stavek eksistenčni stavek:

»Je neko bitje, takšno, da je ‚žena, s katero sem vas videl' in ‚ta je ena sama' in ‚je lepa'.«

Toda to ni konec analize, kajti v samem predikatu opisa je spet zaimek, ki se očitno nanaša na to ženo, isto, ki je tudi ‚to bitje', na katero se že itak nanaša vezava s kvantifikatorjem.

Morda bi šlo takole:

»Je neko bitje$_1$ in je neko bitje$_2$, takšno, da ‚je bitje$_1$ žena' in ‚videl sem vas z bitjem$_2$' in ‚za vsako bitje$_3$, če sem vas videl z bitjem$_3$, potem (bitje$_2$ = bitje$_3$)' in (bitje$_1$ = bitje$_2$) in ‚bitje$_1$ je lepo'.«

Bolj formalno pisano:

$(\exists_x)/\exists_y)$ (žena (x) in ‚videl sem vas z y' in (Z) (videl sem vas s z → (z = y)) in (x = y in ‚x je lepa').

Očitno je, da smo se na nek način s to analizo povsem izgubili, kajti nenadoma smo sedaj namesto enega objekta, na katerega se sklicujemo dobili dva, oz. vsaj dve eksistenčni kvantifikaciji, ki tečeta vsaka zase po polju diskurza. To pa verjetno ni enako prvotnemu logičnemu smislu stavka, pa čeprav bo moderni logik dejal, da je to pač davek za točnost. Povsem enostavno in jasno pa bi ta stavek npr. tolmačila tradicionalna logika, saj bi vseskozi obdržala »navezavo« reference na subjekt, tj. na določeno ženo.

Takšnih primerov je še obilo in celo Quine je nekje omenil, da je pred njimi moderna logika nemočna. Razlika je v tem, da moderna logika tolmači določeni opis kot: »tista (žena, s katero sem vas videl)«, medtem, ko bi ga tradicionalna tolmačila: »tista žena (s katero sem vas videl)«, kar se vsaj na

oko zdi bolj naravno (W. W. Quine, Logic as a Source of Syntactical Insights 1976), (G. Englebretsen, Notes on Quine's syntactical Insights, 1984, str. 154).

Poleg navedenih pripomb se da posebno k Fregejevemu uvajanju funkcije namesto predikata reči še nekaj. Frege se tu giblje v krogu. Po eni strani namreč funkcija pomeni neko pravilo preslikave enega razreda v drug razred, v primeru predikatnih funkcij bi bila to preslikava iz razreda možnih argumentov (vseh »objektov«) v razred resničnostnih vrednosti. Po drugi strani pa je vsak razred opredeljen šele z nekim predikatom, oz. funkcijo (vsaj po Fregeju). Poleg tega vsaka matematična funkcija pomeni pravzaprav logičen predpis, ki pove, kdaj lahko dve vrednosti postavim v neko relacijo (relacijo argumenta in vrednosti funkcije). Torej je že tu vsebovana predikacija. Zato seveda ne morem vzeti taistega matematičnega postopka za razlago same in vsake predikacije, saj je to očitno lažni krog, ki ničesar ne pojasni. Sklep od tod je, da Fregejevo funkcijsko tolmačenje logične forme predikativnega stavka ni univerzalno in edino možno, temveč da je le dobra analogija za vrsto logičnih form stavkov v določenih kontekstih razprave in še bolje, v določenih kontekstih dokazovanj. To pa so predvsem področja matematičnih in naravoslovnih ved, kjer lahko dokaj na široko uveljavimo predpis ekstenzionalnosti. Toda tudi tam ne velja čisto za vse primere, kot smo videli. Precej manj velja za družbene vede, kjer se pojavijo intenzionalni konteksti propozicionalnih naravnanosti in še manj v vsakodnevnem »običajnem jeziku«. Odkrivanje logične forme stavka je torej lahko še kako inovativen posel in ga ne moremo definitivno zaključiti, če se držimo v naprej predpisanih vzorcev. Tedaj lahko zaidemo v dogmatiko oz. v slepoto za logične probleme, tako kot so zašli tradicionalni logiki, ki so se oklepali silogistike in S-P strukture stavkov.

Postavlja se problem, kako razviti to »hierarhijo« logičnih form, ki jih izzivajo takorekoč ob istem stavku različni konteksti in kako jih povezati med seboj tako, da bi »naravno« prehajale ena v drugo, pri čemer bi se podobno spreminjali tudi dedukcijski sistemi, ki terjajo od stavkov določeno notranjo zgradbo. In če se spet obrnemo k Fregeju kot »paradigmi« sodobne logike, lahko rečemo, da je njegovo funkcijsko tolmačenje stavkov ob vsem napredku še vedno vsebovalo element »matematizacije« logike, torej da stroga »matematična logika« lahko obstaja le v sami matematiki, v kraljestvu algoritmov in funkcij, da pa je tvegano to logiko shematično prenašati izven tega področja.

LITERATURA

Aristotel, Organon, Beograd, 1969.

Le Blond, J. M., Logique et méthode chez Aristote, Paris, 1973.

Bochenski, J., Formale Logik, Freiburg, München, 1956.

Englebertsen, G., Notes on Quine's syntactical Insights, v: Grazer philosophische Studien, Graz, 1984, št.

Frege, G., Begriffschrift, eine der arithmetische nachgebildete Formelsprache des reinen Denken, Darmstadt, 1964.

Kneale, W. in M., The Dewelopment of Logic, Oxford, 1971.

Kline, M., Mathematical Though from Ancient to Modern Times, Oxford, 1971.

Krüger, C., Rationalismus und Entwurf einer universalen Logik bei Leibniz, Frankfurt/M, 1969.

Leibniz, G. W., Neue Abhandlungen über den menschlichen Verstand, Leipzig, 1926.

Leibniz, G. W., Fragmente der Logik, Berlin, 1960.

Lukasiewicz, J., Aristote's Syllogistic from the Standpoint of Modern formal Logic, Oxford, 1957.

Quine, W. v., From a Logical Point of View, New York, 1963.

Quine, W. v., Logic as Source of Syntactical Insights, v: The Ways of Paradox and Other Essays, Harvard, Cambridge, 1976.

Ule, A., O problemih substitucije identičnega in kvantifikacije v modalnih kontekstih, Problemi—razprave, 1—2, 1983.

Radikalni konvencionalizem in teorija resnice

SVETLANA KNJAZEVA

To sporočilo ima omejen domet: moj cilj je namreč, da samo postavim nekaj vprašanj o usodi teorije resnice v sodobni filozofiji znanosti in ne da bi na ta vprašanja odgovarjala. Seveda, da bi ta vprašanja lahko postavila, moram na nek način opisati situacijo. Izmed nekaj možnih načinov sem izbrala kot uvodno, skrajšano razlago Aidukiewiczeve koncepcije radikalnega konvencionalizma,[1] zato, ker verjamem, da bo v času razlage pojasnjen.

S tem, da kritizira asociacistično teorijo pomena, K. Aidukiewicz brani tezo, da z ene strani, za vsak jezik ni bistven le njegov slovar (besednjak) in sintaksa, ampak tudi način, s kakršnim so njegovim izrazom dodani določeni pomeni, in da, z druge strani, lahko vsako artikulirano mišljenje opravimo le s pomočjo jezika in ne izven njega, zlasti, če gre za mišljenje o abstraktnih problemih.

Proces učenja nekega jezika za K. Aidukiewicza je proces pridobivanja motivacijskih zvez, ki določajo, v prisotnosti katerih doživljajev kot motivov moramo sprejeti določena stališča, če govorimo s tem jezikom. Ko se jih naučimo, lahko te zveze obstajajo kot dispozicije, da ob določenih okoliščinah reagiramo z izražanjem ali s sprejemanjem nekih stališč. S tem, ko te motivacijske zveze eksplicitno formuliramo, dobimo *pravila* tega *jezika* (pomenska pravila ali pomenske direktive). S tem, ko uporabljamo jezik v skladu s temi pravili, tega ne delamo zavedno; zadošča, da se obnašamo v skladu z njimi. Če se ta pravila spremenijo, se s tem spremeni tudi jezik, kljub temu, da lahko besedni zaklad ostane enak.

Jezikovna pravila delimo na aksiomatska, ki zahtevajo brezpogojno sprejemanje določenih stališč (na primer »vsak A je A«, če nočemo prekršiti pravila, ki regulira uporabo besed »vsak« in »je«), in empirična, ki zahtevajo, da na določene izkušnje, čutne dražljaje itd. reagiramo s sprejemanjem določenih stališč, ter deduktivna, ki zahtevajo, da sprejmemo določeno stališče, če smo že prej sprejeli neka druga stališča.

K. Aidukiewicz meni, da lahko s pomočjo pojma »jezikovna pravila« definiramo pojem »sinonimnosti«, s pomočjo tega pa pojem »pomen«. S kritiko

---

[1] To koncepcijo je razložil v člankih: O znaczeniu wyrażeń, Lwów 1931; Sprache und Sinn in Das Weltbild und die Begriffsapparatur, Erkenntnis, 1934; Die Wissenschaftliche Weltperspektive, Erkenntnis, 1935.

Poincaréjevega konvencionalizma K. Aidukiewicz interpretira njegove temeljne teze takole: v znanosti razlikujemo dve vrsti stališč: stališča o izkustvu, ki so lahko resnična ali lažna in takoimenovana interpretacijska stališča, ki pa so rezultat določenih konvencij v jeziku znanosti in, ki zato ne morejo biti niti resnična niti lažna (izkušnja sama po sebi jih ne more ne potrditi niti zavreči), ampak so samo primerna ali neprimerna. Aidukiewicz skuša z analizo Poincaréjevih primerov določiti, kateri so ti kriteriji, ki tako izrečno ločujejo stališča o izkušnji in stališča interpretacije in meni, da je ta kriterij v bistvu naslednji: prvi so odločujoči na osnovi izkušenj in konvencij vsakdanjega jezika, ki smo ga osvojili nezavedno, ko smo prevzeli jezikovne navade okolja, v katerem smo odraščali; interpretacijska stališča pa niso odločujoča na tak način. Ta postanejo odločilna šele takrat, ko pravilom vsakdanjega jezika dodamo neke nove konvencije. Poincaré pojmuje te zavedno vpeljane konvencije za konvencije in se ne zaveda, da so to tudi pravila uporabe vsakdanjega jezika konvencije — mu očita Aidukiewicz. Meni, da v bistvu med obema ni načelnih razlik, ker se resničnost enih in drugih stališč (izkustvenih in interpretacijskih) preverja z ene strani izkustveno in zato so lahko eni in drugi ali lažni ali resnični, in ne samo primerni ali neprimerni. Z druge strani pa lahko resničnost enih in drugih stališč utemeljimo s pojmovno aparaturo, s pravili o uporabi jezikovnih izrazov, s pomeni, s katerimi pristopamo k izkustvu in ga s tem artikuliramo v okviru določene teorije.

Za K. Aidukiewicza ni razlogov za to, da bi morali pravila vsakdanjega jezika bolj spoštovati kot pa zavestno vpeljane znanstvene konvencije in jih ne spreminjati. Zato se mu zdi njegovo stališče bolj dosledno od Poincaréjevega in ga imenuje *radikalni konvencionalizem*.[2]

K. Aidukiewicz nadalje meni, da se v razvoju znanosti pogosto spreminjajo pomeni znanstvenega jezika (zavedno ali nezavedno), kar pa ostaja prikrito zaradi uporabe istih izrazov. Te spremembe se dogajajo vedno takrat, ko z ene strani na temelju pravil jezika in z druge strani izkušnje, naletimo na protislovje. Jezik se spreminja tudi, ko določena stališča, ki so do tedaj veljala na osnovi empiričnih pravil (ali empiričnih skupaj z deduktivnimi), dobijo status aksioma. Seveda pa je še mnogo drugih možnosti, da pride do spremembe.

Na ta način (načine) se spreminja jezik znanstvenih teorij; novega jezika ne moremo prevajati v starega, ker ima drugačna pravila pomenov. S tem se v bistvu spremeni pojmovna aparatura; mi pa, kot da smo stopili na novo gledišče, s čimer se je spremenila tudi naša podoba sveta. Če nam je izkušnja na področju starega jezika (skupaj s pravili tega jezika) zapovedovala privzemanje določenih stališč, se je to dogajalo tudi na področju novega jezika preprosto zato, ker s spremenjenim pomenom teh stališč ne moremo več formulirati.

---

[2] K. Aidukiewicz je podal z uporabo pojmov, ki jih je precizno definiral: monoliten in nemonoliten, odprt in zaprt jezik in stroga prevedljivost. Kljub temu, da je o uporabi teh pojmov tudi sam kasneje dvomil, pa osnovna misel ni odvisna od tehničnih detajlov, zato jih ne bom navajala. Podrobneje sem o tem pisala v knjigi »Filozofija Lavovsko-Varšavske škole«, Beograd 1964.

Izkušnja sama po sebi ne more vsiljevati izbire jezika. V skladu s tem nek jezik in ustrezna slika sveta nista bolj resnična ali manj resnična od drugega, čeprav sta lahko boljša ali slabša. A zakaj boljša ali slabša? Aidukiewicz meni, da so cilji znanosti realizacija tistih tendenc, ki jih vidimo že v razvoju znanosti:

1) Ukinjanje protislovij, 2) racionalizacija (težnja), da čim več problemov rešimo, ne da bi se sklicevali na izkušnjo, 3) težnja po zmanjšanju števila nedoločnih problemov, 4) povečanje občutljivosti pojmovne aparature na razlike, ki se pojavljajo v izkustvenih podatkih.

Torej se jeziki znanstvenih teorij izbirajo v skladu s stopnjo njihove ustreznosti tem kriterijem (čeprav ni nujno, da se to dela zavedno) in šele, koje jezik izbran, lahko na temelju njegovih pravil in na temelju izkušnje odločamo, katera stališča v njem so resnična in katera niso. Moramo poudariti, da K. Aidukiewicz ne poda definicije resnice, ker meni, da ta pojem vodi v paradoks (nekaj let kasneje je Tarski to ovrgel). Svoje stališče K. Aidukiewicz vzporeja s Kantovim, ker tudi on meni, da spoznanje ni odvisno le od samega empiričnega gradiva, ki nam ga daje izkušnja, ampak tudi od kategorij, s katerimi se ta material oblikuje. Bistveno razliko med svojim in Kantovim stališčem vidi Aidukiewicz v tem, da je Kantov sistem kategorij nespremenljiv in lasten človekovemu razumu kot takemu, medtem, ko on trdi, da ljudje ta sistem kategorij (v njegovi terminologiji: pojmovno aparaturo) stalno zavedno ali nezavedno spreminjajo. Tistim, ki poznajo stanje v sodobnih teorijah na področju filozofije znanosti in filozofije jezika, ni potrebno posebej poudarjati, da so skoraj vse temeljne Aidukiewiczeve ideje še vedno aktualne in katere današnje teorije so jih sprejele. Če sem izbrala ravno Aidukiewiczevo misel, je to zato, ker je predhodnik tim. filozofije vsakdanjega jezika in tudi Khunove teorije znanstvenih revolucij (kajti njegovi članki posvečeni tej temi so iz let 1931—35) in drugo, ker se pri njem te ideje kažejo v še zelo neizdelani obliki,[3] a zato povezane v neko celoto in se tako problem jasneje vidi.

Problem je naslednji: če je vprašanje o resničnosti stališč (sodb, propozicij) smiselno samo na osnovi sprejetih jezikovnih pravil, oziroma konvencij,[4] se vprašanje o resničnosti spremeni v »notranje-jezikovno vprašanje« (v Carnapovem smislu tega termina) in teorija resnice zares postane epistemološko nezanimiva, samo tehnična teorija.

Na vprašanje, ali je stališče P v neki znanosti resnično, lahko odgovorimo ali *(a)* pritrdilno, kadar je situacija taka, da je jasno regulirana z neko jezi-

---

[3] Zlasti je vprašljivo podana razdelitev vseh pravil jezika (pa četudi je to jezik znanosti in ne vsakdanji, naravni jezik) na samo tri vrste, to je, ali je adekvatna in zadostna. Ni nujno, da teoretska stališča znanosti pojmujemo kot aksiome, pa čeprav le implicitno, in tudi ne kot stališča, dobljena s kombinacijo empiričnih in deduktivnih pravil. Situacija je še bolj zapletena v jeziku družboslovnih znanosti, kjer se težko izognemo prisotnosti vrednostnih stališč; sam Aidukiewicz je ob tem kasneje navajal »razumevajoča« stališča kot bazična stališča kulturoloških disciplin.

[4] V prid takemu razumevanju govorijo tako rezultati Tarskijevega raziskovanja pojma resnice, kakor tudi rezultati diskusije med Austinom in Strawsonom, v kateri je Austin zastopal korespondentno teorijo resnice in ugotovil, da o korespondenci lahko govorimo samo z ozirom na ustaljene konvencije jezika, ki ga uporabljamo.

kovno konvencijo, ki narekuje sprejem stališča P, ali *(b)* nikalno, kadar je situacija taka, da z jasno regulirano jezikovno konvencijo narekuje odstranitev stališča P, ali je stališče P neodločno. Če je neodločno, lahko nastopita dva primera, *(c)* možno je, da razpolagamo z informacijami, ki bi ga naredile določnega (to je teoretično gledano trivialen primer, ne glede kako tehnično zapleten je) ali pa *(d)* pravila jezika niso dovolj precizna, da bi ga lahko določili. Kadar je vprašanje jezik znanosti, je drugi primer *(d)* reguliran z uvajanjem dopolnilnih konvencij in stališče postane določeno; ker je Gödelov rezultat o nedoločenosti gotovo uporaben tudi v za jezike empiričnih znanostih, bodo prej ali slej te dopolnilne konvencije privedle do formulacije novih nedoločnih stališč, to pa nujno zahteva ponovno uporabo dopolnilnih konvencij. Kaj se dogaja v vsakdanjem jeziku, če skušamo tudi v njegovih stališčih postaviti vprašanje o resničnosti (s potrebno pazljivostjo se moramo izogniti paradoksu tipa »lažnivec«)? Kaže, da se v bistvu dogajajo iste stvari: nekatera stališča so določljiva (ali (a) pozitivno ali (b) negativno), nekatera pa postanejo določljiva s pridobitvijo novih informacij (c). Toda v vsakdanjem jeziku se zdi, da ni niti potrebe niti mehanizma za uvajanje novih konvencij, ki bi dovoljevale odločanje s precizacijo pomena (primer d). V vsakdanjem jeziku se lahko v tem primeru rešimo z neko nedoločeno spremembo pomena, s sklicevanjem na kontekst ali celo z nemočnim izrazom »P je resnično ali neresnično« (in to je raison d'être tim. dialektične logike).

S tega stališča je diskusija o tem, ali moramo najprej vedeti pomen, da bi določili kaj je resnica, ali nasprotno, da je šele navedba pogojev resničnosti, ki da pomen jezikovnim simbolom, vsaj tako kaže, popolnoma jalova: tako pomen kot resničnost se precizirata z istimi pravili, in trditev, da je neko stališče resnično, je preprosto le trditev o tem, da so nastopili pogoji, ki so standardno, s pravili jezika predvideni za sprejem stališča tega tipa. V toliko je resničnost odvisna od empirije kot nečesa, kar je od nas neodvisno, to je, da ni odvisno od naše volje. Če smo mi tisti, ki določamo pravila igre, potem izid te igre ni odvisen od nas; tako kot vsako, tudi to lahko dobimo ali izgubimo.

Vendar ostaja odprto vprašanje: kako nastajajo ta pravila, ki regulirajo pomene in od katerih je odvisna resničnost (v primeru tim. analitičnih resnic popolnoma, v primeru tim. sintetičnih resnic pa delno). Danes obstajata dve ostro nasprotujoči si stališči: z ene strani teorija odraza in z druge konvencionalizem in/ali svojevrstni intuitivizem.

Teorija odraza razširja uporabo predikata »resničen« tako, da se ta pridevek ne nanaša le na sodbe, izjave ali propozicije (kar je tradicionalno in še vedno najčešče zastopano mnenje), ampak tudi na predstave in *pojme*. Če tudi pojme interpretiramo kot »subjektivne slike objektivne resničnosti«, so vse ostale trditve te teorije že implicitno dane: svet je strukturiran s pomočjo pojmov, s katerimi trenutno razpolagamo in temu »objektivnemu« svetu ustreza dejansko (in v tem smislu spet »objektivno«) spoznanje; procesuralnost spoznanja je tako speljana na kumulativni proces kvantitativne rasti.

Z druge strani konvencionalizem trdi, da je vsaka izbira pojmovnega aparata, ki zadošča formalnim kriterijem, enako dobra; stališče, ki sem ga

imenovala svojevrstni intuitivizem, priznava intuiciji znanstvenikov edini temelj za iznajdbo novih pojmovnih aparatov.

Ta situacija je dodaten vzrok, da se vrnem Aidukiewiczevi koncepciji: menim, da se ta koncepcija izogne enostranostim tako, da skuša najti *racionalne* razloge za spremembe v pojmovni aparaturi, pa tudi za oceno vrednosti teh sprememb. Seveda ne mislim, da je o tem Aidukiewicz povedal vse: njegove štiri kriterije verjetno moremo in moramo dopolniti in nemara spremeniti. A zdi se mi, da je pot, ki jo je s svojimi prizadevanji nakazal pravilna in plodna: pot iskanja *kriterijev*, na temelju katerih bi se lahko izognili kontraintuitivni trditvi o popolni svobodi izbire kategorialnega aparata znanosti, ne da bi padel na vulgarno raven materializma in teorije odraza.

Ali bomo in kako bomo vprašanje o racionalnih kriterijih izbire pojmovne aparature vključili v samo teorijo znanosti, je manj pomembno vprašanje. Pomembno je dojeti in misliti na povezanost teh vprašanj in na teorijo resnice.

Glavni tokovi v sodobni filozofiji znanosti

STANIŠA NOVAKOVIĆ

Kadar v naših filozofsko izobraženih krogih razpravljajo o filozofiji znanosti, to področje najpogosteje in predvsem povezujejo z nekaterimi filozofskimi teorijami, ki prevladujejo v sodobni anglo-ameriški filozofiji, predvsem z logičnim pozitivizmom.

Tisti, ki delajo tako, pristopajo k tej problematiki bodisi zelo površno bodisi brez dovolj širokega vpogleda vanjo. Kljub temu imajo taki pristopi svoje realne temelje. Zlasti predstavniki nekaterih drugih sodobnih filozofskih tokov (eksistencializem, marksizem, filozofija vsakdanjega jezika . . .) ali temu niso bili naklonjeni, ali pa jim je njihova temeljna usmeritev preprečevala, da bi razvijali interes za posebna in detaljna filozofska proučevanja o znanosti. Razen tega se logični pozitivizem s svojo antimetafizično orientacijo in priznavanjem spoznavnega pomena izključno logiki in empirično-znanstvenemu znanju, ni samo zdel taka miselna usmerjenost, ki je idealna za popolno in suvereno ukvarjanje s filozofijo znanosti, temveč je ta filozofska šola (kot so že davno pravilno dognali) svoje najvažnejše in najbolj konstruktivne prispevke dejansko dala na področju logike in metodologije znanosti, zato se nanjo veže tudi samo nastajanje filozofije znanosti kot posebne filozofske discipline.

Toda, takoj moramo poudariti, da se filozofija znanosti ni rojevala izključno niti v okrilju logičnega pozitivizma (na primer: v Franciji ali v Nemčiji) niti ni svojih najsodobnejših in največjih dosežkov na angleškem govornem področju dosegla znotraj te miselne orientacije. Sodobnega ukvarjanja s filozofijo znanosti si ne moremo zamisliti brez poznavanja te »klasične« orientacije.

Prav tako velja opozoriti še na eno dejstvo: največji del splošnih proučevanj s področja metodologije in filozofije znanosti, če govorimo o angleškem govornem področju, je upošteval ali pa je bil utemeljen z analizo naravoslovnih znanosti, posamično pa so možnosti in meje določenih občih pojmov in postopkov raziskovali skozi družboslovne znanosti.

Povezava filozofije znanosti predvsem z naravoslovnimi znanostmi, kot najbolj razvitimi in najbolj eksaktnimi — je povsem razumljiva, čeprav ni niti nujna niti ni edina možnost. V Nemčiji, poleg tistega toka, ki je blizu anglo-ameriški filozofski tradiciji (H. Albert, V. Stegmüller in dr.), obstaja

struja, katere privrženci razpravljajo o problemih znanosti naslanjajoč se predvsem na raziskave družbe (Adorno, Habermas in dr.).

Za francoske mislece, razen nekaterih mlajših filozofov, ki se ukvarjajo s problematiko, ki je v žarišču zanimanja na angleškem govornem, področju, — ukvarjanje s filozofijo znanosti pomeni neko bolj obče-filozofsko kot metodološko usmeritev, zato so v središču pozornosti problemi kot so: izpostavljanje tistih filozofskih (ali metafizičnih) predpostavk, ki (niso) temelj znanosti in njenega razvoja (v tem smislu nekateri filozofi — Bergson, Brunschweig, Poincaré, Dieumme ali Bachelard formulirajo različne teorije znanosti, ali preverjajo, v kakšni meri, kje in na kakšen način so v znanosti vključeni determinizem, dialektika in podobno), ki so specifične za znanstveno spoznanje glede na filozofsko in zdravorazumsko spoznanje, ipd.

Proti stereotipnemu povezovanju filozofije znanosti izključno ali predvsem z logičnim pozitivizmom, govorijo tudi nekateri zelo resni filozofski razlogi. Kajti prav ta scientistična, antimetafizična in povsem logična orientacija te šole mišljenja je povzročila ne le njeno omejenost kot filozofijo (ki se je nanašala na »logiko znanosti«), temveč je prav tako vodila k omejenemu, povsem logično-analitičnemu pristopu do filozofije znanosti.

Popolna odsotnost zgodovinske perspektive je ena temeljnih pomanjkljivosti logično-pozitivistične filozofije znanosti. Zato so predstavniki te šole mišljenja podlegli iluziji, da so njihove metode edino ustrezne za raziskave na tem področju; zato se je filozofija znanosti začela razvijati kot povsem neodvisna, povsem teoretsko-normativna disciplina, ki se ne opira na zgodovino znanosti, ki ne potrebuje analize konkretne znanstvene prakse; ob tem so popolnoma zanemarili dejstvo, da ima filozofija znanosti (kot problematika, ne kot disciplina) svojo bleščečo, čeprav, na žalost, zelo malo raziskano in še danes ne dovolj poznano preteklost.

Razen tega je ostro kritiko doživelo tudi samo logično-pozitivistično razumevanje znanosti. Šlo je za zelo ozko pojmovanje znanosti, glede na to, da so kot znanstveno priznavali samo logično-tavtološko znanje in empirično znanost v smislu tistega znanja, ki ga lahko preverimo in potrdimo s posameznimi empiričnimi dejstvi. Sodoben razvoj logike in znanosti je povsem jasno pokazal neadekvatnost takega močnega in avtoritarnega pojmovanja znanosti.

Logični pozitivizem se je seveda dolgo upiral, saj so njegovi privrženci in simpatizerji (ki jih je nekaj še danes — Salinon, Hesse in dr.) vnašali različne drastične in manj drastične prilagoditve, kar je vsekakor vodilo k notranji eroziji te šole mišljenja. Izguba suverenih pozicij v filozofiji znanosti se je jasno pokazala šele, ko so filozofi drugačnih usmeritev uspeli afirmirati nova, alternativna stališča na tem področju. Nekateri so šli v povsem drugo skrajnost (s tem, da so negirali ne le specifičnost znanstvene metode, temveč tudi vsako racionalnost znanstvenega védenja; zavračali so tudi take ideale, kot so jasnost, točnost ali tehnična preciznost). Kljub vsemu večina filozofov znanosti danes misli, da se ta disciplina ne more obdržati brez nekaterih zahtev, ki niso v nasprotju s temeljnim duhom logično-pozitivistične usmeritve: zahteva po jasnem postavljanju problemov, po pazljivem ravnanju z odgovarjajočimi matematičnimi in logičnimi orodji, kakor tudi zahteva po kritični analizi predpostavk in rezultatov vseh filozofskih raziskav.

Pretirano zanimanje za tehnične probleme logike, ki je bilo v osnovi zanemarjanja konkretne prakse znanosti, je vsekakor predstavljalo temeljni notranji vzrok nastajanja antipozitivističnega revolta in utemeljitve »zgodovinske« šole nasproti »logični« v filozofiji znanosti. Nekateri avtorji so opozarjali tudi na druge notranje ali zunanje vzroke (številne pomankljivosti induktivne logike; spoznanje, da podatki nikoli ne morejo določiti teorije enosmiselno; spoznanje da vrednostne sodbe ne moremo popolnoma izključiti iz znanosti (vpliv poznega Wittgensteina); novi rezultati na področju zgodovine znanosti so pokazali ne samo, da mnoge stare, presežene in zavržene teorije vsebujejo več kot le prostodušne napake in predsodke, temveč, da je tudi v delih znanstvenikov — na primer Gallilea in Newtona — precej napak in empirično neutemeljenih trditev; interpretacija kvantne mehanike itd.).

Klasično logično-pozitivistično stališče, za katerega glavne predstavnike se štejejo Carnap, Reichenbach, Feigel in Hempel (upravičeno ali ne z njimi najpogosteje povezujejo tudi njihovega prvega in najostrejšega kritika Karla Poppra), ki se običajno omenja kot »standardno stališče«, »sprejeto stališče«, »ortodoksno stališče«, »logična orientacija«, »formalna orientacija«, ima (kot so že mnogi uvideli) nekaj temeljnih značilnosti.

Kot so za formalno logiko predpostavljali, da se po naravi prej ukvarja s »formo« kot z »vsebino« stališč in vzrokov, tako se je morala tudi filozofija znanosti ukvarjati z »logično formo« znanstvenih dognanj prej kot z njihovo »vsebino«; z logično strukturo, oziroma s formalnimi podobnostmi, ki jih vsebujejo vsi posamični primeri, tj. z logično rekonstrukcijo znanstvenih postopkov, ki se pojavljajo v kontekstu dokazovanja, da bi s tem ugotovila zakone, metode, organon ali formalni algoritem, ki so bistveni za empirične znanosti. Racionalnost znanosti tedaj vidimo v dejstvu, da se znanost drži niza formalno veljavnih postopkov.

Drugače rečeno, kot je možna razlika med posebnimi sistemi logike (formuliranih v objekt-jeziku) in meta-logike (ki se ukvarja z analizo tistih izrazov, ki jih uporabljajo za »izjave« ali »nize izjav« objekt-jezika, kot na primer, »resnično«, »dokazano«, »je teorema« in podobno), je možna razlika tudi med znanstvenimi teorijami, razlagami itd., ter analizo tistih izrazov, ki so uporabni za konkretne znanstvene termine ali »izjave«, tj., tistih izrazov, ki se uporabljajo v razgovoru o znanosti (kot so »je zakon«, »ima empirični pomen«, »je pojasnilo«, »je (potrjena) teorija« itd.).

Razumljivo, da se tako zamišljena filozofija znanosti ne ukvarja s posebnimi znanstvenimi teorijami, in je zato imuna proti spremembam v znanosti, proti nastajanju in izginjanju posebnih znanstvenih teorij; te spremembe se nanašajo na vsebino znanosti, toda filozof znanosti se ukvarja z njeno občo strukturo, ne zanimajo ga specifične »smrtne« teorije, temveč splošne lastnosti katerekoli teorije.

S tem, ko so trdili, da je vrednost posameznih konkretnih znanstvenih teorij v skrajnem primeru *prehodna* s tem, da so teorije izključno instrumenti predvidevanja, so predstavniki pozitivistično-instrumentalistične filozofije znanosti menili, da nam načelno lahko dajo *končno* analizo tistih izrazov, ki jih sami analizirajo. Tako na primer nam filozof znanosti da karakteristike vseh možnih obrazložitev, hkrati s tem pa nam daje tudi formalne karakteri-

stike vseh nadaljnjih obrazložitev, čeprav se posebne znanstvene obrazložitve lahko spreminjajo od teorije do teorije.

Logični pozitivisti so si filozofijo znanosti zamišljali po modelu formalne logike, v samem pristopu k problemom znanstvenega znanja pa so široko *uporabljali* tehniko moderne matematične logike. Slabosti, ki smo jih odkrili v logični formulaciji, ki jih ne bi mogli popraviti, predstavljajo totalno (usodno) opombo.

Znanstvene teorije so postavljene kot aksiomatski sistemi, katerih povezavo z izkustvom lahko dosežemo s pomočjo »pravila interpretacije«, ki je tudi podvrženo formalizaciji. S tem je področje filozofije znanosti avtomatsko zoženo na najbolj razvite znanstvene teorije, medtem ko je proučevanje zgodovine znanosti postalo irelevantno.

V zvezi z empiričnimi lastnostmi naravoslovnih znanosti, so logični pozitivisti zastopali tezo, da mora biti vsaka znanstvena teorija zelo precizno smislu izkustveno utemeljena: z ene strani v smislu pomena svojih terminov, z druge pa v smislu sprejemljivosti svojih trditev. S prvo točko so skušali dokazati, da se lahko »teoretični termini« interpretirajo s pomočjo »opazovalnih terminov«, za katere so menili, da niso problematični, ker se nanašajo na neposredno izkustvo. S sprejemljivostjo znanstvenih teorij so hoteli pokazati, da lahko znanstvene hipoteze popolnoma potrdijo ali ovržejo z empiričnim pričevanjem.

Sčasoma so spregledali mnoge slabosti tega »klasičnega« stališča, zato je ob koncu prišlo do oblikovanja novih tendenc v filozofiji znanosti, katerih glavni predstavniki so bili Thulmin, Hanson, Khun, Lakatosz in Feyerabend. Te tendence nekateri pojmujejo kot celoto (pa govorijo o »novem stališču (ali gibanju)«, o »zgodovinskem pristopu« ali o »zgodovinskem relativizmu« oziroma o »postpozitivističnem stališču«, medtem ko v zadnjem času nekateri avtorji poudarjajo, da gre pravzaprav za več različnih antipozitivističnih vidikov (Oxfordska šola, katere pristop označuje primarni interes za »vsakdanji jezik«; »rekonstrukcionisti« — katerih težišče zanimanja je filozofska kozmologija / Bergman in Quine kot ontolog); »popprovska šola« katere pozornost je osredotočena na probleme rasti spoznanja (Agassi, Watkins, Lakatosz, Hans Albert); »pragmatisti« — ki to problematiko obravnavajo s človekovega stališča, tj., kot ustvarjalca znanosti in uporabnika jezika (Dewey, Morris, Churchman); »historisti« oz. »zgodovinarji« — zanje je najvažnejše orodje proučevanje posameznega primera znanstvenega raziskovanja (Hanson, itd.). Sodeč po tem se je torej sodobna filozofija znanosti razvijala v smeri pluralizmov stališč, njeni predstavniki pa postajajo vse bolj dojemljivi za morebitne prispevke na tem področju tudi s strani drugih tradicij, kot so na primer dialektična in fenomenološka.

S tem, da novi tokovi ne označujejo prekinitve sodelovanja in razhajanja s pridobitvami razvoja logike, pa v manjši (ali v večji) meri dvomijo v obstoj takih logičnih struktur v znanstvenem spoznanju, ki bi lahko prekašale posebne zgodovinske situacije, in poudarjajo tako pomen proučevanja zgodovine znanosti kot konkretne znanstvene prakse za filozofijo znanosti. Zvestoba aktualni znanstveni praksi se posebej očitno kaže v pazljivem in temelji-

tem preučevanju zgodovine posameznih primerov (slučajev) znanstvenih podvigov.

So še nekatere karakteristike, ki so skupne vsem stališčem, ki se pojavljajo v okviru nove filozofije znanosti. To je, recimo, priznavanje nujnosti, včasih pa tudi vztrajanje pri pomenu določene vrste »prežemajočih« predpostavk, ki so jih nekateri imenovali »filozofsko ozadje« (Coiré) ali »paradigma« (Kuhn) ali »ideali naravnega reda«, oziroma »standardi racionalnosti in razumljivosti« (Thulmin). To pomeni, da nova filozofija znanosti vrača ugled metafiziki, uvidevajoč, da osrednji problemi v znanosti iz kateregakoli obdobja ne izhajajo nujno iz notranjih potreb same znanosti, ampak so pogosto plod zunanjih vplivov in v katerih temeljijo določene metafizične človekove opredelitve/določitve.

Poleg usmeritve k preučevanju aktualne znanstvene prakse, je za novo filozofijo znanosti morda najbolj karakteristična doktrina »odvisnosti od teorije«, ki je nastala s spoznanjem nepremostljivih težav tistih poizkusov, ki so bili usmerjeni v to, da se osnovna dejstva opazovanja identificirajo neodvisno od vsakega teoretičnega proučevanja. Pri takem razumevanju so pomeni vseh znanstvenih terminov, tako »opazovalnih« kot »teoretičnih«, določeni s teorijo, paradigmo ali idealom naravnega reda, v katerem so utemeljeni. Na ta način je ta doktrina presegla nekatere probleme logičnega pozitivizma, toda zapadla je v nove, drugačne probleme (na primer, v zvezi z vprašanjem osnovanosti ocenjevanja; katera teorija ustreza dejanskosti, ali z ocenjevanjem, katera teorija je naprednejša glede na predhodno znanje).

In končno, novim tokovom ne gre za zamenjavo obstoječih pojmov z bolj preciznimi ali bolj točnimi pojmi, temveč gre za razjasnjevanje aktualne rabe nekega pojma in za raziskavo njegove evolucije.

Ob vsem dosedaj povedanem lahko trdimo, da predstavniki nove filozofije znanosti menijo, da poizkus starejše tradicije fiksirati pravi jezik in enotno metodo znanosti, ne predstavlja nič več kot logično vajo, ki ima sama po sebi svojo vrednost, nima pa morda celo nobene zveze z realno, živo znanostjo. Precizneje rečeno, sklep, do katerega ti filozofi znanosti pridejo s proučevanjem posameznih konkretnih primerov iz zgodovine znanosti je, da čeprav je sprejeta logika znanosti nujna za sistematično razlaganje zaključenih znanstvenih podvigov, pa sploh ni uporabna za »znanost-v-nastajanju«. »Znanstvena metoda« je torej uporabna za formalizirano, zaprto znanost in ne za tisto odprto, ki je v procesu nastajanja, v procesu rasti. V odprti znanosti bi ne moglo biti nobene *enotne* znanstvene metode, kot tudi ni enotnega jezika znanosti. Glede na to, da se tako v tej filozofiji znanosti pojavlja pomembno pojmovanje relativizma, če govorimo o ocenjevanju znanstvenih postopkov, ki so vezani na procese nastajanja in spreminjanja znanstvenih teorij, se spremeni tudi razumevanje racionalnosti znanosti. Racionalnost ne gledajo več kot vprašanje, v kolikšni meri upošteva določene, trdne zakone, temveč kako znanstveniki spreminjajo svoje postopke in modele argumentacije na vsakem posebnem področju raziskovanja, da bi jih čimbolj prilagodili zahtevam spreminjanja samih problemov; v načinu ocenjevanja, kateri posebni pojmi ali oblike argumentacije so relevantni v določeni (novi) problemski situaciji.

Ko torej stvari poenostavimo in ko primerjamo dva glavna tokova v filozofiji znanosti, pozitivistični in postpozitivistični, nam postane jasno, da bodo vsi tisti, ki so zainteresirani za vprašanja *rasti* znanstvenega spoznanja, in potem še za probleme samega *nastajanja* in spreminjanja znanstvenih hipotez, morali dojeti: na eni strani mnoge pomanjkljivosti kot tudi mnoge prednosti logično-pozitivistične orientacije, z druge strani pa, kar — se razume — to nikakor ne pomeni, da bi morali vse, kar so logični pozitivisti poskušali prispevati k filozofiji znanosti, zavreči, oziroma, da nova filozofija znanosti nima nobenih pomanjkljivosti.

Vzročna teorija designacije

MATJAŽ POTRČ

Če govorimo o temi, kakršna je *filozofija znanosti in jezik*, nas mora prav gotovo zanimati tudi problem določitve razmerja jezikovnega odseka z odsekom realnosti, na katera se ta nanaša, oziroma problem določitve osnovnega semantičnega paradigmatskega jedra, kakršnega teorije prepoznajo v imenski relaciji.

Mnenja o *problemu reference*, kakor imamo sicer navado imenovati omenjeno paradigmatsko pomensko relacijo pa so danes deljena.

Obe načelni možnosti, ki se nam odpirata, poda na zelo jasen način Davidson, in sicer tako, da govori o *paradoksu reference*. Paradoks reference se opira na dve danes prisotni teoriji pomena, kateri sta povezani z dvema različnima pogledoma na vlogo lastnih imen v teh teorijah. Nadalje lahko rečemo, da sam paradoks reference sloni prav na možnosti izdelave znanstvenega jezika za odseke imenske relacije. Slednja pa je danes v največji meri podana v *vzročni teoriji lastnih imen*. Paradoks temelji na možnosti nasprotnih, nezdružljivih stališč glede tega, ali nam je takšna vzročna teorija lastnih imen sploh potrebna.

Poglejmo zaporedoma obe možnosti. Najprej imamo *holistično* metodo, katera pričenja graditi teorijo s sestavljenimi, kompleksnimi bitnostmi, kakršne so stavki, ter pri tem odmisli od delov, iz katerih so te bitnosti sestavljene. Če interpretiramo stavke (obenem z njimi pa tudi imena, ki na ta način izgube svojo samostojno pozicijo), katere govorci uporabljajo, je v grobem rečeno dovolj, če smo pozorni na dispozicije teh govorcev ob uporabi teh stavkov. Končni cilj je pri tem načeloma, da pridemo do teorije resnice za te stavke, vzročna teorija imen, zgodba o tem, kako je v zgodovini prišlo do vpeljave določenega imena, pa nas pri zadevi ne more zanimati v večji meri kot je pomembno za pojasnitev dispozicij govorcev pri izgradnji teorije resničnosti za stavke. Radikalno stališče bi tod bilo, da smo lahko docela zadovoljni z realnostjo brez reference ob tem, ko izdelujemo semantično teorijo, teorijo resničnosti za določen jezik.

Druga načelna možnost je *metoda postopne izgradnje*, katera pričenja s posamičnim, ter na tej osnovi gradi teorijo za sestavljene bitnosti, kakršni so stavki. Posamično, s katerim takšna metoda pričenja, so lastna imena, oziroma določitev vzročne teorije lastnih imen, kar pomeni, da ni dovolj, če

zgolj določimo način, na katerega delujejo stavki, ki vsebujejo lastna imena, ampak moramo podati empirično interpretacijo lastnih imen v nesemantičnih terminih. Skrajno stališče bi tod pomenilo, da s tem, ko smo podali pogoje resničnosti za posamične stavke oziroma za sintakso, sploh še nismo zasnovali semantike, katera zato ostaja ena izmed panog brez svojega predmeta.

Če obe navedeni možnosti primerjamo s klasičnim semantičnim pristopom, kateremu lahko rečemo »fregejevski pristop«, ter za katerega bomo predpostavili, da upošteva dvojno vlogo semantične interpretacije, kakršna mora biti pozorna tako na povezavo jezika z izvenjezikovno realnostjo, ki jo ta opisuje, kot tudi na dejstvo, da pripada jeziku specifična vloga družbenega dejstva, orodja komunikacije v določeni skupnosti (tudi ta nam razloži spoznavno plat jezikovnih odsekov), bomo videli, da sta omenjeni možnosti na določen način pomanjkljivi. Holizma namreč ne zanima v zadostni meri povezava s svetom, kakršne so zmožne jezikovne bitnosti, metoda postopne izgradnje semantike pa postavi v ozadje delovanje jezika kot družbene realnosti. Tako se zdi vsaj na prvi pogled. Vendar pa nam podrobnejše preučevanje pokaže, da se oba pristopa (seveda naknadno, zatem ko navedeta svojo izhodiščno paradigmo), ukvarjata ravno s tem, čemer v prvem času odrečeta pomembnost. »Fregejevsko« stališče ju nadalje preseže še na ta način, da sicer pričenja s pogoji resničnosti za sestavljene izraze, torej stavke, vendar pa je pri tem pozorno tudi na način sestave stavkov iz osnovnih elementov, kakršna so imena, oziroma argumenti izrazov.

Omenili smo že, da pripada posebno mesto pri paradoksu reference, kot ga formulira Davidson, vzročni teoriji lastnih imen. Zato, pa tudi zaradi okoliščine, glede na katero nas mora zanimati znanstvena podgraditev jezika, oziroma opredelitev osnovnih jeder semantike v nesemantičnih, znanstvenih terminih, bomo pustili ob strani holizem, ter posvetili nekaj besed metodi postopne izgradnje.

Metoda postopne izgradnje pričenja z enostavnim, znova tematizira vprašanje, kaj nam sploh zagotavlja, da bo naša interpretacija jezika, oziroma semantika, imela (ob svojem opravilu, kot je določanje resničnostnih pogojev za stavke) povezavo z izvenjezikovno realnostjo, za katero bi načeloma morala veljati. Kot že rečeno se taka metoda opira najprej na jezikovne bitnosti, ki so še osnovnejše od stavka, med temi pa zaslužijo posebno pozornost imena. Od tod interes za vzročno teorijo lastnih imen, kateri pripada naloga določitve njihovega razmerja s »svetom«, z izvenjezikovnim, nesemantičnim. Takšno teorijo so zagovarjali med drugim tako pomembni filozofi kot so Saul Kripke, Hilary Putnam in David Kaplan, vendar pa nas mora ob vsej njihovi zavzetosti zanimati vprašanje, zakaj je niso dovolj sistematično izdelali, ampak so jo prej zgolj nakazali.

Skico za odgovor na to vprašanje nam lahko ponudi kratek pregled vzročne teorije designacije, prvi poskus sistematizacije metode postopne izgradnje semantike na znanstveni osnovi, kakršnega je podal Michael *Devitt*. Morda ni odveč povedati že kar na začetku, da tudi ta njegov, doslej (vsaj kot nam je znano) najobširnejši poskus, navaja samo zamisel, temeljne elemente teorije, ter jo sooči z danes najbolj vplivnimi semantičnimi programi,

je pa dokončno ne izdela — pa tudi aparat, s katerim operira, je sposojen in prirejen.

Izraz »vzročna teorija designacije« vsebuje dve sestavini, ki ju bomo razložili vsako posebej. Naj bo prva *designacija*. Designacija je ena izmed zvrsti referenčne relacije, in sicer razmerje med lastnim imenom in njegovim nosilcem. Določitvi designacije pripada določena prednost pred drugimi zvrstmi referenčne relacije, kot na primer aplikacija (razmerje med predikatom in predmeti, na katere se slednji referira), denotacija (razmerje med atributivnim terminom ter med enim in enim samim premetom, na katerega se ta aplicira) in specifikacija (razmerje med izrazom v kontektsu propozicionalne naravnanosti ter med mehanizmom reference ali množico takih mehanizmov, na katere se tak izraz referira). Designacija predstavlja najbolj temeljni modus referenčne relacije, in pomeni osnovo, na kateri lahko gradimo realistično semantično teorijo. Takšen nauk je potrebno zagovarjati zavoljo nezadostnosti instrumentalističnih teorij, ki jim je dovolj že kar teorija resnice brez reference (opozicijo realizem/instrumentalizem smo prej poimenovali z opozicijo »holistična metoda« / »metoda postopne izgradnje«). Instrumentalistične oziroma opisne teorije so referenčno relacijo relativizirale med drugim tako, da so bile pozorne na sklop prepričanj govorca oziroma govorcev, s pomočjo katerih naj bi bila možna identifikacija nosilca imena. Če postavimo zadevo radikalno pod vprašaj, nam taki mehanizmi ne morejo nuditi zagotovila, da obstaja razmerje med jezikovnim odsekom, kakršno je ime, ter med predmetom, na katerega se to ime nanaša, oziroma med njegovim nosilcem.

Semantično, jezikovno, referenčno relacijo moramo torej še na določen način znanstveno podgraditi. To pa nam nudi tudi priložnost, da vsaj v skopih potezah razložimo še, zakaj govorimo o *»vzročni teoriji«*, ko govorimo o vzročni teoriji designacije. Vzročna teorija enostavno trdi, da obstaja določen vzrok (sedanje) uporabe imena, oziroma kakšnega drugega izraza, in v primeru imena je ta vzrok predmet, ki je nosilec imena. Ob tem je predmet *ne*semantična bitnost, s katero podgradimo semantično teorijo reference. Z drugo besedo: dana je možnost, da na znanstveni način utemeljimo našo interpretacijo jezika, začenši pri minimalnih jezikovnih sestavinah.

Vzročna teorija designacije, ki smo jo opisali doslej, pa nam predstavlja nekaj težav, saj se v bistvu ne razlikuje od kakšne teorije nalepk, znane pod imenom Fido-»Fido«. Položaj bi lahko predstavili kot:

(1) Pes Fido se imenuje »Fido«.

Nujno je, da vpeljemo nekaj izboljšav. Navedli bomo tri med seboj povezane, in sicer zgodbo o uvajanju imena, d-verigo ter misel. Le tako se bomo lahko izognili trivialni trditvi, da je vzrok imena »Fido« obstoj psa Fida. Pri tem pa je žal nerodnost v tem, da se oddaljimo od začetnega »trdega« realističnega pristopa, ter se bomo morali približati nezaželjenemu »instrumentalizmu« oziroma opisnosti.

Naj bo prva zgodba o uvajanju imena. Kot je razvidno že iz izraza samega, bo slednja terjala poleg razmerja med imenom ter predmetom še vsaj mini-

malno občestvo komunikacijske situacije, in sicer par govorec-sogovorec. Upoštevajmo govorca:

(2) Pes Fido se imenuje »Fido«, ker mu je govorec G v določeni situaciji podelil to ime.

Ker ime seveda pridobi svojo vlogo šele ob prisotnosti občestva, katerega minimalni predstavnik je sogovorec, se postavlja vprašanje, kateri mehanizem bo zagotovil hkratno strogo znanstveno nesemantično relacijo med predmetom in imenom ter udeleženost občestva-sogovorca na tej relaciji. Tak mehanizem je d-veriga ali designacijska vzročna veriga med predmetom ter določeno osebo, katera je s pomočjo te verige udeležena na (i) utemeljitvi designacije, pri (ii) sposojah reference, ter pri (iii) zmožnostih za designiranje. Vidimo, da se je enostavna relacija reference (oziroma njene zvrsti designacije, ki velja za imena) precej zapletla. Poskusimo zadevo ponazoriti s primerom:

(3) Pes Fido se imenuje »Fido«, ker mu je govorec G v določeni situaciji podelil to ime (predmet obredno »krstil«), ter na ta način vzpostavil vzročno verigo designacije (ali d-verigo) med predmetom in osebo, ki ta predmet designira. Vsaka oseba v občestvu je, ko uporablja ime »Fido«, udeležena na

(i) utemeljitvi designacije (zaznavi predmeta, ki pričenja d-verigo, ter omogoča, da je predmet designiran)

(ii) sposojah reference (oseba si sposodi referenco na podlagi zmožnosti druge osebe za designiranje)

(iii) zmožnosti za designiranje (to zmožnost oseba pridobi z dostopom do d-verige, ki je utemeljena zgolj v enem predmetu).

Z drugo besedo: pes Fido ima ime »Fido«, ker je v določeni konvencionalni (obredni) situaciji pridobil to ime, in so govorci, ki ga imenujejo, udeleženi s posredovanjem vzročne verige na tej situaciji (seveda posredno) tako pri zaznavi predmeta, ki je imenovan, pri dejanju imenovanja, ter pri zmožnostih, da uporabijo ime »Fido«.

Za designacijo je torej temeljen obstoj vzročne verige med edinim predmetom, ki je imenovan, ter med uporabo imena, ki se lahko v govorni skupnosti ponovi, pa je vselej udeležena na tej relaciji imenovanja, za vse osebe, ki predmet tako poimenujejo. *S tem, ko smo relacijo designacije vpeljali, pa smo jo tudi že relativizirali*, saj je mogoča le v primeru obstoja govorne skupnosti. Teorija designacije sicer trdi, kako je pomembno, da takšna nesemantična, znanstveno vzročno vpeljana relacija drži ne glede na možne spremembe ter sposoje imena v skupnosti, in zato vpeljuje vrsto mehanizmov, ki naj to osnovno relacijo ohranijo.

Poglejmo si med temi konstitutivni element misli. Konstitutiven zato, ker vzročna veriga ni zagotovljena, če enakovredno ne obstaja še možnost mišljenja o predmetu, katerega oseba, ki uporablja ime, designira. Vemo pa, da je misel, ki je temeljna za določitev stroge referenčne relacije, vselej, tudi v svoji tihotni samoti, element družbenosti (in zatorej ko sodi v določitev vzročnosti, znanstvene relacije, slednjo tudi presega).

Relativizacije pa se še množe. Če rečem »Runo« in mislim na »Fida«, še zmerom lahko designiram Fida, saj pripada misli določena prednost.

Poleg tega smo govorili o enem »Fidu«, in res teorija vzročne designacije uporablja paradigmo »token«, primerka. Vendar imamo tod naslednji dve možnosti: »Fido« nastopa kot občе ime (saj ga uporabljamo za designiranje več primerkov psov), oziroma »Fido« zgolj nepopolno designira določenega psa. Razmerje med tokeni ter dostopom do njih je lahko zapleteno, takorekoč naddoločeno. Zato se d-verige spremene v relativizirane d-mreže, stroga designacija pa se ne ujema več docela s svojim predmetom, na koncu je govora o delni designaciji. Še zlasti pride do relativizacij ob uporabi teorije za rešitev problematike praznih terminov, modalnih kontekstov ter kontekstov propozicionalnih naravnanosti. In to kljub pristajanju na teorijo resnice (Fieldova priredba Tarskijeve semantike) kot na enega izmed temeljev vzročne teorije designacije, ki naj vsebuje izdelano semantiko . . .

Tako lahko na koncu skeptično zaključimo, da obstaja zahteva po nesemantični podgraditvi semantičnih teorij bolj zahteva kot izdelan program. In morda se nam tod nakazuje vzrok Kripkejeve previdnosti pri navajanju mita prvotnega poimenovanja. Z drugo besedo: strogi realizem se skorajda prevesi v svoje opisno nasprotje.

In vendar velja na koncu povedati še nekaj pohvalnih misli o teoriji designacije.

Tod ne bomo govorili o vzročni sestavini teorije, saj pojem vzroka slednja ne definira, ampak ga uvede zgolj kontekstualno.

V tej smeri se zdi ploden postopek N. Miščevića, ki pri obravnavi teorije vzročnost loči od reference, ter ju opazuje vsako posebej. Opisni pristopi se verjetno zares ne motijo, ko postavijo pod vprašaj preveč poudarjeno, od konteksta izolirano vzročno razsežnost referenčne relacije.

In vendar se nam zdi, da spodrsla združitev vzroka in reference, kot jo zasledimo v vzročni teoriji designacije, kaže na določeno vrzel v sami referenčni relaciji.

Vsi se namreč strinjajo, da je potrebno z referenčno relacijo v semantiki nekaj storiti, in če nič drugega, znebiti se je. Ker kaže, da je povezava med jezikovnimi odseki in svetom vendarle pomembna, saj ne jenjajo zastavljati težave vsakršnemu od danes znanih pristopov.

Če je teorija reference (oziroma njenega modusa designacije) pomembna, se zastavlja vprašanje, čemu jo podgrajevati z vzročnim elementom.

Odgovor nas vrne k začetnemu vprašanju, namreč k povezavi jezika in (filozofije) znanosti. Če naj jezik znanstveno podgradimo, oziroma priredimo drugi strukturi (npr. strukturi sveta, sklopa dejstev, tega kar je), se nam vzročna povezava kot preizkus ponuja kar sama po sebi, vkolikor je jezik določen kot slika te strukture (sveta), zveden nanjo, torej v oni meri, kot je njegova vloga *opisna*.

To dejstvo bi nam lahko razložilo, zakaj ob uporabi imena »Runo« za »Fida« še vedno lahko obstaja določena vzročna provezava med uporabnikom imena »Runo« ter med dejanjem poimenovanja.

Oziroma, filozofom bolj razumljivo povedano: Kljub temu, da sem izgovoril »Aristotel«, in skoraj prav zagotovo nisem uporabil imena v oni obliki, kot so ga (predpostavimo, da ob krstu) uporabili stari Grki, sem se verjetno uspel referirati na Aristotela, če obstaja določen prenos v skupnosti, v obliki »vzročne designacijske verige«, ki povezuje mojo uporabo imena »Aristotel« z največjim grškim filozofom.

LITERATURA

Donald Davidson: »Reality without reference«, Dialectica, Zv. 31 (1977), str. 247—58; ponatis v Mark Platts (izd.): »Reference, truth and reality«, RKP, London 1980, str. 131—40.

Michael Devitt: »Designation«, Columbia U. P., New York 1981.

Nenad Miščević: »Ugovor vzročni teoriji« (neobjavljeno).

Lenin in njegova kritika subjektivnega idealizma ter moderni pozitivizem

VALTER MOTALN

Bistvo Leninove kritike Macha in Avenariusa je v tem, da Lenin poudarja eksistenco stvari, ki so izvor občutkov. Stvari so neodvisne od zavesti in mišljenje nima opravka samo s samim seboj, ko kombinira, primerja in razporeja razna občutenja, temveč preko le-teh prehaja na nekaj drugega od občutkov samih, kar pa kaže na njihov zunanji izbor (občutek se ne rodi iz drugega občutka, ki mu predhodi, temveč iz nečesa drugega, kar je on sam). Izvor vseh občutkov pa je materija. Ta pa ima v sebi zmožnost gibanja, ki je kvalitativno različnih stopenj (od spreminjanja položaja v prostoru pa vse do duševnosti).

Ko izvaja pozitivizem svojih sodobnikov (predvsem ruskih machistov in raznih iskalcev stranpoti od Engelsovih materialističnih označb v Anti-Dühringu) na njegovo enostavnejšo in elegantnejšo varianto pri Berkeleyu in Humu, očita prvemu, da je postavil namesto materialne substance »razumno voljo«, drugemu pa, da mu je izvor občutkov nekaj, kar je v principu nepoznano. Prvi torej hoče boga (in z njim tudi cerkev in z njo vse družbene odnose, za katere se ta zavzema) drugi pa ga dopušča. Če eksistira snov kot izvor občutkov in na nek način tudi skozi nje, potem sta seveda obe varianti starejšega pozitivizma napačni.

Pri kritiki svojih sodobnikov se Lenin upre predvsem misli, da so telesa »kompleksi občutkov« ali samo znaki zanje (kot neka okrajšava zaradi »ekonomije mišljenja oziroma bi rekli sedaj, izražanja). Prav tako se spotakne tudi ob misli, da sta prostor in čas samo miselni konstrukciji oziroma predstavi, ki urejata naše občutenje. Nasproti vsem tem konstrukcijam postavlja svojo misel o večno se razvijajoči materiji v prostoru in času, ki jo naša misel na določen način odslikuje. Kriterij za pravilnost te preslikave je praksa. Za pravilnost teh trditev pa jamči v zadnji instanci filozofija monizma.

Pri tem se lahko vprašamo, v kakšni meri so te Leninove misli dandanašnji še sprejemljive in koliko bi si z njimi lahko pomagali pri kritiki modernega pozitivizma, oziroma ali je in če je, v kaki meri je pozitivistična filozofija sedaj že iznad te kritike. Predvsem bi lahko rekli tole: moderni pozitivizem je že prešel tezo, o eksistenci nekega bazičnega izkustva oziroma čutnih dat, ki bi jih pozneje razum »skombiniral« v stvari, čeprav je bil

dolgo suženj te misli (temu sta se prva uprla Popper in Quine). Če torej ne moremo več zagovarjati nekakšnega predpojmovnega čistega izkustva, potem tudi ne moremo govoriti, da so občutki kot: toplo, hladno, zeleno ali rdeče, sladko ali grenko, nekaj samega na sebi brezpojmovnega, saj so lahko izraženi oziroma posredovani skozi določeno izjavo, ki lahko postane stavek. Toliko bolj kot za zadnje velja za izraze kot »manjši«, »predhodi«, »na mestu«, »takrat ko«, ki večkrat nastopajo v zvezi s čutno izkušnjo, da so to izrazi, ki imajo smisel glede na jezik, ki se uporablja v celoti ali vsaj glede na njegov del, ki obsega relativno samostojno področje opisa. Če pa vemo, da lahko nastopajo izrazi, ki se nanašajo na hipotetično izkustvo v jezikovnem okviru kot deskripcije, le-te pa lahko nastopijo stalno v zvezi z določenim predikatom, kar pa zahteva kvantifikacijo oziroma ontološko postavko o bivanju ali ne bivanju nečesa (ki pa se ne more izvesti samo na bivanje kot odsotnost protislovja ali nasprotja znotraj stvari) potem tudi sprevidimo, da je teza o eksistenci teles kot kompleksu občutkov ne glede na njihovo bit ali ne, izgubila svoj smisel. S tem pa seveda tudi Leninova kritika, katera je zasnovana ravno na tej točki.

V pozitivistični filozofiji so sicer tudi prisotne teze kot npr. ta pri Quinu, da so namreč fizični objekti samo koristne postavke »posits« v okviru neke teorije. Vendar je zadeva drugačna kot za časa Lenina. Te postavke so postavke v tem smislu, da lahko ena odstopi mesto drugi, ker sta inkompatibilni (kot je npr. flogiston odstopil svoje mesto v prid kisiku), vendar teorija popolnoma brez njih ne more biti. Te postavke se lahko nanašajo celo na celo področje objektov (npr. področje makro objektov v fiziki), vendar mora imeti teorija stalno neke objekte, s pomočjo katerih je mogoče postaviti trditve, ki so preverljive (ali pa vsaj njihove negacije). Praksi kot kriteriju za pravilnost neke trditve je tako ustreženo.

Stvari, ki so na določen način neodvisne od zavesti tako imamo. Kaj pa je s pojmom materije? Ker je ta pri Leninu zvezan s pojmom odslikavanja in nekakšne gradacije samogibanja, se ta pojem v pozitivizmu ne uporablja (razen v naturalizmu). Podobno vlogo kot ta pojem, pa igra prepričanje, da je v svetu določena uniformnost, ki se odraža v znanstvenih teorijah. Sicer bi pa Leninovo pojmovanje materije odigralo svojo vlogo samo kot meteteoretičen pojem v določeni znanosti (mogoče fiziki), ki bi mu priznali neko plodnost, ne pa preverljivost ali falsifikatibilnost.

Opazovalni jezik, dihotomija opazovalno-teoretsko in načelo inkomenzurabilnosti

BOJAN BORSTNER

Vprašanje jezika je bilo v zadnjih stoletjih eno od centralnih vprašanj v razvoju filozofije znanosti. V tem kontekstu se bomo omejili najprej na razmišljanja, ki jih lahko označimo kot skupna prizadevanja logičnih pozitivistov — članov Dunajskega kroga. Osnovno izhodišče njihovih razmišljanj je bila osmislitev in nadaljnja izpeljava Humeove empiristične teze, da vse naše predstave in šibkejše zaznave izhajajo iz naših vtisov ali močnejših zaznav in da si ne moremo ničesar misliti, česar nismo videli ali čutili v svojem duhu. S poudarjanjem zveze med vtisi in predstavami je HUME izdelal osnovni kriterij, na podlagi katerega določa smiselnost izjav. Tako je lahko pokazal, katere izjave lahko zavržemo kot brezsmiselne (metafizične) in katere lahko sprejmemo kot smiselne (znanstvene).[1]

Če na kratko skiciramo glavne značilnosti osnovne verzije pojmovanja Dunajskega kroga, lahko ugotovimo, da so sprejeli modificirano verzijo Humeovega kriterija smiselnosti izjav, ki združuje v sebi Machove in Poincareove ugotovitve, da naj bodo teoretični termini eksplicitno definirani v terminih jezika pojavov in, da niso ničesar drugega kot okrajšava za tako pojavno deskripcijo (Mach, »Analyse der Empfindungen«). Definicija teoretičnih terminov mora biti taka, da so le-ti lahko matematični (Poincaré, »Science and Hypothesis«). Zakoni določene teorije so formulirani s pomočjo uporabe teoretičnih terminov. Toda, ker so izjave, ki uporabljajo teoretične termine, lahko eliminirane z izjavami, ki izhajajo iz opazovalnega jezika, se potem izkaže, da so matematično formulirani zakoni le konvencije, ki naj izražajo določene odnose med pojavi. Začetno verzijo Dunajskega kroga lahko zasledimo v Carnapovem delu Ueber die Aufgabe der Physik und die Anwendung des Grundzatze der Einfachstheit, Kant — Studien 28, str. 90—107, kjer Carnap predstavi glavne značilnosti, ki jih morajo izpolnjevati znanstvene teorije: 1. Znanstvene teorije so aksiomatizirane v okviru matematične logike — na osnovi predikatnega računa prvega reda z enakostjo. 2. Termini logične aksiomatizacije se razdelijo v tri podskupine:

a. logični in matematični termini

b. teoretski termini

---

[1] Več o tem v B. Borstner, O Humeu in vzročnosti, tipkopis.

c. opazovalni termini, ki dajejo opazovalno interpretacijo

3. Aksiomi teorije so formulacije znanstvenih zakonov in specifizirajo odnose med teoretskimi termini, ki pa so predvsem okrajšave fenomenalnih deskripcij, ki vsebujejo le opazovalne termine. Aksiomatizacija mora vključevati različne definicije za teoretske termine v obliki

$$Tx = Ox$$

kjer je »T« teoretski temin; »O« opazovalni termin; = je »če in samo če«.[2]

Ta eksplicitna definicija je »korespondenčno pravilo«, če omogoča koordiniranje teoretskih in njim odgovarjajočih opazovalnih terminov. Izhodišče predstavljajo opazovalni termini, ki se direktno nanašajo na določen pojav ali pojavno lastnost. Iz tega izhaja, da je edina interpretacija, ki jo lahko imajo teoretski termini, vedno določena s tem korespondenčnim pravilom (v bistvu je to še vedno Humeov princip redukcije vseh zaznav na vtis) in to lahko zapišemo s pomočjo znanega stavka »The Meaning of a Term is its Method of Verification«. Ta stavek izhaja iz Wittgensteinovega zgodnjega obdobja (Logično filozofskih traktat) in dobi svojo pravo podobo v zahtevi po izoblikovanju logično popolnega jezika, ki bi preprečeval dvoumnosti kot jih proizvaja običajni jezik. Zahteva po oznanstvenjenju filozofije se lahko tako izrazi v ugotovitvi, da se vse trditve znanstvenih teorij dajo zreducirati na trditve o pojavih in opazovalnem jeziku.[3] Zahteva po verifikaciji trditve dobi tako obliko vprašanja, kako se lahko verificirajo izjave opazovalnega jezika. Pri tem moramo razlikovati trditve o posameznih izkušnjah in trditve o generalizaciji izkušenj (v skladu s to obliko se je v okviru logičnega pozitivizma razvijala induktivna logika, ki bi naj opravičevala induktivna sklepanja in hkrati zagotavljala njihovo znanstveno legitimnost v odnosu do deduktivnih znanosti). Ugotovimo lahko, da je ozadje prizadevanj logičnih pozitivistov zgrajeno na osnovi empirične generalizacije vsakodnevnih izkušenj. Kasneje pa se vpeljejo tudi teoretski termini s pomočjo definicij (običajno na osnovi korespondenčnega pravila) ter se znanstveni zakoni tako dajo formulirati z njihovo pomočjo. Znanost se razvija od partikularnih dejstev do teoretskih generalizacij o pojavih in »ta metoda ni arbitrarna, ampak korespondira načinu, po katerem si dejansko dobivamo znanje o fizikalnih stanjih z našimi opazovanji«.[4]

Če govorimo o pomenu opazovanja in opazovalnega jezika, ne moremo zanemariti klasične dihotomije opazovalni-teoretski termini (opazovalne-teoretske lastnosti), ki se da predstaviti v izjavi, da spadajo med prve objekte tisti, ki jih lahko direktno zaznamo s čutili ali z enostavnimi instrumenti — torej je razlikovanje postavljeno na osnovi normalnih človeških čutnih zmožnosti. Najbolj natančno je to opisal Carnap v svojem delu »Testability and Meaning«. »Predikat P jezika L je imenovan (direktno) zaznan za organizem (npr. za osebo) N, če, za primerne argumente npr. »b«, je sposoben

[2] F. Suppe (1977², str. 16).

[3] Običajno se izraz opazovalni jezik v delih članov Dunajskega kroga nadomesti z izrazom »protokolni jezik«, ki govori o jeziku na sploh in njegovem odnosu do pojavnih izkušenj.

[4] Carnap (1963).

pod določenimi pogoji priti do odločitve s pomočjo nekaj opazovanj o celotnem stavku P(b)-do konfirmacije ali P(b) ali P(b), ki je tako visoka, da bo sprejel ali zavrgel P(b)«. Carnapova teza ni preveč trdna in vprašamo se lahko, ali poskuša opredeliti objekte, ki niso direktno zaznani kot tiste, ki jih ne moremo zaznati (so nonobservable). Drugi ugovor je možno postaviti na osnovi razmišljanja ali sploh obstajajo neki čisto opazovalni objekti, lastnosti ali pa so vsi »obremenjeni« z teorijo.

Carnap je v enem od svojih poznih del poskušal odgovoriti na te ugovore tako, da trdi, da uporabljajo filozofi in znanstveniki termina »observable« in »non observable« na različen način. »Observable« ima za filozofa zelo širok pomen, čeprav vsi skupaj poudarjajo, da so to »lastnosti, ki so direktno zaznavne s čutili«. Dočim pa so za znanstvenika »observable« tiste lastnosti, »ki jih lahko merimo na relativno enostaven in direkten način«. Zato lahko prihaja do zelo pogostih razhajanj med znanstveniki in filozofi, kaj je direktno zaznano. Vendar Carnapa ne zanima, kdo od njiju uporablja dani termin pravilnejše, ampak poskuša pokazati, da »je tu kontinuum, ki se začne z direktno čutnimi opazovanji in se razvija do zelo kompliciranih in indirektnih metod opazovanja. Pri tem je zelo težko potegniti mejo čez ta kontinuum.« Na sploh govorijo fiziki o observablah na zelo ohlapen način v primerjavi s strogim načinom filozofov, toda v obeh primerih je črta, ki ločuje »observable« od »nonboservable« zelo arbitrarana«.[5]

Carnapovo dihotomijo observable / nonobservable lahko interpretiramo tudi kot dihotomijo znotraj empirično (vsaj v osnovi) dobljenega besednjaka znanosti.[6] Carnap prizna, da dvojnost dihotomije (ena glede na objekte in njihove lastnosti, druga o terminih znanstvenega jezika) eksistira, kar pa, kot pokaže Suppe, pripelje do zaključka, da, če je možno izpeljati koekstenzivni dualni dihotomiji, potem je možno izpeljati tudi ugotovitev, da so opazovalni termini neproblematični glede resnice ter da so teoretsko nedoločeni-nevtralni.[7] Kar pomeni, da sta dva opazovalca, ki uporabljata samo besede iz Vo za določene trditve, soglasna o resničnosti te trditve ne glede na svojo znanstveno teoretsko ozadje. Ta, do konca izpeljana, konsekvenca logičnega pozitivizma je ne samo vprašljiva, ampak je celo v sebi protislovna. Prvič, zelo težko, kot je pokazal že Carnap sam, določimo, kaj je sploh observabilno. Če si pogledamo nekaj klasičnih primerov, ki bi naj nam ilustrirali razliko med opazovalnimi in teoretskimi, zelo hitro spoznamo, da tako razlikovanje na osnovi Carnapove zahteve ne vzdrži kritične preizkušnje. Opazovalni termini: rdeče, toplo, trdo, krajša kot, desno od;

Teoretski termini: atom, elektron, električno polje, valovna funkcija. Opazovalni termini naj odgovarjajo (v skladu z zahtevami logičnega pozitivizma) direktno observabilnim bitnostim. Možno je postaviti več ugovorov in vprašanj v zvezi z opazovanjem koliko aspektov posameznega objekta moramo opaziti in katere od njih, da lahko trdimo, da postane to opazovanje

---

[5] Carnap, »Philosophical Foundations of Physics«, New York 1966, str. 225—6.

[6] Predstavniki logičnega pozitivizma razlikujejo Vo in Vt ter Vl. Vo je besednjak opazovalnih terminov, Vt je besednjak teoretskih terminov, ki so v bistvu okrajšave za opazovalne stavke, Vl je besednjak logičnih terminov.

[7] Suppe (1977), str. 48—9.

del našega znanja; opazovanje zahteva usmerjanje pozornosti na posamezna dejstva, čeprav marsikdaj ta dejstva niso spoznana; opazimo lahko tudi nekaj, kar je skrito našemu pogledu. Tako bi lahko v določenem pogledu bil ogenj, ki ga opazimo, čeprav vidimo le dim, ravno tako teoretski termin kot je elektron, katerega gibanje si predstavljamo v meglični komori. Tako bi bil opazovalni termin uporabljen nedosledno, vendar pa je zelo težko najti termin, ki se nanaša na »observables« in ki ga ne bi mogli brez spremembe pomena uporabiti na »nonobservables«. Opazovalni in teoretski termini se nanašajo na iste ontološke probleme — zato je nesmiselno govoriti o problemu »opazovalnih entit« ločeno od »teoretskih entitet«. Pomen večine terminov iz Vo in Vt v jeziku določene naroslovne znanosti je tak, da se lahko uporabljajo referenčno za tisto, kar je lahko izraženo kot observables kot tudi za tisto, kar je nonobservables. Ne obstaja nikakršna naravna distinkcija med termini, ki bi omogočala, da jih delimo v opazovalne in teoretske-logično vzeto so vsi termini teoretski.

Nagel kot eden od nadaljevalcev logičnega pozitivizma poskuša ohraniti opazovalno teoretsko dihotomijo, vendar njegovi kriteriji niso več tako strogi kot Carnapovi. Nagel prikaže v članku »Theory and Observation« različne načine uporabe besede teorija in opazovanje, kar naj bi bilo tipično za funkcioniranje jezika, ki še vedno vsebuje nejasne besede — pri tem misli predvsem na pogovorni jezik, čeprav marsikdaj tudi jezik naravoslovnih znanosti ni izčiščen. Preseganje teh nejasnosti in večpomenskosti besed je možno le, če določimo »habits of usage in applying expresion to certain ranges ob objects«.[8] Paradigmatičen primer, ki naj razjasni vse dvoumnosti pri uporabi teoretsko opazovalne dihotomije, je Nagel poiskal pri Newtonu v njegovem pismu Royal Society, v katerem je razložil svojo »New Theory about Light and Colours«. Newton uporablja pri opisovanju opazovanj optičnih pojavov mnogo terminov, ki so »theory ladden in one clear sense of this currently fashionable phrase.« Opazovalni termini, ki jih Newton uporablja, niso izčrpani z direktnimi manifestacijami stvari, ampak »acquired at last part of their significanse from various laws in which they were embedded and which he took granted«.[9] Toda, kot pravi Nagel, nobeno Newtonovo delo nam ne ponuja možnosti, da njegova »teoretična eksplikacija optičnih fenomenov determinira pomen terminov, ki jih uporablja v sporočanju svojih eksperimentalnih opazovanj« in tudi, če bi on (Newton) sprejel različno eksplanatorno teorijo, bi potem ti opazovalni termini dobili drugačen pomen«.[10] Taka trditev je možna le, če sprejmemo predpostavko o obstoju določenega nevtralnega jezika, s pomočjo katerega lahko opišemo naša opazovanja. Opazovalne izjave so »nevtralne glede na alternativne teorije, ki bi lahko bile predlagane za razlago pojava, čeprav deskriptivne izjave seveda predpostavljajo različne teorije, zakone in druge back-ground informacije, ki pa niso v analizi pri danem raziskovanju«.[11] Nagelova vpe-

---

[8] Nagel (1979), str. 51. Za Nagela je beseda nejasna, če stvari, ki so običajno okarakterizirane z njo, niso strogo ločene od tistih stvari, ki običajno zanikajo to karakteristiko.

[9] Nagel (1979), str. 35.

[10] Isto, str. 36.

[11] Isto, str. 36.

ljava nevtralnega jezika je samo v novi obliki izražena stara zahteva logičnega pozitivizma po opazovalnem jeziku, ki jo je zelo uspešno ovrgel Feyerabend v delu »Poskus realistične interpretacije izkušenj«. V znanosti se razlikuje med teorijo in izkušnjami. To razlikovanje je možno izraziti s pomočjo določenih pogojev, ki jih mora izpolniti jezik, če hoče, da je uporaben za opis dosežkov opazovanj in eksperimentov. Opazovalni jezik za neko skupino opazovalcev C bodo sestavljali tisti stavki, ki jih člani C sprejemajo ali zavrnejo glede na senzorne pojave. Feyerabend imenuje te pogoje, na osnovi katerih se člani C odločajo, pragmatični pogoji. »Naj bodo dane množice A, C in S; A je množica opazovalnih stavkov (ki so jih opazovalci uporabili v situaciji S) natančno takrat, ko se pri dani S katerikoli C o kateremkoli A, ki je primeren S, enopomensko in relevantno odloči«.[12] Odločitev o sprejetju ali zavrnitvi se nanaša na neinterpretiran stavek (ne na izjavo), ki tako pušča vprašanje smisla ob strani in se nanaša samo na odnos med opazovalnimi stavki in ljudmi. Pragmatični pogoji še niso zadostni za določanje interpretacije. Že v tem tekstu je Feyerabend eksplicitno razvil tezo, da izkušnje ne morejo biti odločilne v določitvi, katera od interpretacij je pravilna, če pod pravilnostjo razumemo zahtevo logičnega pozitivizma, da interpretirani stavki korespondirajo s svetom kot je. Na primerih razvoja fizike (predvsem kvantne mehanike) je Feyerabend pokazal, da so zahteve kot so, »da interpretacija ni odvisna od stanja našega spoznavanja«,[13] »da je interpretacija opazovalnega jezika enoznačna in popolnoma določena z njegovo karakteristiko«,[14] »da je smisel opazovalnega pojma določen z »neposredno danim« za vse čase« in da je »sprejemanje ali odklonitev opisa stvari skozi opazovalno situacijo enoznačno določena«[15] neumestne in da je »interpretacija opazovalnega jezika določena s teorijami, ki jih uporabljamo za opisovanje tega, kar opazujemo, in da se spremeni takoj, ko se spremeni teorija«.[16] Če odločitev o interpretaciji ni pogojena z izkušnjami, potem je po Feyerabendu neumestno govoriti o krucialnem eksperimentu, ker je sam eksperiment lahko šele na osnovi določene teoretične odločitve interpretiran in to na osnovi teorije, ki je že prestala ta eksperiment. Posledice, ki jih tako zastavljena rešitev vprašanja interpretacije prinaša s sabo, so pomembne tudi za analizo problema dihotomije teoretsko-opazovalno. »Razlikovanje med opazovalnimi in teoretskimi pojmi je pragmatično (psihološko) razlikovanje in nima ničesar skupnega z logičnim statusom pojma«.[17]

Feyerabendov ugovor na znane pozitivistične trditve gre torej v smeri teze, da so lahko izjave, ki opisujejo vzročno neodvisne situacije kljub vsemu semantično odvisne. Pozitivizem se taki interpretaciji upira, predvsem zaradi tega, ker postavlja (pozitivizem) dejanske razmere na glavo. Za pozitivista je opazovalna situacija tista, ki jo ne analizira, ki je po sebi

---

[12] Feyerabend (1978), str. 6.
[13] Feyerabend (1978), str. 7.
[14] Isto, str. 9.
[15] Isto, str. 12.
[16] Isto, str. 18.
[17] Isto, str. 18.

neproblematična, ki pa je kot taka osnoven element za razumevanje teorije. Da je tako početje v sebi protislovno in celo absurdno je pokazal že Galilei, ko priporoča znanstvenikom, da, »če hočete v realnosti videti teoretično dokazane efekte, morate odstraniti materialne ovire in če vam to uspe, potem vam zagotavljam, da bo vse tako v redu kot pri aritmetičnem računu«.[18] Znanstveniki sicer mnogokrat trdijo, da razumejo in uporabljajo določeno teorijo le v toliko, v kolikor so se naučili, da je povezana z izkušnjami. Pri tem pa enostavno pozabljajo, da je izkušnja brez teorije ravno tako nerazumljiva kot je teorija brez izkušnje. »Če se eliminira del teoretičnega vedenja zaznavajočega subjekta, potem se dobi človek, ki je precej dezorientiran, nesposoben, da bi izpeljal najenostavnejša dejanja. Če se odstrani še nadaljnje vedenje, se njegov zaznavni svet (njegov opazovalni jezik) začne rušiti.«[19] Feyerabendu uspe izpeljati celo tezo, da lahko v določenih delih znanosti opustimo izkušnje, ne da bi pri tem bilo onemogočeno njeno funkcioniranje.[20] Vendar ta teza ne pomeni v filozofiji nekaj povsem novega. Mach je v »Analizi občutkov« kritično obdelal ne samo vprašanje prostora, časa, materije, ampak tudi izkušnje. Za Macha niso »Sinnesempfindungen« osnova znanja, ampak so to »einseitige Theorien«.[21] Znanost lahko sama odloči, kateri procesi nas bolje informirajo o svetu okoli nas in katere spremembe moramo izvesti, da lahko dobimo »čiste informacije« znotraj opazovanja. Ne nazadnje lahko ugotovimo, da je zahtevo po opuščanju izkušenj zastavil že Bacon[22] — izkušnje nadomesti z eksperimentom.

Te ugotovitve lahko zaokrožimo v izjavo, da vprašanje smisla ne izhaja od spodaj (od izkušenj) in nato prehaja na teorijo, ampak, da ima teorija primat in da ne eksistira nikakršen del našega znanja, ki bi bil »prost« teorije. Na osnovi te izjave je nesmiselno še sploh govoriti o dihotomiji opazovalni-teoretski termini.[23] Sama ta ugotovitev še ni tako radikalna kot pa je njena konsekvenca, da imajo termini v različnih teorijah ne samo različen smisel, ampak tudi različno referenco, kar lahko izrazimo tako, da med predhodno teorijo in njeno naslednico ni možno vzpostaviti primerjave reference. Ne obstaja nikakršen besednjak, katerega termini bi imeli enako referenco za različne teorije. Referenčna neskladnost med dvema teorijama je eden od aspektov teorije inkomenzurabilnosti.[24] Kuhn trdi, da se s spre-

---

[18] Galilei, Dialog, Concerning two New Science, New York 1914, str. 52.

[19] Feyerabend (1978), str. 75.

[20] Feyerabend, Against Method, poglavje 17.

[21] Mach »Analyse der Empfindungen« Jena 1900, str. 18; pri tem je interesantno, da je na primer Popper označil Macha kot »čistega empirista«, kar je v nasprotju z Machovo lastno intenco.

[22] Eksperimenti so osnova za raziskovanje narave in čuti so uporabljeni le pri odčitavanju končnih rezultatov. Baconov program je danes izpopolnjen v mnogih delih fizike.

[23] To so, seveda vsak na svoj način, izpeljali Quine, Ryle, Hanson, Kuhn, Feyerabend.

[24] Kuhn, Reflection, str. 266—7. »Filozofi so sedaj opustili upanje, da bi dosegli tak ideal (čisti opazovalni jezik, op. B. B.), toda mnogi še vedno sprejemajo, da so lahko teorije sukcesivno primerjane glede na osnovni besednjak, ki se nanaša na naravo neproblematično in ... neodvisno od teorije ... Feyerabend in jaz sva trdila, da ni na voljo nikakršen tak jezik. V spremembi od ene teorije k drugi teoriji spremenijo besede svoj pomen na suptilen način. Čeprav je večina znakov rabljena pred in po revoluciji npr. sila, masa, element ... se je način, kako se nanašajo na svet spremenil. Sukcesivne teorije so, tako rečemo, inkomenzurabilne.«

membo paradigme spremeni tudi ontologija.[25] Ta teza se da argumentirati na osnovi Kuhnove analize Newtonovih in Einsteinovih zakonov gibanja. Fizikalni referenti einsteinovskih pojmov niso v nobenem primeru identični s tistimi v newtonovskih pojmih, ki nosijo isto ime. (Newtonovska masa je nespremenljiva, einsteinovska se lahko pretvori v energijo. Samo pri malih relativnih hitrostih se obedve lahko merita na isti način, vendar jih tudi takrat ne smemo imeti za enaka)«.[26]

Masa ima v okviru Newtonove teorije drugačno referenco kot pri Einsteinovi teoriji (to lahko imenujemo razlika med mirujočo in relativnostno maso). Definicija newtonovske mase vključuje zakon konzervacije mase, ki je ena od centralnih tez v newtonovski paradigmi, dočim pa definicija mase v okviru einsteinovske paradigme vključuje druge zakone. To pride najbolj do izraza v primeru, ko Kuhn predpostavlja, da se »v« v Einsteinovi enačbi približuje O. Stavki, ki jih izpeljemo iz teh mejnih primerov, ne morejo izražati Newtonove zakone, ker, četudi uporabljajo enake termine kot stavki, ki izražajo Newtonove zakone, vedno ohranjajo interpretacijo, ki jim je dana na osnovi Einsteinove paradigme.[27] Če bi hoteli iz einsteinovskih stavkov dobiti newtonovske, bi morali spremeniti njihovo interpretacijo. »Ta potreba po spremembi pomena že izdelanih in običajnih pojmov je centralna za revolucionaren vpliv Einsteinove teorije ... nanjo lahko gledamo kot prototip revolucionarnih preorientacij v znanosti ... in je znanstvena revolucija premik pojmovne mreže, skozi katero znanstvenik opazuje svet.«[28]

Kuhnova uporaba terminov »pomen«, »referenca«, »definicija« ni nikoli povsem dosledna, vendar lahko, v skladu s Fregejem rečemo, da Kuhn sprejema spremembo smisla s spremembo paradigme, v kateri se termin pojavi (smisel je dan z definicijo, ki uporablja termine in zakone, ki so posebni za vsako paradigmo). Toda veliko bolj problematična je ugotovitev, da take spremembe smisla vključujejo spremembe reference npr. za termin »masa«. Kuhn tega sicer direktno ne izjavi, vendar, če natančno analiziramo njegovo razmišljanje o Newtonovih zakonih kot »mejnih primerih« Einsteinovih zakonov,[29] potem postane to razvidno. Z limitacijo Einsteinovih zakonov smo dobili samo zakone, ki imajo samo enako formo kot Newtonovi zakoni. Če pa bi hoteli dobiti res Newtonove zakone, potem bi morali spremeniti reference terminov-referenca »mase« bi se morala spremeniti od ene (relativistična masa) na drugo (mirujoča masa) entiteto. Ta premik je odločilen za pravilno dojetje Kuhnove referenčne inkomenzurabilnosti.

Kuhnov splošen sklep na osnovi teh spoznanj je, »da nam suksecivne paradigme povedo različne stvari o populaciji in njenem obnašanju v univerzumu. Razlikujejo se, to je, okoli takih vprašanj kot so obstoj subatomskih

---

[25] Kuhn (1974), str. 166.

[26] Isto, str. 156; primerjaj Feyerabend (1970), str. 221—2.

[27] Enak stavek se lahko pojavi v dveh različnih paradigmah, toda v vsaki dobi drugačno interpretacijo — sprememba pomena je pomembna za znanstven razvoj.

[28] Kuhn (1974), str. 157.

[29] »V gibanju proti limiti se niso spremenile samo oblike zakonov. Hkrati smo morali spremeniti tiste fundamentalne strukturalne elemente, iz katerih je univerzum sestavljen in na katere se uporablja.« Kuhn (1974), str. 156.

delcev, materialnost svetlobe, konverzija toplote ali energije«.[30] Kuhnovo tezo o inkomenzurabilnosti lahko opišemo v treh potezah: neenakost pomena terminov, ki se pojavljajo v sukcesivnih teorijah; razlika v prioriteti upoštevajoč rešitev problemov; odsotnost določene osnove, ki bi lahko vzpostavila tezo, da sukcesivne teorije interpretirajo iste čutne podatke, čeprav na različen način. Kuhn je usmerjen proti ideji, da je znanost kumulativno početje. Nova paradigma se pojavi takrat, ko stara ni več sposobna razrešiti pojavljanja anomalij. To pripelje znanost v krizo. Nova paradigma lahko nadomesti staro le, če se tisto, kar je v okviru stare označeno kot anomalija, lahko pokaže kot uspešno predvidevanje v novi paradigmi.[31] Izgleda, da Kuhn zastopa tezo, da takrat, ko se različni paradigmi nanašata na tisto, kar je na videz isti pojav, dejansko ne govorita o istem pojavu v kakršnem koli smislu. Ko govori Aristotel o kamnu na vrvici in Galilei o nihalu, to nikakor nista isti entiteti, čeprav bi marsikdo menil, da sta enaki na določen način.[32] Ker ima Galilei drugačno predstavo o tem, kako deluje svet, vidi, ko gleda na gibajoč kamen, drugo entiteto kot Aristotel. Kaj pa, če vztrajamo pri trditvi, da sta nihalo in kamen na vrvici zaznavi, ki nista različni, ampak sta le različni interpretaciji nedvoumnega podatka, ki ga nam nudi opazovanje kamna, ki se niha? »No, ali je čutno izkustvo nespremenljivo in nevtralno? Ali so teorije enostavno človekove interpretacije danih podatkov? Ta epistemološka pozicija, ki je bila najbolj pogosta v osnovi zapadne filozofije, že tri stoletja vsiljuje neposreden in nedvoumen odgovor »da«. V odsotnosti neke razvite alternative ugotavljam, da je nemogoče v celoti se odpovedati tej poziciji. Pa vendar ne deluje več uspešno in poskusi, da se jo naredi uspešnejšo z uvajanjem nevtralnega opazovalnega jezika, mi izgledajo sedaj nedosegljivi«.[33] Ker je Kuhnu uspelo pokazati, da določena narava, ki bi bila statična, ne obstaja in, da »po odkritju kisika Lavoisier dela v različnem svetu«, je s tem spodbil enega od temeljev pozitivizma, vendar pa s tem še ne pade tudi razlikovanje med »sense« in »reference«, ki sta lingvistična mehanizma. Prej zastavljen problem kamna na vrvici pri Aristotelu in Galileiu bi lahko interpretirali na način, da imata različno konotacijo, vendar pa isto denotacijo. Na tako razlago nas lahko napelje mesto iz »Reflection on my Critics«, kjer Kuhn opredeli, kako »Daltonova atomistična teorija ... vpelje nov pogled na kemične spojine z rezultatom, da se črta, ki ločuje referente za termina »mixture«« in »compound« premesti; zlitine so compound pred in mixture po Daltonu«.[34] Če ostanemo samo pri spremembi reference, potem nam v zgornjem primeru dejanska sprememba ni jasna. Kuhn vztraja pri tezi, da so teorije med seboj neprimerljive, toda ravno na primeru zlitine bi mu lahko postavili ugovor — ali ne obstaja

---

[30] Kuhn (1974), str. 156—7.

[31] Kuhn (1974), str. 151. Če interpretiramo to Kuhnovo ugotovitev, lahko pridemo do teze, da je tisto, kar je označeno kot anomalija in tisto, kar je označeno kot »novo predvidevanje« na nek način isti pojav.

[32] Poperianci bi poskušali to predstaviti tako, da je kamen na vrvici nihalo v pomenu, da bi določeni testi pokazali, da se ravna v skladu z zakoni, ki ga lahko kvalificirajo kot nihalo.

[33] Kuhn, Reflection, str. 269.

[34] I. Szumilevicz (1977).

neka vrsta primerljivosti med pred in po Daltonovo teorijo — ali nimata obedve določen pomen glede na »zlitino«.

Irena Szumilevicz je poskušala to idejo razviti in trdi, da obstaja nesemantična primerljivost.[35] Izhaja iz predpostavke, da je princip korespondence eden od najpomembnejših principov v zgodovini znanosti. Zastopniki inkomenzurabilnosti naj bi vztrajali na poziciji, da med dvema sukcesivnima teorijama T in T' ne obstaja nikakršna logična relacija (npr. med Newtonovo in Einsteinovo teorijo), ker imajo isti termini, ki se uporabljajo v T in T' različen pomen — T in T' sta racionalno neprimerljivi. Szumilewiczeva razvije dokaz, da lahko interpretiramo relacijo korespondence na »desemanticised way« — »da primerjamo matematični funkciji F' in F neodvisno od semantike T in T'. Seveda je delujoč znanstvenik lahko zelo dobro voden z intuitivnim razumevanjem matematičnega formalizma dveh terminov pri odločitvi, kateri znak iz T je par nekemu znaku iz T'.«[36] Ta metoda je lahko uspešna le takrat, kadar rezultat F' → F tendira k določeni vrednosti:

$$\lim_{\gamma_i \to \infty} F' = F;$$
$$\lim_{\gamma_i \to O} F' = F;$$
$$\lim_{\gamma_i \to \text{konst.}} F' = F;$$
$$F \text{ je v } T \quad F' \text{ je v } T'$$

V tem primeru lahko ugotovimo, da obstaja RC (T', T) — korespondenčna relacija. To ugotovitev uporabi potem na primeru klasične mehanike (KM) in specialne teorije relativnosti (STR).

KM = T; STR = T'; l = dolžina; lo = dolžina v mirovanju; v = hitrost;
$T'(l(x)) = F'(lo(x), v(x)) = lo$
$l = (v/c)^2$
$T(l(x) = F(lo(x)) = lo(x)$

če sedaj vzpostavimo RC med T' in T tako, da l in lo v T in l, lo in »v« v T' predstavimo z x_1, x_2, x'_1, x'_2, γ_1, potem lahko v meta jeziku M povežemo neinteretirana termina x_1 in x_2 z odgovarjajočimi termini x'_1, x'_2, γ_1. Tako je T sedaj numerična funkcija F (x_1, x_2) in T' numerična funkcija F' (x'_1, x'_2, γ_1). RC drži, če obstaja konstanta k tako, da je $\lim_{\gamma_i \to k} F'(x'_1, x'_2, \gamma_1) = F(x_1, x_2)$
k mora biti enaka O.

»Ti dve neinterpretirani funkciji sta sedaj obe lahko interpretirani glede na semantiko T'. V tej interpretaciji nam povesta, da je dolžina telesa njegova

[35] Isto, str. 349.
[36] Isto, str. 350.

mirujoča dolžina le, če je telo v mirovanju; dolžina telesa je vedno njegova mirujoča dolžina.[37] RC relacija ni simetrična, ampak velja pri empiričnih znanostih le v eni smeri, kar ilustrira s primeri: STR je v RC s KM, KM je v RC z Galilejevimi zakoni — obratno relacije ne moremo vzpostaviti. Končni rezultat teh izpeljav je ugotovitev, da je možno vzpostaviti relacijo RC med teorijama, ki sta inkomenzurabilni in, da »obstaja racionalnost in vrsta kontinuitete v razvoju znanosti — najbolj čudovitega delovanja človeštva«.[38]

Ugovor Kuhnovi tezi inkomenzurabilnosti, kot ga je izdelala Szumileviczeva temelji na enem od Popperovih kriterijev za rast znanja. Popper trdi, da mora nova teorija veljati za vse pojave kot je veljala stara in, da mora hkrati imeti še nove testibilne konsekvence. Tekmovanje med teorijama je zanj možno le, če se nova teorija nanaša na »at least most of the phenome ma as its predecessor«.[39]

Toda ti ugovori ne morejo spodbiti Kuhnove teze, da se s spremembo paradigme spremeni referenca. Svet je vedno svet v skladu z določeno paradigmo. Nesmiselno je trditi, da se naše teorije vedno bolj približujejo — da so vedno boljši približki — Resnici, ker take resnice sploh ni. Kar je možno delati, je možno delati le v mejah posamezne paradigme. »Mislim, da ne eksistira nikakršna od teorije neodvisna oblika interpretacije za rekonstrukcijo takih fraz kot je »realno tam«; pojem skladnosti med ontologijo neke teorije in tistega, kar je »realno tam« v naravi, se mi zdi iluzoren. Razen tega sem kot zgodovinar impresioniran z nesprejemljivostjo te pozicije.«[40] Ali hoče Kuhn s tem zanikati vsako realnost in se postaviti na idealistično pozicijo?

»Dejstvo je, da revolucionarne spremembe v znanosti nikoli niso povsem totalne . . . Karkoli bi znanstvenik lahko *videl* po revoluciji, še vedno *gleda* ta isti svet.«[41] »Ali ta človek dejansko vidi različne stvari, ko gleda iste predmete? Ali obstaja legitimen smisel, da lahko rečem, da so izvajali (znanstveniki — B. B.) raziskovanja v različnih svetovih?«[42] Ontološki problem, ki se pojavi v drugem vprašanju, je rešljiv s pomočjo pozitivnega odgovora na epistemološki problem v prvem vprašanju. Rešitev je izdelana na osnovi razlikovanja med videti in gledati. Ta rešitev kaže na to, da odločitev med različnimi paradigmami ni logična, ampak je mnogo bolj psihološko vprašanje. Kuhn pravi, da si »predstavniki različnih skupnosti predstavljajo različne podatke ob istih dražljajih«.[43] Posamezniki rastejo v različnih skupnostih, v različnih kulturnih okoljih, zato lahko ob istih dražljajih (ob gledanju »istega« sveta) vidijo nekaj povsem drugega. »V metaforični nič manj kot v strogi uporabi besede »videnje« se začne interpretacija tam, kjer se konča »gledanje«. Ta dva procesa nista ista, kaj gledanje pušča interpretaciji, da dovrši, je drastično odvisno od narave, količine izkušenj in izo-

---

[37] Isto, str. 350.
[38] Popper, Conjencture and Refutation, London 1963, str. 240—1.
[39] Kuhn (1974), str. 276.
[40] Isto, str. 187.
[41] Isto, str. 177.
[42] Kuhn, Second Thought, str. 473.
[43] Kuhn 1974, str. 266.

brazbe.«[44] V tisti meri, v kateri posamezniki pripadajo isti skupini, s katero delijo izobrazbo, jezik, izkušnje in kulturo, imamo dobre razloge, da predpostavimo, da so njihovi vtisi enaki.«[45] Iz tega sledi, da ne obstaja ena, večno veljavna oblika prehoda dražljaja v občutek. Prehod sam je že v sebi pogojen — pogojenost je dvojna: 1. se pojavlja kot »notranja« (lahko celo govorimo o neki vrsti individualnega solipsizma v skrajni konsekvenci), 2. se pojavlja kot »zunanja« (socialni solipsizem). Kuhnovo razlikovanje med gledati in videti zahteva, da sprejmemo tezo, da se s spremembo paradigme spremeni ontologija, ki je z njo pogojena, toda, da se dražljaji ne spreminjajo. Dražljaji nenastopajo kot čutni podatki. Če bi to veljalo, potem bi bil Kuhn zastopnik Berkleyevega skrajnega empirizma (ki pa dopušča, da obstojijo za različne paradigme isti občutki). Paradigme klasificirajo tisto, kar je rezultat dražljaja, na različne načine. Torej Kuhn kljub vsemu dopušča neko obliko komunikacije med različnimi paradigmami — med predstavniki določenih paradigem. Za Kuhna ne ostaja nespremenjen le dražljaj, ampak tudi »obči živčni aparat, ne glede na to, koliko je bil različno programiran«.[46] Znanstveniki, ki zastopajo različne paradigme, imajo veliko skupnega (njihov vsakdanji svet, jezik . . .). Zato je njihova najpomembnejša naloga, če hočejo uspešno komunicirati, da »spoznajo eni druge kot člane različnih jezikovnih skupnosti in da tako postanejo prevajalci«.[47] Pri prevajanju iz ene paradigme v drugo (iz sveta A v svet B) se moramo zavedati dejstva, da »prevesti neko teorijo ali pogled na svet na lasten jezik ne pomeni, da smo jo naredili za svojo. Da bi to storili, se mora človek zliti, odkriti, da misli in dela in ne samo prevaja iz nekega, prej tujega jezika«.[48] Komunikacija se za Kuhna ne izteče v primerjanje teorij (paradigem), ker bi to pomenilo ponovno oživljanje zahteve po nevtralnem jeziku in klasično predstavljeni dihotomiji teoretsko-opazovalno, ampak poskuša poudariti pomen dejstva, da s prevajanjem lahko izkusimo del tega, kar so dobre in slabe strani tuje pozicije. Toda ta pozicija ni dosegljiva na osnovi istega izkustva, ampak poteka s pozicij dveh izkustev. Če bi nekdo sprejel tujo pozicijo, bi s tem sprejel tudi tuje izkustvo in bi se tako gibal v novem svetu. Vendar vsaka taka sprememba vodi k premiku smisla in reference — k inkomenzurabilnosti. Razumevanje med predstavniki različnih paradigem ni možno — razumevanje je za Kuhna možno le znotraj ene paradigme (znotraj normalne znanosti). Nikakršne izkušnje ni, ki bi lahko bila neodvisna od teorije. Na to so v znanosti večkrat pozabljali in so tisto, kar se je zdelo najbolj enostavno in neproblematično, jemali kot dano ter ga niso analizirali v skladu z novo teorijo (paradigmo). Tako je prihajalo pogostokrat do razhajanja med teorijo in dejstvi. To pa samo kaže na razvoj v znanosti in ne na nemoč teorije ali pa na pomanjkljivost našega predstavljanja tistega, kar je »dano«, ker je to dano že samo interpretirano v skladu s teorijo (v primeru razhajanja običajno s staro).

---

[44] Isto, str. 260.
[45] Isto, str. 270
[46] Isto, str. 273.
[47] Kuhn 1974, str. 260.
[48] Isto, str. 270.

Teza o inkomenzurabilnosti teorij, kot sta jo razvila Kuhn in Feyerabend, se torej izkaže kot ugovor proti poperianstvu (in vsem drugim oblikam pozitivizma), ki zahteva v osnovi vsake znanosti stabilne in polno definirane čutne (opazovalne) elemente, ki so kriterij za odločanje o posameznih teorijah. Taka zahteva izraža težnjo, da znanost funkcionira »popolnoma objektivno« in da je po svojem bistvu nezgodovinska (da samo odkriva tisto, kar je dano — kar je neproblematično — večno naravo). Anything goes ne pomeni zanikanja kakršnekoli metode, ampak metode, ki jo »zahteva« znanost izgrajena na tradiciji novoveške filozofije.

LITERATURA

Carnap R.: Philosophical Foundations of Physics New York 1966.
Carnap R.: Foundations of Logic and Mathematics, The University of Chicago 1963.
Carnap R.: Meaning and Necessity, Chicago Ill. 1957.
Feyerabend P. K.: Consolations for the Specialist, v Lakatos in Musgrave, stran 197—230.
Feyerabend P. K.: Der wissenschaftstheoretische Realismus und die Autorität der Wissenschaften (izbrani spisi), Braunschweig 1978.
Feyerabend P. K.: Wider den Methodenzwang, Suhrkamp, Frankfurt 1983.
Hume D.: Raziskovanje človeškega razuma, Ljubljana 1974.
Kuhn T.: Reflection on my Critics, v Lakatos in Musgrave, stran 231—278.
Kuhn T.: Second Thoughts on Paradigms, v Suppe, stran 459—482.
Kuhn T.: Struktura naučnih revolucija, Nolit, Beograd 1974.
Nagel E.: Teleology Revisited and Other Essays in Philosophy and History of Science, New York 1979.
Popper K. R.: Conjencture and Refutation, London 1963.
Szumilewicz I.: Incommensurability and the Racionality of the Development in Science, Brit. J. Phil. Sci. 28 (1977), str. 345—350.
Lakatos I. and Alan Musgrave ed: Criticism and the Growth of Knowledge, Cambridge University Press 1978.
Suppe F.: The Structure of Scientific Theories (second edition), Universitc of Illinois 1977.

Kuhn, Piaget in problem diskontinuitete v razvoju znanosti*

EVA BAHOVEC

S Kuhnovo *Strukturo znanstvenih revolucij* (The Structure of Scientific Revolutions, 1962) se je v temelju spremenil odnos filozofije znanosti do zgodovine, do razvoja znanosti. Ta prelomni tekst je vzpodbudil obširno diskusijo, kjer so bila v ospredju vprašanja diskontinuitete v razvoju, problematika obstoja in pogostosti znanstvenih revolucij ipd. V pričujočem prispevku bomo poskusili v to diskusijo umestiti pojmovanje razvoja znanosti pri Jeanu Piagetu, kot ga je predstavil v svoji zadnji knjigi, v *Psihogenezi in zgodovini znanosti* (Psychogénèse et histoire des sciences, J. Piaget in R. Garcia ,1983).

Piaget se sicer neposredno ne vključuje v anglosaško tradicijo filozofije znanosti, vendar najdemo v omenjeni knjigi niz nastavkov za takšno povezavo, posvečeno ji je celotno sklepno poglavje. Po drugi strani je tudi Kuhn poznal in cenil Piagetovo delo, o čemer pravi sam takole: »Skoraj pred dvajsetimi leti sem prvič odkril, domala povsem istočasno, intelektualni interes za zgodovino znanosti in psihološke studije Jeana Piageta. Vse odtlej se je v mojem mišljenju in delu oboje tesno prepletalo... Celo na tistih področjih, kjer se s Piagetom ne strinjava, s ponosom priznavam neuničljive sledi njegovega vpliva.«[1]

Mimo takšnih ali drugačnih izkazovanj spoštovanja in namigov na skupne poteze bomo k poskusu posredovanja med obema »tradicijama« v filozofiji znanosti tukaj pristopili ob primerjavi nekaterih temeljnih Piagetovih konceptov k Kuhnovimi: Piagetovega epistemološkega okvira s Kuhnovo paradigmo, reflektirajoče abstrakcije z inkomenzurabilnostjo, pojmovanja razvoja kot menjavanja stadijev s sklopom normalna znanost-znanstvena revolucija.

---

* Prispevek je razširjena in dopolnjena varianta referata »Piaget in problem diskontinuitete«, ki je nastal v okviru raziskovalnega dela na Pedagoškem inštitutu Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani za posvet Slovenskega filozofskega društva »Filozofija znanosti in jezik«.

[1] T. S. Kuhn: »Concepts of Cause in the Development of Physics« (1971), v: *The Essential Tension. Selected Studies in Scientific Tradition and Change*, University of Chicago Press, Chicago, 1977. Cit. str. 21.

1. Paradigma vs. epistemološki okvir:

Kuhn razlaga razvoj znanosti z zaporedjem normalna znanost-kriza-revolucija-nova normalna znanost. Za normalno znanost je značilno raziskovanje znotraj obstoječih okvirov, v mejah veljavne, sprejete paradigme. Aktivnost znanstvenikov je usmerjena v izpopolnjevanje in potrjevanje te paradigme. Prevladuje sklepanje na osnovi podobnosti, konvergentno mišljenje, *puzzle solving* aktivnost, s katero skušajo razširjati in razvijati splošno sprejete postopke, modele in spoznanja, hkrati pa na ta način tudi odstranjujejo razne probleme in anomalije.

Koncept paradigme, kot ga Kuhn opisuje v *Strukturi znanstvenih revolucij* (op. cit.), je širši od pojma teorije. Paradigma je osnovni pojmovni okvir, »način gledanja«. Ne sestavljajo jo eksplicitna pravila, temveč vzorčni primeri, ki ne nakazujejo le rešitev, temveč opredeljujejo že sam način vpraševanja in zastavitve problema. Paradigma določa, katera vprašanja pa tudi katera empirična opazovanja so za znanost v določenem trenutku njenega razvoja sploh relevantna, kateri podatki so sploh primerni za vključitev v razpravo. Celo že sâmo razmerje med teorijo in empiričnim opazovanjem se lahko od paradigme do paradigme spreminja (problematika, znana pod nazivom »paradigm dependance of observation«).

Do zamenjave paradigem torej ne pride zato, ker bi nova paradigma prinašala boljše odgovore na stara vprašanja ali ker bi imela popolnejšo deduktivno strukturo. Z novo paradigmo se ne spremenijo le teorija in modeli *puzzle solving*, empirični in teoretski zakoni, eksperimentalne tehnike, metodološke smernice ipd., temveč prinese nov način gledanja s seboj tudi nove probleme, druga vprašanja, ki sedaj veljajo za relevantna — z drugimi besedami, z nastopom nove paradigme se konstituira nov objekt znanosti. Tako lahko postanejo prejšnja vprašanja v okviru nove paradigme povsem nepomembna ali celo nerazumljiva, stari problemi, pa tudi njihove rešitve in empirični dokazi, tonejo zaradi drugačnega načina gledanja v pozabo. A tudi če se elementi prejšnje paradigme ohranijo, dobijo v novem kontekstu povsem drug pomen, drugačno interpretacijo. Zato se paradigme v razvoju znanosti menjujejo, ne da bi se povezovale v večje celote. Prejšnja paradigma v poznejši ni prisotna, razvoj znanosti je *nekumulativen* proces.

Kuhnov koncept paradigme je bil predmet številnih kritik. Očitali so mu nejasnost in nenatančnost, preširok pojmovni obseg. Mastermanova je v *Strukturi znanstvenih revolucij* našla enaindvajset različnih pomenov tega pojma. Sheffler ga je označil kot »tako skrivnostnega, da ne more biti v pomoč pri razlagi, in tako zavajajočega, da predstavlja pozitivno oviro za razumevanje nekaterih osrednjih vidikov znanosti; in končno morajo te pomanjkljivosti dobiti protiutež v opredelitvah, ki jim preprosto nasprotujejo«.[2] Poleg takšnih splošnih, počeznih očitkov so se Kuhnovi kritiki v veliki meri osredotočili na tisti vidik njegove opredelitve, ki skuša paradigmo osvetliti prek konstelacije vrednot in prepričanj pripadnikov prevla-

[2] Cf. M. Masterman: »The Nature of Paradigm«, v: I. Lakatos and A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, Cambridge, 1970. Cf. D. Shapere: »The Structure of Scientific Revolutions«. Philosophical Review, 1964, 73, 383—394.

dujoče znanstvene skupnosti. Prav zaradi tega vidika namreč paradigma vključuje tudi elemente, ki bi jih sicer lahko označili kot neznanstvene ali zunaj-znanstvene, s čimer se Kuhn, mimogrede povedano, odpoveduje postavki o razmejitvi (demarcation) različnih vrst spoznanja.

Kot odgovor na takšne in podobne kritike je skušal Kuhn pojem paradigme natančneje opredeliti in ločiti različne pomenske komponente, najprej že v »Postscriptum« k *Strukturi znanstvenih revolucij* (1969) in pozneje v člankih »Razmišljanja o mojih kritikih« (Reflections in my Critics, 1971), »Objektivnost, vrednostne sodbe in izbor teorije« (Objectivity, Value Judgement, and Theory Choice, 1973) in »Ponovni premislek paradigem« (Second Thoughts on Paradigms, 1974). Komponento paradigme, ki zadeva problematiko modela za konkretni način reševanja problemov, označuje tu z izrazom »primerek« (exemplar), prejšnjo »konstelacijo skupinskih prepričanj« (constellation of group commitments), ki si jih znanstveniki pridobijo v teku izobraževanja in izpopolnjevanja, pa zamenja »disciplinarna matrica« (disciplinary matrix). Vrednote in prepričanja, ki jih zajema disciplinarna matrica, lahko predstavljajo »dobre razloge« in »trdovratne argumente« za izbor paradigme. Pri tem Kuhn vztraja kritikom navkljub, tako se med drugim postavlja po robu tudi očitkom, da njegovi teoriji primanjkuje racionalnih kriterijev, da zapada v iracionalizem (problematika, znana kot »irracionality thesis«).[3]

Kot nekakšen pendant takšni Kuhnovi dvosmerni opredelitvi paradigme vpelje Piaget v *Psihogenezi in zgodovini znanosti* (op. cit.) pojem epistemološkega okvira (cadre épistemique). Ob primerjavi ugotavlja, da njegov »pojem epistemološkega okvira zaobsega pojem paradigme«, da je razlika le »razlika v pristopu« (str. 276). Specifičnost svojega pristopa pojasnjuje skoz opis dveh vrst paradigem, socialne in epistemične; prva zajema eksogene, zunanje, zunaj-znanstvene, druga pa endogene, notranje dejavnike razvoja znanosti. Toda podobnost s Kuhnovo dvoplastno opredelitvijo paradigme — kot primerka in kot disciplinarne matrice — ki se vsiljuje na prvi pogled, je le navidezna. Pri Piagetu se namreč razlika spremeni v opozicijo z značilnostmi, ki jih pri Kuhnu ne zasledimo. Zunanji dejavniki

---

[3] Cf. T. S. Kuhn: »Reflections on my Critics«, v: I. Lakatos and A. Musgrave (Eds.), Criticism and the Growth of Knowledge, op. cit., str. 231—278; isti: »Objectivity, Value Judgement, and Theory Choice«, v: *The Essential Tension*, op. cit., str. 320—339; isti: »Second Thoughts on Paradigms«, ibid., str. 293—319.

Newton-Smith je skušal komponente paradigme še natančneje razčleniti na sledeč način:

— skupne simbolične generalizacije: osnovne teoretske predpostavke, ki so splošno sprejete in nevprašljive, npr. enačba polja v splošni relativnostni teoriji;

— modeli: analogije, povezave, enačenja, ki so predmet splošnega konsenza znanstvenikov in so plodne za usmerjanje raziskovanja, npr. povezovanje toplote in gibanja molekul;

— primerki ali konkretne problemske situacije: vzorčni primeri problemov, vprašanj, rešitev, pa tudi nerešenih problemov, ki so značilni za neko raziskovalno področje in ki jih v učbenikih najdemo v obliki vprašanj na koncu vsakega poglavja;

— vrednote: splošno sprejeto mnenje, da morajo biti znanstvene teorije konsistentne, natančne, širokega dometa, enostavne, plodne;

— metafizična načela: nepreverljive predpostavke, ki so skupne pripadnikom znanstvene skupnosti in ki igrajo v usmerjanju raziskovanja pomembno vlogo.

Cf. W. H. Newton-Smith: *The Rationality of Science*, Routledge and Kegan Paul, London, 1981, str. 104 ff.

socialne paradigme ostajajo v zadnji instanci obeleženi z arbitrarnostjo, poljubnostjo, ki se ji postavlja po robu sama notranja nujnost znanosti: »velik del znanstvenega spoznanja se ne razširja povsem racionalno, ... temveč na nekoliko arbitraren način, na osnovi zahtev, ki jih znanosti nalaga družba« (str. 277). Za razvoj fizike so to npr. pobude iz vojaške tehnologije, potreba artilerije, zanimanje vlad za nuklearno energijo itd. Nasprotno pa epistemična paradigma ne izhaja iz socialnih norm, temveč je »naravni način obravnavanja znanosti v določenem obdobju za vse individue, ki so zanjo dovzetni, brez eksplicitnih zunanjih vplivov« (str. 279). Ta »inherentni del sprejetega znanja« se, tako kot jezik, prenaša od generacije do generacije.

Žal pa se Piaget ustavi pri tem splošnem in drugje že bolje razčlenjenemu razlikovanju (spomnimo se npr. Mertonovega ločevanja znanosti kot kognitivnega in kot socialnega sistema). Opozicije med socialno in epistemično paradigmo ne razvija, same meje med njima pa ne tematizira, temveč jo le ponazarja s kratkimi opisi in poenostavljenimi primeri, npr. ob primerjavi kitajske znanosti in pojmovanja inertnosti pri Starih Grkih. Potem vpelje termina ideologija in *Weltanschauung*, ki pa ju spet ne razloži, temveč le ugotavlja, da omenjeni primer jasno kaže, »kako razlike v *Weltanschauung* vodijo k različnim fizikalnim razlagam« (str. 284). Vprašanje izvora tega *Weltanschauung* pa, kot pravi Piaget, presega okvire *Psihogeneze in zgodovine znanosti;* namigne lahko le to, da ga poraja ideologija, ki je konec koncev »politično-socialne« narave.

Tako smo prišli do formule, ki nedvomno mnogo prej in v večji meri zasluži kritike, sicer naperjene proti Kuhnovemu pojmu paradigme. Kuhn je vsaj skušal — bolj ali manj uspešno — nakazati, v čem je problematičnost shematskega ločevanja znanstvenega od zunaj-znanstvenega in podrobneje analizirati vsakokratni konkretni način povezanosti modelov in vzorcev, »primerkov« reševanja problemov in zastavljanja vprašanj z disciplinarno matrico, konstelacijo skupinskih prepričanj, s to *bricolage* vrednot in metafizičnih verovanj, ki so si jih znanstveniki priučili v procesu svojega formiranja, ki »smo jih vanje vnesli prek vzgoje in treninga« (induced by nurture and training). Njegov koncept paradigme je zastavljen ravno kot koncept, ki skuša zunanjo mejo mehaničnega ločevanja različnih dejavnikov vpotegniti v samo notranjost znanosti, v jedro, okrog katerega se znanstveno spoznanje šele lahko konstituira, od koder šele dobi svojo notranjo konsistenco. Kljub temu, da je paradigma lepljenka heterogenih elementov, znanstvenih modelov in metafizičnih prepričanj, jo namreč lahko označimo kot »koherentno tradicijo raziskovanja« — koherentnost izhaja prav iz načina, kako se ti elementi vsakokrat medsebojno povežejo in postanejo »trdna mreža prepričanj« (strong network of commitements). Sam način prepletenosti, s tem pa tudi sama ločnica med eksogenimi in endogenimi dejavniki, med notranjostjo in zunanjostjo paradigme je, zaostreno formulirano, odvisna od paradigme (paradigm dependent). Struktura paradigme je v vseh pogledih krožna, samonanašalna, refleksivna. V tej točki Kuhn sicer še okleva in ostaja pred pragom zastavitve razmerja med znanostjo in ideologijo; svoje odkritje relativizira in sociologizira, realno jedro paradigme išče v sociologiji in paradigmo pripiše znanstveni skupnosti dolo-

čenega obdobja v zgodovini znanosti. Toda ob drugi strani se vztrajno otepa kritik in ostaja, kljub manjšim dopolnitvam, pri svoji dvosmerni opredelitvi paradigme kot sklopa znanstvenih modelov in verovanj ter dobrih in trdovratnih argumentov za izbor teorije, ki ne morejo biti le nekaj subjektivnega, iracionalnega, kot mu to pripisujejo kritiki — ki torej ne morejo biti niti psihološke niti sociološke narave, temveč zadevajo neko drugo, simbolno realnost.

2. *Inkomenzurabilnost vs. reflektirajoča abstrakcija:*

Omenili smo že, da je po Kuhnu razvoj znanosti nekumulativen proces, da se paradigme menjujejo, ne da bi se povezovale v večje celote, ne da bi se medsebojno dopolnjevale in izpopolnjevale. S tem je povezano tudi njegovo nasprotovanje tezi tradicionalne filozofije znanosti o »enotnosti znanosti« (unity of science): ne le, da se paradigme ne povezujejo v večje enote znotraj pomazenih znanosti, temveč tudi razvoj znanosti v širšem smislu ne poteka v smeri vse popolnejše, enotnejše, resničnejše podobe znanosti nasploh; posamezne znanosti niso zvedljive na druge, bolj temeljne. Logična druga plat nekumulativnosti in paradigmatske pogojenosti znanstvenega spoznanja je inkomenzurabilnost. Ker so posamezne paradigme, ki se v razvoju znanosti zamenjujejo, nekumulativne, ker se ne povezujejo v večje celote in se prejšnja paradigma ne vključuje v naslednjo ali v enotno podobo znanosti nasploh, med seboj ne morejo biti primerljive. Ali z drugimi besedami, ker so vsi rezultati empiričnih opazovanj odvisni od »teorije«, vsa vprašanja in njihove rešitve od vladajoče paradigme, zaporedne razvojne stopnje ne morejo imeti skupne mere. Ne razpolagamo z izvzetim kriterijem, z nevtralnim jezikom, z »objektivnim« nizom pravil ali dejstev, ki bi nam omogočil njihovo skupno, hkratno ovrednotenje, saj so paradigmatsko pogojeni (paradigm dependent) tako relevantni problemi, ki se jim znanost posveča, in njihove rešitve, kot celotna konstelacija skupinskih prepričanj, pa tudi njihov vsakokratni način povezanosti. Zunaj-paradigmatskih kriterijev primerjave ni — mimo dveh paradigem, ki jih skušamo vzporedno analizirati, ni mogoče poseči po kakšni tretji, ki bi bila njuna vzajemna mera, nevtralna osnova za ugotavljanje skupnih potez in vrstnih razlik in ki bi tvorila širšo, višjo celoto.

Diskusija okrog inkomenzurabilnosti paradigem je še vedno nadvse aktualna. Prav to Kuhnovo tezo pogosto označujejo kot eno najbolj vprašljivih, očitajo mu relativizem, subjektivizem, iracionalizem. Kritiki pristopajo k analizi pojma inkomenzurabilnosti z različnih vidikov. Ena linija argumentacije, npr. pri Shefflerju[4] zadeva problematiko paradigmatske pogojenosti kriterijev (paradigm bound criteria) in skuša nakazati, da inkomenzurabilnost ne more pomeniti tudi popolne inkompatibilnosti; če naj bo o rivalskih teorijah sploh mogoče govoriti, potem mora obstajati neko skupno metapodročje, nekakšen nevtralni medij — razlike med paradigmami

[4] Cf. I. Scheffler: Science and Subjectivity, Bobbs-Merrill, New York, 1967, str. 82 (cf. še Shapere, op. cit.).

ne morejo biti absolutne itd. Druga linija argumentacije pa vpeljuje t. i. problematiko »radikalne spremenljivosti pomena« (radical meaning variance — izraz je Kordigov in spreminjanja pomena znanstvenih pojmov od teorije do teorije, od paradigme do paradigme, čeprav se lahko pri tem sâmi termini ohranjajo.[5]

Takšnim in podobnim očitkom, denimo, da bi moral Kuhn razlikovati paradigmi notranje kriterije od zunanjih (prim. Sheffler, op. cit.), se pridružuje tudi Piaget. Po njegovem mnenju pojem inkomenzurabilnosti izključuje možnost objektivnih kriterijev za ugotavljanje napredka v znanosti in nasprotuje osrednji epistemološki zahtevi, raziskovanju »mehanizmov, ki omogočajo zamenjavo ene paradigme z drugo« (str. 287). Toda ne le, da so zaporedni razvojni stadiji primerljivi in je mogoče analizirati, kako prehajajo en v drugega (čemur se Kuhn, kot smo videli, eksplicitno odpoveduje), temveč je po Piagetu temeljna zakonitost vsakega razvoja, da prejšnja, nižja raven vselej »pogojuje oblikovanje naslednje«, višje. Odločilnega pomena naj bi bilo prav dejstvo, da je »preseženo vedno integrirano v tisto presegajoče« (le dépasé est toujours integré dans le dépassant) (prim. *Psihogenezo in zgodovino znanosti*, op. cit., str. 13, 39, 41, 303), da poteka razvoj v spirali.

Način, kako prejšnja stopnja pogojuje oblikovanje naslednje, razlaga Piaget ob pojmu reflektirajoče abstrakcije (abstraction réfléchissante), ki ga je vpeljal fe v *Uvodu v genetično epistemologijo* (Introduction à l'épistémologie génétique, 1951) in natančneje razčlenil v *Raziskovanjih o reflektirajoči abstrakciji* (Recherches sur l'abstraction réfléchissante, 1977). V *Psihogenezi in zgodovini znanosti* (op. cit.) se ta pojem pojavlja kot osrednji mehanizem, ki skupaj s svojim analognim protipolom, reflektirajočo generalizacijo, razloži prehod z nižjega razvojnega stadija k višjemu, iz prejšnjega obdobja v zgodovini znanosti k naslednjemu.

Na osnovi raziskovanja razvoja spoznanja pri otroku in v znanosti opredeljuje Piaget reflektirajočo abstrakcijo najprej v nasprotju z empirično: empirična zadeva predmete zunaj subjekta, reflektirajoča pa akcije in operacije subjekta, njegove kognitivne sheme. Empirična abstrakcija ima opraviti z vsebinami, reflektirajoča s formami (str. 299); v zgodovini znanosti lahko prvo preučujemo le ob razvoju znanosti, v psihogenezi drugo le ob razvoju algebraičnega spoznanja, itd. (prim. str. 298).

Reflektirajoča abstrakcija spet vključuje dva procesa, abstraktivno rekonstrukcijo ali »reflektiranje« (réfléchissement) in refleksivno konstrukcijo ali »refleksijo« (réflexion). S prvim se elementi z nižje ravni prenašajo in ohranjajo, »projicirajo« (izraz iz zgodnjih tekstov), »reflektirajo« na višji ravni. Drugi proces pa vključuje reorganizacijo in predelavo tako dobljenih elementov z nižje ravni in s tem nastanek nove sheme. Reflektiranje in

---

[5] Cf. D. Shapere, op. cit.; isti: »Meaning and Scientific Change«, 1966, v: *Mind and Cosmos*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh, str. 41—85; I. Sheffler, op. cit., 3. pogl.; C. R. Kordig: »Discovery and Justification«, Philosophy of Science, 1978, 45, 110—117; P. Kitchner: »Theories, Theorists, and Theoretical Change«, Philosophical Review, 1978, 87, 519—547; D. W. Moberg: »Are There Rival, Incommensurable Theories?«, Philosophy of Science, 1979, 46, 244—262; . E.: »On Theory-Change and Meaning-Change«, Philosophy of Science, 1979, 46, 407—424; W. H. Newton-Smith, 1981, op. cit., 7. pogl.

refleksija se spet tako kot prej empirična in reflektirajoča abstrakcija, tesno prepletata: vsako reflektiranje na višjo raven nujno potegne za seboj refleksijo, reorganizacijo in diferenciacijo ohranjenih elementov.

Toda kljub natančnemu opisovanju in navajanju niza empiričnih primerov samega Piageta takšna razlaga mehanizmov prehoda s stadija v stadij ne zadovoljuje. Ves čas vpeljuje nove in nove distinkcije; razlikovati začne npr. reflektirajočo abstrakcijo na nižjih razvojnih stadijih, psevdoempirično, od abstrakcije na višjih stadijih, od reflektirane (abstraction réfléchie). Slednjo razčlenjuje tudi kot tretjo vrsto predelav, ki jih poleg reflektiranja in refleksije vključuje reflektirajoča abstrakcija, kot retroaktivno, nazaj usmerjeno reorganizacijo z nižje ravi dobljenih elementov v okviru nove sheme na višji ravni, kot vzpostavljanje prečnih povezav med njimi. V tej zvezi govori tudi o »retrospektivni tematizaciji«, »refleksiji refleksije«, »metarefleksiji«

V tem kratkem prikazu ne moremo podrobneje slediti nadaljnjemu členjenju reflektirajoče abstrakcije in njenega protipola, generalizacije, členjenju, v katerem se vzpostavljanju novih in novih nasprotnih pojmov vsakič pridružuje ugotovitev, da so ti tesno povezani, dialektično prepleteni (prim. npr. str. 41), da en pol brez drugega ni mogoč, in končno, da se »ta način konstrukcije prek reflektirajoče abstrakcije in kompletivne generalizacije korak za korakom« ponavlja v nedogled (str. 15). Toda kljub temu je mogoče zastaviti več z vidika koncepta razvoja v filozofiji znanosti odločilnih vprašanj. Čemu razlikovanje med reflektiranjem, projekcijo na višjo raven in med refleksijo, konstrukcijo nove sheme, ali po drugi strani med empirično in reflektirajočo abstrakcijo, če sta oba procesa nerazdružljivo povezana, tako da bi lahko — kot ugotavlja Kesselring (op. cit.) — z enako upravičenostjo govorili tudi o dveh vidikih istega procesa, ki poteka na vseh razvojnih stadijih v načelu enako? Kako vemo, kdaj so elementi z nižje ravni le projicirani na višjo raven in kdaj lahko govorimo o že oblikovani novi shemi na višji ravni? Kako torej, mimo empiričnega opazovanja psihogeneze ali zbiranja dejstev iz zgodovine znanosti, utemeljiti epistemološki status kriterija za ugotavljanje drugačnosti, novosti, kako zadostiti tej temeljni zahtevi? — Na vsa ta vprašanja pri Piagetu ne moremo najti odgovora, saj se mu napetost med starim in novim, prejšnjim in poznejšim, nižjim in višjim izgublja ravno v tem neskončnem potenciranju refleksij višjega in višjega reda, v vzajemni igri refleksij in metarefleksij, v vedno novem poseganju po izvzetem, »tretjem« členu, po širšem skupnem polju, — v nezadržnem drsenju v slabo neskončnost.

Zdaj se nam pokaže, če naj se vrnem h Kuhnu, vsa moč njegovega pojma inkomenzurabilnosti: ne gre za nikakršno absolutizacijo ali pretiravanje, temveč za epistemološki koncept, s katerim skuša, *per negationem*, preprečiti drsenje v slabo neskončnost in reševanje epistemoloških problemov

---

[6] Za pregled razvoja temeljnih Piagetovih konceptov v različnih obdobjih cf. T. Kesselring: *Entwicklung und Widerspruch. Ein Vergleich zwischen Piagets genetischer Erkenntnistheorie und Hegels Dialektik*, Suhrkamp, Frankfurt am Main, 1981; A. Ros: »Die genetische Epistemologie Jeans Piagets, Resultate und offene Probleme«, Philosophische Rundschau, 1983, 9, 1—92; Piaget, Revue internationale de philosophie, 1982, 142—143 (celotna številka revije je posvečena Piagetu); J. M. Broughton: »Piaget's Structural Developmental Psychology«, Human Development, 1981, 1982 (24, 25) (serija petih člankov).

s poseganjem po metapoziciji, ki končno vodi k izključitvi problematike subjekta znanosti, namesto da bi nam omogočila refleksijo njegove vpetosti v samo strukturo paradigme.

3. *Znanstvena revolucija vs. zaporedje razvojnih stadijev:*

Kuhnova opredelitev znanstvene revolucije kot nenadne, kratke in nepričakovane zamenjave paradigem, kot »transformacije«, »kratke konverzije«, preloma, je logični nasledek osrednjih lastnosti same paradigme, samovpotegnjenosti kriterija primerjave, inkomenzurabilnosti. Kuhn pravi v *Strukturi znanstvenih revolucij* takole: «Ravno zato, ker gre za prehod med inkomenzurabilnimi elementi, prehod med tekmujočimi paradigmami ne more biti postopen (a step at a time) prehod, ki bi ga pospeševala logika ali nevtralno izkustvo« (op. cit., str. 150). Ravno zato ga lahko označimo le kot popoln in enkraten prelom, in po analogiji s politično revolucijo, kot znanstveno revolucijo.

Kuhnovo opredelitev znanstvene revolucije so, tako kot njegova pojma paradigme in inkomenzurabilnosti, močno kritizirali. Najprej so tu najbolj grobi in splošni Toulminovi očitki, da je težko ugotoviti, kdaj je mogoče neko spremembo označiti kot revolucijo in da ni popolne diskontinuitete, saj obstaja tudi niz vmesnih stopenj, »mikro-revolucij«. Watkins mu dalje oporeka, da ne razlikuje nastajanja paradigme, ki je dlje časa trajajoč proces, od njenega sprejetja, prevlade v določenem trenutku razvoja. Lakatos uporablja za pojem znanstvene revolucije močno ironično oznako, o njej govori kot o »iracionalnem skoku verovanja«.[7] Podobno se tudi Piaget ograjuje od opredelitve znanstvene revolucije kot nenadne in popolne zamenjave paradigem. Začenja sicer z ugotovitvijo, da se »Kuhnovi pogledi v grobem skladajo« z njegovimi (str. 289), da je razvoj znanosti diskontinuiran proces: »vsakič, ko pride do prehoda z ene stopnje spoznanja v drugo, gre za neke vrste prelom (‚rupture')« (str. 282). Prehod iz enega razvojnega stadija k drugemu, od enega obdobja zgodovine znanosti k drugemu poteka s kvalitativnimi prelomi, skoki, ki niso predvidljivi (saj jih ne uravnavajo norme). Zaradi relativne notranje stabilnosti posameznih stadijev ali obdobij so ti odporni do »perturbacij«, anomalij, tako da je sprememba možna le kot popoln prelom. Toda ta diskontinuiteta po Piagetovem mnenju ne izključuje kontinuitete in v tem so, pravi, epistemološke implikacije. Kuhnovega pojmovanja razvoja povsem drugačne od njegovih (str. 287).

In v čem je ta Piagetova kontinuiteta, ki dopolnjuje diskontinuiteto? V razvoju spoznanja od otroka prek »normalnega« odraslega do znanstvenika, kjer so, kljub prekinitvam in prelomom, vse čas na delu isti mehanizmi (prim. str. 19, 39, 292 in *passim*). Začetne, predlogične strukture pri majhnem otroku se razvijejo v logične, v »racionalne norme«, ki so izomorfne predznanstvenim normam, namreč normam znanosti ob njenem rojstvu. Ti mehanizmi imajo »zelo osupljive skupne značilnosti«. V posameznih

---

[7] Cf. J. W. N. Watkins: »Against 'Normal Science'«, S. E. Toulmin: »Does the Distinction between Normal and Revolutionary Science Hold Water?«, I. Lakatos: »Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes«, v: I. Lakatos and A. Musgrave (Eds.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, op. cit.

primerih naletimo celo na tesno vsebinsko prepletanje, npr. v razvoju fizike od Aristotela do prednewtonovskega obdobja, kjer štiri faze zgodovine, od Aristotelovih dveh gibal prek sklicevanja na le eno zunanje gibalo in nato prek teorije *impetusa* ali zagona do pojma pospeška, ustrezajo štirim stadijem psihogeneze. Toda tu gre vendar še za predznanstvene pojme; v poznejšem razvoju znanosti je nesmiselno iskati takšne vsebinske vzporednosti. Vendar pa lahko obdobja v zgodovini znanosti, tako kot v psihogenezi, razporedimo v zaporedne stadije in raziščemo mehanizme prehoda iz enega stadija v drugega.

Prav v tej točki, pravi Piaget, se genetična epistemologija bistveno razlikuje od anglosaške tradicije filozofije znanosti, od Popperja, Lakatosa, Feyerabenda, pa tudi od Kuhna. Namesto iskanja metodoloških norm za ugotavljanje prednosti ene znanstvene teorije pred drugo (cf. Popper, Lakatos) ali vztrajanja pri načelni inkomenzurabilnotsi paradigme (cf. Kuhn) se moramo po njegovem mnenju v epistemologiji osredotočiti na vprašanje, v čem je pravzaprav prehod od teorije T na nižji ravni k teoriji T' na višji. Vprašanje mehanizma prehoda od ene teorije k drugi, »dinamizma sukcesivnih konstrukcij«, bi moralo nadomestiti vprašanje, v čem je teorija T' boljša od teorije T. In zdaj pride odločilni sestop: ta dinamizem sukcesivnih konstrukcij, procesa prehajanja iz nižjega v višje, lahko preučujemo le v psihogenezi. Psihogeneza prinaša na dan, pojasnjuje in razlaga mehanizme razvoja same znanosti.

Ta prehiter in na epistemološki ravni nelegitimen sestop iz zgodovine znanosti v psihogenezo ima simptomatsko vrednost in ponuja izhodišče za pojasnitev celotne zgradbe genetične epistemologije. Od tod je mogoče pojasniti izvore razlik med Piagetom in Kuhnom, razlik, ki jih sam Piaget, v tem ko zglajuje Kuhnove enostranosti in diskontinuiteto dopolnjuje s kontinuiteto, ne more videti. Preskok v njegovi razlagi, nenaden sestop v psihogenezo, temelji na zgostitvi, na zlitju dveh problemov: kontinuitete oz. diskontinuitete v razvoju znanosti in kumulativnosti oz. nekumulativnosti znanstvenega spoznanja. Piaget namreč oba problema obravnava pod skupnim okriljem vprašanja diskontinuitete: kljub temu, da poteka razvoj znanosti s kvalitativnimi preskoki, prelomi (diskontinuirano), obstaja v razvoju spoznanja od otroka do znanstvenika kontinuiteta (tj. kumulativnost!). Različne vrste spoznanja so ne le primerljive, temveč se medsebojno dopolnjujejo, povezujejo v širše, višje celote: od otroka do znanstvenika, od predlogičnih struktur do racionalnih norm, od biologije do logike (str. 303). Tako potegne pri Piagetu zavračanje Kuhnovega pojmovanja zgodovine znanosti kot nekumulativnega procesa za sabo tudi verovanje v enotno, koherentno podobo znanosti kot končnega cilja, v enoten sistem znanosti, ki temelji na redukcionističnih predpostavkah tradicionalne filozofije znanosti. Zahteva po enotni znanosti pa po drugi strani izhaja iz postavke o »realizmu« znanstvenega spoznanja, ali, kot se je posrečeno izrazil Hacking: »imamo lahko le eno znanost o enem resničnem svetu«.[8]

---

[8] I. Hacking: »Introduction«, v: isti (Ed.): *Scientific Revolutions*, Oxford University Press, Oxford, 1981, cit. str. 2. Do podobnega rezultata bi lahko prišli tudi po drugi poti. Piaget sicer

Vendar Hackingova dopolnitev, da imamo pri Kuhnu, v nasprotju s postavko o realizmu, opraviti z »mnogoterostjo reprezentacij« in da njegove besede hkrati nakazujejo, kako po zamenjavi paradigme znanstveniki dobesedno živijo v drugem svetu, ne zadošča. Zastaviti je treba ravno vprašanje, od kod ta dvojnost, kaj lahko na tej osnovi sklepamo o gnoseološkem dometu Kuhnovega pojmovanja znanosti. Kuhn sicer res reče oboje: 1. da prinaša nova paradigma s seboj novo interpretacijo starih, že obstoječih problemov, in 2. da postanejo z nastopom nove paradigme stara vprašanja nerelevantna, da jih lahko povsem nadomestijo nova, druga, ki s prejšnjimi niso povezana ali primerljiva. Toda ravno zaradi vsakokratne paradigmatske pogojenosti ne moremo preformulacij prejšnjih problemov, torej novih interpretacij istega objekta znanosti, nikakor ločiti od novih problemov, ki zdaj zamenjajo in nadomestijo prejšnje, zavzamejo njihovo mesto in na ta način konstituirajo nov objekt znanosti. Šele v tem kontekstu se pokaže ves domet Kuhnovih pojmov paradigme, inkomenzurabilnosti in znanstvene revolucije: ali prinaša nova paradigma zgolj drugačno interpretacijo sveta, nov način gledanja, ali pa se pogojno rečeno, zamenja sam svet, tega ni mogoče ugotoviti in se izreči za eno od obeh možnosti. Odločilnega pomena je prav ta vmesni status znanstvenega spoznanja. Nova paradigma ni niti zgolj nova interpretacija realnosti, saj »neinterpretirani«, izvenparadigmatski, nevtralni svet ni nikjer dan, niti ni že produkcija novega sveta, kreacija. Ugotovitev, da gre za novo razlago sveta, bi bila premalo, da gre za produkcijo novega sveta, preveč; prav zaradi tega vmesnega statusa je mogoče menjavanje paradigem navezati na pojem transcendentalne konstitucije.[9]

Za zaključek se še enkrat vrnimo k Piagetu. Ugotovili smo, da se kljub njegovemu poudarjanju obeh polov, diskontinuitete in kontinuitete (s čimer mu sovpada tudi nasprotje med kumulativnostjo in nekumulativnostjo) razvoj znanosti konec koncev odvija kumulativno, kot širjenje znanja o zunanjem svetu in kot približevanje logični in koherentni podobi enotne znanosti. Toda ta proces približevanja je mogoče, kot smo videli, izpostaviti in preučiti le na osnovi sestopa iz zgodovine znanosti v psihogenezo, le v »neznanstvenem« mišljenju otroka. Znanost, ki se konstituira kot znanost prav skozi izključitev neznanstvenega in predznanstvenega, epistemična paradigma, ki se pri Piagetu oblikuje prav v nasprotju z arbitrarnostjo

---

poudarja, da pri preučevanju zgodovine znanosti na osnovi razčlenjevanja razvoja »kognitivnih norm« pri otroku, pri pretvarjanju predlogičnih struktur v racionalne norme, pravzaprav ne gre za »dejanski razvoj«, temveč za normativni. Vendar pa se je po njegovem mnenju mogoče do slednjega dokopati le ob raziskovanju vsega, »kar subjekt dela«, da bi prišel do določenega spoznanja in ga uporabil, do »savoir-faire« (cf. str. 17 in *passim*). V skrajni konsekvenci ostaja zgodovina znanosti odločilno zavezana opazovanju »realnega« sveta v smislu empiričnega preverjanja, iskanja dejstev itd. Po drugi strani pa se pojmovanja razvoja znanosti kot približevanja racionalnim normam, logiki, drži značilna »negativna« določenost: zgodovina je možna le kot zgodovina prepoznavanja in izločanja napačnega, njen objekt ima le negativno epistemološko vrednost ovire, zablode. Piagetova formula, da je »preseženo vedno vključeno v presegajoče« v tem kontekstu pomeni, da je v novem, višjem po načelu reflektirajoče abstrakcije prisoten le tisti del starega, ki nima obeležja nekoherentnosti, nelogičnosti, zmotnosti. Zgodovini ostajajo le zastarela spoznanja, ki niso mogla biti vključena v zdajšnjo podobo znanosti; kaže se lahko le kot inverzni razvoj, zrcalna projekcija aktualnega stanja znanosti.

[9] Cf. S. Žižek: »Sistem—evolucija—revolucija«, Anthropos, 1977, 3—4, 285—298, cit. str. 297.

eksogenih, »socialnih« dejavnikov, si mora zdaj tisto, kar naj bi bilo izločeno, postaviti v samo središče.

Neracionalno, nekavzalno in nelogično spoznaje majhnega otroka postane najbolj notranji, najbolj lastni moment znanosti, otrok postane imaginarno dopolnilo znanstvenika. V tem smislu bi morda lahko zaključili, da tu Piagetu otrok drži mesto tistega notranjega roba v srcu znanstvenega univerzuma, ki ga je moral vpeljati kot nekakšno protiutež prehitremu in mehaničnemu izločanju kontingentnih in naključnih »eksogenih dejavnikov«, »zahtev, ki jih znanosti nalaga družba« iz epistemičnega polja nujnosti in logične koherentnosti — kot protiutež nekonceptualno zastavljenemu razlikovanju med epistemično in socialno paradigmo.

Wittgensteinov vpliv na Dummetovo koncepcijo pomena za naravni jezik

HEDA FESTINI

Zdi se, da sta s stališča filozofije lingvistike možni dve notranji korekturi semantike transformacijske gramatike (TG) — Montagueva gramatika in teorija razpršenega sklopa (fuzzy-set) Ziffovega tipa. S tem, ko smo raziskali možnosti Suppesove probabilistične gramatike, je Gabbay predstavil prav Montaguevo gramatiko kot obliko Suppesove probabilistične semantike.[1] Po Detlefsenovem programu lahko teorijo razpršenega sklopa dokažemo kot probabilistično semantiko.[2] Glede na to sta obe notranji korekturi semantike za TG obliki probabilistične semantike, kar pomeni, da je TG glede semantike daleč od svojega prvotnega koncepta, danega s pomočjo semantike tipa Tarski. Prišlo je torej do pomembnega preobrata. Ni čudno, če vemo, da teorija pomena v TG ni bila jasno določena, kar dovolj jasno kaže že sam naslov knjige Janet Dean Fodor: *Semantics: Theories of Meaning in Generative Grammar.*[3] *Zunanji* pristop k TG najdemo v Hintikkovi semantiki teorije igre za fragment naravnega jezika.[4] Že naslednje leto, po objavi prvega Hintikkovega članka, je o svoji koncepciji pomena Dummett izjavil, da je podobna semantiki Hintikkovega tipa teorije igre[5] Saarinen je v »Uvodu« v zbornik »*Game-theoretical Semantics*« ponovil to Dummettovo izjavo in postavil vprašanje o raziskovanju bolj sistematičnega povezovanja Dummettove teorije pomena in Hintikkove teorije igre.[6] Sodeč po osebnem pismu z dne 18. X.

---

[1] Cfr. Suppes, Patrick, »Semantics of Context-free Fragments of Natural Languages« in Gabbay, Dov. M., »Representation of the Montague Semantics as a form of the Suppes Semantics with Applications to the Problem of the Introduction of the Passive Voice, the Tenses, and Negation as Transformations«, *Approaches to Natural Language*, (Hintikka, Moravcsik, Suppes ed), Dordrecht, 1973, str. 370—395, 395—413.

[2] Michael Detlefsen, sodelavec projekta Oddelka za filozofijo Filozofske fakultete v Zadru, v okviru Fulbright-programa za 1981/82, je imel tako nalogo (razvidno iz pisne prijave).

[3] Dean Fodor, Janet, Semantics: *Theories of Meaning in Generative Grammars*, New York, 1977. Avtorica piše, da imamo tri teorije pomena, str. 87—106.

[4] Hintikka, J. K., »On the Limitation of Generative Grammar«, *Proceedings on the Scandinavian Seminar on Philosophy of Language*, Uppsala, 1975, str. 3, 5.

[5] Dummett, M., »What is a Theory of Meaning« II, *Truth and Meaning*, (G. Evans, J. McDowell, ed.), Oxford, 1976, str. 126.

[6] Saarinen, E., »Introduction«, *Game-Theoretical Semantics*, (E. Saarinen ed.), Dordrecht, 1979, str. XI.

1983, M. Hande, ki je pri Hintikki doktoriral iz problematike teorije igre,[7] Hintikka sam vse do danes ni oporekal tej možnosti, zato ostaja še vnaprej aktualna raziskovalna naloga z naslednjim vprašanjem: ali je Dummettova koncepcija filozofska teorija pomena, in če je, ali lahko vključuje semantiko Hintikkove teorije igre kot svoje del ali ne, oziroma, ali so to paralelne, analogne ali ne, teorije o argumentih naravnega jezika.

Tak raziskovalni program bi lahko oblikovali s postopnim reševanjem naslednjih vprašanj: 1) Wittgensteinov vpliv na oba avtorja; 2) njuno stališče do Fregeja; 3) teorija pomena kot verifikacija/falsifikacija; 4) reperkusije Hintikkove semantike na nekatere primere iz ruskega in hrvaškosrbskega jezika. Težko ločimo eno vprašanje od drugega, in prav tako težko opazujemo vsakega teh avtorjev posebej, zlasti pa je težko ločeno od prvih dveh vprašanj obdelati tretje vprašanje, kajti upoštevati moramo tudi časovne omejitve. Imamo pa tudi opravičilo — postopna analiza naj bi nas vodila k odgovoru na temeljna vprašanja naloge. V prvi fazi programa, ki se nanaša na Wittgensteinov vpliv na Dummetta, moramo upoštevati naslednja vprašanja: 1) uporaba in pojmovni smisel, sila in ton/zvok; 2) uporaba in jezikovna igra; 3) dokaz — prehodni termin za ključne pojme: verifikacija in falsifikacija. Glede na naslov teme izhaja, da se bomo osredotočili samo na del problematike, to pa je prvo vprašanje.

Gre za zapleten primer, kar se nam kaže že iz nekaterih kvalifikacij Dummettove koncepcije, zlasti pa iz Dummettovih deklarativnih stališč o Wittgensteinu. V »Uvodu« v zbornik »*Processes, Beliefs and Questions* (1982), sta Peters in Saarinen Dummettovo teorijo označila kot epistemološki koncept pomena; istega leta je Grjaznov izjavil, da nam Dummett ponuja tri teorije pomena, od katerih vedno proglasi vsako naslednjo za najboljšo.[8] Dummett dokaj strogo ocenjuje Wittgensteinove ideje o pomenu — Wittgenstein ni postavil najbolj solidnih temeljev teorije pomena, celo zanikal je možnost njenega sistematičnega utemeljevanja v *Philosophical Investigations* (PI); če pa je že mislil na novo teorijo, pa ni podal niti najsplošnejšega načrta, saj njegove jezikovne igre/igre jezika niso ravno model, ki bi obetal sistematično zaobseganje celotnega jezika.[9] Ne glede na to, moramo takoj na začetku povedati, da sta pripisovala jeziku isti funkciji — komunikacijsko in gibalo misli ter da je Dummett postal kritičen do Wittgensteina šele kasneje, saj je sprva tudi sam mislil, da je Wittgensteinov učenec, kar lahko pripišemo njegovemu ločevanju zgodnjega in poznega Wittgensteina, to je stališču, ki je danes že skoraj v celoti preseženo.[10]

---

[7] M. Handa je zanimalo vse, kar je bilo o tej problematiki objavljenega s strani Hintikke pa tudi vse, kar se nanaša na povezavo Dummettove in Hintikkove teorije pomena.

[8] Peters, S. and Saarinen, E., »Introduction«, *Processes, Beliefs, and Questions* (S. Peters, E. Saarinen ed.), Dordrecht, 1982, str. VI, Grjaznov, A. F., »Teorija značenija Maikla Damita«, *Voprosy Filozofii*, 22/1982, št. 4, str. 117.

[9] Dummett, M., *Truth and other Enigmas*, London, 1978, str. 450, 452 in 453. Za holizem trdi, da to ni teorija pomena, marveč negacija dejstva, da teorija pomena sploh obstoji (309).

[10] Wittgenstein je večkrat pisal o komunikacijski funkciji jezika, npr. v *The Blue and Brown Books*, Oxford, [5]1980 (1985), str. 81, 185, v *Philosophical Grammar*, Oxford, 1974, par. 140, cfr. *Ricerche filosofiche*, Torino, 1967, par. 363. O jeziku v Filozofskih raziskovanjih kot gibalu misli je, npr. pisal v Filozofskih raziskovanjih, par. 329, v *Zettel*, Oxford, 1967, I, 101. Dummett priznava, da je Wittgenstein vračunal »komunikacijsko funkcijo izgovora«

Uporaba in pojmi smisel, sila/moč in zvok/ton

Dummett meni, da je Frege anticipiral Wittgensteinov termin »uporaba«, in kljub temu, da je Wittgenstein hotel v PI ugovarjati Fregerjevi koncepciji pomena, lahko njegovo stališče vmestimo znotraj Fregeja.[11]

Lahko rečemo, da je že sama razprava »*Truth*« (1958/59) napoved celotnega načrta akomodacije. Dummett se zavzema za zamenjavo teorije pomena resničnostnih pogojev s pomočjo tim. dodatka (suplementacije) Fregejeve redundantne teorije resnice in zgodnjega Wittgensteina.[12] V razpravi skuša dokazati, da se že v redundantni teoriji izgublja središčno mesto pojma ‚resnica' (63—64). S tem, da je identificiral termin ‚uporaba' s smislom (61), je šele implicitno pokazal tudi drugo smer korekcije nepravilnega razumevanja Wittgensteinove doktrine pomena kot uporabe (68). V članku »Wittgenstein o filozofiji matematike« (1959) Dummett piše, da je intuicionistična razlaga pomena, ki zamenjuje resničnostne pogoje s pogoji trditve, v tesni zvezi z Wittgensteinovo doktrino, toda to pot v zvezi s teorijo pomena in uporabo uporabe.[12] V bistvu se je Dummett ponovno implicitno dotaknil dvojne vloge ‚uporabe' kot smisla in kot govorne prakse, kar je Wittgenstein napravil bolj eksplicitno v *Remarks on the Foundations of Mathematics*.[13] Šele v delu *Frege, Philosophy of language* (1973) Dummett trdi, da pozni Wittgenstein ni dobro dojel besede ‚smisel', saj ne razlikuje smisla in sile, kar bi morali upoštevati pri adekvatni koncepciji uporabe.[14] Z interpretacijo Fregejeve teorije smisla pravi, da se smisel nanaša na besede in stavke ter da je nesmiselno vpraševati ali naj eno ali drugo obravnavamo kot enoto pomena (6), čeprav je bil prav Frege najuspešnejši pri predstavitvi pomena v duhu Wittgensteinovega gesla — enota pomena je stavek (3). S tem geslom, meni Dummett, je Wittgenstein podal samo en aspekt smisla (34), in lahko ostane resničen, če ga ne revidiramo z dodatkom (3).

Ko govori o vlogi smisla besede in uporablja beseda-kôd v zvezi z referenco (230,5), ter to primerja s kartanjem (194), vseeno priznava, da je Fregejeva koncepcija bolj celovita, saj Wittgensteinu ostaja pojem smisla nejasen

---

(utterance) v »What does the Appeal to Use Do for the Theory of Meaning«, *Meaning and Use*, Dordrecht, A. Margalit (ed.), 1979, str. 125, toda to se mu ne zdi dovolj eksplikatorno. Cfr. »Comments on Professor Prawitz's Paper«, *Logic and Philosophy*, Hague/Boston/London, G. H. von Wright (ed.), 1980, str. 11. Ko je pisal o povezavi misli in jezika, je trdil, da je Wittgenstein misel pojasnjeval kot prenosljivo (transferable) v smislu njene komunikacije z drugo, toda ne tako, da bi jezik pojmoval kot gibalo misli, cfr. *Truth and other Enigmas*, op. cit., str. 117. G. Frongia piše, da je pojem »drugi Wittgenstein« začel izgubljati svojo kompaktnost, zato v njegovem opusu iščejo koherenco, na primer Fann (1969), Bogen Hacker (1972), Kenny (1973), Hottois (1976). Drugi skušajo to delitev dopolniti z iskanjem velikih analogij v interesu kot na primer Toulmin in Winch (1969), Pears (1970), Engel (1971), Klemk (1971), Vesey (1974) Hintikka (1976) in Luckhardt (1979), cfr. Frongia Guido, *Guida alla letteratura su Wittgenstein*, Urbino, 1981, str. 78, 79, 81.

[11] Dummett, M., *Truth and other Enigmas*, op. cit., str. 448; Dummett, M., »What is a Theory of Meaning« II, op. cit., str. 135.

[12] Dummett, M., *Truth and other Enigmas*, op. cit., str. 185.

[13] Wittgenstein, L., *Remarks on the Fundations of Mathematics*, Cambridge, Mass/London, [4]1972 (1956), I, 9, 10, V, 6, 7 itd.

[14] Dummett, M., *Frege, Philosophy of Language*, London, [2]1981 (1973), str.

(422). Kasneje, v »What is a Theory of Meaning? I« (1975),[15] Dummett razpravlja o neadekvatnosti tim. teorije reference, ki je prisotna v teorijah resničnostnih pogojev pri razlagi razumevanja lastnega imena (122), saj je tu zanemaril posredovanje smisla (122, 125). Pri tem pa prav to teorijo prikaže kot holizem, pa tudi generalizacijo vseh besed v jeziku (129) Wittgensteinovega primera z imenom »Mojzes« (128), glede na to, da je tu potrebno znanje kompozicije totalitete (133—134). Strinja se s Kripkejem, da je to modificirana teorija opisa (135), v kateri je možna vrsta načinov uvajanja lastnih imen in to več kot je potrebno za določitev njihove reference (136). Istega leta je objavil razpravo »Utemeljitev dedukcije« (zdaj v Truth and other Enigmas), kjer pravi, da je Wittgensteinova koncepcija pomena holistična, ker ne daje modela za individualno vsebino stavkov, medtem ko je najmanjša enota, s katero bi lahko nekaj rekli, totaliteta možnih stavkov (309). V »What is a Theory of Meaning? II« (1976) pa končno razloži korektno teorijo pomena — imeti mora dva dela, osrednji del, ki daje teorijo smisla ter reference, in dodatni del, teorijo sile.[16] Tu dokončno prikaže svojo misel, začeto že v I. delu istega članka — da se *referenca in smisel vključujeta/stapljata* (127). Dopušča celo to, da Fregejev pojem objektivnega smisla implicitno anticipira slavno Wittgensteinovo geslo, in to tako, da je lahko smisel besede določen edinole z njeno jezikovno uporabo (to je, »če je smisel uporaba«) (135). Kljub temu še naprej trdi, da radikalna interpretacija Wittgensteinovega gesla zanika razliko med smislom in silo (72), medtem ko se mora v teoriji pomena pokazati, kako pridemo do očitne resnice, kar zahteva dodatno teorijo, to je, teorijo sile, ki se nanaša na jezikovni del/dejanje trditve (132). Istega leta piše v članku, ki je bil kasneje objavljen v *Truth and other Enigmas*, da sta Frege in Wittgenstein zahtevala opis konvencionalnih principov pri upravljanju s prakso govora jezika (447), ker je zavrgel delitev izgovora stavka na določene kategorije (449—450). To pomeni, da je v zvezi s prvim delom teorije pomena nekaj časa upošteval termin ‚uporaba', nekaj časa pa v zvezi s samo prakso govora, ki po tej delitvi spada v drugi del teorije. Istega leta je imel Dummett predavanje na stockholmski univerzi z naslovom »What do I know when I know a language«, v katerem je obravnaval problem smisla, kar mu je omogočilo, da je ponovno poudaril Wittgensteinovo napako, ki se nanaša na isti problem, pa tudi na tretji element Fregejeve delitve, na ton/zvok.[17] V predavanju je v kratkem orisal svoje pojmovanje Fregejeve anticipacije Wittgensteinovega gesla, kar se je nanašalo tudi na veščino uporabe jezika, kar naj obravnavamo kot implicitno znanje teorije pomena (10—11), katere delček notranje strukture je, glede na splošno razumevanje jezika, analogen koncepciji jezika kot kôda (11). Zanimivo je, da tu trdi, da je Fregeju temeljna koncepcija o primarnosti stavka (8), kar ni povsem v skladu z navedenim stališčem iz knjige *Frege, Philosophy of language* (tu str. 3). Nabolj obširno piše Dummett o Wittgensteinovih napakah v »What does the appeal

---

[15] Dummett, M., »Comments on Professor Prawitz's Paper«, op. cit., str. 11. (ed.), Oxford, 1975.

[16] Dummett, M., »What is a Theory of Meaning? II«, op. cit., str. 74.

[17] Dummett, M., What do I know when I know a language?, Lecture held at the Centenary Celebrations of the Stockholm University, May 24., 1978, str. 8.

to use do for the Theory of Meaning?« (1979). Ponovi svojo dvodelno delitev teorije pomena in jasneje povezuje teorijo sile s terminom ‚uporaba', kajti le-ta naj bi morala vzpostaviti zvezo med pomenom stavka in aktualno prakso govora jezika.[18] Zato pravi, da je Wittgensteinovo stališče bolj radikalno v poznem obdobju kot v srednjem, kajti v PG je asertorično silo še dopuščal, v PI pa nič več, ter s tem zavrgel »prakso trditve« (126). Trdi tudi, da je Wittgenstein že v PG povsem zavrgel pojem resnice (129), kar je bila posledica njegovega zanemarjanja Fregejeve distinkcije smisla in reference že v *Tractatusu* (130). Tu je skušal pokazati, kako naj bi teorija pomena v duhu Wittgensteinovega gesla zgradila nov pojem resnice, ki bi v principu impliciral možnost spoznavanja resnice stavka (135). V »Komentarju Prawitzovega spisa« (1980) Dummett poudarja, da termin ‚uporaba', razen da vsebuje funkcijo komunikacije, ne pove dovolj o pomenu kot znanju uporabe niti o razumevanju nekaterih stavkov v diskurzu.[19] Ponavlja svojo delitev teorije pomena (13) in vztraja pri vlogi uporabe praktičnega znanja (13—14), toda to pot eksplicitno dopušča, da lahko ‚uporaba' figurira/nastopa tudi v prvem delu (16). Pomembno je tudi, da od terminov — kandidatov za prvi del teorije omenja tudi denotacijo (13), pri čemer se ni spomnil, da ga uporablja tudi Wittgenstein v PG. V svojem prispevku »Realizem«[20] (iz zasebnega pisma od 29. 3. 1983, zadnjega prispevka) Dummett ponovno piše o problematiki referentov imen (68), o Wittgensteinovem znanem pojmu pripisovanja bolečin (pain-ascription) ter ponovno kaže svoj odpor do teorije reference; v tem smislu se ponovno strinja z Wittgensteinovim kritičnim stališčem do realistične teorije pomena (69).

V analiziranih tekstih najprej opazimo, da Dummett skoraj ne posveča nikakršne pozornosti dejstvu, da imata z Wittgensteinom enak okvirni pojem jezika, izveden/izhajajoč iz Fregeja, to pa je komunikativna funkcija jezika in funkcija gibala misli. Očitno je tudi, da se veliko ponavlja, ter da uporablja veliko Wittgensteinovih terminov, tudi tiste, ki jih povsem ne sprejema. Predvsem pa predhodna analiza postavlja naslednja vprašanja:

1) ali ni pri Wittgensteinu bolje iskati stapljanje smisla in reference kot pa trditi, da je zanemarjal to Fregejevo distinkcijo;

2) ali ni bolje benevolentno presojati Wittgensteinovo stališče napram problematiki smisel/sila namesto trditi, da je to Fregejevo distinkcijo zavračal;

3) ali ni bolj realno dopustiti, da postane termin ‚uporaba' v Wittgensteinovi verziji močnejši kandidat za prvi in drugi del teorije pomena po Dummettovi delitvi.

Z eno besedo torej, ali ni Dummettov dolg vseeno večji in, ali niso le-tega spregledali zaradi delitve teorije pomena na dva dela, ki jo je izvedel Dummett.

Ad 1) K pritrdilnemu odgovoru na prvo vprašanje lahko dodamo dva komentarja:

[18] Dummett, M., »What does the Appeal to Use Do for the Theory of Meaning«, op. cit., str. 127.
[19] Doummett, M., »Comments on Professor Prawitz's Paper«, op. cit., str. 11.
[20] Dummett, M., »Realism«, *Synthese* (52 (1982), 55—112.

a) Če je Dummett dopustil analogijo Fregejevega pojmovanja reference s kôdom, potem tudi ne bi smel zamolčati Wittgensteinove uporabe kôda, zlasti pa ne bi smel spregledati terminov denotacije in designacije. Wittgenstein govori o gramatiki denotiranja v PG, po kateri je denotacija dešifriranje besede kot znaka[21] v »sistemu znakov« (131, 89), to je, pomen besede je določen z njeno vlogo v jezikovnem računu, kateremu pripada (31, 63, 67), in v gramatiki, katere sestavni del so (59). Wittgenstein je pomen razlagal s stališča denotacije kot postopek po pravilih gramatične konvencije, ki, kakor trdi, kodificirajo karakteristiko besede (77), medtem ko denotaciji pripisuje karakter identificiranja *dela vsebine* v stavku (63). Z metodo designacije, na primer, bi lahko delovali z besedami in z znaki/imeni (90) kot z računskimi operacijami (51), to je, z določeno akcijo (153). Ko je Dummett pojasnjeval Fregejevo pojmovanje reference besede, je uporabil analogijo s kôd-besedo in ugotovil, da ne mora pojasniti pomena v kôdu, če prej ne napravimo reference na splošni pojem predstave navadne besede s pomočjo kôd-beseda; zato napravimo »determinacijo enkodirane besede s pomočjo splošnih pravil«.[22] Wittgenstein v PG trdi, da je vrsta znakov v kôdu (172) s ključem dešifriranja, ki ga uporabljamo za prevod postopkov po kôdu (160), opravljamo pa ga s pomočjo pravil (171—172). Ni znano, zakaj tu ni nikakršnega Dummettovega komentarja. Zakaj ne analizira Wittgensteinovega in svojega pojma pravila, čeprav za to obstoji analogija?[23] Razen tega Wittgenstein tudi v PI, kar Dummett največkrat citira, omenja designacijo in referenco v smislu funkcioniranja na temelju sprejetih konvencij v sklopu določenih situacij (9, 10, 15), medtem ko v svojih zadnjih tekstih, v *On Certainity*, zastopa podobno stališče, ko opisuje nauk o uporabi imen; prav tako tudi v *Remarks on Colours*, ko omenja nauk o konkretni uporabi besed, koncept barve in notranjih čutil, ki jih povezuje s praktično uporabo, kjer besede uporabljamo različno, glede na mesta, ki jih zavzemajo v življenju. V *Zettelu trdi*, da beseda, dodana stavku s pomočjo pravil, ne spreminja njegovega smisla.[24] Glede na to bi bilo bolje, da bi Dummett raziskal, v kolikšni meri je Wittgensteinova uporaba reference prispevala k temu, kar on imenuje stapljanje reference in smisla. Ali zdaj dolguje več Wittgensteinu ali Fregejevi koncepciji, po kateri reference sestavnih besed stavka, združene oblikujejo njeno referenco? (Frege,Philosophy of Language, str. 122).

b) Če je Wittgenstein zavračal zahtevo po določanju resničnostnih pogojev, kar priznava tudi Dummett, potem to ne pomeni, da je zavrgel tudi pojem ‚resnice'. V PG je Wittgenstein zavrnil prazno »govorjenje o resnici« (str. 459), in namesto resničnostne vrednosti iskal korektnost (str. 130), za resničnost pa trdil, da v posebnem jezikovnem sistemu (str. 123) izhaja iz dela gramatike, v katerem imajo določeni izrazi svojo vlogo (str. 124). V *On Certainity* je večkrat poudaril, da resnica pripada sistemu, na katerega se

---

[21] Wittgenstein, L., *Philosophical Grammar*, op. cit., str. 84, 89.
[22] Dummett, M., *Frege, Philosophy of Language*, op. cit., str. 5.
[23] Dummet, M., »Comments on Professor Prawitz's Paper«, op. cit., str. 13.
[24] Wittgenstein, L., *On Certainity*, Oxford, ²1979 (1969), par. 541, 543, 566, Wittgenstein, L., *Remarks on Colour*, Oxford, ²1978 (1977), I 3, 71, II 127, 317, Wittgenstein, L., *Zettel*, op. cit., I 321.

nanaša (83, 108, 138) ter da prepričanje, gotovost, v resničnost izhaja iz nedvoumnega delovanja (193, 196), to je, iz še globljih temeljev (204). V *Remarks on Colours*, na primer, pravi, da so nekatere propozicije odvisne od konteksta (I 49, III 229), oz. od okrožja (III 220). Tako bi moral Dummett pravzaprav zavzeti stališče tudi do tistih Wittgensteinovih pogledov, ki jih najdemo v njegovih zadnjih delih. Pokazati bi moral, da se je Wittgenstein trudil pojasniti, kaj naj bi v principu impliciralo možnost našega prepoznavanja stavka.

Ad 2) Tudi na drugo vprašanje lahko odgovorimo pritrdilno, če upoštevamo predvsem nekatera stališča C. Wrighta. C. Wright opravičuje Wittgensteina, da s tem, ko je v PI prikazoval mnogovrstnost stavka, kakor so trditve, vprašanja in ukazi v bistvu ni bil za definitivno teorijo sile. Namreč, Wittgenstein je mnogovrstnost pojmoval kot nedokončno fiksirano, da to ni zahteva po popolnem opisu vseh mogočih uporab, zato mu je zadoščalo opozorilo na splošno načelo, na katerega lahko računamo, da bi se potem odločili, ali je in v kakšnem razmerju je nova uporaba s katerokoli dozdaj sprejeto teorijo sile.[25] Po njegovem mnenju je bil Wittgenstein verjetno prepričan, da bi bilo preveč komplicirano dokončno razviti teorijo sile (287). Razen tega je Wright trdil, da ne verjame, da bi Wittgenstein zavrgel to distinkcijo (286). Lahko dodamo, da je bil Dummett preoster s trditvijo, da je Wittgenstein v PI zavrgel celo prakso trditve, saj lahko tu najdemo vsaj en primer, ne le v PG.[26] Toda tudi v *On Certainity* Wittgenstein govori o postavkah in to večkrat, medtem ko G. Brand navaja zapiske F. Waismanna o Wittgensteinu s podatki o Wittgensteinovih primerjavah in razlikovanjih med trditvijo in hipotezo.[27] Zato lahko rečemo, da bi moral Dummett vedeti, da Wittgenstein ni zavrgel distinkcije smisla/sile, saj jo je upošteval, toda na svoj način, ki bi ga moral obrazložiti. Dodati moramo, da je Wittgenstein upošteval tudi ton/zvok, npr. v PG, kjer omenja uporabo besede ob »posebnih priložnostih na poseben način — v nekem kontekstu tudi s posebno intonacijo« (66). V *On Certainity* dokaže tudi, da ima ekspresivnost določeno vlogo, s posebno oznako, da se gotovost kaže v »tonu glasa« (30). Ker je Dummett trdil, da ta problem ni bil jasen niti Fregeju, bi ju lahko vsaj primerjal in ugotovil, kateri je bolj jasen — tako bi bilo tudi nam jasneje, katero mesto zavzema ton/zvok, obarvanost, svetloba v Dummettovi teoriji.

Ad 3) Tudi tu lahko damo pritrdilen odgovor — toda s popolnejšo obdelavo drugega vprašanja, popoln pa šele z obdelavo tretjega vprašanja. Namreč, imamo nedokončan problem smisla, pravil, bipartitnega principa in sentence-meaning-a. Dodali bomo še en problem — Dummett je povsem zanemaril vprašanje, koliko je Wittgenstein prispeval k svojemu lastnemu, tako pomembnemu pojmu ‚implicitno znanje' — rečemo lahko, da se je Wittgen-

---

[25] Wright, C., *Wittgenstein on the Foundations of Mathematics*, London, 1980, str. 286—289.

[26] Wittgenstein, L., *Ricerche filosofiche*, op. cit. I 23. G. Brand navaja primer v I 486, cfr. Brand, G., *The Central Texts of WITTGENSTEIN*, Oxford, 1979, str. 84. Primere najdemo tudi v *Remarks on the Foundations of Mathematics*, op. cit., I 6, v Appendix I omenja postavke (Behauptungssätze), par. 1, 2, v I 164, tudi trditve (Aussage) III 8. itd.

[27] Wittgenstein, L., *On Certainity*, op. cit., na primer o postavkah piše v par. 18, 19, 21, par. 644 pa omenja trditve. Brand, op. cit., str. 86.

stein veliko ukvarjal z vprašanji kot so: kaj je to vedeti, ali kaj je to kako vedeti, zlasti v svojih zadnjih dveh knjigah.

Dummettova raziskovanja Wittgensteinovega termina ‚uporaba' kažejo, da ga Dummett eksplicitno uvršča v drugi del teorije pomena s tem, da ga je treba korigirati. Toda implicitno se ‚uporaba' bolj sama ponuja tudi za prvi del teorije, toda spet samo delno, na temelju tistega vidika smisla, ki se nanaša na stavke. V zvezi s tem je Dummett bolj ekspliciten v knjigi *Frege* . . . in predzadnjem zapisu, kjer popušča Prawitzu tako, da eksplicite sprejme, da je ta termin v obeh delih teorije. C. Wright bi zdaj rekel — ali bi Wittgenstein sploh sprejel katerikoli osrednji pojem o teoriji pomena? (286). Temu lahko dodamo še vprašanje, ali bi Wittgenstein sploh lahko toleriral delitev teorije pomena na dva dela? V vsakem primeru je termin ‚uporaba' Wittgenstein povezal s smislom in govorno prakso, tj., pri obeh vidikih Dummettove teorije pomena. Dummett je uporabil mnoge pomembne termine v tej povezavi, ni pa poskušal pokazati, kako izjemno funkcionira pojem ‚uporabe'; tega tudi ni mogel, ker je teorijo pomena razdelil na dva dela.

Ob koncu lahko ugotovimo, da ze Dummett Wittgensteina prilagodil Fregeju na štiri načine:

1. z *nasilnim potiskanjem do konca zametka*, kar je v zvezi s tim. Wittgensteinovim odbijanjem distinkcije smisel/sila;

2. *s postavljanjem preveč pogumnih trditev*, kakor so trditve o Wittgensteinovi zavrnitvi prakse trditve in pojma resnice;

3. z *dvoumno in nejasno razlago* termina ‚uporaba', ki je in ni pojem za prvi del teorije in v zvezi s tim. stapljanjem reference in smisla;

4. z *zanemarjanjem nekaterih pojmov, stališč in podatkov*: zanemaril je Wittgensteinove izraze kôd, denotacija in zvok/ton, Wittgensteinovo pojmovanje jezika kot gibala misli ter njegov prispevek k fundamentalnim Dummettovim stališčem, ki so v zvezi z implicitnim znanjem. Dummett je zanemaril tudi zadnja Wittgensteinova dela. Njegova uporaba pa tudi slabo preciziranje karakterističnih Wittgensteinovih terminov, je prišlo do izraza pri raziskovanju teh tesktov; toda časovna omejenost našega prispevka nam ne dopušča, da bi kritična razmišljanja dokončno zaključili.

Tako lahko v tem delu primerjave Wittgensteina in Dummetta ugotovimo, da je bil Wittgenstein za Dummetta večja inspiracija kakor je to sam mislil, predvsem pa večja, kot je povedal.

stavek/sentenca — za Wittgensteinov Satz
postavka — statement; za Wittgensteinov Aussage
stapljanje — merge;
izgovor — utterance;
trditev — assertion; za Wittgensteina Behauptung

Luporinijevo pojmovanje marksizma s posebnim ozirom na odnos Hegel-Marx

SONJA KRANJEC

Luporiniju je marksizem predvsem pogled na svet, ki je odprt, nikoli sistematično zaključen, tako da lahko prihodnja stališča modificirajo predhodna. Filozofsko jedro marksizma je dialektična metoda, ki jo je Marx prevzel iz Heglove dialektike potem, ko jo je osvobodil njene »mistične lupine«.

Ko Luporini raziskuje Marxov odnos do Hegla, izhaja iz dveh dejstev:

— da Marxova dialektika ni enaka Heglovi,

— da Hegla ne moremo v celoti zavreči (kot crknjenega psa) in da je nekaj iz njegove metode in iz enciklopedičnega bogastva njegove misli prav gotovo uporabno v Marxovi metodi in koncepciji sploh.

Ugotoviti mora torej, v čem se Heglova dialektika razlikuje od Marxove in kaj lahko iz Heglove misli preide v Marxovo. Njegovo stališče do tega problema pa ni enotno. Luporini je namreč eksplicitno izrazil dve stališči do tega problema — prvo leta 1955, drugo 1971. leta.

Luporinijevo stališče iz leta 1955:

Luporini podaja tedaj dve skupni točki med Heglom in marksizmom:[1]

1. Marksizem prevzema od Hegla koncept fluidnosti in dialektičnosti kategorij:

Hegel in marksizem utemeljujeta ta koncept na zgodovinskosti teh kategorij. Zgodovinskost je sicer človeška, a zato nič manj objektivna, saj je povezana s prakso. Praksa pa je pogoj vsakega človeškega spoznanja sploh. Človekova praksa je predvsem družbena praksa in je utemeljena na čutni dejavnosti človeka kot živega bitja. Človeka ne moremo ločiti od družbe, ker je človek šele v svojem praktičnem odnosu do drugih ljudi, tj. predvsem v proizvodni dejavnosti, ki razširja in podaljšuje njegovo prirodno življenje. Praksa stoji na začetku in koncu vsakega spoznavnega procesa kot njegova pogojenost in njegov cilj. Praksa je kriterij resničnosti, saj so lahko samo v procesu družbene prakse (v procesu materialne proizvodnje, razrednega boja,

[1] C. Luporini: »Zgodovinska zavest marksizma«, Dialektika in materializem — od tu dalje DinM, str. 83, 84.

znanstvenih eksperimentov) človekova spoznanja potrjena v smislu, da odgovarjajo objektivni stvarnosti. Zato spoznanje, ločeno od prakse, ni spoznanje; mišljenje, ločeno od prakse, pa je fantazija in ne aktivnost. »Praksa ni torej le začetek in konec spoznanja in ni samo njegov edini kriterij resničnosti, ampak vse to skupaj, ker je del samega spoznavnega procesa — njegov bistveni in odločilni element.«[2] Gre za smotrno človekovo dejavnost, ki je bistveno pogojena z zgodovino, z realitetami konkretnega sveta.

Kategorije, ki so v stalnem in kritičnem odnosu z realno pogojenostjo človekove dejavnosti, so bistveno dialektične. Človeški pojmi se večno gibljejo, prehajajo drug v drugega, so torej gibljivi, prehodni, tekoči in kot taki lahko odsevajo življenje. Vsaka predpostavka velja le procesualno, ne more biti večna in je resnična le, dokler je pogojena s stvarnostjo.

2. Marksizem sprejema od Hegla njegovo revolucionarno metodo mišljenja:

V članku »Stvarnost in zgodovinskost«[3] (1966) ugotavlja Luporini, da se (danes) marksisti delijo v dve temeljni smeri:

— prvi poudarjajo Marxovo radikalno ločitev od Hegla (v Italiji so to Galvano Della Volpe ter njegova šola),

— drugi pa so prepričani, da izhaja Marx od Hegla oz. da je dialektična metoda materialistično interpretirana Heglova dialektika. Nicola Badaloni, Valentino Gerratana in Luporini poudarjajo, da je Marx prevzel od Hegla njegovo dialektično metodo in jo osvobodil njene mistične lupine.

Luporini se sedaj vpraša, ali je pri Marxu zares prisotna dialektika, kakšna je in ali je samo ena. Vendar mu ta problem ni rešljiv ne filološko, ne s pomočjo zgodovinske metode razlaganja. Pravi, da moramo izhajati iz (bistva) Marxove problematike in iz uporabe dialektike pri Marxu. Luporiniju se zdi problem dialektike v marksizmu zelo težak. Še težji pa je postal zaradi Marxovih trditev, ki jih je podal v zvezi s svojo metodo. Sicer pa (tako ugotavlja Luporini) nam Marx ni zapustil mnogo metodoloških elaboracij, zato pa so tiste redke zelo pomembne in dokazujejo, da je bil Marx kljub temu zelo zaposlen s problemom lastne metode. V središču Marxovih izjav o dialektični metodi[4] so Marxove trditve v sklepni besedi k drugi (nemški) izdaji prvega zvezka »Kapitala« (1873). Po Luporinijevem mnenju[5] postavi Marx (v omenjeni sklepni besedi) svojo dialektično metodo v dvojni odnos s Heglom: v zgodovinski in sistematični odnos. V zgodovinskem pogledu se imenuje za »učenca tega velikega misleca«, v sistematskem pogledu pa pravi o temelju svoje metode, da je »ne le različna od Heglove, temveč je njeno neposredno nasprotje«. In pojasnjuje: »Pri Heglu je proces, katerega pod imenom ideje spreminja celo v samostojen subjekt, demiurg resničnosti, ki je le vnanji

---

[2] C. Luporini: »Zgodovinska zavest marksizma«, DinM str. 52 in naprej.

[3] C. Luporini: »Realnost in zgodovinskost: ekonomija in dialektika v marksizmu«, DinM str. 237.

[4] C. Luporini: »Skozi Marxa sedanjost in perspektiva«, 1971, objavljeno v: F. Cassano: »Marxismo e filosofia in Italia (1958—1971)«, Bari, DeDonato 1973.

[5] C. Luporini: »Realnost in zgodovinskost: ekonomija in dialektika v marksizmu«, DinM str. 235.

pojav ideje. Pri meni nasprotno idejni svet ni nič drugega kot materialni svet, prenesen in predelan v človekovi glavi.« V tej trditvi najde Luporini par, ki je značilen za marksizem:[6] par »materialno-idejno«. Ob tem Luporini opozarja, da bi bilo povsem zgrešeno, ko bi marksizem razumeli tako, kot da se pojem stvarnosti, ki jo obravnava marksizem, izčrpa in reši samo v prvem izrazu — v materialnem. V marksizmu je sicer res bistveno prvenstvo materialnega, a v odnosu na tisto idejno. Marx trdi, da je preobrat, ki ga je izvedel v odnosu na idejno in materialno, osvobodil Heglovo dialektiko »mistične lupine« (ki je bila mistifikanten odraz te dialektike in ki jo je naredila neuporabno). Ta preobrat je omogočil, da se odkrije »racionalno jedro« te dialektike.

Luporiniju se vse Marxove izjave o lastni metodi zdijo več in nekaj povsem drugega kot golo »koketiranje«. Luporiniju je jasno, da lahko to Marxovo »koketiranje« povsem zavede bralca, predvsem, če ta drugega niti ne išče in ne potrebuje.

Ko Marx v sklepni besedi h »Kapitalu« pojasnjuje svoj kritični odnos do Heglove dialektike, da Heglu dve priznanji:[7]

1. priznanje »racionalnemu jedru«,
2. priznanje Heglu, da je prvi obsežno in zavestno razložil splošne oblike gibanja dialektike, kljub vsemu, kar je pri njem potrebno kritizirati in zavreči.

Luporiniju se odpre tu problem, ki ga vidi v teoretični distanci med obema poloma (obeh priznanj): kako se lahko izdelajo v obrnjeni dialektiki splošne forme njenega gibanja? Gre za epistemološko dvojnost in dvosmiselnost, ki se po Luporinijevem mnenju vleče od leta 1858 in se eksplicitno pokaže šele 1873. leta. Pri tem pa ugotavlja, da se Marx ni zavedal te ogromne teoretične razlike med obema priznanjema.

Okoli 1880. leta sta Marx in Engels nasproti pozitivizmu in vulgarnemu eklekticizmu poudarjala povezanost svoje misli z nemško klasično filozofijo.[8] Engels tedaj (1882) pravi v svojem delu »Razvoj socializma od utopije do znanosti«: »... nemški socialisti (smo) ponosni na to, da izhajamo ne le od Saint-Simona, Fouriera in Owena, ampak tudi od Kanta, Fichteja in Hegla.«[9]

Marx in Engels nista svojih tez iz zgodnjih del kasneje ponovno izdelovala, ker tedaj to ni bilo potrebno (kot ugotavlja Luporini). Tem tezam pa se nista nikoli niti odrekla — nanje se sklicujeta tudi po letu 1859.[10]

Luporini vidi že v njunih zgodnjih delih prvo korenito reformo Heglove dialektike, od katere izhaja cel razvoj marksizma v njegovem teoretičnem aspektu. Gre za antispekulativno kritiko, ki ne zavrača dialektike (to pri Luporiniju nikoli ne pride v poštev) ampak samo mistifikatorsko stran Heglove dialektike.[11]

---

[6] C. Luporini: »Realnost in zgodovinskost: ekonomija in dialektika v marksizmu«, DinM str. 235.

[7] C. Luporini: »Skozi Marxa sedanjost in perspektiva«, 1971, obj. v: F. Cassano: »Marxismo e filosofia in Italia«.

[8] C. Luporini: »O preučevanju zgodnjih del Marxa in Engelsa«, DinM str. 343.

[9] F. Engels: »Razvoj socializma od utopije do znanosti«, MEID IV, str. 555.

[10] C. Luporini: »O preučevanju zgodnjih del Marxa in Engelsa«, DinM, str. 345.

[11] C. Luporini: »O preučevanju zgodnjih del Marxa in Engelsa«, DinM str. 348.

Gre za stvarno nadomeščanje, zamenjavo Heglove idealistične dialektike s stvarno dialektiko. To razume Luporini kot proces osvobajanja, ki je istočasno proces nastajanja marksizma. Cel marksizem je reforma Heglove dialektike, ki je v filozofskem in logičnem smislu izvedena že v Marxovih (in Engelsovih) zgodnjih spisih.[12]

Pred očitkom Della Volpejeve »šole«, da je Engels kriv za dvosmiselnosti v dialektiki, ki imajo negativne posledice za marksistično misel, Luporini odločno nastopi. Misli, da tak zaključek izhaja iz (še vedno pogostega) nehistoričnega branja klasikov marksizma: to pa je tipično za dogmatizem.[13]

Luporini celo pravi: »Znani, pogosto citirani odlomki Marxovih in Engelsovih del niso dovolj historizirani. Zato pa jih ne vidimo in jih ne razumemo, v kulturni in politični klimi, katere izraz so oz. v okviru katere postane njihov pomen šele razumljiv.[14]

Obratno kot Della Volpe je Luporini celo prepričan, da lahko prav Engels veliko prispeva k temu, da razumemo Marxovo misel iz leta 1873. Vendar ne Engels iz »Ludwig-a Feuerbach-a . . .«, temveč Engels kot pisec recenzije »K. Marx: ‚Prispevek h kritiki politične ekonomije'« iz leta 1859.

Metoda, ki jo je Marx izdelal in katero Engels smatra za enako pomembno kot »temeljni materialistični nazor« (tj. historični materializem), je Engels predstavil v polemičnem sporu tako s staro Heglovo metodo, kot s še starejšo Wolfovsko metafizično metodo. Heglova metoda je pravzaprav izginila, ker Heglova šola ni vedela, kaj z njo početi. Pa tudi Heglov sistem je bil tedaj že mrtev. Metoda je enostavno izginila, ker je bila na svojem lastnem temelju neuporabna. Luporini postavi v zvezi s tem hipotezo, da lahko razliko med metodo in sistemom — vsaj historično — pripišemo procesu razpadanja heglovskih šol.[15]

Engels je proglasil Heglovo metodo v njeni obliki za »docela nerabno« — bila je idealistična: »izhajala je iz čistega mišljenja, tu pa bi bilo potrebno izhajati iz najtrdovratnejših dejstev«. Luporini vidi v tem Engelsovem načinu prikazovanja problema že implicitno prisotno metaforo o »preobračanju«. Njen namen je logičen, saj gre za preobračanje odnosov, ki so simetrični — torej nastanejo po preobračanju bistveno novi in drugačni odnosi.[16]

Radikalno nasprotje med Marxovim in Heglovim razumevanjem in med njunima metodama vsebuje vseeno element kontinuitete. To je tisti element, po katerem ima marksizem nemško klasično filozofijo (predvsem Heglovo) za enega od svojih izvorov. Engels v zvezi s tem pravi: »Kljub temu pa je bila (Heglova metoda) izmed vsega logičnega gradiva, kar ga je bilo, edini del gradiva, ki ga je bilo mogoče uporabiti vsaj za izhodišče.«[17]

Marxovo kritiko Heglove metode razume Luporini obenem kot reformo dialektične metode, saj istočasno rešuje Heglova resnična odkritja. Kritično prevladanje Heglove dialektike, ki ga je izvršil Marx, se tolmači kot kritično

---

[12] Ibid., str. 342.
[13] C. Luporini: »Preobračanje in metoda v marksistični dialektiki«, DinM str. 382.
[14] C. Luporini: Marx, Engels: »L'ideologia tedesca«, Introduzione, str. XIII.
[15] C. Luporini: »Preobračanje in metoda v marksistični dialektiki«, DinM str. 390, 382—390.
[16] Ibid., str. 383, 384.
[17] F. Engels: »K. Marx: ‚Prispevek h kritiki politične ekonomije'«, MEID IV, str. 120.

uničenje »oblik« Heglove dialektike in reševanje »vsebine«, ki je z njeno pomočjo dobljena. Preobračanje Heglove dialektike omogoči odkrivanje tistega »racionalnega«, ki se v dialektiki nahaja, je pa mistificirano. Kritika Heglove metode je demistifikacija dialektike.[18]

Luporini iz vsega tega sklepa, da niti pri Engelsu, niti pri Marxu ne gre za preobračanje znotraj Heglovega sistema, ampak da gre vedno in samo za metodo.[19]

Utemeljitelja marksizma nista nikoli pomislila, da bi lahko prevzela Heglovo dialektiko tako, kakršna je bila v svoji »mistični obliki« in jo uporabila. Zato se zdi Luporiniju legitimno in nujno raziskovati specifične strukture marksistične dialektike; ugotoviti mora torej, kaj je tisto racionalno jedro, ki je iz Heglove prešlo v Marxovo metodo.[20]

Pred reševanjem te naloge pa mora Luporini najprej vedeti, kaj je v resnici proizvedla misel klasikov marksizma. In ugotovi:[21]

1. nauk, ki se imenuje historični materializem, ki pa ni znanost, ampak interpretativno kritični znanstveni kanon oz. osnovno pravilo oz. kritično utemeljen kriterij znanstvenega tolmačenja;

2. novo ekonomsko znanost, ki je kritično utemeljena na analizi meščanske oz. kapitalistične ekonomske ureditve. Marksizem je torej ustvaril kritiko politične ekonomije in podal teoretični model kapitalističnega načina proizvodnje (= »Kapital«) in uporabo tega modela na določene dežele in konkretne družbene sisteme;

3. znanost o socializmu (znanstveni socializem) kot znanost o revolucionarnem prehodu iz kapitalizma v socializem v smeri komunizma;

4. razširitev dialektike na moderne prirodne znanosti. To je v glavnem Heglovo delo. Kasneje imenujemo to dialektični materializem.

Za raziskovanje dialektike v marksizmu je pomembna predvsem prva točka, ki govori o materialističnem pojmovanju zgodovine. Luporiniju gre tukaj za raziskovanje struktur marksistične dialektike. Materialistično pojmovanje zgodovine je Marx predstavil v predgovoru k »Prispevku h kritiki politične ekonomije« (1859). Predmet Marxove analize je družba v celoti (Heglova meščanska družba: Hegel imenuje celoto družbenih odnosov, človeške medsebojne odnose, proizvodne odnose, civilna družba). V družbi, kjer vlada družbeni proces proizvodnje, odkrije Marx dialektiko med proizvodnimi silami in proizvodnimi odnosi; proizvodni odnosi so bistveno posredovani s proizvodnimi silami: z razvojem proizvodnih sil se proizvodni odnosi spremenijo v njihove spone. Nastane protislovje. Če hočemo spoznati zgodovinsko družbeno ekonomsko dogajanje, moramo zgodovino raziskati v vseh njenih protislovjih. Gre za dialektiko protislovja, ki je nepomirljiva. Pri Heglu gre tudi za dialektiko, ki »ni gola dialektika teze, antiteze in sinteze . . . Heglova dialektika je, v svojem najbolj tipičnem jedru, dialektika razlike, ki se izostruje v zoperstavljenostih, ki se zopet izostrujejo v protislovja. (Do

---

[18] C. Luporini: »Preobračanje in metoda v marksistični dialektiki«, DinM, str. 388.
[19] Ibid., str. 389.
[20] Ibid., str. 390.
[21] C. Luporini: »Realnost in zgodovinskost: ekonomija in dialektika v marksizmu«, DinM str. 237, 238.

sem se Hegel in Marx ujemata.) Vendar je Heglova dialektika dialektika celote, ki se deli, zoperstavlja, razmnožuje in se bogati, da bi se potem ponovno poedinila in pomirila v samozavesti oz. v absolutnem vedenju.«[22]

Gre za absolutno stališče, ki je implicitno Heglovi koncepciji in ki ga bo moral Marx zavreči, če bo hotel uporabiti idealistično dialektiko za svoje materialistično pojmovanje. To je Heglov idealizem, v luči katerega izgubijo vse diference pomen in postanejo nebistvene v primerjavi čistosti koncepta ideje. Ta Heglov način pojmovanja dialektike vsebuje tako v sebi koncepcijo finalizma, končnosti, ki je svetu imanentna. Zato pa je (ugotavlja Luporini) moral Hegel ves proces predstaviti kot proces ideje oz. kot proces njene uresničitve, postvaritve. Ideja stoji na začetku, ker predstavlja finalistično gibalo samega procesa in je objektivna resnica vsakega momenta tega procesa. Gre za »mistično lupino Heglove dialektike«. Smisel Marxovega preobračanja je v razbijanju te lupine, tj. v izključitvi popolnega finalizma, da bi tako rešil »racionalno jedro«.[23]

Razlika med Marxom in Heglom je torej v tem: Marxu je zgodovinski proces ne-finalističen, ne-teleološki. Heglov historični realni proces je logično pogojen. Za Marxa pa je logična nujnost nujnost a posteriori, saj so se v zgodovinsko-empiričnem toku dogajanja že potrdili in verificirali pogoji, ki dovoljujejo določeno logično rekonstrukcijo tega procesa. Če to upoštevamo, potem postane tudi pomen »preobračanja« Heglove dialektike jasnejši. »Racionalno jedro« je v tem smislu razumevanje zgodovine brez teleoloških predpostavk, ki bi jo vodile.[24]

Če pa zgodovine ne vodi več ideja, potem se v zgodovini ne more uresničiti (oz. ne gre za to, da bi se uresničila). Luporini te konsekvence ne vidi. »Preobračanje« Heglove dialektike bi potem pomenilo postaviti dejstva namesto misli. Enako je »preobračanje« razumel Engels. Luporini pa s tem ne soglaša, ker razume Engelsova »trdna dejstva« kot pozitivističen, pasiven in statičen videz stvari. Ne vidi, da »dialektika, ki jo Engels pojmuje in razvija, ne sloni na goli »gibkosti pojmov«, temveč je vpeta v zgodovinsko prakso, temelji na historičnem »raziskovanju narave pojmov samih«. Da gre res za historično analizo »narave pojmov«, se nam pokaže ob vseh konkretnih analizah pojmov . . .«[25] Luporini vidi torej globoko razliko med Marxovim in Engelsovim načinom razlaganja »preobračanja«: Marxovim iz let 1857—1873, Engelsovim iz 1859. leta. Pri Marxu ni zatekanja k neposrednim dejstvom.

Bistveni rezultat Marxove kritike politične ekonomije je v tem, da se konceptualno rekonstruira tisto, kar stoji izza pojavnih dejstev oz. kar se v njih kaže na obrnjen in izkrivljen način. Engelsovo razumevanje pa se zdi Luporiniju obče, simplicistično, očita mu celo redukcijo heglovstva. Pri tem ugotavlja, da ostaja Engels leta 1886 še vedno pri tej obče-simplifikatorski dimenziji.[26]

---

[22] C. Luporini: »Realnost in zgodovinskost: ekonomija . . .«, DinM str. 243/45.
[23] Ibid., str. 245.
[24] C. Luporini: »Realnost in zgodovinskost: ekonomija in . . .«, DinM str. 245.
[25] B. Debenjak: »Friedrich Engels — zgodovina in odtujitev«, Maribor, ZO 1981, str. 227—228.
[26] C. Luporini: »Marx po Marxu«, DinM str. 290—293.

Luporini razume dejstvo, ki je pravzaprav izhodiščna in bistvena točka raziskav o Marxovi metodi: gre za problem, zakaj je Marx sploh tako razumel Hegla, zakaj je moral Marx Heglovo dialektiko »preobrniti«.

Marxova rešitev torej ni končna pomiritev protislovja (kot je pri Heglu), ampak je odkritje realnega protislovja, ki je zgodovinsko determinirano in je najpomembnejše protislovje kapitalistične družbe. »Heglova konstrukcija pa pušča stvari take kot so.«[27] Hegel je sicer izhajal iz dejanskih protislovij svojega časa; njegova analiza teh protislovij je sicer v osnovi kritična, a mistificirana. Gre za pomiritev protislovij v Heglovi filozofiji. Nemoč uravnavati zgodovinski potek (kar je tedaj objektivno obstajalo) je Hegel spremenil v človeško usodo sploh. (Identifikacija mišljenja z resničnostjo pa onemogoča, da bi mišljenje zavzelo pozicijo, ki bi bila resničnosti nasprotna!).

Heglova spekulativna metoda torej ni sposobna producirati analize obstoječega, ki bi dala elemente svoje kritike in svojega preseganja.«[28]

Pravzaprav se tako dialektika v Heglovih rokah spremeni iz svoje kritične in revolucionarne forme v formo, ko potrjuje obstoječe.

Marx se torej ne omejuje (in se ne more omejiti) na kritiko Heglovega spekulativnega procesa, ampak mora svojo kritiko razrešiti na teoretično-politično vsebino Heglove konstrukcije. (Glede na politično vsebino sta si Hegel in Marx zelo daleč: Heglov ideal je bila izboljšana, idealizirana pruska država!).[29] Marx je totalizirajoča in teleološka pojmovanja človekove zgodovine (kot je Heglovo) demistificiral kot metafizične projekcije stvarnega, empirično-zgodovinskega dogajanja.[30] Ideološko obrnjenost, ki je zgodovinski produkt razredne družbe, vzdržuje ločenost intelektualnega od manualnega dela, ki seveda služi vladajočim razredom. To je področje, na katerem raste vsaka metafizična in spekulativna konstrukcija. Od kritike spekulacije in ideologije vodi pot v komunizem — k odkritju razrednega temelja v proletariatu. (Proletariat se zave sebe, ko se zave objektivne protislovnosti, ki deluje za videzi.)

Pri Marxu (v »Kapitalu«) gre za razvoj (vse kompleksnejših) oblik. Ne pa za razvoj oz. gibanje ene oblike. To dejstvo pomeni Luporiniju korenito razliko med Marxovo in Heglovo metodo. Pri Heglu gre za gibanje, ki je samogibanje ideje, ki je realna in resnična zgolj v svojem samogibanju. Marxova metoda je drugačna in ustvarja drugačno dialektiko.[31] Marx govori (1873) o »preobračanju«, ki omogoča osvoboditev »racionalnega jedra« iz »mistične lupine«. To pa Luporini razume, kot da »racionalno jedro« kot tako ostane na nogah, se ga ne preobrne: to jedro je tista revolucionarnost v metodi, ki jo je Hegel odkril in istočasno mistificiral in o kateri je Marx govoril že leta 1858.

---

[27] C. Luporini: Marx-Engels: »L'ideologia tedesca«, Roma 1968, Introduzione di C. Luporini, str. XXIX.
[28] Ibid., str. XXIX.
[29] Ibid., str. XXXII—XXXIII.
[30] C. Luporini: »Marx po Marxu«, DinM str. 257.
[31] C. Luporini: »Marx po Marxu«, DinM str. 266 in naprej.

Luporinijevo stališče iz leta 1971:

1971. leta je glasilo KPI »Rinascita« vodilo anketo z italijanskimi marksisti o bolj ali manj aktualnih vprašanjih vloge in pomena marksistične misli v svetu. V tej anketi je sodeloval tudi Luporini.[32]

Luporiniju je problem odnosa Hegel-Marx še vedno aktualen, pravzaprav mu je to danes še bolj kot kdajkoli odprt problem. Tako postavi Luporini v svojem intervjuju ponovno ta problem v ospredje in poskuša strniti skupnosti med Heglom in Marxom v tri točke:

1. priznavanje realne objektivnosti protislovja,
2. koncepcija razvoja,
3. koncepcija posredovanosti vsakega neposredovanega.

ad 1)

1962. leta se je v »Rinasciti« odvijala zelo ostra diskusija, ki jo je začel Luporini. V svojem članku[33] je Luporini opozoril na nesoglasja med italijanskimi marksisti in kritiziral Della Volpejevo »šolo«, ki razume Marxovo metodo kot inačico (znanstvene) »galilejevske« metode; tako pojmovanje pelje (kot ugotavlja Luporini) do zelo ostrega poudarjanja nasprotnosti med Marxovo in Heglovo dialektiko, kar se pri Della Volpeju (še bolj izrazito pa pri njegovih učencih) tudi zgodi.

Luporini pa vidi med Heglom in Marxom celo kontinuiranost, ki je v tem, da oba priznavata realno objektivnost protislovja (oggettivita reale della contraddizione).[34] Ta element kontinuitete se zdi Luporiniju glavni, ne pa edini.

Teza o realni objektivnosti protislovja pa pri Luporiniju ni novost. Sam trdi,[35] da je enako napisal v Uvodu k svojemu delu »Spazio e materia in Kant«, (1961). O realnem protislovju pri Heglu piše že leta 1947:[36] Hegel vidi protislovje med neznanim, ki ga ljudje nezavedno iščejo ter življenjem, ki jim je dano in katerega so si prisvojili. Gre za realno protislovje, za situacijo, ki je protislovna, ni statična, ampak se giblje. Luporini tu povsod zasleduje (Heglovo) dialektiko, opazuje njene začetke in njeno prebijanje v ospredje in ceni pri Heglu priznavanje zgodovine. V Uvodu[37] pa Luporini že opozarja, da pripada Heglu posebno mesto v zgodovini tradicionalne filozofije. Klasiki marksizma gojijo namreč do njega obenem odnos kontinuitete in antagonizma. Kontinuiteta, ki je idejna, obstaja od Kanta (in Fichteja) dalje: nosilec te kontinuiranosti je dialektična metoda, ki je od idealizma prešla k materializmu; objektivnost protislovja pa je prav tisto dinamično in dejavno jedro moderne dialektike.[38] Gre za protislovje, ki je lastno »vsebini kategorij«, lastno stva-

---

[32] Intervju z Luporinijem je bil objavljen pod naslovom »Skozi Marxa sedanjost in perspektiva« v F. Cassano: »Marxismo e . . .«

[33] C. Luporini: »Appunti per una discussione tra filosofi marxisti in Italia«, Rinascita 1962, št. 8.

[34] Ibid.

[35] C. Luporini: »Una precisazione«, Rinascita 1962, št. 13.

[36] C. Luporini: »Filosofi vecchi e nuovi« (Un frammento politico-giovanile di Hegel), Firenze, Sansoni 1947.

[37] C. Luporini: »Spazio e materia in Kant«, Firenze, Sansoni 1961.

[38] C. Luporini: DinM, Uvod, str. 5.

rem in biti sveta, je pogled, na temelju katerega se v Heglov sistem steka vse bogastvo realnih vsebin. Heglu pomeni odkritje bistvenega in nujnega karakterja protislovij enega najpomembnejših in najglobljih napredkov sodobne filozofije. To odkritje pripiše Hegel Kantu. Vendar zameri, ker ta ne vidi protislovja v njegovi veljavnosti in objektivni moči.

Luporini je prepričan, da gre pri marksizmu za radikalno transformacijo filozofije in družbene zavesti. Marksizem stoji v tem smislu v posebnem odnosu do Hegla, ki pa ni samo odnos pozitivnega vrednotenja dialektike v Heglovi misli oz. kritike spekulativnega pojmovanja subjektivnosti. V zgodovini filozofske misli najdemo šele pri Heglu tisto razumevanje stvarnosti (ki ga zmore Hegel prikazati v svojem sistemu), ki je polna protislovij. Torej obstaja v enem samem sistemu, pri enem filozofu tista zavest o protislovjih, ki je bila včasih vidna iz vsote sistemov različnih filozofov. To specifično razumevanje stvarnosti v protislovjih je skupno Heglu in marksizmu. Torej Luporini razume Heglovo objektivno protislovje kot protislovje dobe. Hegel je sicer izhajal iz realnih protislovij svojega časa, se pa na koncu ta protislovja pomirijo v njegovi filozofiji. Marksizem pa je polna zavest o protislovjih, ki tudi samega sebe razume kot element protislovnosti in mu je ta element princip spoznanja in princip akcije. Marksizem kot revolucionarni nauk (in revolucionarna praksa) temelji na tem dejstvu.

V zvezi s tem Luporini opozarja, da v središču Leninovega in Gramscijevega preučevanja o revolucionarni akciji ni brez razloga realna objektivnost protislovja. Gre za dejstvo, da v določeni družbi tendenčni zakoni razvoja ne veljajo premočrtno in samo na enem nivoju, ampak na določenih stopnjah vključujejo (in s tem potrjujejo) elemente nasprotnosti in preloma (rottura). Brez momenta protislovja ne moremo pojasniti ne oktobrske revolucije, ne antifašističnega gibanja, ne italijanske Resistenze. Dialektično razumeti objektivno stvarnost pomeni razumeti procese v njihovi mnogovrstnosti in vzajemni povezanosti.

Realna objektivnost protislovja naj bi torej po Luporinijevem mnenju bil tisti revolucionarni element v mistificirani Heglovi dialektiki, ki ga je Marx prevzel od Hegla, tj. »racionalno jedro« Heglove dialektike.

ad 2)

Druga skupna točka med Heglom in Marxom je koncepcija razvoja, »po kateri je vse, kar obstaja, vsako determinirano eksistirajoče, izpeljano iz drugega.«[39] »Pod idejo razvoja razumemo, da kar pride kasneje, vsebuje tisto, kar je bilo prej: ne le, da kasnejše ukinja prejšnje, ker je aktualno. prejšnje pa to ni več, ampak ker je njegov rezultat in vsebuje predhodno ne v njegovi aktualnosti, ki je ni več, ampak prav kot rezultat.«[40] Kasnejše ukinja prejšnje, ker je njegov rezultat in prav v tem vsebuje predhodno. »V ideji razvoja so še drugi aspekti, predvsem aspekt zaporednosti (tistega kasnejšega v odnosu do zgodnejšega) kot novosti, originalnosti itd., ki vključuje vase predhodni proces, iz katerega se je razvila. Brez tega aspekta bi bilo historicistično poj-

[39] C. Luporini: »Skozi Marxa sedanjost in perspektiva«, obj. v F. Cassano: ...
[40] C. Luporini: »Zgodovinska zavest marksizma«, DinM str. 67 .

movanje sveta nemogoče. Dialektična problematika novega nasproti staremu je bistvena za marksizem.«[41]

Koncepcija razvoja je v marksizmu pomembna: samo izhajajoč iz sedanjosti, lahko marksizem razume tudi preteklost. Pri tem ne gre za to, da zgodovine ne bi upoštevali, ampak jo obravnavamo in razlagamo drugače (kot pa to delajo nehistorične koncepcije).

Luporini razume to izhajanje iz preteklosti v smislu, da sistem sedanjosti temelji na preteklosti: na akumuliranih produktivnih silah, na ostankih drugačnih (prejšnjih) načinov proizvodnje, na institucijah, na podedovanih idejah. Luporini pravi,[42] da je to ABC historičnega materializma, da je to historični materializem v statusu rojstva. (Ob tem Luporini opozarja, da se razbije vsaka realna dialektika, če pozabimo drugo plat: sistem sedanjosti ima korenine tudi v sebi samem, se hrani sam s seboj, tj. s silami, ki so bolj ali manj antagonistične, ki ga vzdržujejo, reproducirajo, revolucionirajo.)

Revolucionarno odkritje (čeprav v idealistični obliki), da razvoja (in sploh gibanja) ni brez protislovja, pa pripada (po Luporinijevem mnenju) Heglu. Fenomen objektivne in realne vrednosti protislovja (in negativnega) je Hegel analiziral v stvareh samih. Šele ko so ljudje razumeli stvarnost protislovja, šele ko so ga raziskovali v večstranskosti njegovih oblik, je lahko mišljenje prevzelo nase bogastvo, različnost in recipročno determiniranost zvez realnosti v njegovem gibanju.

Dialektična metoda je (v marksizmu) v tem, da pojmuje razvoj kot rezultanto boja protislovij in njihovega razreševanja. Gre že za bistvo revolucionarnega pogleda na svet, ki vse spremlja v razvoju in se ne zadovoljuje z večnimi resnicami, niti ne sprejema šablon, ki bi veljale v vseh razmerah in za vselej. (To je pravzaprav odpor proti dogmatizmu. Ta odpor je za marksizem značilen.) Ali kot pravi Lenin, da je dialektika nauk o razvoju v svoji najpopolnejši, najgloblji in najmanj enostranski obliki: nauk o relativnosti človekovega znanja, ki nam podaja odraz nenehoma razvijajoče se materije.

V zvezi s koncepcijo razvoja obstaja še en moment skupnosti med Heglom in Marxom. Gre za Heglovo pojmovanje zgodovine, ki je prav gotovo v veliki meri prešlo v marksizem. V zvezi s tem Luporini opozarja, da radikalnost Della Volpejeve kritike Hegla ne upošteva pri Heglu niti tistega, kar je neizpodbitno: tj. temeljito izdelana, čeprav v »obrnjenem smislu«, koncepcija dialektike in koncepcija zgodovine, kar je marksizem zagotovo v veliki meri podedoval.[43]

Luporini je trdno prepričan, da je »metodologija marksizma neločljiva od svoje osnove, od marksizmu lastne historične koncepcije in od pomena, ki ga ima element historičnosti v vsakem njegovem delu.«[44] Luporini se tu sklicuje na Engelsa, ki pravi: »Odlika Heglovega načina mišljenja ... je velikanski smisel za zgodovino, na katerem je bil zasnovan. Najsi je bila oblika še tako abstraktna in idealistična, je vendar šel njegov miselni razvoj zmerom vzpo-

---

[41] Ibid.
[42] C. Luporini: »Skozi Marxa sedanjost in perspektiva«, obj. v F. Cassano: ...
[43] C. Luporini: L. Althusser: »Per Marx«, Roma 1967, Introduzione.
[44] C. Luporini: »Preobračanje in metoda v marksistični dialektiki«, DinM str. 384.

redno z razvojem svetovne zgodovine, in ta naj bi bil pravzaprav le preizkušnja prvega. Čeprav je bilo s tem pravo razmerje prevrnjeno in postavljeno na glavo, je vendar povsod prišla v filozofijo realna vsebina ... Bil (Hegel) je prvi, ki je poskušal dokazati, da obstaja v zgodovini razvoj, da obstaja v njej notranja zveza ... Skozi »Fenomenologijo«, »Estetiko«, »Zgodovino filozofije« se povsod vleče to veličastno pojmovanje zgodovine in povsod se gradivo obravnava zgodovinsko, v določeni, četudi abstraktno sprevrnjeni zvezi z zgodovino. To epohalno pojmovanje zgodovine je bilo neposredna teoretična predpostavka za nastanek novega materialističnega nazora in že s tem je bila dana izhodiščna točka tudi za logično metodo.«[45]

Marx govori o konkretni zgodovinski realnosti, o razvoju kapitalistične meščanske družbe. (Nikoli ne smemo pozabiti, da hoče Marx razkrinkati »aktualno družbo« — »Jetzige Gesellschaft«. »Kapital« je analiza sedanjosti aktualne družbe.)[46] Luporini misli, da lahko Marxovo koncepcijo prikažemo, vsaj v njenih načelnih implikacijah, kot odgovor na problem, ki ga je postavil Hegel: kaj drži skupaj zgodovinski tok človeštva in mu daje progresivni smisel. Vendar kot odgovor brez idealističnih in teleoloških predpostavk.[47] Gre za prevzetje Heglovega problema o povezanosti zgodovinskih procesov na način, da postanejo racionalno logični. Heglu sicer pripada odkritje, da je človekova zgodovina razvoj — vendar je Heglov zgodovinski tok človeštva v bistvu zgodovina duha. To metafizično, spekulativno in finalistično osnovo ideje razvoja je razbil marksizem. »Povezanost in razvoj človeške zgodovine ni produkt občega individuuma, samozavestnega duha v procesu svojega oblikovanja, ta spekulativna konstrukcija, ampak le človekovo delo, njegovi produkti in rezultati (= historično ustvarjen odnos ljudi do narave), ki so istočasno tudi vezivni, gradbeni material, ki združuje človeške družbe.«[48] Ko pravi Marx, da[49] »... v njej (zgodovini) se na vsaki stopnji nahaja materialen rezultat, vsota produkcijskih sil, historično ustvarjeno razmerje do narave in individuov med seboj, ki je vsaki generaciji zapuščeno od njene predhodnice, masa produktivnih sil, kapitalij in okoliščin, ki jo sicer po eni plati nova generacija modificira, ki pa tudi po drugi plati generaciji predpisuje njene lastne življenjske pogoje in ji daje določen razvoj, poseben značaj — da torej okoliščine prav tako delajo ljudi, kot ljudje okoliščine.« Luporini trdi, da ta realistična trditev onemogoča vsako finalistično konstrukcijo zgodovine.[50] Kontinuiteta človeške zgodovine je materialna kontinuiteta proizvodnih sil v evoluciji zgodovine družbe. Ljudje ne morejo svobodno izbirati lastnih proizvodnih sil, ki so v temelju celotne njihove zgodovine. Vnaprejšnje biti ali človekove prirode ni; cela zgodovina ni nič drugega kot neprestano transformiranje človekove prirode. V tem vidi Luporini koren marksističnega humanizma. Koncepcija človekovega dela (in produkcije) (kot človekovo prisvajanje

---

[45] F. Engels: recenzija: »K. Marx: ‚Prispevek h kritiki politične ekonomije'«, MEID IV, str. 120—121.

[46] C. Luporini: Marx-Engels: »L'ideologia tedesca«, Introduzione, str. LXXXVIII.

[47] C. Luporini: »Skozi Marxa sedanjost in perspektiva«, obj. v F. Cassano: ...

[48] C. Luporini: »Zgodovinska zavest marksizma«, DinM str. 67.

[49] K. Marx: »Nemška ideologija«, MEID II str. 49—50.

[50] C. Luporini: »Zgodovinska zavest marksizma«, DinM str. 67.

narave skozi objektivacije in eksteriorizacije njegovih sposobnosti pod vplivom razvoja potreb) je razvil in obdelal že Hegel.[51] Hegel je odkril realno zgodovino, zgodovino delujočih ljudi, odkril je človeka kot praktično bitje, bitje zgodovine. Potem pa je tega človeka mistificiral v spekulativno bitje, v zgolj miselno bitje. Zgodovino je razumel kot razvoj k svetovnemu razumu, kot razvoj sveta k popolni umnosti, ljudi (= prave akterje človekove zgodovine) pa podredil svetovnemu duhu.

Filozofije brez predpostavk imajo ideološko naravo. Predpostavke historičnega materializma so stvarne. Prva predpostavka človekove zgodovine je obstoj živih ljudskih individuov, med katerimi vladajo družbeni odnosi, materialni družbeni odnosi, ki so proizvodni odnosi. Človek je lastno družbeno bitje,[52] je družbeno posredovan, je lastni družbeni proizvodni proces.[53] Marxov človek je človek dela in proizvodnje (ne le v materialnem smislu), zato je človek možnosti, stališč, sposobnosti, potreb in nagnjenj.

Kot historični materializem in kritika ekonomije se marksizem kaže predvsem kot znanost o materialni (ekonomski) pogojenosti človeka, ki je neločljivo povezana z njegovo prirodo in življenjsko pogojenostjo. Ta pogojenost vsebuje različna področja, ki odgovarjajo strukturam človeka kot živega družbenega bitja, ki so v družbi pogojena strukturam dela in proizvodnje (odkritja psihoanalize, seksologije, lingvistike . . . Ta odkritja bi morali po Luporinijevem mnenju pretresti in jih vključiti v marksizem.) Marksizem se tako Luporiniju pokaže kot občа znanost o pogojenostih, ni pa utemeljen na filozofski antropologiji, niti ne na antropologiji. Je zasnovan na odkritju objektivnosti družbenih proizvodnih odnosov (nastalih iz zgodovinskega prirodnega medsebojnega delovanja objektivnega in subjektivnega) kot objektivnega okvira vsakega medčloveškega delovanja.

Zgodovina na sebi ne pomeni nič. Kar obstaja, so človeške družbe, priroda, dejansko dejavni ljudje in njihov konkretni življenjski proces ter odsev prirode in družbe v človekovem življenju. Prva predpostavka človeške zgodovine je torej obstoj človeka (če ne bi bilo ljudi kot živih človeških individuov, ne bi bilo njihove zgodovine). Torej moramo zgodovino razlagati tako, da izhajamo iz materialne proizvodnje neposrednega življenja, iz stvarnega procesa proizvodnje. Človekova proizvodnja je dejavnost ljudi; ljudje sami delajo svojo zgodovino. Ta dejavnost je usmerjena predvsem k proizvodnji in reprodukciji njihovega materialnega življenja, brez katerega niti nje ne bi bilo. Delo je pravzaprav delovanje ljudi na stvari oz. na produkte prirode, zato da bi jih spremenili in tako služili in koristili ljudem. Z delom se je človek dvignil nad prirodni svet. Delo pa tudi združuje človekovo družbo, je njegov gradbeni element. Ljudje so postali ljudje šele z delom in v svoji družbeni praksi, v kateri vladajo med ljudmi določeni odnosi (ki izhajajo iz načina proizvodnje). Če ne upoštevamo te proizvodne odnose, ne moremo razumeti niti enega momenta družbene zgodovine: celotnost teh odnosov je videl že Hegel. (Marx je na to navezal in je obenem pojasnil, da moramo

[51] C. Luporini: Marx-Engels: »L'ideologia tedesca«, Introduzione, str. LXX.
[52] C. Luporini: »Marksizem in sociologija«, DinM str. 329.
[53] C. Luporini: Uvod, DinM str. 6—9.

anatomijo družbe iskati v politični ekonomiji.) Gre za dejstvo, da imajo pravni odnosi države koren v materialnih življenjskih odnosih.

Marx govori vedno o konkretni zgodovinski realnosti, o razvoju kapitalistične meščanske družbe. Potem hoče tej družbi zgraditi znanstveni model. Izhaja pa iz dejstva, da je kapital ekonomska moč meščanske družbe in vlada vsemu, tj. vsem ostalim ekonomskim odnosom.

Marksizem ima svojo ontološko utemeljenost, ker izhaja iz materialne gotovosti. Vendar je danes poleg raziskovanja realnih historičnih pogojenosti bistveno upoštevati tudi antropološke implikacije in predpostavke v Marxovem mišljenju. »Kapital« tako Luporiniju ne pomeni zgolj kritike politične ekonomije oz. temelja marksistične ekonomije in sociologije oz. uporabe dialektike, ampak moramo »Kapital« obravnavati tudi pod zornim kotom, ki zajema problem, ki je v središču »Tez o Feuerbachu«; o odnosu objektivnosti in subjektivnosti, tj. iz antropološkega stališča oz. iz filozofije človeka.[54]

Eno temeljnih odkritij marksizma je, da imajo ekonomski zakoni zgodovinski značaj. Vse Marxove kategorije so historično strukturirane. Gre za zgodovinsko posredovanost, ki je središčna točka pri vseh Marxovih kategorijah. Kategorije so torej dane skozi zgodovino.

ad 3)

Koncepcija, po kateri je vse vedno neposredovano (immediato)[55] in tudi vedno posredovano (mediato). Tj. koncepcija posredovanosti (mediatezza) vsakega neposredovanega, ki je polna logično-dialektičnih implikacij. Vsako posameznost, enost postavlja v dinamično totaliteto. To se zdi Luporiniju točka najgloblje konvergence med Marxom in Heglom. Istočasno pa vidi v tej točki njuno najglobljo ločitev, vsaj glede na zgodovinsko-družbeni svet, ki ga je raziskoval Marx. Tu vidi Luporini tudi sedež opozicije med novim materializmom (za Luporinija je to historični materializem) ter idealizmom. In glede na to točko (opozarja Luporini) ima Marx prav, ko govori o preobračanju Heglove dialektike.

Dalje Luporini ne komentira več. Tu se nam postavlja vprašanje, kaj je Luporini s to točko resnično mislil: ali gre za zgodovinsko posredovanje, o katerem je govoril že 1955. leta?[56] Tedaj je mislil na posredovanost, ki izhaja iz analize obstoječe situacije. Trdil je, da je marksizem tudi kritično posredovanje, posredovanje, ki odkriva, kako je en aspekt odvisen od drugega, kako med njima obstaja dialektična zveza.

Ali misli Luporini na splošno posredovanost kategorij, ki se naslanjajo na različne sloje spoznanj? Na posredovanost najsplošnejših kategorij s človeškim spoznanjem?

Ali pa misli Luporini na tiste Heglove trditve (ki jih povzame tudi Marx) in ki se tudi Leninu zdijo zelo pomembne za razumevanje dialektike? Tako citira Hegla Lenin:[57] »Toda drugo po bistvu ni prazno negativno, nič, k i g a

---

[54] C. Luporini: L. Althusser: »Per Marx«, Nota introduttiva.

[55] Immediato = v direktnem odnosu z nekom, nečim, neposredno; mediato = ne neposreden, posreden.

[56] C. Luporini: »Zgodovinska zavest marksizma«, DinM str. 47.

[57] V. I. Lenin: »Filozofski zapisi«, str. 62—63.

jemljejo za običajni rezultat dialektike, temveč je to drugo prvega, negativno neposrednega; torej je določeno kot posredovano — vsebuje sploh določilo prvega. Prvo je s tem po bistvu *spravljeno* in *ohranjeno* v drugem. — Pozitivno ohraniti v njegovem negativnem, vsebini predpostavke, v rezultatu, to je najpomembnejše v umnem spoznavanju; hkrati zadošča le najenostavnejša refleksija, da bi se prepričali o absolutni resnici in nujnosti te zahteve, kar pa zadeva *primere* kot dokaze za to, iz njih sestoji vsa logika.«

Lenin razlaga te misli kot da, če že gre za negacijo, potem je to tista negacija, ki je moment zveze, moment razvoja, z ohranitvijo pozitivnega. In pravi dalje: »Dialektika sploh sestoji v negaciji *prve* trditve, v zamenjavi te z *drugo* (v prehodu prve v drugo, v opozorilu na zvezo prve z drugo etc.). Drugo lahko naredimo za predikat prvega — »na primer, končno je neskončno, eno je mnogo, posamično je obče . . .«[58] Gre za povezanost negativnega s pozitivnim, za nahajanje tega pozitivnega v negativnem.

Kaj je Luporini tukaj resnično mislil, ostane bolj ali manj odprto vprašanje. V intervjuju pravi, da je ta točka najpomembnejša skupna točka med Heglom in Marxom.

Leta 1962 (»Appunti per una discussione . . .«) pa trdi, da priznavanje objektivne realnosti protislovja ni sicer edini element skupnosti med Heglom in Marxom, da je pa prav gotovo to glavni element.

Očitno je, da doživlja Luporinijeva misel različne (sicer ne izrazite) modifikacije, kar je mogoče še en dokaz več, da nastaja iz žive konfrontacije s sodobno (ne)marksistično mislijo. To je pa vsekakor zadosten razlog, da Luporinijevo teoretično delo ne jemljemo toliko striktno teoretično, ampak da ga poskušamo razumeti v njegovem nastajanju, prehajanju v nove in nove spopade z dogmatično mislijo — v njegovi živosti, polemičnosti. To pa pomeni — tako kot je.

LITERATURA

1. Cesare Luporini: »Filosofi vecchi e nuovi« (Un frammento politico-giovanile di G. W. F. Hegel), Firenze, Sansoni, 1947 (Studi filosofici).
2. Cesare Luporini: »Spazio e materia in Kant« (Introduzione), Firenze, Sansoni, 1961.
3. Cesare Luporini: »Dijalektika i materializam«, Beograd, Komunist, 1981.
4. Marx-Engels: »L'Ideologia tedesca« (Introduzione di C. Luporini), Roma, 1968.
5. Louis Althusser: »Per Marx« (Nota introdutiva di C. Luporini).
6. Rinascita, 1.40, št. 9, 1983, št. 4—3 (Il Contemporaneo) — pogovor z Luporinijem ob 100-letnici Marxove smrti.
7. Naše teme: 1962 — št. 2, 5, 7—8; 1963 — št. 1—2.
8. Franco Cassano: »Marxismo e filosofia in Italia (1958—1971)«, Bari, DeDonato 1973.
9. Rinascita: 1962:
   C. Luporini: »Appunti per una discussione tra filosofi marxisti in Italia« (23. 6., št. 8).
   C. Luporini: »Una precisazione« (28. 7., št. 13).
   C. Luporini: »Il circolo concreto-astratto-concreto« (20. 10., št. 24).
10. Belfagor — 1975:
   Sergio Landucci: »Su 'Dialettica e materialismo' di C. Luporini«, št. 2.
   Massimo Mugnai, Emanuele Narducci: »Marx secondo Luporini«, št. 3.

[58] Ibid.

11. Vjekoslav Mikecin, »Suvremena talijanska filozofija«, Zg. 1966.
12. Valentino Gerratana: »Ricerche di storia del marxismo«, Roma, ER 1978.
13. K. Marx: »Kapital«, Ljubljana, CZ 1961.
14. Marx-Engels: »Nemška ideologija«, MEID II, CZ 1977.
15. Friedrich Engels: »K. Marx: ‚Prispevek h kritiki politične ekonomije'«, MEID IV, Ljubljana 1977.
16. V. I. Lenin: »Filozofski zapisi«, Ljubljana, CZ 1975.
17. Božidar Debenjak: »Friedrich Engels — zgodovina in odtujitev«, Maribor, ZO 1981.

Vpliv človekovih psihičnih lastnosti na nastanek in razvoj njegove filozofske misli

JANIN KLEMENČIČ

V tekstih, ki govorijo o filozofiji, pogosto slišimo mnenje, da je filozofija v krizi. Avtorji teh tekstov sicer niso istega mnenja: eni sodijo, da je filozofija v svoji zgodovini že večkrat bila v krizi, da pa se je iz teh kriz vsakokrat rešila in da je tudi današnja kriza le začasna. Drugi pa menijo, da se filozofija »v krizi« nahaja že od nekdaj, saj je to nujno zaradi njene narave in njenega predmeta.

V vsakem primeru pa moramo priznati naslednje »kritične« momente filozofije:

1) Nima enotne DEFINICIJE, pač pa je definicij filozofije toliko kolikor je pomembnejših filozofskih šol. Te definicije so med seboj skoraj praviloma neuskladljive, pogosto pa se celo med seboj izključujejo.

2) Nima opredeljene PROBLEMATIKE. Redka so področja, v katera filozofija ne sega in na splošno velja, da je problematika filozofije univerzalna, vendar pa si različne smeri kot predmet filozofiranja izbirajo različna področje človeškega védenja, iz nje pa izključujejo vsa ostala področja. To povzroča velike težave posebno filozofiji, ki si prizadeva biti znanstvena, saj je opredeljen predmet eden od predpogojev za vsakršno znanstveno raziskovanje.

3) Nima KONTINUIRANEGA in KUMULATIVNEGA značaja, kot ga imajo znanosti, pač pa nenehno začenja znova, prizadevajoč si sestaviti nov, popoln sistem, ki ne bo več ponavljal napak prejšnjih filozofij.

4) Ni jasno in enoznačno RAZMEJENA niti od znanosti, niti od religije Za nekatere filozofe bi celo lahko rekli, da filozofijo enačijo z znanostjo oz. z religijo.

5) Že skozi vso zgodovino filozofije se vleče RAZKOL med idealizmom in materializmom, ki je kljub mnogim poizkusom do danes ostal nepremostljiv.

6) Doslej še ni zadovoljivo razložila stvarnosti, čeprav naj bi to bila njena osnovna naloga. Ne samo da v filozofiji NI nobene relevantne ONTOLOGIJE, pač pa tudi ni nobene sprejemljive ali celo samo verjetne ontološke teorije. Zato se moramo strinjati s Heideggrom, ko ugotavlja, da je s Heglom konstruktivne filozofije konec.

Mnoge pretekle filozofije se nam danes zdijo nerazumljivo, že kar smešno naivne. Ko beremo zgodovino filozofije, imamo včasih občutek,

da beremo zgodovino filozofskih zablod. Vsak pomembnejši filozof je odkril »bistveno« napako pri prejšnjem in bil prepričan, da je sam odkril pravo resnico. Vendar nobeden ni ostal brez upravičene kritike. Odkod in zakaj te zablode? Ali bo tudi današnja filozofija nekoč videti smešna in naivna?

Vzrokov za tako stanje v filozofiji je mnogo. Okvirno bi jih lahko razdelili na zunanje in na notranje, človeške.

Glavni ZUNANJI vzroki bi bili naslednji:

1) Filozofija že zaradi značaja svojega predmeta ne more biti znanstvena. Vsaka eksaktna znanost temelji na eksaktnem raziskovanju, kar pomeni preverljiv in ponovljiv eksperiment, kar pa je v filozofiji nemogoče.

2) Filozofija, kot jo pojmujemo danes, ni bila nikoli formirana in določena, kot so bila druga področja človeškega raziskovanja, pač pa je, nasprotno, nastala po nekakšni »naravni selekciji«, ko so se od nje odcepljale »eksaktne« znanosti. V tem smislu lahko ugotovimo, da filozofija ni samostojna veda, pač pa le »ostanek po odcepljanju« in prav lahko pritrdimo Sartru, ko pravi, da filozofija kot taka ne obstoja, pač pa je le hipostazirana abstrakcija.

3) Kompleksnost in dialektičnost stvarnosti je bistveno prevelika za količinsko in kakovostno omejene človekove spoznavne zmožnosti.

4) Neskončnost obeh osnovnih kategorij — prostora in časa — je človeku nedoumljiva in nasprotuje njegovi logiki.

5) Nerazložena ostajata pojma »materija« in »energija«.

Podrobnejša analiza navedenih, »zunanjih« vzrokov za krizo filozofije bi bila nujno potrebna in zelo zanimiva, vendar pa se bom v pričujočem tekstu omejil na še bolj zanemarjene »notranje« vzroke.

Prepogosto pozabljamo, da je vsak filozof tudi človek. Ta človek pa ni nikakršna krona stvarstva in ni samo umsko in misleče bitje, pač pa tudi primitivno, tuzemsko bitje s svojimi biološkimi, psihološkimi, in socialnimi lastnostmi, ki imajo na razvoj njegove filozofske misli morda ravno tako pomemben vpliv, kot stvarnost sama, ki je predmet filozofskega razmišljanja.

Čeprav so človekove psihološke in socialne lastnosti med seboj tesno povezane, saj jih pogosto imenujemo kar »psihosocialne«, jih bom zaradi večje preglednosti obravnaval ločeno:

PSIHOLOŠKE lastnosti, ki imajo pomemben vpliv na oblikovanje vsakokratne filozofije, so naslednje:

— težnja po klasifikaciji in sistemu
— navade in avtomatizmi
— petrificiranje stališč (psihološke komponente)
— selektivnost spoznavnih procesov
= selektivnost zaznavanja
= selektivnost retencije (pomnjenja)
= izogibanje
= mentalna inertnost
= vpliv motivacije in sugestije na spoznavne procese

= potreba po logičnosti, racionalizacija in asimilacija

Med pomembnejšimi SOCIALNIMI činitelji pa so naslednji:

— socializacija spoznavnih procesov
— petrificiranje stališč
— medsebojna podpora
— identifikacija
grupni pritisk
— odklanjanje pesimizma
— kultura, družbena zavest
— konformizem, avtoriteta
— vladajoči položaj znanosti in filozofija

TEŽNJA PO KLASIFIKACIJI IN SISTEMU

je ena od najbolj osnovnih in splošnih oblik oz. momentov spoznavanja, človeku deloma privzgojena, deloma pa že prirojena. Lahko bi jo uvrstili tudi med lastnosti spomina, saj je že mnogokrat dokazano, da klasifikacija v času retencije poteka avtomatično, saj si klasificirane podatke človek neprimerno laže zapomni.

Poskusne osebe so serijo naključno razporejenih besed, ki so pripadale različnim pojmovnim skupinam (npr: Janez, mačka, železo topol, pes, baker, cipresa, itd.) pri reprodukciji brez navodila klasificirale tako, da so pojmovno sorodne besede reproducirale v grupah (npr: železo, svinec, baker; cipresa, topol, hrast, itd.). Človek spontano kategorizira izkušnje na podlagi podobnosti in glede na potrebe, da bi si poenostavil okolje; brez tega bi bil nemogoč nastanek pojmov — v topolu in hrastu ne bi mogli videti skupnega pojma »drevo«, v dveh različnih ljudeh pa ne pojma »človek«.

Človeku, ki je omejeno in nepopolno bitje, je klasifikacija nujna vsaj še iz dveh vzrokov:

a) V ogromnem in nepreglednem kaosu podatkov, ki človeka zasipljejo od rojstva dalje, se človek nikakor ne bi mogel znajti, če jih ne bi uvrstil »po predalčkih«, ki omogočajo lažji pregled po področjih in orientacijo v okolju.

b) Brez klasifikacije bi bila onemogočena tudi vsaka specializacija, delitev dela med znanostmi in bi bilo zaradi omejenih človekovih spoznavnih zmožnosti onemogočeno vsako napredovanje.

George (1970) pripisuje klasifikaciji naslednje funkcije:

= zmanjša kompleksnost okolja
= olajša identifikacijo predmetov in pojavov
= zmanjša potrebo po učenju
= deluje kot sredstvo za akcijo
= omogoča red in primerjanje razredov predmetov in pojavov

Pečjak (1969) pa vidi v klasifikaciji težnjo po redu, sistemu, organizaciji, povezavi. Ta težnja mu izhaja iz potrebe po varnosti. Nered med vtisi po njegovem deluje kot grožnja, frustracija, ruši integriteto osebnosti, red med vtisi pa naj bi dajal varnost, orientiranost v okolju. (po Pečjaku)

Klasifikacija je eden osnovnih zakonov narave. Že neživi delci imajo tendenco razvrščanja in grupiranja po velikosti, specifični teži, ali po skupnih kemijskih lastnostih. Že najprimitivnejše živo bitje je sposobno klasifikacije — če ne pri drugem, pa vsaj pri izboru hranilnih snovi. Zaradi pravilnega razvrščanja molekul z določenimi lastnostmi, ki imajo zmožnost reproducirati svojo strukturo, je življenje verjetno sploh nastalo in se zaradi te iste lastnosti še vedno nadaljuje v vse bolj kompleksnih oblikah. Sposobnost klasifikacije je tista, ki dela žival bolj ali manj umsko razvito in ki je dala človeku, z razvojem jezika, njegovo nadrejeno vlogo v svetu. Značilnost jezikovnih pojmov je, da razlike odmislimo in damo skupnim značilnostim besedni naziv — npr: »postelja«. To je eden od razlogov, da so nekateri antični filozofi predpostavljali obstoj idealnih predmetov.

Vendar pa se v specializaciji, klasifikaciji in v težnji po sistemu skriva tudi velika nevarnost za človeka — še posebej za filozofijo. Človek jim je podvržen že od rojstva in na njih temelji ves pouk in vzgoja, na njih je zgrajena vsa človeška družba, zato je veliko vprašanje, ali je človek sploh še sposoben videti celoto, ali je sposoben resnično dialektičnega mišljenja. Ali ni človekovo mišljenje nujno nereflektirano in ali ni prav tu vzrok mnogih človeških zablod?

Treba se je neprestano zavedati, da je stvarnost tako obširna in kompleksna, da je človek ne bo mogel nikdar zapopasti in obenem tako spremenljiva in spreminjajoča se, da njene dialektike nikdar ne bo mogel do konca razumeti. Zato je vsak sistem in vsaka klasifikacija lahko le približen in začasen in le pomagalo, ne pa cilj človekovega raziskovanja.

Mislim, da je v analiziranju te nevarnosti in v opozarjanju nanjo ena glavnih nalog današnje filozofije.

NAVADE IN AVTOMATIZMI

imajo sicer večjo vlogo pri motoričnih in pri manj kompleksnih psihičnih dejavnostih, vendar pa vloge navad pri višjih psihičnih procesih nikakor ne moremo zanemarjati.

Navade so ustaljeni načini delovanja, mišljenja in čustvovanja. Preden postane neka dejavnost navada, jo motivirajo različni dejavniki: nagonske potrebe organizma, socialni pritisk, motiv po uveljavljanju in posnemanje vzornikov. Predvsem pa so navade prirojena funkcija organizma, nujno potrebna ne samo za prihranek pri času in dvig učinkovitosti, temveč sploh za uspešno funkcioniranje in prilagajanje organizma.

Fiziološko osnovo navad opiše V. Pečjak (1975) takole: »Fiksirane asociativne zveze, ki avtomatično prevajajo živčno vzburjenje od čutnih organov do subkortikalnih in kortikalnih središč in do izvršnih organov. Te zveze nastanejo s ponavljanjem dražljajev, katerim znova in znova sledi širjenje impulzov v živčnih vlaknih. Zato se impulzi širijo laže kot prej. Osnujejo se tudi nove strukturne zveze med nevroni, kar omogoča nove oblike živčne aktivnosti.«

Med izvajanjem navajenih dejavnosti je zavestna kontrola zmanjšana, navade pa sčasoma dobijo funkcijo motiva — tj. »privzgojenega nagona«, kar imenujemo »funkcionalna avtonomnost navad«.

Odtod pa lastnost navad, ki nas v tem tekstu najbolj zanima: NAVADE SE UPIRAJO SPREMEMBAM. Kakor mnoge druge človekove koristne in potrebne lastnosti, imajo tudi navade svojo negativno stran — iz mehanizma, ki omogoča hitrejši napredek, se spremenijo v coklo, ki ovira nadaljni razvoj. Ko se človek srečuje z novimi informacijami in situacijami, delujejo navade zaviralno, konservativno.

Tudi najvišji psihični procesi, kot so: način mišljenja, logični sistem in sistem vrednot, so podvrženi navadam, ki torej v veliki meri otežujejo in zavirajo nastanek originalne filozofske misli.

Še težji se pokaže ta problem pri sprejemanju tujih, že nastalih filozofskih misli, ki pa v kakršnemkoli smislu pomenijo novost.

»Kakor veste, ima človeštvo instinktivno odvratnost do intelektualnih novosti.« Ugotavlja Freud (1917) in na drugem mestu: »(. . .) znanstvena laična publika nahaja zadovoljstvo (. . .) v tem, da se, glede na težave in negotovosti nekega znanstvenega dela, razmetuje z vzvišenim dvomom.« Prav gotovo ima pri tem dvomu veliko vlogo tudi negativno delovanje navad.

PETRIFICIRANJE STALIŠČ

je kompleksna človekova lastnost, katere vzroke lahko iščemo tako v psiholoških, kot v socialnih zakonitostih.

G. Allport pravi o družbeni vlogi stališč: »Stališča so često rigidna kakor navade, so (. . .) konservativni agens v družbi (. . .), rešujejo privilegirane razrede pred vstajo siromašnih in povzročijo, da siromašni, kljub svojim grenkim izkušnjam mislijo in glasujejo na način, ki je nasproten njihovim lastnim interesom.« (po Zvonareviču).

Stališča, ko jih enkrat zavzamemo, imajo lastnost, da se obdržijo, okamenijo, postanejo odporna do novih, nasprotujočih informacij in do poskusov spremembe. Čim starejša in intenzivnejša so, tembolj so odporna ter čim plitvejša in novejša so, tem laže se menjajo.

Vloga stališč je precej sorodna navadam, o katerih smo že govorili. W. Lippman (1922) govori o njej takole: »Človeškemu bitju ni mogoče odgovoriti na vsak dogodek — dražljaj s celovito in inteligentno reakcijo. Ljudje nimajo niti časa, niti znanja, niti nagnjenja, pa tudi ne potrebne inteligence, da bi lahko vedno odgovorili subtilnim in spremenljivim zahtevam svojih kompleksnih okolij. Najboljše, kar lahko storijo, je, da klasificirajo življenjske dogodke in reagirajo nanje, ne po njihovih individualnih vrednostih, ampak v skladu z njihovimi predpostavljenimi celotami. Klišeji so ustvarjeni, da pokrijejo življenjska dejstva. Namesto racionalne adaptacije se na pomoč pokliče kako približno, vnaprej vkalupljeno stališče.« (po Zvonareviču)

Petrificiranje stališč omogoča dejstvo, da vsebujejo stališča zelo pomembno emocionalno komponento, po čemer se ločijo od ostalih mnenj.

Ker emocije niso pod intelektualno in refleksivno kontrolo, za spremembo stališča ni dovolj samo racionalno sprejeti drugo stališče, ampak je treba odstraniti iz zavesti ali podzavesti tudi njegovo iracionalno komponento, kar pa v marsičem predstavlja nepremostljivo oviro.

SELEKTIVNOST SPOZNAVNIH PROCESOV

V obči psihologiji je že dolgo znano, da so človekovi spoznavni procesi pod močnim vplivom fizioloških, psiholoških in socialnih činiteljev.

Selektivnost nas varuje pred vsem, česar ne želimo videti in vrši kontrolo in cenzuro nad našo percepcijo v skladu z našimi željami, nagnjenji in stališči. Zaradi SELEKTIVNOSTI PERCEPCIJE se nam lastni otrok zdi lepši, boljši in pametnejši od drugih, vse njegove lastnosti smo pripravljeni videti v lepši luči, vse njegove napake pa spregledati.

Ljudje, ki imajo določeno prepričanje, težijo k temu, da se *izogibajo*, fizično in psihično, dejstvom in situacijam, ki so v nasprotju s tem prepričanjem, s čimer se zmanjša možnost spremembe stališča.

Ko Freud govori o odvisnosti intelekta od afektivnega življenja pravi: »Če mu nekaj ni pogodu, se zelo bistroumno brani pred tem, in je zelo kritičen, če pa je nekaj ugodno zanj, se do tega lahko pokaže zelo lahkoveren. Morda tudi mi nismo dosti drugačni.«

Selektivnosti pomaga tudi lastnost, ki jo imenujemo »MENTALNA INERTNOST ali LENOST«. Srečevanje z novimi argumenti zahteva razmišljanje in druge mentalne procese, kar pa zahteva veliko aktivnost in umski napor, zato se mu ljudje, če je le mogoče, izognejo in ostanejo pri svojih že obstoječih stališčih. Tudi ta proces je največkrat nezaveden in je torej zelo težko vplivati nanj.

Podobno je tudi s SELEKTIVNOSTJO RETENCIJE. Zaradi preobilja informacij, ki jih neprestano sprejemamo iz okolja, od katerih je koristnih le zelo majhen odstotek, se je v milijonih let evolucije izoblikovala sposobnost selekcije podatkov oz. pozabljanje nekoristnih podatkov. Ponavljanje dejstev utrjuje retencijo, zato si laže zapomnimo tisto, kar se vklaplja v okvir tega, kar nam je že znano. Ljudje težijo k temu, da si zapomnijo to, kar je v skladu z željami in stališči, kar je z njimi v nasprotju pa pozabijo.

Levine in Murphy (1943) sta heterogeni skupini študentov prebrala tekst z različnimi podatki o komunizmu. Ko sta čez določen čas preverila, kaj so si študentje zapomnili, sta ugotovila statistično pomembne razlike med simpatizerji in nasprotniki komunizma: prvi so si zapomnili mnogo več podatkov. (po Zvonareviču), ki so govorili v prid komunizma, drugi pa ravno nasprotno.

Človek teži tudi k homogenosti in logičnosti vsega, kar si zapomni. To, kar ne spada v našo logično shemo, radi preslišimo ali pa pozabimo. Te kvalitativne spremembe med retencijo je najbolj izčrpno preučil F. Bartlett (1932). Eno od svojih metod je imenoval »metoda ponovne reprodukcije«. Za učno gradivo je vzel indijanske pripovedke in druge nenavadne, fantastične zgodbe, polne nelogičnosti. Poskusne osebe so jih morale obnoviti v raz-

ličnem časovnem razmiku — npr. po enem in dveh mesecih ter enem in dveh letih po tistem, ko jim jih je prebral.

Poleg drugih očitnih kvalitetnih sprememb zgodbe je značilno to, da je pri obnovah zgodba postajala vse bolj smiselna in zaokrožena z vidika »bele kulture«. V teku retencije se je prilagodila kulturnemu vzorcu Angležev, izginile so vse nelogičnosti, nenavadnosti in nejasnosti, ki so jih bile izvirne zgodbe polne.

V človeku je težnja, da logično razloži vse, kar se ne zdi dovolj logično, da osmisli stvari, ki se ne zdijo dovolj smiselne, da poišče razloge tam, kjer primanjkujejo, da vnese red med svoje vtise. To težnjo je Bartlett imenoval »težnja po smislu«, izraža pa se v procesu RACIONALIZACIJE.

Posameznik skuša sleherni novi vtis takoj lokalizirati med drugimi vtisi in ga vložiti v ta ali oni »duševni predal«. Da bi razumel situacijo, v kateri se je znašel, jo poveže z izkustvenimi shemami, ki so nastale s prejšnjim učenjem. Če ta nova izkušnja ne ustreza takim shemam, se zmede, kar še poveča potrebo po obvladovanju situacije, saj sta nemoč in nejasnost med najmočnejšimi in najmučnejšimi frustracijami. Proces prilagajanja novih izkušenj poprejšnjim izkustvenim shemam Bartelett imenuje proces ASIMILACIJE (po Pečjaku).

Izkustvene sheme seveda niso toge, temveč se izpopolnjujejo in spreminjajo: Hunter (1957) primerja ta proces z urejanjem kartoteke. Vendar pa — čim starejši je človek, tembolj so njegove izkustvene sheme izdelane in s procesom asimilacije postaja novo znanje vse bolj podobno staremu. S. Freud (1917) celo ugotavlja, da so glavne črte človekove osebnosti često že od četrtega ali petega leta starosti izgotovljene. Stereotipnost mišljenja starejših ljudi in nesposobnost za razumevanje novih idej sta vsaj deloma tudi posledica duševnih shem in okvirov, ki vse močneje asimilirajo in si prilagajajo nove izkušnje. Preizkušnje spominskih sposobnosti so pokazale, da se starejši ljudje posebno težko učijo gradivo, ki nasprotuje doseženim navadam, stališčem, miselnim shemam; skoraj nič pa ni prizadet spomin za gradivo, ki se sklada z izkušnjami (Ruch 1933). Do podobnih rezultatov so prišle Preobraženska, Istomina in Samohvalova (1966), ko so ugotavljale spominske zmogljivosti pri duševno zelo aktivnih znanstvenikih od 60 do 65 let. Ugotovile so sicer zelo visoko raven logičnega spomina, kar so pripisale nepretrgani vaji v miselnih operacijah in intelektualni aktivnosti, mnogo slabši pa so bili rezultati v čistem memoriranju (po Pečjaku).

Ugotovili smo že, da ima petrifikacija stališč konservativno vlogo in da raste z leti. Čim starejša so stališča, tem teže se menjajo. Prav »stari« sloji stališč pa so psihološko jedro našega občega pogleda na svet — torej izvor naše filozofske misli.

Ali lahko po vsem tem še pričakujemo, da bo katerikoli filozof lahko kdaj neodvisen, konstruktivno resnično originalen in reflektiran? Ali je mogoča na današnji stopnji razvoja človekovega uma vseobsegajoča in vserazumevajoča ontologija, ki se ne bo zapletala v že tisočletja ponavljane stranpoti in zmote, v nove in nove pomanjkljivosti, enostranosti in v nereflektirano prepotenciranost?

Ali lahko upamo, da bo človek, filozof, ki ne zna ne živeti in ne misliti zunaj klasifikacije in sistema, kdaj razumel svet, v katerem ti sistemi ne obstajajo, saj jih je vanj vnesel človek sam, ker ga vanje sili že sama narava njegovega spoznavnega aparata? Ali bo lahko kdaj mislil svet, kakšen je, ne pa kakršnega si je sam priredil, oblikoval in oklestil?

Ali bo lahko kdaj človek, ki ne zna misliti drugače, kakor končno, omejeno, ki živi v svetu, v katerem ima vse svoj začetek in konec in svojo končno razsežnost v prostoru in času — ali bo lahko ta človek kdaj mislil in razumel čas in prostor, ki sta — kolikor ju zdaj razume — neskončna?

Ali je sploh mogoče premagati mentalno inertnost, ki se pojavi, ko v svojih dedukcijah ne moremo več naprej, ker se pri rešitvi vsakega problema pojavi vrsta novih problemov; ko je zaradi prevelike kompleksnosti in kompliciranosti vsakokratnega problema že nemogoče držati vse vajeti v rokah? Ali lahko za katerokoli objavljeno znanstveno delo trdimo, da se mu v končni fazi niti vseh začetih problemov ne izgubljajo v megli nejasnosti?

»Tudi sam mislim, da bi se to (. . .) lahko izvedlo tudi drugače,« pravi Freud, ko se na koncu svojega »Uvoda v psihoanalizo« ozira na prehojeno pot, »to je bil tudi moj namen. Ampak, človek ne more vedno uresničiti svojih zamišljenih namenov. V samem predmetu je nekaj, kar človeku poveljuje in ga odvrača od njegovih prvotnih namenov. Celo tako neznatno delo, kot je urejevanje nekega dobro poznanega materiala, se ne pokorava povsem avtorjevi volji, ampak izpade kakor samo hoče in človek se samo naknadno lahko sprašuje, zakaj je izpadlo tako, ne pa drugače.«

Tisto »nekaj«, kar tako pesniško opisuje Freud, seveda ni kakšen zli škrat, ki bi obstajal v predmetu samem, pač pa je ta škrat v človekovih notranjih ovirah. Gre za problem ustvarjanja zaokrožene celote iz predmeta, ki ni zaokrožen, za problem sporočanja nečesa, kar človek v veliki meri samo intuitivno čuti in za problem kompleksnosti predmeta, ki ga človek celo pri tako dobro poznani snovi, kot je bila psihoanaliza Freuda v času, ko je pisal »Uvod«, ni sposoben v celoti zaobseči in vnaprej prirediti in izoblikovati. Kako velik in močan je ta škrat šele v ontološkem filozofskem delu!

Pomembna filozofska dela so nastajala dolga leta, preden so bila pripravljena za objavo. Malo je velikih, originalnih del, ki so pomenila preokret, ali pa veliko, konstruktivno odstopanje od dotedanjih filozofij. Filozofov, ki so bili sposobni 1) tako svobodno in neodvisno misliti in 2) to svojo originalno misel sporočiti drugim, je bilo v zgodovini filozofije zelo malo. Velika večina filozofov so dopolnjevalci velikih filozofov in člani različnih filozofskih struj in šol. Resnično velike mislece pa bi lahko prešteli na prste zelo majhnega števila rok.

Sartre (1960) ugotavlja, da je vsakokrat živa ena sama filozofija, ki dà izraz splošnemu gibanju družbe. Od 17. do 20. stol. vidi samo tri dobe filozofskega ustvarjanja:

1) Descartes in Locke
2) Kant in Hegel
3) Marx

Vsaka od teh filozofij je humus vse misli in kulture in je nepresegljiva, dokler ne mine zgodovinski trenutek, katerega izraz je.

Ne glede, ali se strinjamo s Sartrovim izvajanjem ali ne, ponovimo, da je velikih filozofskih del malo in še pri teh, čeprav so nastajala desetletja (ali pa prav zato?) lahko ugotovimo podobne težave. kot jih je pri »Uvodu« ugotavljal Freud. V teh velikih filozofskih delih sicer ni opaznih logičnih napak in praviloma ne protislovij, povsod pa lahko ugotovimo (če gre seveda za ontološki sistem) napako v izhodišču, ali pa v metodi.

Znano je, kakšne težave je imel Hegel pri prilagajanju stvarnosti svoji metodi triad in pri prilagajanju metode svojemu sistemu. Znano je tudi, da je svojo »Fenomenologijo duha« objavil v obupu in z velikim pomanjkanjem prepričanja v njeno vrednost.

K. G. Jung ugotavlja v človekovem individualnem duševnem razvoju proces, ki ga imenuje »samoaktualizacija«: razni sistemi osebnosti se diferencirajo, individualizirajo iz obče, globalne, nediferencirane celote osebnosti nekako od 40. leta življenja, potem pa sledi preokret — integracija, težnja, da se razvije integrirana »nadzavest«.

Dejansko ugotovimo, da so skoraj vsa velika filozofska dela nastala v zreli dobi avtorjevega življenja. Ugotovili pa smo tudi, nasprotno, da človekova plastičnost, sposobnost sprejemanja novega in prilagajanja stališč pri teh letih močno upade, obenem pa pri teh letih naraste težnja po logičnosti, popolnosti, po sistemu, ki zapolnjuje »luknje«, pa čeprav na silo in nereflektirano, brez zadostnih argumentov.

(se nadaljuje)

Družboslovne razprave

Magijska menjava III.

IVAN KOSOVEL

V tem poglavju nameravam najprej predstaviti kontraverze kot se pojavijo pri interpretaciji magije v novejši pozitivistično orientirani etnologiji, nato poskušam z umestitvijo te problematike v metaforično shemo baze in nadstavbe, nazadnje pa poskušam izpostaviti z vidika tega zapisa ključni hermenevtični problem. Poglavje bo torej razčlenjeno takole:

a. Pozitivistično razumevanje stvarnosti in »divja misel«
b. Bit in zavest (naturalna menjava in magijska praksa)
c. Hermenevtični problem

a.

Obdobje šestdesetih in sedemdesetih let že dokazuje, da etnologija, sociologija, pa tudi filozofija ne morejo več za samoumevno jemati nekaj, kar se je zdelo samoumevno v obdobju manjše planetarne povezanosti in soodvisnosti narodov in ljudstev na različnih stopnjah razvoja. Nastala situacija sili h konkretnejšemu soočanju z načini življenja drugačnih kultur, med katerimi je še vedno najti precej arhaičnih oblik. Tako soočanje prinese relativizacijo še do današnjih dni živih dogem razsvetljenstva ,dodatno vzpodbudo pa dobijo ti trendi z naraščajočimi dvomi o tem, da je razvoj mogoče izenačiti z napredkom in kot posledico tega, s povečanim zanimanjem za lastno preteklost.

Na naslednjih straneh se bom ukvarjal predvsem z dilemami pozitivističnega mišljenja. Razlog pa je v tem, ker so se spričo pomanjkanja zgodovinske perspektive, dileme ravno tu pokazale tudi najostrejše. Navezujoč na poskuse preseganja pozitivizma in s tem tudi etnocentrizma, bom poskušal izpostaviti historično-materialistični pristop ob ključnem vprašanju »tujega«, ob magijski misli.

Da bi vstopili v precej nejasno področje spora o »tujem« mišljenju, ki ga od Lévi-Straussa naprej največkrat opisujejo kot »divjo misel«, oziroma misel v divjem stanju, bom začel pri kontrastu, ki se zdi na prvi pogled za celo diskusijo središčnega pomena. Nasprotje racionalno — iracionalno je namreč vodilni motiv, ne samo novejših polemik znotraj ali na robu pozitivizma, temveč kar celotnega razvoja etnologije, antropologije itd., kolikor so se te

vede prisiljene soočiti s temo »tujega«. Tema sama tako ni nova, zarisana je že nekdanjo razliko mythosa in logosa, gre pa seveda za specifične poudarke.

Vse novejše razpravljanje jemlje za izhodišče klasično monografijo E. E. Evans-Pritcharda o Azandih (1937, op. 1). V njej navaja Evans-Pritchard iz pozitivizma sicer dobro znana kriterija empirične preverljivosti in logične koherence. Ta kriterija naj služita za sredstvi preciznega razdvajanja magije in znanosti. O njih piše H. G. Kippenberg naslednje:

»Na ta način je lahko E.-P. predstavil logiko magije, ne da bi prevzel tudi njene premise. Rečeno drugače: predstavil je lahko tujo miselno formo, ne da bi mu bilo potrebno postaviti pod vprašaj sam pozitivistični pojem stvarnosti. Vrednostna sodba o magiji ni suspendirana, je pa suspendirana trajna intervencija te sodbe v etnografski predstavitvi. Izbran postopek je tako postal korak na poti osvoboditve etnografske predstavitve varuštva pozitivističnega pojma stvarnosti« (2.35).

Gre seveda le za prvi korak, ki bi v resnici lahko veljal prej za prehod od ene vrste pozitivizma k drugi, znanstveno sprejemljivejši. Poglejmo si sedaj še nekatere vidike tega problema.

1.

Problem racionalnosti se zastavlja vsaj pri klasikih (Tylor, Frazer) še povsem abstraktno in nezgodovinsko. Racionalno zanje ni neka zgodovinska pozicija, nastala v toku družbenega življenja, pozicija torej, ki se mora z vsakokratnimi spremembami družbenih razmerij, tudi sama menjati. To seveda ni čudno, saj srečamo tudi pri novejših avtorjih podobno »racionalnost na ploh«, ki se nato kaj hitro identificira z »znanostjo na sploh«. Z razumevanjem znanosti pa je direktno povezano razumevanje »tujega«.

Filozofsko razumevanje znanosti, kot se pojavlja pri etnologiji z refleksijo, v katero jo sili njen lastni predmet, niha od empiricističnih predstav, ki prisegajo predvsem na kriterij verifikacije (od novejših avtorjev zastopata tak pogled predvsem R. Horton in S. Lukes) do analoškega vidika, ki zahteva opustitev verifikacijske dihotomije resničnega in lažnega (in ga pod vplivom T. Kuhna v etnologijo uvaja predvsem B. Barnes). Tu gre seveda za prelom s pozitivizmom.

Drugo izrazito polarizacijo je najti med tistimi, ki so, ali pa se do današnjih dni smatrajo znanost za podaljšek zdravega razuma (Lévy-Bruhl, Evans-Pritchard, Malinowski, M. Gluckman, R. Firth, E. Leach, J. Beatti) in tistimi, ki dajejo poudarek inteligibilnim zvezam med pojavi (v smislu neotylorizma predvsem Horton).

Pojem magije postaja tako vse bolj refleks, negativni pol takšnih razumevanj znanosti in je torej relacije, v katerih nastopa, vsekakor potrebno upoštevati.

Očitek primitivni misli, oziroma njeni, v očeh etnologije, najkarakterističnejši pojavni obliki, magiji, se zaostruje od tega, da je neracionalna, k temu, da je protislovna. Racionalnost pa ni isto kot logičnost. Logičnost

[1] E. E. Evans-Pritchard: Witchraft, Oracles and Magic among Azande. Oxford, 1937.

[2] Hans G. Kippenberg: Zur Kontroverse über das Verstehen fremden Denkens. V zborniku: Magie. Suhrkamp V., 1978.

[3] E. E. Evans-Pritchard: Theorien jber primitive Religionen. Suhrkamp V., 1981.

izkazuje vsaka materialna resnica, ki pa s tem še ni nujno tudi racionalna. Logika je v družbenem življenju vselej povezana z interesom in šele ta daje zadostni razlog nastopu zgodovinsko določene racionalnosti. Šele interes daje racionalnosti njeno konkrecijo.

Vpeljava kriterijev empirične preverljivosti in logične koherence je po Evans-Pritchardovem mnenju potrebna ravno zato, da bi se izognili kolonialnemu predsodku o nelogičnosti magijske misli:

»Kako pa je sploh mogoče, da se za logično obnašanje sposobni ljudje obnašajo nelogično? Ker napačno mislijo, menita Tylor in Frazer; da bi odreagirali napetosti, pravi Marett, Malinowski in Freud; ker je njihovo mišljenje določeno s kolektivnimi predstavami, pravi Lévy-Bruhl in v določenem smislu tudi Durkheim. Pareto meni, da se to zgodi na osnovi njihovih reziduumov« (3.139).

Zaustavimo se najprej pri Frazerju.[4] Pri njem imamo namreč opraviti z nedopustnim zvajanjem magijske misli, ki deluje po družbenem kôdu, na individualno osnovo. Napaka se pri Frazerju v primeri s Tylorjem pokaže še toliko bolj, ker je pri njem Tylorjeva teza o magiji kot klasifikaciji na osnovi podobnosti, »prvemu bistvenemu procesu človeškega spoznavanja«, zaostrena s tezo, da sledijo te klasifikacije »zakonom mišljenja« in se potem »zakon simpatije« deli na »zakon podobnosti« in »zakon dotika«. Specifično družbeno distribuirana fetišizacija je dojeta kot defekt posameznikovega (primitivnega) mišljenja. Tako mišljenje je potem mogoče kar najostreje zoperstaviti »znanstvenemu mišljenju«:

»Skratka, magija ni samo zgrešen sistem obnašanja, ampak tudi zgrešen sistem prirodnih zakonov; je brezplodna veščina in lažna znanost« (4.20).

Posreden dokaz slabosti takih zaključkov je že recepcija Frazerjeve knjige Zlata veja, saj recimo A. Crowley enostavno zanika Frazerjevo trditev, da gre za »lažno znanost«, ki temelji na »napačnem mišljenju« in nato ob različnih priložnostih knjigo priporoča za učbenik magije.[4a]

Za Evans-Pritcharda je potrebno opraviti važen premik: »Ni naš posel razlagati čutne vtise, ki jih fizične kvalitete izzovejo pri človeku, naša naloga je razložiti družbene kvalitete, s katerimi človek opremlja predmete« (cit. po 2.33). Magije ne bomo razumeli, če jo bomo iztrgali iz njenega družbenega konteksta, v katerem sploh šele učinkuje, nato pa jo primerjali z »znanostjo«, spet iztrgano iz nekega družbenega konteksta. Nato sledi še ena pripomba: »Frazer je tu napravil enako metodološko napako kot kasneje Lévy-Bruhl, s tem, ko je primerjal moderno znanost s primitivno magijo, namesto da bi empirične in magijske tehnike primerjal pod enakimi kulturnimi pogoji« (3.63). Gre torej za socialne in ne psihološke stereotipe, saj bi potem v tem drugem primeru lahko govorili le o norosti. Pri vsem skupaj pa še vedno ostaja vprašanje ali je bila odločitev o primerjavi med znanostjo in magijo za eno in drugo družbo sploh reprezentativna.[5]

---

[4] James G. Frazer: Zlatna grana 1., BIGZ, Beograd, 1977.

[4a] Aleister Crowley: Magik, Routledge & Kegan Paul, London, 1973.

[5] Gre za to, da manipulacija s predmeti, v katerih je znanost tako rekoč upredmetena, za večino ljudi ni prav nič znanstvena, ampak se le-ti ravnajo po apriornem kôdu, se pravi, po priloženih navodilih proizvajalca.

Kakorkoli že, Frazer je objektivno, čeprav nehote, odprl vrata najrazličnejšim teoretizirajočim apologijam kolonializma, ki so drugačne družbene razmere (drugačen sistem družbenih fetišev), kar enostavno substantivirale v drugačnost primitivca in videle v njem nekakšen vmesni člen med opico in človekom.

Racionalnost oziroma znanost je pri Frazerju očitno še kako določena z viktorijanskim načinom mišljenja in to je problem, h kateremu se je treba vrniti. Kot rečeno je zahteva po racionalnem globalno zgodovinsko določena z interesom. Racionalizem ima v filozofiji dolgo tradicijo, je celo eden njenih bistvenih konstituentov. Že sam pojav racionalizma, kot posebne filozofske struje novega veka, ni brez zveze z družbenimi prelomi, svoj družbeni naboj pa dobi z zavezništvom z radikalnim meščanstvom v boju s fevdalnim sistemom. Ideologija razsvetljenstva zahteva uskladitev ne-umnega sveta z umom, kasnejša apologija pa uskladitev kapitalističnega interesa in stvarnosti. Stvarnost sama je postala tako racionalna v meri, v kakršni se je ta interes inkarniral in je torej ne-umna stvarnost postala umna, dejansko umno funkcioniranje te stvarnosti pa je potrdila empirična verifikacija.

Znotraj tega meščanskega razumevanja kritičnosti (racionalnosti) dobiva stvarnost vse bolj pomen objekta izrabljanja, um pa, kot pokaže »kritična teorija«, kulminira v pragmatizmu in instrumentalizmu.

Spor o pomenu magijske misli postaja tako hkrati spor o znanstvenosti zapadne misli in konec koncev spor o stvarnosti, ki jo ta misel kot znanstvena misel predpostavlja. Izogibanje korespondenčni teoriji ima verjetno svojo dimenzijo tudi znotraj tega konflikta.

Stvarnost se v tej perspektivi zoži na pozitiviteto brez negativitete. V resnici gre torej za stvarnost, kot se pojavlja znotraj družbenih razmerij, ki težijo, da bi vsa drugačna razmerja in s tem vsako drugačno prikazovanje stvarnosti strpala v kategorijo iracionalnega. Pri Heglu, nespornem dediču s pozitivizmom okuženega racionalizma, naletimo npr. na poskus redukcije umetniške in religiozne stvarnosti na filozofsko, ki je identificirana za tisto formo, v kateri se umna stvarnost prikazuje na umen način. Umetnost in religija sta specifični le kot obliki dojemanja tistega, kar se sebi primerno zrcali šele v pojmu in šele ta dovrši absolutno identiteto mišljenja in stvarnosti. Magija se po tej shematiki pojavlja na najnižji stopnji religije, na stopnji »prirodne religije«:

»Čisto prva forma religije, ki se imenuje čarovništvo, je tista, kjer je *duhovno moč nad prirodo*. A duhovno še ni duh, še ni v svoji splošnosti, ampak je samo posamezna, slučajna, *empirična samozavest* človeka, ki se razume v svoji samozavesti (čeravno je le gola *želja*) za nekaj višjega od prirode — ki ve, da je moč nad prirodo« (6.287).

»Pot iz te prve forme religije je v tem, da se duh očisti zunanjosti, čutne neposrednosti in pride do predstave duha kot duha v predstavi, v mišljenju« (6.302).

2.

Problem skratka ni več samo racionalno, temveč tudi stvarnost, ki temu racionalnemu korespondenčno pripada. Pravzaprav je mogoče najti neko

protislovje že v tistem delu pozitivizma, ki je visoko cenil terensko delo, konkretneje kar pri Evans-Pritchardu. Težave je opazil Kippenberg takole: Nesrečo, ki zadene Azanda, razumejo sorodniki npr. kot posledico čarovnije, ostali sovaščani pa kot priroden dogodek. Lahko bi torej rekli, da iščejo v prvem primeru »mistične«, v drugem pa prirodne vzroke. »V takih primerih je vedno šele sklep o čarovniji tisti, ki dogodek podružbi in mu daje moralno vrednost.« Iz tega bi torej sledilo, da Azandi ne poznajo ideje identične stvarnosti, na kateri bi lahko razlikovali dve vrsti kavzalnosti. »Obe razlagi, ta s pomočjo naravnega, ona s pomočjo mističnega vzroka, sta resnični samo v soglasju s situacijami, ne pa z neko objektivno stvarnostjo. Če pa je temu tako, potem se razlika med vsebino in logiko za Azande ne pojavlja. Smiselna je le tam, kjer so pojmi postali abstraktni in od realitete, na katero se nanašajo, ločeni« (2.37). Azandi stvarnost konstruirajo po meri situacije, ki pa je seveda družbena.

Problem stvarnosti se v pozitivizmu eksplicitno zastavi pod vplivom Wittgensteinove teorije jezika. Z vidika te teme sta po eni strani pomembna Evans-Pritchard in Alaisdair MacIntyre,[7] saj stoji prvi vsaj delno, drugi pa povsem na pozicijah Traktata, po drugi strani pa Peter Winch, ki (1964) polemizira z vidika Filozofskih raziskovanj (1953).

Za A. MacIntyra so različni modeli stvarnosti rezultat izbora med alternativnimi možnostmi, vendar veljajo za vse alternative iste norme racionalnosti. Tej nasprotna interpretacija Wincha poudarja različnost in neprimerljivost jezikov. »Odločilni niso obstoječi elementi kataloga opisov, ampak njihova utemeljujoča gramatika« (8.98). Prednost gramatikalnega idioma razume ontološko in sicer v čisto idealističnem smislu — kot determinanto stvarnosti. To je hkrati izhodišče, s katerega Evans-Pritchardu očita, da govori o stvarnosti izven jezika in sicer kljub temu, da je ena ključnih ugotovitev monografije o Azandih prav neprimerljivost jezikov, spričo česar »naša stvarnost«, ki jo jemlje kot edino mogočo, ravno ne more biti edino mogoča.

Racionalnost je pomemben pojem vsakega jezika, vendar ima po Winchu vsak jezik drugačen pojem racionalnosti. To bi pomenilo, da so norme racionalnosti različne od jezika do jezika, soglasnost s temi normami pa potem ni več mogoče oceniti zgolj na osnovi formalne zahteve po konsistenci. Nič namreč ne vemo, kaj velja za konsistentno v posamičnem primeru. Nekako tako kot pri izjavnem kalkilu — pravila so sicer omejena, ni pa s tem še odločeno o vrednostih za p in q (8.103). Slediti pravilom še ne pomeni dobiti smisel pravil. Razmišljati o univerzalnih, od konteksta neodvisnih kriterijih, kot to počne S. Lukes,[9] bi bile čiste sanje. Dokaz za obstoj takih kriterijev naj bi bil po mnenju slednjega med drugim v tem, da se je mogoče naučiti tudi zelo različnih jezikov, kar pa ne bi bilo mogoče, če ne bi mi in »oni« predpostavljali neke skupne zunaj jezikovne stvarnosti (9.240). Je pa tudi po

---

[6] Hegel: Werke VI. Suhrkamp V.

[7] Alaisdair MacIntyre: Läst sich das Verstehen von Religion mit religiösen Glauben vereinbaren? Zbornik: Magie . . .

[8] Peter Winch: Was heisst »eine primitive Gesellschaft verstehen?« Zbornik: Magie . . .

[9] Steven Lukes: Zur gesellschaftlichen Determiniertheit von Wahrheit. Zbornik: Magie . . .

Kippenbergu »ravno monografija E. E. Evans-Pritcharda živ dokaz za to, pomeni obvladanje jezika toliko, kot dostop do stvarnosti, ki je od empirične stvarnosti filozofov zelo oddaljena. Že razlika med besedo in od nje neodvisno stvarjo računa z izključno filozofskim pojmom stvarnosti in ne s tistim, ki je primeren primitivnemu mišljenju« (2.44).

Smisla pravil, odločitve o vrednosti za p in q, ni mogoče najti zunaj jezikovnega konteksta, v katerem se pojavljajo. Ta misel pa vodi Wincha k pojmu odtujitve. V ritualnih postopkih Azandov je potrebno videti, ne toliko primitivno obliko znanosti, kot izraz smisla življenja. Drugače rečeno: v njihove postopke je vpisan smisel, ki je, kar lahko dodam, tako zelo nenavaden, ker je od smisla, ki je vpisan v naša dejanja, tako zelo različen.

»Ravno ta dimenzija pa MacIntyru pri njegovi obravnavi magije Azandov manjka: v njej zmore videti le (napačno) tehniko za proizvodnjo potrošnih dobrin. Plodovi in druge stvari, ki jih Azand žanje in upleni, pač niso samo možni predmet konzuma; življenje, ki ga živi, njegovi odnosi do soljudi, njegove možnosti delati dobro ali slabo — vse to je lahko izraženo z odnosi do tega, kar je požel ali uplenil.« Za nas nastopa poglavitna težava pri razumevanju magijske misli zaradi naše lastne družbene ujetosti: »Misliti o teh stvareh drugače kot v perspektivi uspešnosti v produkciji — produkcije za konzum. To je ... simptom tistega, kar imenuje Marx »odtujitev« človeka v industrijski družbi ...« (8.112). »Naša slepota za smisel primitivnih form življenja je posledica nesmiselnosti velikega dela našega lastnega življenja« (prav tam).

Tako tudi ta polemika nakazuje, da za formiranje pojma stvarnosti niso pomembni le tehnični postopki, proizvajalne sile, temveč in predvsem družbeni odnosi, recimo proizvajalni odnosi. Tudi proizvodnja primitivca mora biti do neke mere znanstvena, ker drugače ne bi preživel. Tisto kar nas pri njej čudi, pa je način proizvodnje in menjave z generiranimi ideološkimi praksami vred. Za zavest, ki stoji na stališču racionalnosti, blagovnega fetišizma torej, se prikazuje življenje arhaične družbe tehnološko zaostalo, neracionalno in celo nelogično. Preseganje takih stališč pa je do neke mere mogoče tudi znotraj bolj kritičnega pozitivizma.

3.

Preden začnem z obravnavo, po mojem mnenju za interpretacijo magijske misli ključnega pojma, menjave, se je potrebno zaustaviti pri nekaterih značilnih recepcijah dveh klasikov: Lévy-Bruhla in E. Durkheima.

Po filozofu Lévy-Bruhlu[10] se mišljenje ljudi spreminja s spreminjajočo se socialno strukturo, tako, da je potem za vsako družbo značilna specifična mentaliteta. Največja razlika nastopa po njegovem mnenju med primitivnimi in civiliziranimi družbami. Ne gre za to, da primitivci ne bi bili sposobni logično misliti, ampak so kolektivne, se pravi, družbeno determinirane predstave tiste, ki jih silijo v način mišljenja in predstavljanja, ki v večini ni združljiv z znanstvenim (= zdrav razum) in se zato imenuje predlogičen.

---

[10] Lévy-Bruhl: Primitivni mentalitet. Kultura, Zagreb, 1954.

»Če primitivci ne pomislijo na razlikovanje vzorčnih zvez, če jih imajo potem, ko jih opazijo ali jih mi na njih opozorimo, za nepomembne, potem je to prirodna posledica dovolj potrjenega dejstva, da jim njihove kolektivne predstave neposredno sugerirajo, da gre za dejavnost skrivnostnih sil. Zaradi tega so vzročne zveze, ki so za nas bistvena dimenzija pri dojemanju prirode, temelj njene dejavnosti in obstoja, njim le malo zanimive« (10.20).

Ne gre za antilogičnost, logika še vedno obstaja, le izhaja iz drugačnih premis; njen princip je hipostaziran zakon »mističnih participacij«. Gre za umevanje zvez, ki sicer nimajo nič opraviti z objektivnostjo v našem smislu. Primitivno misel bomo razumeli, če ne bomo pozorni na »razum«, ampak na tisto kar Lévy-Bruhl imenuje »emocije«. Emocionalno ustvarja »mistično«, tj. zvezo med stvarjo in njenim »duhom«. Če sta dve stvari povezani z isto nevidno močjo (auro), mistično participirata druga na drugi. Razlog za indiferentnost do logičnih protislovij tako ni v pomanjkanju razuma, ampak v vpletanju emocionalne (mistične) orientacije.[10]

Proti koncu življenja je Lévy-Bruhl pod vplivom nakopičenega materiala terenskih raziskav, sicer opustil strogo kvalitativno razlikovanje primitivne in sodobne misli, docela pa se ga vendarle ni odrekel. In prav iz poznih Lévy-Bruhlovih uvidov, da tisto, kar je fizično nemogoče, še ni nujno logično absurdno (bog je pol človek, pol leopard), je Evans-Pritchard izpeljal kriterija logične koherence in empirične verifikacije.[11]

Čeprav je Evans-Pritchardova interpretacija korektna (glej op. 3), pa je teoretsko prisvajanje pod nivojem Lévy-Bruhlove zastavitve: v mistificirani podobi se namreč v njej že nahaja ključ za razumevanje divje misli. Tu bom opustil argumentacijo, prej se bo potrebno ukvarjati še z nekaterimi drugimi koncepti.

Kljub Lévy-Bruhlovi pripravljenosti na korekcije in omenjeni evoluciji, pa nekateri pomembni etnologi in sociologi še vedno vstrajajo na zelo potencirani razliki primitivnega in civiliziranega. Ta razlika se jim zdaj prikazuje kot razlika mistično-empiričnega in mistično-racionalno. Po R. Hortonu (članek iz leta 1973) poudarjajo to razliko predvsem: Radcliff-Braun, Max Gluckman, Malinowski, R. Bastide, J. V. Taylor (12.272—275).

Durkheimov nauk zaradi specifičnosti tu ne gre povzemati. Po enem njegovih naslednikov, Hortonu, je v njem najti dve precej izključujoči se koncepciji, ki pa imata svoje nadaljevalce. Po prvi naj bi bila razlika med primitivno in sodobno družbo zajeta predvsem v dihotomiji sakralno/profano. Tej koncepciji sledijo: T. Parsons, R. Firth, E. Leach, J. H. M. Beatti in po svoje tudi C. Lévi-Strauss.

Tako npr. T. Parsons napravi shemo, ki postane značilna za ves funkcionalizem:

Profano: prirodno: intrisična racionalnost.
Sakralno: nadnaravno: simbolna vrednost.

Odnosi sredstva in namena vodijo v prvem primeru k znanosti, v drugem k religiji (prim. 2.40).

---

[11] E. E. Evans-Pritchard: Lévy-Bruhl's Theory of Primitive Mentality. Cairo, 1934.

Beatti (članek iz leta 1970) vidi zadevo takole:

»Znanost analizira, nasprotno pa mit, magija in religija dramatizirajo« (13.203). Magiji je torej v primerjavi z znanostjo (zdrav razum) pripisana zgolj »ekspresivna funkcija«. Nasproti takim skrajnim interpretacijam pa dajeta klasika, posebej Durkheim, možnosti tudi drugačnim pristopom. Druga, pri Durkheimu nič manj eksplicitna koncepcija, je namreč zamisel evolucionističnega razvoja. Po njej so »bistvene ideje znanstvene logike religioznega izvora«. Takole piše:

»Bistveno je bilo ne pustiti duha podvrženega čutnemu prividu, ampak ga, nasprotno, poučiti, da obvlada in zbliža to, kar čutila razdvajajo. Od takrat, ko je človek občutil, da obstojijo med stvarmi notranje povezanosti, sta postali mogoči znanost in filozofija. Religija jima je utrla pot« (14.212).

Kakorkoli že, shema sakralno/profano je po Hortonovem mnenju[12] tu globalno podrejena ideji kontinuitete in zdi se, da je temu res tako.

Poglejmo še, ali ni morda kake povezave med obema klasikoma. Durkheim: »Trditi, da je nek človek kenguru in sonce ptica, ali to morda ne pomeni, da smo poistovetili prvo z drugim? A tudi mi ne mislimo drugače, ko rečemo za toploto, da je gibanje, za svetlobo, da je vibracija etra itd. Vsakokrat, ko z neko notranjo zvezo spajamo raznorodne člene, nujno poistovetimo nasprotja. Brez dvoma, elementi, ki jih spajamo, niso enaki tistim, ki jih zbližuje Avstralec, ker jih mi odbiramo po drugih kriterijih in iz drugačnih razlogov; a sam postopek, s katerim jih duh postavlja v odnose, se v bistvu ne razlikuje« (14.220).

Iz tega je mogoče razbrati, da postane tisto, kar ima Lévy-Bruhl za »mistično participacijo«, pri Durkheimu jedro vsega, se pravi, našega in arhaičnega logičnega življenja (prim. 12. 268). Gre torej za teoretske koncepte v precej neobičajni formi. Gre skratka za to, da postanejo pri Durkheimu identitete »metaforične«, to pa mu je pripomoglo, da se je izognil očitku protislovnosti, ki je nujno sledil iz zgodnje Lévy-Bruhlove koncepcije o njihovi substancialni naravi. O zavestni rabi dialektike v tem primeru ni govora ne pri enem ne pri drugem; gre bolj za slutnjo o funkciji, ki bi jo utegnilo igrati protislovje na »drugi ravni«. Kljub temu pa gre v primeri s Frazerjem za nesporen napredek, ki ga Evans-Pritchard formulira takole:

»Vredno je omeniti, da spominjajo Lévy-Bruhlove participacije na Frazerjeve in Tylorjeve »asociacije«, da pa je Lévy-Bruhl potegnil povsem drugačne zaključke. Pri Tylorju in Frazerju veruje primitivec v magijo, ker potegne iz svojih opazovanj napačne sklepe. Pri Lévy-Bruhlu pa potegne napačne sklepe zato, ker je njegovo mišljenje determinirano z mističnimi predstavami njegove družbe. Prvo je razlaga s pojmi psihologije posameznika, drugo je sociološka razlaga« (3.130). Ta trend je seveda pri Durkheimu poudarjen še ekstremneje.

Spričo povedanega se vendarle zastavlja vprašanje, zakaj prej omenjeni avtorji tako zelo vztrajajo pri kontrastih, zakaj bi radi strpali v eno kategorijo umetnost, religijo in magijo, v drugo pa znanost, tehnologijo in zdrav

---

[12] Robin Horton: Lévy-Bruhl, Durkheim and the Scientific Revolution. Zbornik: Modes of Thought, Faber & Faber, London, 1973.

razum. Prvi odgovor je jasen že sam na sebi: tista pozitivistična orientacija, ki prisega le na vidni svet in se razume le kot podaljšanje zdravega razuma, je seveda nesposobna prodreti globlje. Kako tudi bi, ko pa je ta razum v veliki meri koncentrat evropocentričnih predsodkov.

Tudi drugi odgovor ne prinaša posebnega razkritja, prihaja pa z druge strani. Globoka skepsa, ki je zahod zajela v 20. st., skepsa glede tega, ali je tehnološki razvoj hkrati že napredek, se je morala odraziti tudi v drugačnem odnosu do tujih kultur. Po Hortonu bi bilo mogoče to težnjo opisati kot liberalni romanticizem, ki v skeptičnem 20. stoletju išče »izgubljeni svet« (12.283—300). Kontrastna shema se tako kaže kot inverzna podoba zahodne kulture, pri čemer je izza poudarjanja organskega karakterja arhaičnih kultur, tesne zveze individuma in družbe, obrednega odnosa do prirode, dominacije občutja nad razumom, umetnosti nad znanostjo, simbolizma pred literarnim diskurzom, opaziti močne reminiscence na predindustrijsko kulturo lastne preteklosti.

4.

Kot zanimiv poskus drugačne koncepcije znanosti bi vsekakor veljal Barnesov tekst (iz leta 1973):

»Britanski etnologi se imajo prav malo zahvaliti fiziki in biologiji, veliko več pa v empiricizem ujetemu filozofskemu izhodišču in iz njega razvitim predstavam o indukciji, dedukciji, opazovanju in eksperimentiranju« (15.182).

Sam si pomaga s Kuhnovo teorijo modelov, ki sicer prekinja s pozitivističnimi idejami:

»Večji del znanstvenega mišljenja ni individualen, deduktiven, ali kako drugače logičen, ampak analogičen in metaforičen, da, v večini primerov bi lahko dojeli znanstvene teorije kot modele,[15a] ki dajejo vrsto analogij med zanesljivimi, poznanimi fenomeni in problemi, ki jih znanstvenik poskuša rešiti« (15.184). Znanstveno delo po tej plati vsekakor zahteva angažma; ne samo, da ne izhaja direktno iz »dejstev«, »temveč se nahaja še vedno onstran dejstev; pomembno je razumeti, da je to, kar imenujemo dejstvo, v znanosti variabla med različnimi teoretičnimi okviri interpretacije« (15.184).

V paradigmo ne verjamemo, ker bi bila nekaj prirodnega, temveč je prirodni svet skozi njo šele ugledan.[16] »Če je tu racionalnost sploh še relevantna, potem je to za oba (znanstvenika in Azanda) samo racionalnost znotraj različnih sistemov prepričanj (belief-sistems)« (15.185).

---

[13] J. H. M. Beattie: Über das Verstehen von Ritualen. Zbornik: Magie . . .

[14] Emile Durkheim: Elementarni oblici religijskog života. Prosveta, Beograd, 1982.

[15] Barry Barnes: The Comparison of Belief-sistems: Anomaly versus Falshood. Zbornik: Modes of Thought . . .

[15a] Tu bi kazalo izpostaviti še vprašanje teologije. Cirkularnost se kaže pri njej s tem, ko religiozno izkustvo potrjuje doktrino, vendar je njegova formulacija vedno že odvisna od teoloških terminov. Ali nismo že predpostavili božje eksistence, ko smo nek doživljaj opisali z izkustvom božje navzočnosti? Cirkularnost preneha, če je tudi bog samo model, simbol, skratka konstrukcija za opis določenih občutij (Glej: Earh R. MacCormac: Metaphor, Myth and Religion).

[16] To vsekakor temelji na Kuhnovi zamisli revolucionarnih sprememb v znanosti. Znanstveniki delajo po uvedbi paradigem v drugačnem svetu, nekje celo pravi »povsem« drugačnem.

Primerljivost teh sistemov je mogoča zaradi njihove skupne značilnosti, ki je v potiskanju anomalij. Sama menjava paradigem je že odgovor na pojavljajoče se anomalije in tako »daje nastopanje in obravnava anomalij znotraj različnih sistemov prepričanja za preizkus teh sistemov najboljši okvir« (15.190).

Racionalnost tako nastopa šele znotraj sistema, sistem sam pa obstaja in se menja zaradi potrebe po odpravljanju anomalij. Od tu najde Barnes pot do družbenega ozadja:

»Če je znanost bolj kot drugi sistemi prepričanja nagnjena k radikalnim reakcijam na anomalijo, potem je razlog temu ... prej v strukturi družbe in manj v obnašanju posameznika« (15.191).

Ob navezavi na M. Douglasovo smatra, da je sprememba teh sistemov še posebej težavna v primitivnih kulturah »kjer je problem pojmovnega reda identičen s problemom socialnega reda in solidarnosti ni mogoče vzdrževati z veliko medsebojno odvisnostjo vlog in uporabo posebnih instanc družbene kontrole, kot je to v diferenciranih družbah« (15.191).

Ker je treba tako znanstveno, kot primitivno misel razumeti predvsem analoško, je potrebno opustiti dihotomijo resnice in laži. »S tem pa je ustvarjena možnost, da obravnavamo vsa prepričanja, preliterarna ali znanstvena, očitno lažna, znotraj enega okvira — s pomočjo pojma anomalije ali kakega drugega pojma je mogoče vsa stališča postaviti v razmerje do socialnih struktur, v katerih nastopajo« (15.198).

Tu se sedaj nima pomena spuščati v pretres Kuhnove teorije, katere šibke točke Barnes povsem nekritično prevzame (17).

Navajal sem ga le kot avtorja, ki skuša na svojski način preseči kontrastno pojmovanje civilizirane in primitivne družbe in mu to do neke mere tudi uspeva.

Podobno velja za Hortona, ki poskuša ob novem branju Durkheima in lastnim terenskim delom v Afriki zagovarjati evolucionizem v smislu razvoja »od religije do znanosti«, v bistvu pa konča pri ugotovitvi, da so teoretični idiomi tradicionalnih znanosti osebni, idiomi sodobnih pa neosebni (12.238).

V sklop takih prizadevanj sodi nedvomno tudi S. J. Tambiah, ki pa sem ga obravnaval v poglavju Magijska menjava I.

b.

Če kaj, potem je iz povedanega jasno, da je mogoče obravnavati magijo predvsem kot družben pojav, njeno generiranje, pa je po mojem mnenju potrebno vezati na model družbene menjave. Temu se bom zdaj približal s pomočjo Durkheima in njegove šole.

Kakršnakoli je že bila Durkheimova vezanost na Kanta in kakorkoli bi njegova sociologija lahko veljala za sociološko metafiziko, pa le ni mogoče spregledati, da je ravno pritegnitev družbene dimenzije tudi njemu omogočila smiselno razlago arhaične misli ter njeno zvezo s sodobnostjo. Socialni determinizem bi bilo vsekakor potrebno nadomestiti z dialektiko posameznika in družbe, idealistično spoznavno teorijo, po kateri so kategorije kolektivni apriorni pogoj individualnemu spoznavanju (18), pa približati historično-materialističnemu razumevanju prakse. Taki posegi vsekakor aktualizi-

rajo pomen Durkheima za sodobno misel. Nekatere konsekvence o totemskem znaku kot principu klasifikacije rodov, je potegnil že sam Claude Lévi-Strauss in je tako postala Durkheimova pa tudi Maussova dediščina eden temeljnih kamnov njegove lastne teorije.

Ideja homoanaloškega kôda (homologija kulturne in naturne serije ter analogija posameznih členov) vsekakor pomeni produktivno nadaljevanje te tradicije, vendar zaradi podobnega, celo bolj striktnega kantovstva, kot ga najdemo pri samem Durkheimu, Lévi-Strauss ne izpelje družbene nujnosti teh sicer potencialno možnih operacij arhaične misli. To postane toliko bolj očitno, ker se pri obravnavi te misli skorajda ne giblje na področju religije, kar pa bi bilo vsekakor nujno že zaradi predstavitve specifike »divje misli«. Namesto tega postane ena njegovih poglavitnih preokupacij »magijska znanost«. Ne pojasnjuje, zakaj je ta »znanost« dominantna prav v zaostalih družbah, temveč nasprotno, izpeljuje značaj teh družb iz načina mišljenja, ki v njih vlada. Po njegovem mnenju se razlikujeta divja in udomačena misel po svojih ciljih in je v tem smislu razlika med njima kvalitativna (praktičnost/nepraktičnost). V načinu mišljenja obstaja neka kretnica:

»Človek neolitske dobe ali predzgodovine je torej naslednik dolge znanstvene tradicije; vendar, če je bil duh, ki je navdihovah njega kot tudi vse njegove predhodnike popolnoma isti, kot je duh modernih ljudi, kako naj razumemo dejstvo, da se je *zaustavil* in da loči nekaj tisočletij stagnacije neolitsko revolucijo od sodobne znanosti? Ta paradoks je lahko rešljiv samo na ta način: obstajata dva različna načina znanstvenega mišljenja, ki vsekakor nista funkciji neenakih stadijev v razvoju človeškega duha, ampak dva strategijska nivoja, na katerih priroda dopušča, da jo znanstveno spoznanje napade: eden približno odgovarja nivoju percepcije in domišljije, to pa ni slučaj pri drugem; kot da se njuni odnosi, ki predstavljajo predmet vsake znanosti — naj je

---

[17] Staniša Novaković je v svojem predgovoru k Nolitovi izdaji Kuhnovega dela (1974) zgledno predstavil tudi kritike in drugačna stališča do razvoja znanosti. Kuhnovo teorijo bi bilo po njegovem mogoče strniti v dve točki:

»Normalno znanost« predstavlja obdobje progresa, ki je očigleden in nesporen. Tak razvoj, ki odgovarja večini znanstvenikov, je sem in tja prekinjen z revolucionarnimi pretresi v katerih nastopa novo: nove znanstvene paradigme, ki so s stvarmi neprimerljive in nezdružljive (str. 12).

Z vidika te teme se mi zdi potrebno poudariti dve stvari:

a. Obstaja pomembno razhajanje med Kuhnom in Popprom. Popper vidi znanstven napredek v razvoju po poti ponovljenih zavrnitev znanstvenih teorij in njihove zamenjave z boljšimi. Obstajajo nasprotujoče hipoteze med katerimi odloča »krucialni eksperiment«.

Medtem, ko je za Kuhna revolucionarni prehod nekako iracionalen, saj se ravno v njem trga zveza s kritičnim mišljenjem normalne znanosti, pa je za Poppra ta prehod tisto, kar je znanosti najvrednejše, saj se ravno z njim izkazuje ustvarjalna priroda same znanosti (13).

b. Važna je tudi pripomba, ki bistveno dopolnjuje in korigira Kuhnovo teorijo. Vzrok za krizo v okviru neke obstoječe paradigme vidi Kuhn v tem, da ta lahko da odgovore le na določeno število vprašanj, nato pa se izčrpa. Po Sušinjićevem mnenju (str. 21) pa je važna tudi sprememba same realnosti, kar velja posebej za družbene vede. Tu ne varira samo naša percepcija družbene realnosti, ampak tudi realnost sama. Ta sedaj zahteva oziroma potegne za sabo tudi drugačno percepcijo.

Na mestu je še bolj poglobljen historičnomaterialistični pristop, saj je v posameznih primerih očitno, da daje družbeno življenje modele tudi za razumevanje same prirodne realnosti (prim. Intervju z Božidarjem Debenjakom, Časopis, 30/78, str. 49). Kako bi tudi bilo drugače, če je zgodovinski način bivanja edini, ki nam je neposredno dan.

[18] Glej predvsem uvodno poglavje v knjigi Elementarne oblike religije.

neolitska ali moderna — lahko odkrijejo na dva načina: z enim, ki je blizu čutni intuiciji in drugim, ki ji je manj blizu« (19.51).

Ta izbor pa je Lévi-Strauss pustil popolnoma nerazložen, dejaski razkorak pojasnjuje zgolj z odločitvijo, ki pa je lahko očitno tudi povsem slučajna. Dva »strategijska nivoja« sta tu prisotna samo potencialno — nimata lastnega življenja. Njuna aktualizacija ni odvisna od njiju samih, niti ne more biti »odločitev« za enega od njiju čisto slučajna. Treba bi bilo preučiti glavno vlogo, ki jo igrajo sorodstveni odnosi, konservativizem, ki ga nosijo s seboj in pomen velike izolacije v kateri arhaične skupine dejansko živijo. Kakor hitro namreč pride nekje do akumulacije presežne vrednosti, za druge skupine ni več nobenega »izbora«, ne na ekonomskem, ne na »znanstvenem« planu.

Kljub tej metafiziki pa Lévi-Straussu tak pristop na čisto formalni ravni vseeno omogoča eksplicirati nekatere strukturne vidike magijske misli. Primerjava obeh »znanosti« mora pokazati iz tradicije že nekoliko poznane »specifičnosti« magije, velika pomanjkljivost pa je, kot rečeno, zanemarjanje religiozne dimenzije. Tako se mu sfera religije prikazuje le kot »vrsta difuznega mišljenja, ki si ga lahko predstavljamo razprostrtega čez ves univerzum; manifestiral bi se v različnih stopnjah pri višjih in nižjih živalih, da celo pri rastlinah, tja dol do najenostavnejših« (20.238).

Paradoksalno je, da je eden ključnih Lévi-Straussovih pojmov ravno pojem menjave (menjava stvari, besed, žensk), da pa princip menjave ne postavlja v zvezo s stopnjo produkcije, niti načina mišljenja v zvezo z načinom menjave.

Pojem menjave vstopa v etnologijo z Malinowskim. Njegov opis »kule« je nato v spisu »Dar« kritiziral M. Mauss in v svoji kritiki poudaril pomen daru kot simbolne zveze med ljudmi. Malinowski je namreč v svoji funkcionalistični naravnanosti[21] hotel pri vsaki menjavi videti predvsem »ekonomsko« funkcijo in se torej ni zavedal, da sam že govori s stališča blagovne ekonomije — tiste družbe, v kateri so različni nivoji menjave (ekonomski, moralni, sorodstveni itd.) že razcepljeni. Nasprotno imamo v arhaičnih družbah opravka s »kompleksnim socialnim aktom«, v katerem je »ekonomija« dostikrat bistveno podrejena ostalim »nivojem« (k temu: 22.133).

---

[19] C. Lévi-Strauss: Divlja misao. Nolit, Beograd, 1966.

[20] C. Lévi-Strauss: Mythos und Bedeutung. Vorträge. Suhrkamp V. 1980.

[21] Kaj je razumeti pod »funkcijo«? Mnogi avtorji, posebno Leach in Parsons smatrajo, da gre za nihanje »tega pojma med dvema fundamentalnima, a inkopatibilnima pomenoma: organicističnim (ki ga je sprejel Durkheim in zatem Radcliffe-Brawn) in logističnim, ki odgovarja izrazu »simbolna funkcija« in ga včasih uporablja Malinowski, ko govori o funkciji mitologije kot formalizaciji družbenih odnosov. V bistvu je razlog teh kolebanj in metamorfoz čisto enostaven: gre za njegovo trdno prepričanje, da je kultura harmonično integrirana totaliteta, v kateri ni nič kar ne bi odgovarjalo določeni potrebi. To intimno prepričanje, izraženo javno in brez ovinkarjenja ter brez vsakršne obzirnosti, je postalo tarča teoretikov sociologije, ki so včasih kazali na njegov tautološki aspekt, včasih na njegovo očigledno nepravilnost. Lévi-Straussova formulacija lepo rezimira razne reakcije, ki jih je izzvalo: »Reči, da neka družba funkcionira, je obrabljena resnica, a reči, da v neki družbi vse funkcionira, absurd« (Michel Panoff: Malinowski, str. 95, DUGA, BIGZ, 1979).

[22] E. R. Leach: The Epistemological Background to Malinowski's Empiricism. Zbornik: Man and Culture, Routlege & Kegan, London, 1957.

Magijo je po mojem mnenju potrebno obravnavati kot formo menjave, kot način, kako se menjava kaže divji misli. Ta forma izkazuje svojo življenjsko moč predvsem kot refleks naturalne menjave, od katere pa jo je, posebno v situacijah, ko je menjalni akt vedno že tudi »kompleksen socialni akt«, komajda mogoče ločiti.

Značilno je, da se nam zdi naturalna menjava zelo prirodna, magijska menjava v svojih predmetno diferenciranih oblikah (ljubezenska, metereološka, zdravstvena . . .) pa »neprirodna«. Naturalna menjava se zdi zaradi svoje genetske bližine blagovni menjavi še vedno prirodna, generirane oblike zavesti, pa so nam že docela tuje. Menjava po principu dar-vrnjen dar je že nekoliko oddaljena od recipročnosti s poudarjanjem ekonomskim značajem, je torej podobna našemu obdarovanju, a kaže izrazito magijsko strukturo. Dar je treba vrniti kajti prvo darilo vsebuje mano, ki bi nam, če ga ne bi recipročno vrnili, gotovo škodovala (23).

Magijska praksa, ki izhaja iz takega doživljanja menjave je »teorija«, ideološka zavest te menjave. Mana, ki čepi v predmetih menjave pa je ključni ideološki pojem, oziroma najvidnejši znak fetišizirane zavesti.

Praksa menjave s prirodo in z drugimi ljudmi ima v očeh arhaičnega človeka vedno bolj ali manj poudarjen značaj *communio* in *sacrifatio*, pri čemer kaže prvo bolj na magijsko, drugo pa bolj na religiozno prakso. V vsakem primeru pa gre za pretok mane po analoškem kôdu.

Uvodoma omenjena posebnost arahičnih družb, da z vsemi sredstvi blokirajo ekspanzijo ekonomije, omogoča fiksno produktivnost in s tem fiksen kôd menjave. Pravila so posamičnemu aktu menjave apriorna, saj je že v naprej določeno, kaj se menjuje s čim.[24] Menjava kot realizacija teh pravil je lahko samo metonimična; znotraj te globalne klasifikacije, ki vnaša v svet duh identitete in razlike, pa so pri konkretnih menjavah spet možne variacije na temo analogije (metaforičnost in metonimičnost).

Če bi bila za arhaično misel značilna zgolj menjava po čisto svobodni analogiji, bi bila nesmiselna, saj bi bilo potem mogoče menjati vse v vsakršnih razmerjih. Menjava mora torej potekati znotraj precizno določenega kôda, s katerim je podobnost konkretnih predmetov družbeno določena. Družbenost (splošnost) pravil ustvarja hkrati zakonitost (prirodnost).

Religioznost (metaforična struktura) se v arhaični družbi sicer pojavlja, a največkrat ne v čisti obliki. Velikokrat religije sploh ne zaslužijo tega imena, saj v njih očitno prevladuje magijski karakter. Od prošnje je mogoče kar se da hitro preiti k ukazu,[25] imamo pa tudi situacije, v katerih »se človek zaradi določenega namena obrača k fetišu, v drugih situacijah pa kliče boga« (3.151).

---

[23] Alenka Goljevšček: Mit in slovenska ljudska pesem. SM, Ljubljana, 1982.

[24] »Mitski dualizem ne prehaja kroga svojega bivanja. Svet, ki mu vlada mana, pa tudi svet indijskega in grškega mita je brezizhoden in večno enak. Vsako rojstvo se plača s smrtjo, vsaka sreča z nesrečo« (Horkheimer-Adorno: Dijalektika prosvetiteljstva, Logos, Sarajevo, 1974, str. 30). Gre za metonimično načelo: zob za (drug) zob, stvar za (drugo) stvar.

[25] »Formule zaklinjanja, ki se v začetku usmerjajo v glavnem k nadnaravnim bitjem in jih je komaj mogoče ločiti od molitev, obstajajo kasneje skoraj izključno iz golih ukazov, ki naj bi se izpolnili avtomatično.« (H. Biedermann: Handlexikon der magischen Künste, str. 388, Akademische Druck, Graz, 1968).

Ker gibalo primarno še ni motiv profita, je metonimijska struktura primerna forma menjave. Kopičenje presežkov in na ta pojav vezana postopna razredna polarizacija, počasi razvije povsem drugačno ekonomijo. Ekonomska menjava v ožjem smislu se povsem loči od ostalih menjav, v zadnji instanci odločilna funkcija ekonomije dobi pomen glavne družbene vloge. Ekonomska učinkovitost postaja merilo vsega, vse dobi smisel glede na svojo funkcijo v hierarhiji ekonomskih vrednosti. Nastop generalnega ekvivalenta, ki ga izsili sam intenziviran način menjave vedno številnejših izdelkov, dokončno zruši apriorni, s tradicijo utemeljeni družbeni kôd. Menjava s tem preneha obstajati kot realizacija metonimičnih pravil, poteka le še glede na vrednost v pojavni obliki cene. Splošni ekvivalent, denar, vzpostavlja metaforično strukturo menjave.

Kakor hitro pa dobi ekonomija pomen glavne družbene vloge, postane samozadostna in se osamosvoji svoje nekdanje tesne povezanosti s prirodo. Proizvodnja ostaja še vedno eksistenčni pogoj za družben obstoj, le da postane v sistemu blagovne ekonomije, kjer je cilj proizvodnje profit, priroda zgolj objekt, znanstveno-tehnološka revolucija proizvajalnih sil pa sredstvo izrabljanja.

Potenciranje zgolj enega vidika družbenega življenja ima hkrati za posledico radikalen premik v percepciji sveta, kar generira blagovna ekonomija s svojim specifičnim fetišizmom in znanstveno zavestjo. Blagovni fetišizem, posebna oblika ekonomskega odtujevanja, opozarja na obstoj »religije vsakodnevnega življenja«. »Racionalni ekonomski subjekti« te svoje vsakodnevne ujetosti seveda ne vidijo oziroma jo vidijo na fetišiziran način in se jim torej mora sistem drugače distribuiranih vrednosti kazati kot neracionalen.[25a] Ni torej razloga za spremembo jezika obravnave:

»Proizvod zgodovine, obeležje načina pojavljanja družbenih odnosov družb, v katerih se je razvila blagovna proizvodnja, kolektivna prevara, ki spontano živi v zavesti članov teh družb in ki lahko zato, ker ni utemeljena v njihovi zavesti, izgine samo takrat, ko izginejo družbeni odnosi, iz katerih je izšla — blagovni fetišizem in vse družbene oblike, ki so se iz njega razvile (denar, kapital, obresti, mezda itd.), so središče sveta mitskih predstav, ki vzdržujejo iracionalna verovanja v magijsko moč stvari ali pa navajajo posameznika na magijsko obnašanje zaradi pridobivanja okultnih moči teh stvari« (26.33—34).

Transcendiranje se zdaj realizira kot menjalni proces med lastniki blag. Ker je zakon vrednosti splošen, veljaven za vse stvari, ki vstopajo v menjalna razmerja, se kaže hkrati kot prirodno zakonit. Forma kôda za zavest ni poleg stvari, le da poznavanje kôda sedaj ni več isto kot poznavanje prirodne zakonitosti. Zakon vrednosti je prirodno zakonit, ni pa več sredstvo za spoznavanje prirodnih zakonitosti.

Vzporedno s prodiranjem blagovnih odnosov prihaja do osamosvajanja realnih in spoznavnih praks prisvajanja tj. do osvobajanja od substancialne,

---

[25a] Ljudje morajo biti »pozorni na cene blag, primerjati jih morajo z drugimi, zasledovati njihova nihanja. Šele s tem jezikom blag v zavesti postanejo posestniki blag *racionalna bitja* ... (podčrtal I. K.).« Alfred Sohn-Rethel: Duševno in telesno delo, str. 29.

neposredne vezanosti na zahtevo magijskega kôda in hkratnega formiranja drugačnega sistema v menjavo vstopajočih vrednosti. Znanje se v tem procesu čisti čisto magijskih predstav, ki v začetku dominirajo in zato še ni mogoče govoriti o znanosti, ampak samo o določenih znanstvenih spoznanjih (M. Weber), da bi končno prispelo do faze, kjer pomeni intenziviranje raziskovanja intenziviranje profita.

Legitimna je s tem v zvezi navezava na A. Sohn-Rethla, ki izhaja iz uvida, da »je ekonomska vrednostna abstrakcija dejansko nenavadno podobna temeljnim kategorijam kvantitativne spoznave narave« (29.46), kot tudi na Cassirerjeva razmišljanja o konstrukcijski (metaforični) naravi znanstvenih zakonov.

Kakor je nujna napetost med magijo in religijo ter med magijo in znanostjo, pa ta napetost ni strukturno nujna v razmerju religije in znanosti. Očitna je namreč metaforičnost obeh struktur, še opaznejša pa je sorodnost boga in denarja (blagovne ekonomije). Znanost bo torej pazila, da se znanstveno-predicirajoče analogije ne spremene v konvencionalno-persuazivne (glej I. poglavje), da se skratka ne zaplete v apriorni kôd, ki bi blokiral spoznavno prisvajanje. Religija se bo izogibala razlagam, ki bi hotele nadomestiti znanstveno raziskovanje, magijski moment kot svoj komplementarni pol pa bo poskušala čim bolj potisniti; brez prevelike skrbi za svoj ugled ga bo lahko ohranila le pri postopkih kot so: krst, transupstanciacija itd.

V svoji sodobnejši fazi se tudi krščanska religija čisti svojih politeističnih in v bistvu tudi zelo magijskih predstav, ki so bile cena za njeno asimilacijo v poganski svet.[27] To pa je po drugi strani mogoče spet zato, ker je blagovni trg v veliki meri sam niveliziral lokalno različnost.

c.

Ta pregled bom zaključil s posplošitvijo do sedaj sicer ves čas prisotnega hermenevtičnega problema.

Izhajajmo torej iz razlike razumevanja in razlage. Razlaga je smiselna samo na terenu, ki je že vnaprej pritegnil naš pogled, se pravi za pogled, za katerega se teren kot tak sploh pojavi. Pojav tega polja razlage je vezan na dialektiko konkretne zgodovinske prakse, na prakso torej, ki je pravi temelj razpiranja ali zapiranja polja razumevanja. »Spajanje horizontov razlag« ima lahko, kolikor se nanaša na preteklost, za posledico negiranje zgodovinske realnosti, kolikor pa se nanaša na sodobnost, na koeksistenco »sočasnih« in »nesočasnih« oblik življenja, pa lahko pomeni ravno afirmacijo te zgodovinske realnosti, vsaj v tistem obsegu, v katerem so različne kulture že stopile v produktivno medsebojno učinkovanje.

V našem primeru smo imeli opraviti z dvema idealiziranima modeloma mišljenja in doživljanja:

a. Model zapadnega mišljenja, ki z vidika te zastavitve kulminira v pozitivizmu in njemu sorodnimi percepcijami. b. Model arhaičnega mišljenja, kjer

---

[26] Maurice Godelier: Marksizam i antropologija.

[27] Proces osvobajanja od najprimitivnejšega praznoverja (izrazito magijskega po karakterju), ki kulminira v pregonih čarovnic, ni začela Cerkev zaradi lepšega, ampak je bil to spet način prilagajanja spremenjenemu svetu.

do zavestne notranje diferenciacije še ne prihaja oziroma je opravljena bistveno drugače, kar pa ima praviloma za posledico odsotnost privilegija zgolj enega načina izkustva.

Zavedam se pretirane preprostosti te delitve. Pozitivizem sem izbral zato, ker je v vseh svojih variantah za arhaično misel zelo reprezentativen protipol, saj ne izkazuje samo drugačnih kategorij in naziranj, ampak je v njem samem hkrati v veliki meri blokirana že sama možnost refleksije te razlike. Namesto razpiranja drugega, daje metodologijo za razlago istega. Ker drugo ni pritegnjeno, tudi isto ni relativizirano in v svojih predpostavkah razkrito. Lahko bi rekli tudi takole: ideja komunikacije z nezemeljskimi bitji najde svojo mejo že pri komunikaciji z zemeljskimi.

Naj se vrnem k razumevanju in razlagi. Vzemimo za izhodišče njuno močno prepletenost:

»Predvsem ni resnica to, kar ni prisotno v vsakem od aspektov, pa naj je ta še tako droben in neznaten, zatem pa razlaga ni to, kar ne obseže resnice v celoti, prav v lateralni perspektivi, od katere izhaja. Resnica je takšna, da trenuten pogled nanjo ali pogled na njen delec nista preprosto njena »dela«, kajti skrajna difuznost in neskončna poglobljenost teh isker že potrjuje, da jo posedujemo celo« (28.706). In še: »Resnica se ne deli niti trga v mnogoterost formulacij, katerih *totalnost* bi bilo nato treba poiskati, ta totalnost pa bi bila lahko samo vnanja — resnica leži *cela* v *vsaki* od teh formulacij. Zaradi tega se lahko resnica kaže samo razlaganju, ki vzdržuje njeno celoto, prav ko se aktualizira kot posamezno, tako da je vsaka formulacija resnice totaliteta samo in samo zato, ker poseduje *celo resnico*« (prav tam).

Kljub tej tesni povezanosti pa ostaja, da je razumevanje trenutno (moment, ki ga potencira mistika), razlaga pa postopna (moment, ki ga potencira analiza). Oglejmo si še primerjavo, ki ima zaradi bližine z našo temo še poseben pomen:

»Linearni karakter govora in misli po principu »en element za drugim«, je posebno opazen v vseh jezikih, ki uporabljajo abecedo in prezentirajo izkustvo z dolgim nizom črk. Ni enostavno povedati, zakaj moramo komunicirati z drugimi (govoriti) in sami s seboj (misliti) po metodi (sukcesije) ene (besede, misli) za drugo. Življenje se ne odvija na ta nekskladen, linearni način . . . Če želimo najti neko razlago za to karakteristiko mišljenja, nam nudi čut vida sugestivno analogijo. Imamo dva tipa gledanja — centralni in periferni, nekako tako kot reflektor z usmerjenim snopom in razpršena svetloba. Centralni vid uporabljamo za precizno delo, ko beremo, pri čemer se nam oči koncentrirajo na majhen prostor, tako kot takrat, ko reflektor usmerimo na nek objekt. Periferno gledanje je manj zavestno, manj jasno. Uporabljamo ga, ko gledamo ponoči ali ko »podzavestno« zaznavamo objekte in gibe, ki niso v polju direktnega centralnega gledanja. Kljub majhnemu prostoru pod snopom svetlobe, se z njegovo pomočjo vidijo mnoge stvari istočasno« (30.19).

---

[28] Luigi Parcisson: Izvornost tumačenja. Zbornik: Hermenevtika, Nolit, Beograd, 1973.

[29] Alfred Sohn-Rethel: Duševno in telesno delo. Krt 10/82.

[30] Alan W. Watts: Put zena. Književne novine, Beograd, 1982.

Skozi celoten citat iz knjige, v kateri A. W. Watts razmišlja o zenu, se vleče razlika, ki sem jo prej opredelil kot razliko metafore in metonimije. Tudi »trenuten pogled«, o katerem je malo prej govoril L. Pareisson, pomeni metaforo, razumevanje, ki je pred razlago, medtem ko je analiza metonimična. Parafraza pomena, ki ga proizvede metafora, je možna šele po z metaforo ustvarjenemu premiku.

»Trenutni pogled« ustvari metaforični premik zato, ker samo metafora »vse« nadomesti z »enim«. To vse, ta totaliteta seveda ni čisto prava, kajti njeni deli še niso izraženi analitično, še niso deli. Hegel je npr. že nekako vedel, kaj je ideja na sebi, da pa bi nam to vednost sporočil, je moral dodati še tisti na sebi in za sebe. Heglu primerno branje mora vsekakor ujeti tudi horizont, presežek, svetlobo, znotraj katere se sama eksplikacija dogaja. Ta uvid je bolj obljuba totalitete, totaliteta na sebi. Ker torej to še ni razlikovana totalnost, gre le za horizont, za še nediferencirano polje novega. Kolikor imajo taki premiki globalni pomen, so vezani na zgodovinsko prakso, dialektiko dela, dajejo pa tudi kažipot za razreševanje dostikrat popolnoma abstraktnih pozitivističnih kontraverz pri oceni arhaične misli.

Fazo metaforičnega premika ni smiselno nasilno ločevati metonimičnega, tj. od faze sukcesivnega gibanja analize, saj sta obe fazi samo momenta dialektično potekajočega razvoja. Sta načina, kako novo vstopa v zgodovinsko zavest.

Sam problem lahko umestimo v razliko vprašanja in odgovora. Vprašanje in odgovor predpostavljata neko globljo istovetnost. Vprašanje se v vsakem primeru nanaša na nekaj, kar na nek način poznam, sicer ne bi vedel »po čem« sprašujem. To pa je problem ,kajti to, kar »vem«, je poznano le implicitno. Če bi bilo eksplicitno, bi bilo tudi spraševanje odveč, ne bi bilo predmet, ker bi ga razumeval v znanem, ne pa izven njega.

Morda bi bilo koristno upeljati še razliko med vprašanjem in njegovo formulacijo. Vprašanje bi bilo razumljivo le znotraj poznanih pomenov, torej v območju možne verifikacije. Odgovor bi potemtakem odgovarjal nekaj znanega.

Ali je to res? Ali odgovora večkrat ne najdem zato, ker ne razumem vprašanja, izhaja napačen odgovor iz napačno razumljenega vprašanja? To je nedvomno, kot je spet nedvomno širjenje našega znanja. »Vprašanje« vprašanja se razreši šele potem, ko se od objekta spraševanja obrnem k načinu spraševanja. Šele način je tisti, ki objekt spraševanja v resnici določi. Da se moje spraševanje sprašuje na nek način, pomeni: poznani predmeti se urejajo na nek določen način. Specifični način povezave že znanega razkrije v zgradbi tega tisto, kar je nepoznano in kar je prekrito s skrepenelimi odgovori na »zakaj«. Nič sedaj ne pomaga, če si rečem: nobena stvar ni absolutno nepoznana, vedno so neke splošnosti in posebnosti, ki so znane že prej, zakaj predmet se mi je razkril v neki novi specifiki, razumem ga po prej nepoznanem bistvu, po bistvu, ki ni prej pripadalo nobenemu drugemu predmetu.

Vprašal sem po znanem in v odgovor dobil neznano. Ob razumevanju vprašanja (in samo to je vprašanje) sem urejal znano in prišel do neznanega. Kako pa sem sploh urejal tako kot sem, če nisem vedel za tisto neznano? Zakaj sploh sem urejal, če nisem mogel vedeti za tisto, saj če bi zanj vedel,

po njem ne bi spraševal in kako se je sploh pojavilo nekaj, za kar nisem vedel, pa sem kljub temu iskal.

Zvezo metaforičnega in metonimičnega je očitno videti v že na začetku izpostavljeni anticipaciji. Vprašanje »kako?« šele izpostavi polje, tj. horizont, način urejenosti predmetov. Inventarizacija, analiza pa tej konfiguraciji sledi. Ne da bi se zavedala, odkriva tisto, kar se je znotraj njenega polja implicitno že pojavilo.

Vsekakor pa še vedno ostaja razlika med formulacijo in razumevanjem. Ostaja nekako v tistem smislu, v katerem pravimo, da so filozofska vprašanja večna, odgovori nanja pa zgodovinsko pogojeni in torej nekako manj pomembni. V tem primeru formulacija »čuva« resnico, odgovori pa jo zgodovinsko zapirajo. Seveda ne v tem smislu, da »vsebuje« polno resnico, tako kot čarovniški klobuk zajce, ki jih je potem iz njega mogoče izvleči s poznavanjem te ali one formule več ali manj, ob nepoznavanju pa nobenega. Vprašanje čuva resnico in je zato kritično, predstavlja nekakšno ogledalo za mnoštvo projekcij. Formulirano vprašanje je kritično, kolikor ohranja metaforičen razpon znanega in neznanega.

Metafora in metonimija, vprašanje in odgovor, sta smiselna in mogoča le kot del zgodovinske dialektike, v katero sta vpeta — le v tej vpetosti sta generator novega.

Družbena lastnina med vizijo in stvarnostjo

BOGOMIL FERFILA

1. *KLASIKI MARKSIZMA O DRUŽBENOLASTNINSKEM SISTEMU PRVE IN DRUGE FAZE KOMUNIZMA*

Navedbe klasikov o družbeni lastnini socializma in komunizma imajo pretežno značaj znanstvenih hipotez o možnem razvoju, pomenijo zgolj teoretično (na posredno relevantnih empiričnih podatkih temelječe) anticipiranje o pogojih nastanka, značaju in funkcijah družbene lastnine. Kljub strogi znanstvenosti njihovega »vizioniranja« so bili zaradi izključne teoretičnosti nujno prisotni elementi hipotetičnosti (v smislu principov verjetnosti). Sicer značilno verifikacijo abstraktno-teoretične (modelsko-sistemske) ravni analize v primeru predvidevanj komunističnih oblik klasikov marksizma ni bilo dano verificirati v dinamični totalnosti konkretno-zgodovinske ravni (razen deloma Leninu). Danes lahko ugotovimo, da so dosedanje empirične in zgodovinsko induktivne dopolnitve predvidevanj klasikov potrdile njihova osnovna izhodišča. Dvoje takšnih tendenc bi izpostavil:

1. Razredna zasebna lastnina se objektivno nahaja v procesih preobrazbe (razkroja), ki so pogojeni z vse večjim podružbljanjem produkcije sodobnega kapitalističnega sveta (posledica razvoja blagovne produkcije in produktivnih sil). Vse večje podružbljanje produkcijskega procesa pa se v kapitalizmu sooča s kapitalističnim privatnim prilaščanjem (temeljno protislovje). S procesi kapitalistične akumulacije, koncentracije in centralizacije kapitala se sublimira maloštevilna lastninska elita, ki poseduje vse več kapitala (pa tudi vse več ekonomske, politične, vojaške moči).

2. Socialistična družbena lastnina se v okviru socialističnih družb razvija proporcionalno s stopnjo razvoja objektivnih in subjektivnih, družbenih in materialnih dejavnikov, ki so bili izhodišče projekcij klasikov marksizma.

Vendar pa nekateri momenti v empiričnem razvoju socializma ne dopuščajo dokončne verifikacije zaključkov klasikov marksizma o značaju družbene lastnine; omogočajo pa in vedno bolj potrjujejo domnevo, da bodo verjetne stopnje razvoja družbene lastnine imele veliko število modelov in tipov ter specifičnih elementov v njenem zgodovinskem razvoju h komunistični obliki neposredne družbene lastnine. Empirično analizo in induktivno oblikovanje teorije družbene lastnine otežuje zlasti:

1. Nezadosten nivo razvitosti produktivnih sil in s tem tehnološke in ekonomske podružbljenosti v okviru socialističnih družbenih sistemov in produkcijskih načinov (posledica dejstva, da je socializem nastal v relativno ekonomsko nerazvitih kapitalističnih družbah).

2. Močna prisotnost administrativnih in sploh teleoloških načel filozofije in metod gospodarjenja na eni strani, ter delovanje zakonitosti blagovne proizvodnje na drugi, ki jih še v nobenem zgodovinskem obstoječem socialističnem družbenoekonomskem sistemu ni uspelo združiti v učinkovit mehanizem usklajevanja agregatnih količin družbenega gospodarstva.

Posledica obeh skupin razlogov so teoretične in praktične posebnosti ter težave pri analizi razvoja družbene lastnine v sodobnem socializmu. Zato ima tudi sodobno razpravljanje o družbeni lastnini z marksističnih pozicij vrsto teoretičnih in empiričnih omejitev.

Teoretičnih zato, ker je tudi analiza obstoječih oblik družbene lastnine vezana na deduktivno abstraktno metodo proučevanja; praktičnih pa, ker je empirična praksa deloma še premalo razvita, da bi sprejela in realizirala načela in principe dosledneje razvitih teoretičnih konceptov družbene lastnine, delno pa je nesposobna, da bi jih sama verificirala.

Vendar pa je glede na aktualnost in teoretično prodornost predvidevanj klasikov o socialistični družbeni lastnini pomembno, da izpostavimo njihove glavne vsebinske sklope. S tem si ustvarimo tudi primerjalno osnovo našega zapisa, saj bomo različna obdobja jugoslovanske variante graditve socialistične družbe (družbene lastnine) analizirali tudi glede na predvidevanja klasikov marksizma. Navedbe klasikov marksizma o socialistični družbeni lastnini so sledeče:

1. Kapitalistična lastnina se zaradi protislovij njenega načina produkcije transformira v družbeno lastnino (na določeni, visoki stopnji razvitosti produktivnih sil).

2. Razvijajo se nove oblike družbenoekonomske organiziranosti — asociacije neposrednih producentov ter drugačna merila delitve — delitve po delu. Vendar pa je delitev po delu v določenem pogledu še vedno »buržoazna pravica«, ker ne upošteva naravnega dejstva, da se ljudje medsebojno telesno in umsko razlikujejo in je zato različen tudi njihov delovni prispevek.

3. Princip delitve po delu pa naj bi se v socializmu ne uresničeval s stihijnim delovanjem tržišča kot povprečna rezultanta delovanja zakonov blagovne proizvodnje, marveč naj bi se realiziral v vsakem posameznem primeru na osnovi planske delitve dela ex ante (to je na bazi odpravljene blagovne produkcije).

4. V shemi delitve družbenega proizvoda, ki si jo je Marx zamislil za to obdobje družbenoekonomskega razvoja, je potrebno najprej zagotoviti enostavno in razširjeno reprodukcijo, rezerve ter odvesti del proizvoda za sklade skupne in splošne porabe, šele nato pride na vrsto osebna poraba.

5. Vzporedno z nakazanimi spremembami (oziroma kot vzrok teh sprememb) pa je potrebno spreminjati kapitalistično (razredno) delitev dela ter njen produkt — enostransko, delno razvite proizvajalce. Tu morata imeti svojo vlogo znanost in izobraževanje v najširšem pomenu besede, ki postopoma razvijata individualno in družbeno zavest producentov; vzporedno z

njo in razvojem produktivnih sil se oblikuje nerazredna (neizkoriščevalska) delitev dela ter odmirajo njeni produkti — razredi in država.

6. Zaradi neposredne genetske pogojenosti s kapitalistično družbenoekonomsko ureditvijo se v prvi fazi komunizma — socializmu — še ohrani država. Vendar naj bi njeni državljani opravljali tako izvršilne kot tudi upravljalske in vodstvene funkcije obenem, ter tako pričeli postopno spreminjati dejavnost države iz institucije državne prisile v institucijo splošno sprejetih družbenih norm, ki temelji na zavesti in navedbah njenih članov (postopen proces odmiranja socialistične države).

Osnovno vodilo pri proučevanju družbene lastnine mora biti spoznanje, da je družbena lastnina kot vse druge ekonomske kategorije (oziroma bolje rečeno, sploh vse pravne, sociološke, politološke — družboslovne kategorije v najširšem pomenu besede) zgodovinska kategorija. (Zato je teoretično nevzdržno razlagati družbenolastnino kot neko statično obliko ali dogmo.)

To pomeni, da se družbena lastnina, oziroma njena ekonomsko-zgodovinska oblika pojavi na določeni razvojni stopnji družbenih produktivnih sil in družbenih produkcijskih odnosov, se vzporedno z njimi spreminja in razvija ter se končno preoblikuje v drugačno zgodovinsko obliko.

Zato družbena lastnina ni sama sebi namen in tudi ne ideološka konstrukcija klasikov marksizma, temveč je orodje zgodovine v razvoju družbenih produktivnih sil (Kardelj).

Predvidevanja klasikov marksizma o komunistični družbeni lastnini so še manj sistematsko razčlenjena in zaokrožena celota; zato jih le stežka precizno konkretiziramo ter uporabimo kot vsebinsko izhodišče ali teoretično vodilo v proučevanju razvoja ekonomske vsebine družbene lastnine.

Vseeno lahko izpostavimo glavne vsebinske sklope navedb klasikov marksizma o komunistični družbeni lastnini:

1) Komunistični produkcijski odnosi in komunistična družbena lastnina temeljijo na njim ustrezni podlagi — na družbenih produktivnih silah, ki niso neposredno prenešene iz kapitalistične družbenoekonomske formacije.

2) Delo je še in bo še vedno potrebno. Tudi v komunizmu je delo pogoj prilaščanja potrošnih sredstev, ni pa več njegov kriterij in merilo (prilašča se po potrebah, neodvisno od delovnega prispevka posameznika). Močno se poveča kolektivna poraba (relativno in absolutno glede na osebno porabo).

3) Določene osnovne zakonitosti, nujnosti planiranja proporcev družbenega produkta in družbene organizacije dela bodo prav tako prisotne tudi v razviti fazi komunizma.

Glede na predvideno odmiranje in postopno izginjanje države in razredne razcepljenosti družbe (blagovna proizvodnja naj bi izginila že v socializmu) in glede na preseganje kriterijev povezovanja vloge in funkcije posameznikov, skupin, institucij v reprodukcijskem procesu z njihovim deležem v prilaščanju (delovni prispevek kot kriterij prilaščanja), si lahko zamislimo nove okvire in vsebine družbenoekonomske reprodukcije — družbena organizacijska shema proizvodnje in prilaščanja naj bi v komunizmu slonela na novi osnovi, katere elemente so si klasiki marksizma zamislili v novi (nerazredni) družbeni delitvi dela, v veliki vlogi znanosti in tehnologije, v drugačni zavesti,

prepričanjih, vrednotah ljudi, v novi humanistični ideologiji, ki aktivira ljudske množice, ki v njih razvija čut solidarnosti itd.

Ob koncu našega prikaza predvidevanj klasikov marksizma o socialistični in komunistični družbeni lastnini kot dveh splošnih modelih, ki v svojih okvirjih skrivata številne prehodne oblike, tipe — moramo ugotoviti, da v svetu ne poznamo nobenega zgodovinskega primera družbenoekonomskega sistema, ki bi se »pokrival« z njihovimi navedbami. So pa številne družbe, ki so si za svojo teoretično, ideološko, zavestno osnovo izbrale teorijo klasikov marksizma. Mi se bomo osredotočili na proučevanje produkcijskih odnosov, temelječih na družbeni lastnini v okviru jugoslovanske družbe.

Prav ideje klasikov marksizma so navdihovale teorijo in prakso razvoja socializma v naši družbi. Spoznali bomo značilnosti socialistične državne lastnine kot prve stopnje družbene lastnine v Jugoslaviji, njeno pogojenost z relativno nerazvitostjo produktivnih sil in pa postopno transformacijo državne v družbeno lastnino.

Tudi v sedanji fazi razvoja pomenijo relativno nerazvite produktivne sile poglavitno oviro za uveljavljanje samoupravne družbene lastnine. Zato še ni mogoče ugotoviti opaznejših tendenc, ki so jih klasiki marksizma predvidevali za drugo stopnjo komunistične družbe, še vedno pa so aktualna njihova predvidevanja glede družbe socializma.

2. *SOCIALISTIČNA DRŽAVNA LASTNINA*

Socialistična državna lastnina kot posredna (prva stopnja) družbene lastnine ima na sedanji stopnji družbenoekonomskega razvoja že številne pojavne oblike, kakor tudi že določeno časovno obdobje obstoja, kar omogoča oblikovanje vrste zaključkov.

Dejstvo je, da se je (zgodovinsko gledano) protislovja kapitalističnega razrednega sistema vedno pričelo razreševati z revolucionarno spremembo njegove lastninske osnove, ki naj bi odpravila nasprotja med podružbljenim načinom produciranja in zasebno naravo prilaščanja.

Nosilec revolucionarnih sprememb je delavski razred, ki takoj po osvojitvi oblasti dokonča oziroma intenzivira procese centralizacije kapitalistične lastnine (z instrumenti ekspropriacije ekspropriatorjev).

Proletariatu je v začetku obdobja socializma država (diktatura proletariata) in državna lastnina potrebna iz več razlogov:

a) zaradi prisilne razlastitve kapitalistov,

b) zaradi nujnosti vzpostavitve državnega urejanja gospodarstva in družbenih zadev,

c) zaradi centraliziranega zbiranja akumulacije.

Zanimivo sliko pa nam kažejo empirične izkušnje družb, ki so etablirale socialistično državno lastnino kot osnovo svoje družbenoekonomske ureditve v relativno daljšem časovnem obdobju.

V primeru daljšega obstoja in funkcioniranja neomejene oblasti državnih struktur poznamo primere velikih deformacij na vseh področjih družbenega življenja:

— delavski razred izgublja značaj ekonomskega subjekta ter ostaja samo avtomatičen izvrševalec planiranih nalog;

— na političnem področju se protislovna in raznovrstna struktura socialistične družbene baze ne more svobodno izražati skozi obstoječe politične mehanizme, ker je povsem podrejena hierarhičnim direktivam;

— na kulturnem in zlasti humanističnem znanstvenem področju je kreativno ustvarjanje utesnjeno v ozkih birokratskih smernicah;

— organizirana revolucionarna družbena sila, ki je vodila revolucionarni preobrat (revolucionarna avantgarda), prične postopoma izgubljati svojo identiteto s tem, da se vse bolj enači z državo, ter uveljavlja svoje ideološke smotre z instrumenti državne prisile, ne pa z metodami idejno moralne in znanstvene narave.

Birokratizacija države in partije je neizogibna, akcijski centralizem revolucije pa se bolj in bolj deformira v administrativno birokratski centralizem.

Zgodovinski razvoj je povsem potrdil misel klasikov marksizma, da je vloga države delavskega razreda v tem, da izvede prehod produkcijskih sredstev iz razredne zasebne lastnine v začetno obliko družbene lastnine, nato pa je potrebno, da jih postopoma (vzporedno z razvojem materialne in človeške komponente družbenih produkcijskih sil) predaja v roke neposrednim producentom.

Skušajmo sedaj primerjati naše značilnosti obdobja administrativnega socializma (ki so dovolj poznane in jih ne kaže ponavljati) z navedbami klasikov kot smo jih oblikovali na začetku zapisa.

1) Kot prvo moramo ugotoviti, da tudi v naši družbi (kot v vseh drugih socialističnih državah) ni prišlo do prehoda v socializem ob relativno visoki stopnji razvitosti produktivnih sil, marveč v razmerah velike materialne zaostalosti in globoke revolucionarne zavesti delovnih množic.

Prav nerazvitost produktivnih sil je bila v obdobju administrativnega socializma (in je tudi v sedanji fazi samoupravnega ekonomskega razvoja) poglavitna objektivna ovira uveljavljanja novih samoupravnih oblik.

2) Socialistični obrati administrativnega socializma so povsem odstopali od zamišljenih asociacij neposrednih producentov. Plače so bile uravnilovske in niso upoštevale načela nagrajevanja po delu.

3) Kljub neustrezno razviti družbenoekonomski osnovi smo skušali odpraviti blagovno naravo gospodarstva ter jo nadomestiti z državnoadministrativnim in centralističnim planiranjem in razreševanjem družbenoekonomskih problemov. S tem smo se sicer približali predvidevanjem klasikov o realizaciji planiranih razmerij — ne s stihijskim delovanjem trga, marveč v vsakem posameznem primeru na osnovi planske ex ante delitve dela; vendar iz predhodne točke vidimo, da ni bila dobra vsebinska orientacija planiranja, ker ni upoštevala delitve po delu.

4) Shema delitve družbenega proizvoda v administrativnem socializmu se je po vrstnem redu svojih postavk sicer približala Marxovi shemi, vendar so bili vsi vzvodi delitve v rokah državne birokracije, ki je postavljala delitvena razmerja v državnih organih federacije, republike in lokalnih oblasti (namesto, da bi se tudi delitev okvirjala v Marxovi teoriji zamišljenih aso-

ciacij neposrednih producentov). Delitev ni upoštevala delovnega prispevka posameznika, socialističnega obrata ali organov oblasti.

5) Glede na stopnjo razvitosti produktivnih sil in dolžino obdobja administrativnega socializma, objektivno ni bilo možno občutneje preseči kapitalistično delitev dela ter njen produkt — enostransko, delno razvite proizvajalce. Zato so bili močno navzoči razredni elementi (sloj birokracije, sloj delavcev) in seveda njihov produkt — država.

6) V skladu s predvidevanji klasikov marksizma se je po prehodu v socializem še ohranila država, ni pa začela postopno odmirati (socialistično-etatistični fetiš države). Namesto, da bi njeni državljani opravljali poleg izvršilnih še upravljalske in vodstvene funkcije ter tako začeli postopno spreminjati dejavnost države iz institucije državne prisile v institucijo splošno sprejetih norm, ki temelji na zavesti in navadah njenih članov, je subjekt centralnoplanskega razreševanja družbenoekonomskih problemov vse bolj postajal sloj državnih upravljalcev in voditeljev v gospodarstvu, politiki in celotnem družbenem življenju.

3. *SAMOUPRAVNA DRUŽBENA LASTNINA*

Menim, da mora izhodišče razumevanja in definiranja družbene lastnine predstavljati Marxovo stališče, da se zgodovinsko nastajanje družbene lastnine ujema z oblikovanjem delavčevega individualnega prilaščanja — z vzpostavljanjem individualne lastnine »na osnovi pridobitev kapitalistične dobe: na osnovi kooperacije in skupne lastnine zemlje ter produkcijskih sredstev, ki jih je produciralo delo samo«.

Ali, preneseno v našo družbenoekonomsko stvarnost: prisotna je vzporednost, istočasnost, dvojnost procesa prilaščanja — po eni strani makrodružbeni element, splošni družbeni interes v dinamičnem uresničevanju delitvenih razmerij (prilaščanju), po drugi strani pa vzpostavljanje in upoštevanje individualnega interesa v lastnini na osnovi »združenega dela in združevanja dela in sredstev oziroma dohodka kot zahteve in rezultata velike sodobne proizvodnje, vse bolj razčlenjene družbene delitve dela in vse tesnejše medsebojne odvisnosti vseh dejavnikov družbenega razvoja in življenja« (Kraigher).

V dialektični odvisnosti in prepletenosti teh dveh polov družbene lastnine in samoupravljanja vidim srž, bistvo obeh temeljev naše globalne družbe.

V celoten ekonomski, politični, pravni, družbeni sistem mora biti vgrajena dvojnost in dialektična enotnost posameznega in družbenega, v kateri posebno kot funkcija skupinskega, nastopa le kot organizacijska oblika posamičnega in družbenega. To v prvi vrsti velja za problem subjekta družbene lastnine oziroma samoupravljanja. Gledano iz ekonomskega vidika je pluralizem (množtvo) lastninskih subjektov objektivna nujnost; in sicer njihova tripartitnost (delavec, organizacija združenega dela, država). Ekonomska stran je pač pogojena z realno strukturo dohodkovnih tokov, ki so usmerjeni proti navedenim subjektom. *Kot avtentičen (resničen) subjekt samoupravljanja pa nastopa edino in samo delavec* (Marx v družbeni lastnini vidi druž-

beno funkcijo združenih proizvajalcev, ne pa družbene funkcije nekega »vršilca dolžnosti« lastnine, ki to dolžnost formalno opravlja »v imenu« neposrednih proizvajalcev, dejansko, potencialno pa zunaj območja njihovega vpliva).

Različne oblike združevanja dela in sredstev (organizacije združenega dela) in družbenoprostorskega združevanja delavcev (družbenopolitične skupnosti), zlasti država, pomenijo samo obliko organiziranosti, obliko funkcioniranja (združenega) delavca, katerih funkcionalni cilj mora biti optimalen razvoj avtentičnega subjekta — delavca.

Družba kot subjekt je seveda abstrakten mehanizem in ga razumem po eni strani kot celoto vseh mogočih subjektov, vseh mogočih oblik organiziranja in združevanja, po drugi strani, za katero smatram, da je primarnega pomena, pa mora biti družba, družbenost prisotna na vseh nivojih kot metoda, vsebina njihovega delovanja in obstoja.

Kot regulator, normativni usmerjevalec družbene stvarnosti v takšni njeni dvojni orientiranosti morajo nastopati »višje« organizacijske tvorbe (višje glede na njihovo širino, področje delovanja), kar mora predstavljati preizkusni kamen ustreznosti njihove organiziranosti oziroma eksistence — to v prvi vrsti velja za državo.

Takšno razpravljanje o strukturi družbene lastnine pa ima svoj časovni, zgodovinski okvir oziroma veljavnost. Seveda bo naša opredelitev veljavna samo za samoupravno fazo razvoja družbene kategorije lastnine (in družbene lastnine).

Protislovja državne lastnine so v Jugoslaviji terjala prehod od administrativnega centralnoplanskega sistema na samoupravni družbenoekonomski sistem. Njegov ekonomski del smo v začetku petdesetih let opredelili kot nov gospodarski sistem s socialistično blagovno produkcijo, z neposrednim upravljanjem delovnih kolektivov, družbeno razvojno in koordinativno vlogo družbenega planiranja in z dejansko neposredno socialistično demokracijo pri sprejemanju družbenoekonomskih odločitev.

V ekonomski literaturi so redki poizkusi temeljite in sistematske opredelitve vseh kategorij, ki bi omogočile celostno teoretično analizo ekonomske vsebine samoupravnega sistema družbene lastnine.

Sleherno raziskovanje teoretične vsebine družbene lastnine mora upoštevati naslednje zahteve:

1. prikazati mora enotnost in povezanost (genezo) samoupravne socialistične družbene lastnine kot specifične zgodovinske oblike z lastnino ad abstractum in družbeno lastnino (genus proximum);

2. opredeliti mora zgodovinski okvir v obliki celote samoupravnih produkcijskih odnosov, v katerih poteka samoupravno družbeno prilaščanje (diferentia specifica);

3. izhodišče raziskovanja ne morejo biti zgolj odnosi v razdelitvi ali v proizvodnji, marveč tudi ekonomski odnosi v celotni družbeni reprodukciji.

Ekonomsko vsebino družbene lastnine si lahko zamislimo kot sintezo treh konstitutivnih elementov lastnine: samoupravnega ekonomskega prilaščanja, subjekta in objekta.

3.1. SAMOUPRAVNO EKONOMSKO PRILAŠČANJE

Ekonomsko prilaščanje je bistveni konstitutivni element ekonomske vsebine družbene lastnine samoupravnega tipa. Pomeni tok vrednosti, usmerjen proti lastninskemu subjektu oziroma celoto tokov prihodka nekega subjekta.

Glede na njegov pomen (ki je izpeljan iz pomena lastnine — in ga seveda določa — kot temeljnega produkcijskega, ekonomskega odnosa) je bilo prilaščanje vedno predmet obširnega zakonskega usmerjanja, ki je skušalo kar najbolj natančno opredeliti različne ekonomske funkcije ekonomskih subjektov, s katerimi se določajo različne oblike in funkcije prilaščanja.

Bistvo samoupravnega družbenolastninskega ekonomskega prilaščanja lahko izrazimo s tremi fundamentalnimi določnicami, principi njegovega funkcioniranja:

1) družbenost prilaščanja,
2) delo kot osnova samoupravnega ekonomskega prilaščanja,
3) prilaščanje na osnovi družbenih potreb (družbene dejavnosti).

3.1.0. DRUŽBENOST PRILAŠČANJA

Prvi princip samoupravnega družbenolastninskega ekonomskega prilaščanja — družbenost prilaščanja — pomeni *nemožnost, odpravljenost, izključenost prilaščanja družbenega proizvoda na osnovi lastninskega naslova nad produkcijskimi sredstvi* (kar je bilo temelj prilaščanja v vseh razredih, na privatni lastnini zasnovanih družbah). Drugače povedano, to pomeni izključenost monopola lastnine posameznega in skupinskega subjekta na družbenih sredstvih ter nemožnost prilaščanja s pomočjo takega monopola.

V pozitivni obliki bi to pomenilo navzočnost družbenosti prilaščanja. V marksistični interpretaciji pomeni družbenost prilaščanja v socializmu možnost prilaščanja pripadnikov delavskega razreda (ob predpostavki njihove delovne angažiranosti), kar torej pomeni, da gre za prilaščanje množice individualiziranih subjektov — neposrednih proizvajalcev in delovnih ljudi, kakor tudi institucionaliziranih nosilcev funkcije prilaščanja, ki v interesu družbe oziroma razreda opravljajo določene ekonomske funkcije splošnega značaja.

To tudi pomeni, da noben ekonomski subjekt ne more uporabljati družbenih sredstev in njihovih ekonomskih rezultatov kot temelja za prilaščanje uporabnih vrednosti ali ekonomskih vrednosti za osebno, skupno, splošno in proizvodno porabo (neposredno ali odloženo).

To načelo velja za vse predmete v družbeni lastnini.

Izključenost subjekta z lastninskim monopolom na družbenih sredstvih lahko pozitivno opredelimo tudi z naslednjimi značilnostmi:

1) Enak dostop do družbenih produkcijskih sredstev in to tako za subjekte, ki že opravljajo neke ekonomske funkcije s temi sredstvi, kot tudi za »potencialne subjekte«, ki še niso v takšnem odnosu, imajo pa pravico na upravljanje in prilaščanje na temelju sredstev v družbeni lastnini — kar izhaja iz narave ekonomskih odnosov jugoslovanske družbe ter je postavljeno tudi kot ustavna pravica.

2) Družbena lastnina — za razliko od vseh ostalih lastninskih oblik — ne izključuje druge subjekte iz uporabljanja posedovanih stvari, temveč prav predpostavlja vključevanje vseh z enakimi možnostmi.

3) V pogojih blagovne proizvodnje enak pristop pomeni »prost vstop« (free entry) — formalno stanje popolne konkurence subjektov ekonomskih procesov, ki lahko svobodno vstopajo in izstopajo oziroma se povezujejo in ločujejo od sredstev v družbeni lastnini.

4) Enakost dostopa do družbenih produkcijskih sredstev je izvedena iz narave trga, za katerega bi bila značilna izključenost vsakršnega monopola tržnih subjektov. (Takšen trg se direktno povezuje s koncepcijo enotnega in svobodnega jugoslovanskega trga kot značilnosti samoupravnega ekonomskega sistema oziroma z osnovno politično pravico samoupravljalca, da svobodno združuje delo in sredstva, ter v primeru potrebe izstopi iz kolektiva temeljne organizacije in delovne organizacije).

5) V razmerah blagovne proizvodnje pomeni enak pristop do družbenih produkcijskih sredstev tudi enake pogoje pristopa, ki naj bi bili ob predpostavki nezadostnosti sredstev ter ob predpostavki, da deluje zakon vrednosti, izraženi v enaki ceni družbenih sredstev za vse subjekte, ki jih uporabljajo.

Ekonomska sistemska osnova (predpostavka) za ta pogoj je trg družbenih sredstev in enotna cena, ki se na njem formira. (V našem ekonomskem sistemu ni uvedena niti cena družbenih sredstev niti konkurenčni trg družbenih sredstev.)

3.1.1. DELO KOT TEMELJ SAMOUPRAVNEGA EKONOMSKEGA PRILAŠČANJA

Velik pomen dela (ekonomski, pravni, politični) v naši družbi izhaja iz njegove vloge v ekonomskem prilaščanju. Delo je namreč zamenjalo lastninski naslov kot temelj prilaščanja razrednih družb in tako postalo temelj tudi za vse druge pravice delavca v naši družbi.

Človekovo delo pot temeljni kriterij prilaščanja se izraža v trojnem pomenu:

1. kot osnova za sodelovanje posameznega subjekta (individualno delo kot element združenega dela) v ekonomskem uporabljanju družbene lastnine — združevanje dela in sredstev v proizvodni proces;

2. kot osnova za vse ekonomske dispozicije v ekonomskem procesu (upravljanje z organizacijo združenega dela, odločanje o proizvodu oziroma dohodku organizacije združenega dela, o ekonomski uporabi družbenih sredstev, itd.).

3. kot kvantitativna osnova in kriterij prilaščanja proizvoda (dohodka) — načelo nagrajevanja po tekočem in minulem delu.

3.1.1.0. ZDRUŽEVANJE DELA IN SREDSTEV

V funkciji združevanja dela in sredstev mora družbena lastnina omogočiti in zagotoviti »svobodno spajanje« dveh osnovnih elementov družbene proizvodnje — sredstev in dela v produkcijskih procesih.

S tem se hkrati razkrije tudi bistvo samoupravnih socialističnih produkcijskih odnosov oziroma temeljni postulat marksistične teorije o zahtevi (doktrini) in nalogi (praksi) socializma: osvoboditev dela, ki je s privatno lastnino ločeno od produkcijskih sredstev (kapitala) in zato odtujeno, alienirano od delavca.

»Drugače povedano, zgodovinski pomen družbene lastnine je v tem, da se premaga odtujevanje dela od družbenega kapitala, se pravi, peljati mora k integraciji dela in družbenega kapitala. Taka integracija pa se ni mogla uresničiti v nobeni izmed oblik lastniškega monopola nad kapitalom, ki v kapitalističnem svetu omogoča kupiti pravico do prilaščanja tujega presežnega dela, v socializmu pa se kot prehodni ostanek tega monopola kaže v obliki državnolastninske pravice do družbenega kapitala in podrejanje dela in delavca tej pravici.

Taka integracija se lahko uresničuje samo z neposredno kontrolo delavca nad objektivnimi materialnimi pogoji njegovega dela, to je v družbenoekonomski enotnosti živega in minulega dela, ki je opredmeteno v proizvajalnih sredstvih in v družbenem kapitalu sploh.

Čeprav so proizvajalna sredstva skupna, so hkrati objektivni pogoj za delo vsakega posameznega delavca in vir individualnih pravic delavca do teh sredstev. Ta integracija hkrati zahteva tudi integracijo družbenega dela in ekonomsko ter socialno solidarnost ter medsebojno ekonomsko in politično odgovornost delavca, vendar s tem ne pretrga neposredne ekonomske, to je upravljalske povezanosti delavca z njegovim minulim delom kot najvažnejšim objektivnim pogojem njegovega živega dela« (Kardelj).

3.1.1.1. DELO KOT OSNOVA VSEH EKONOMSKO POLITIČNIH DISPOZICIJ IN FUNKCIJ — DRUŽBENA LASTNINA IN DELEGATSKI SISTEM

Delavci, ki delajo s produkcijskimi sredstvi v družbeni lastnini, imajo tudi pravico upravljati s svojim delovnim in življenjskim okoljem. Predpostavljamo namreč, da vsi subjekti, nosilci delovne aktivnosti, nastopajo kot:

1. neposredni proizvajalci (izvajalci delovnih nalog),
2. izključni upravljalci mikroekonomije (OZD),
3. upravljalci celotnega družbenega procesa reprodukcije (makroekonomije).

Navedene funkcije bom obravnaval v enakem zaporedju, kot so naštete, s tem, da bom podrobneje orisal problematiko funkcije upravljanja v organizaciji združenega dela.

Prva funkcija v naši ekonomski literaturi ni sporna, čeprav je še vedno nerešeno vprašanje različnih zvrsti proizvodnega dela (npr. značaj znanosti in iznajditeljstva).

Druga funkcija dela, kolektivno upravljanje organizacijske funkcije upravljanja povezuje bistvo družbene lastnine z bistvom samoupravljanja. Bistvu samoupravljanja v blagovni obliki gospodarjenja je imanentno pojmovanje subjekta tudi v funkciji kolektivnega samoupravnega upravljalca, kar pomeni, da je odgovoren tudi za ekonomsko racionalnost združenega dela —

za vse aktivnosti organizacije združenega dela v njeni vlogi samostojnega subjekta oziroma blagovnega producenta.

Delovni kolektiv organizacije združenega dela je nosilec upravljanja, ki temelji na delu njegovih članov s sredstvi v družbeni lastnini. Vsak član delovnega kolektiva je *obenem izvajalec svoje delovne naloge (opravila) in upravljalec organizacije združenega dela.*

Pri opravljanju organizacijske funkcije upravljanja imajo vsi člani delovnega kolektiva načeloma enak položaj (pravice, obveznosti), kar velja tudi za vodstvene delavce. Delavci, ki opravljajo organizacijsko funkcijo vodenja v organizaciji združenega dela, imajo pri svojem izvajalskem delu (izvajajo odločitve organov upravljanja) večjo odgovornost, pristojnost in oblast kot drugi delavci zaradi svoje vloge v tehnični delitvi dela (organizirajo, koordinirajo, kontrolirajo in ocenjujejo delovne naloge posameznih izvajalcev ter jih tako povezujejo v skupno nalogo organizacije združenega dela).

Ker pa so vsi člani delovnega kolektiva (normativno, idealno) subjekti funkcije upravljanja (na svojih delovnih mestih pa njeni izvrševalci), se seveda med izvajalci in vodstvenimi delavci ne more več obdržati togo razmerje nadrejenosti in podrejenosti, ki je bilo značilno za kapitalistično (razredno) zasebnolastninsko upravljanje. Namesto tega je to razmerje lahko v pogojih družbene lastnine utemeljeno samo v razmerju med različnimi vrstami dela, ki nujno sodelujejo v kombiniranem procesu dela.

Družbenolastninsko upravljanje organizacije združenega dela omogoča (vsaj normativno) izražanje in uresničevanje tako interesov delavcev kot družbe v celoti. Posledica tega je večja homogenost in strnjenost delovnega kolektiva (ki si sam postavlja delovne naloge), ter zmanjšanje elementov prisile pri izvajanju upravljalskih odločitev. Le-ti so bili v kapitalističnih podjetjih bistvena sestavina dejavnosti vodstvenih struktur (managerjev, ki imajo odločilen vpliv na plačo podrejenega, na delovno razmerje in napredovanje v podjetju). V organizaciji združenega dela pa naj bi prisila ne bila več potrebna, saj delavci načeloma ne nasprotujejo več izvajanju delovnih nalog, da bi bili kar najpopolnejše doseženi cilji organizacije združenega dela. Te cilje naj bi si namreč delavci kot upravljalci postavljali sami in jim jih nihče ne vsiljuje od zunaj. V vodstveni funkciji naj bi se potreba po nadzoru omejila le na obseg, ki je potreben za skladen potek dela; tako se iz vodenja izloči nestrokovni del in se lahko bolj razvije njegova strokovna plat. Za vodstvenega delavca naj bi bila bistvena moralna avtoriteta, ki izvira iz njegovih osebnih lastnosti, sposobnosti in znanja, ne pa avtoriteta, ki temelji na položaju v organizacijski strukturi.

Dosedanje izkušnje samoupravnega razvoja so pokazale na vrsto zapletov in problemov. Veliko jih je pogojenih z dejstvom, da smo po vojni in revoluciji podedovali in tudi sami vnašali (skupaj z uvoženo tehniko in tehnologijo) v naša podjetja takšno organizacijo dela, kakršna je bila v kapitalističnih podjetjih — linijsko in hierarhično.

Uvajanje samoupravljanja pa je postavilo pred našo znanost in prakso zahteve po spremembah tudi na področju organizacijskih funkcij upravljanja, vodenja in izvajanja, po izoblikovanju samoupravne organizacije dela. Uvedli smo pojem organizator dela (F. Lipovec predlaga termin ravnatelj in ravna-

lec), ki kaže na to, da je v samoupravnih odnosih vloga vodilnih delavcev omejena na tehnično usklajevanje dela in razvijanje interesov dela, ne pa kapitala.

Že sedaj lahko rečemo, da je ločevanje tehnične organizacije dela od prvin ekonomske in politične moči, centralističnih in birokratsko-tehnokratskih metod vplivanja in odločanja ter ustreznih vrednostnih kriterijev, ki so sestavni del položaja in dela vodstvene strukture, v kapitalističnih podjetjih, izredno zapleten, postopen in dolgotrajen proces.

Še vedno se namreč srečujemo s teoretičnimi in praktičnimi primeri zanikovanja sposobnosti delavcev, da sami upravljajo in vodijo delovne procese; prav tako ni mogoče naenkrat spremeniti način mišljenja in obnašanja ljudi; temeljni problem pa vidim v dejstvu, da je bil nastanek kapitalistične organizacije dela proces, ki je sovpadal z razvojem produktivnih sil oziroma družbene delitve dela — objektivna, materialna pogojenost starih odnosov. Naša stopnja razvoja produktivnih sil se šele približuje stopnji razvitosti kapitalističnih držav, zato imamo verjetno zelo omejene možnosti za razvoj drugačne, humanejše, samoupravne tehnologije in na njej temelječe samoupravne organizacije dela. Vse to pa seveda zavira uvajanje samoupravnih odnosov na področju vodenja, ki ostaja prilagojeno družbenolastninskemu samoupravljanju v mikro celici gospodarstva in na nivoju narodnega gospodarstva le v pravnonormativnem smislu, v svojem vsakodnevnem funkcioniranju pa reproducira elemente razredne miselnosti in neenakosti. Predpostavka modela družbene lastnine je, da je opravljanje vodstvenih funkcij striktno ločeno od prilaščanja dohodka, ki bi izhajalo iz kontrole oziroma monopola nad delom ali celotnimi družbenimi sredstvi organizacije združenega dela. Subjekti, ki opravljajo vodstvene funkcije, nimajo pravice na kakršenkoli dohodek, ki ima svoj izvor v monopolu in specifičnem značaju njihove funkcije, ne pa v kvaliteti in kvantiteti njihovega dela. Edino tako je mogoče preprečiti osebno ali skupinsko monopoliziranje družbene lastnine.

Monopol v smislu prilaščanja bi moral imeti delavski razred, samoupravna družbena skupnost, ki z opravljanjem funkcije upravljanja in z odločujočim vplivom na vodenje povsem zamenja kapitalista — lastnika in ravnalca — managerja. Zato naj bi si na nivoju mikro in makro ekonomije del presežnega produkta oziroma dohodka, ki izhaja iz funkcije upravljanja in vodenja (upravljalski dohodek, nagrado za upravljanje) prilaščal delavski razred kot celotna oziroma organizacija združenega dela kot celota.

Nova zvezna in republiška ustava posebej poudarjata kompleksnost funkcije upravljanja in vodenja. Delavci opravljajo poleg izvajalskih nalog še funkcijo upravljanja v organizacijah združenega dela, prav tako pa je njihovo delo osnova za njihovo pravico in dolžnost upravljanja celotnega procesa družbene reprodukcije (bodisi neposredno bodisi preko delegatov).

Delo je tudi osnova, iz katere je potrebno izpeljati pravnopolitično nadstavbo naše družbe, ki mora omogočati uveljavljanje in uresničevanje resničnih, neposrednih interesov združenega dela. Z delegatskim sistemom oziroma z njegovo ustrezno obliko in vsebino funkcioniranja mora biti vsakemu delovnemu človeku omogočeno, da na določen način reflektira svojo

politično voljo in jo oddaja v strukture, v katerih se sprejemajo politične odločitve.

Delegatski sistem mora tudi zagotavljati obraten krogotok — potek neposredne izmenjave politične volje, idej, predlogov, programov iz struktur odločanja v združeno delo.

Tako bi gradili nelegatski sistem, ki bi omogočal, da se uresničuje volja delovnih ljudi in da politični sistem postane dejavnik razvijanja družbenih odnosov, zasnovanih na samoupravni socialistični družbeni lastnini.

Kot vidimo, vstopa delegatski sistem že v sklop združenega dela, kjer komplementarno z oblikami osebnega izjavljanja delavcev zaokrožuje samoupravni koncept odločanja, hkrati pa na osnovi družbenolastninskih in samoupravnih principov predstavlja realno alternativo za preraščanje organizacije združenega dela v republiko dela kot celoto raznovrstnih ekonomskih, političnih, kulturnih, socialnih itd. asociacij svobodnih proizvajalcev.

Delegatski sistem se namreč s svojim konceptom statike (struktura delavskega sveta in delegatskih skupščin) *in dinamike* (povezanost delegatov, delegacij in volilne osnove; način in principi dela delegatov, delegacij, delegatskih skupščin) *približuje idealnemu modelu neposredne demokracije, apliciranemu na razvojno stopnjo jugoslovanske globalne družbe.* Iz temeljne organizacije združenega dela se pravica delavca, da odloča o svojem tekočem in minulem delu razteza na vse odnose in procese ekonomske in družbene reprodukcije.

Delegatski sistem je tisti mehanizem, ki sfero dela v gospodarstvu prenaša na področje družbenih dejavnosti skupne porabe (samoupravne interesne skupnosti) in na področje družbenih dejavnosti splošne porabe (družbenopolitične skupnosti).

Vendar pa bo ta mehanizem votel, brezkrven (in raziskave kažejo, da to v veliki meri tudi je), *če so principi zlasti ekonomske vsebine družbene lastnine mrtva črka na papirju. Dokler bo imel delegatski sistem svojo logiko delovanja, ki ne bo sledila ekonomski logiki družbene lastnine — ki se na sedanji stopnji manifestira v dohodkovnih odnosih kot svoji pojavni obliki — toliko časa ne bodo pomagala vsa oblikovna piljenja in perfekcioniranja delegatskega mehanizma. Dejstvo pa je, da je idealni model družbene lastnine zasnovan šele teoretično* (pa še tu smo daleč od konsenza), *da družbenoekonomska realnost stopa svoja pota in tako je večrat delegatski sistem postavljen v položaj »vnaprej na neuspeh obsojenega reševalca« družbene stvarnosti.*

Sedaj namreč še ni izpolnjena temeljna materialna predpostavka funkcioniranja delegatskega sistema: da uravnava ustvarjanje ter gibanje celotnega dohodka družbenega dela na principih družbene lastnine. Dohodek združenega dela in vseh njegovih celic se namreč ustvarja in prilašča na drugih osnovah, prav tako pa ni ustrezno ovrednoteno upravljalsko delo oziroma nima funkcionalnega učinka na dohodek združenega dela.

Na sedanji stopnji socialističnega razvoja, ko še nimamo materialne in zavestne osnove za preseganje nagrajevanja po delu z nagrajevanjem po potrebah, pa mora delegatska aktivnost rezultirati v ustreznih ekonomskih tokovih in protitokovih. Delegatsko delo mora biti ovrednoteno kot uprav-

ljalsko delo; v dohodku združenega dela bi moral biti prikazan, razviden in ovrednoten del dohodka, ki je posledica uspešnih delegatskih odločitev (kot ekonomski rezultati delegatskega dela).

Menim, da je koncept delegatskega sistema v veliki meri zgrajen na predpostavki družbenolastninskega funkcioniranja združenega dela, žal pa lahko ugotovimo velike praznine v oblikovanju koncepta družbene lastnine, ki pa jih v družbenoekonomski realnosti niso zapolnile samoupravne vsebine, marveč stihijske, anarhične protisamoupravne tendence.

3.1.1.2. PRILAŠČANJE PROIZVODA (DOHODKA) IZKLJUČNO PO DELOVNEM PRISPEVKU — NAČELO DELITVE PO TEKOČEM IN MINULEM DELU

Načelo delitve po delu je na sedanji stopnji družbenoekonomskega razvoja naše družbe bistvenega pomena, saj najbolje izraža značilnosti samoupravne družbene lastnine.

Poudarjanje prav delitvenih odnosov pa moramo razumeti v sklopu enotnosti družbeno reprodukcijskega procesa kot celote njegovih sestavnih členov: produkcije, delitve, menjave (v primeru blagovnega značaja proizvodnje) in potrošnje.

Delitev je v veliki meri vsebovana že v proizvodnji (delitev produkcijskih sredstev, značilnosti produkcijskih odnosov), tako da so značilnosti in struktura delitve v veliki meri določene z značilnostmi in strukturo proizvodnje.

Vendar pa je razdelitev tudi bistveno področje proizvodnih odnosov, ki lahko določeno obliko zamišljenih proizvodnih odnosov potrjuje in obnavlja, ali pa jo s svojimi delitvenimi razmerji zanika in spreminja. Npr. razdelitev družbenega proizvoda na proizvodnjo in neproizvodno porabo določa strukturo proizvodnje v naslednjem obdobju (prek tako določene menjave in potrošnje). Seveda pa ni mogoče deliti nič drugega kot družbeni proizvod, ki je rezultat produkcije.

V našem blagovnem gospodarstvu delitev družbenega bruto proizvoda (narodnega dohodka) poteka v okviru samoupravnih socialističnih družbenih odnosov.

Na začetku moramo ločiti zaporedne faze delitve, ter nato ugotoviti, na katerih nivojih načelo delitve po delu lahko uporabljamo, na katerih nivojih pa ne. Delitev je namreč proces, ki se prične na nivoju narodnega gospodarstva (primarna delitev novoustvarjene vrednosti) ter se nadaljuje v posameznih gospodarskih celicah — gospodarskih organizacijah združenega dela. Od tu pa se nadaljuje v organizacijskih oblikah družbenih dejavnosti skupne in splošne porabe, ki svoj dohodek pridobivajo ali s svobodno menjavo dela (skupna poraba) z organizacijami združenega dela na področju gospodarstva, ali pa (splošna poraba) preko proračunskega načina financiranja njihove dejavnosti (davki, takse, carine itd.). V organizacijah združenega dela poteka delitev dohodka na del dohodka za financiranje skupne in splošne porabe ter na del, ki ostane v organizaciji združenega dela (sekundarna delitev novoustvarjene vrednosti).

V terciarni delitvi novoustvarjene vrednosti pa se dokončno razporedi del dohodka, ki je ostal v organizaciji združenega dela. V tej fazi delitve novoustvarjene vrednosti je potrebno izpostaviti oblikovanje deleža za reprodukcijo delovne sile (osebni dohodki in skupna poraba v okviru organizacije združenega dela) ter oblikovanje deleža za akumulacijo — kot materialno osnovo procesa reprodukcije v razširjenem obsegu.

Del dohodka, ki je namenjen reprodukciji delovne sile, je potrebno v obliki osebnih dohodkov razdeliti med posamezne delavce v organizaciji združenega dela (kvartalna delitev).

Kot vidimo, je razdelitev družbenega bruto produkta (novoustvarjene vrednosti) večstopenjski, kontinuiran, vzporedno potekajoč in seveda medsebojno odvisen proces, v katerem se soočajo vsi gospodarski in družbeni subjekti (organizirani v najrazličnejših oblikah življenja in dela).

Na tej stopnji proučevanja samoupravnega ekonomskega prilaščanja ne vključujem cenovnega mehanizma — vloge cen v ekonomskem prilaščanju.

Ko bomo razčlenili oziroma spoznali, kaj pomeni kriterij »delo kot merilo prilaščanja novoustvarjene vrednosti«, bomo skušali razčleniti oziroma opredeliti celotni družbenolastninski sistem delitve v našem gospodarstvu. Ker poteka delitev novoustvarjene vrednosti v pogojih samoupravne socialistične blagovne proizvodnje, kjer se produkt dela kaže v denarni obliki dohodka, bomo delitev obravnavali v sklopu dohodkovnih odnosov med subjekti družbene lastnine.

Družbenolastninski subjekti (delavci v organizacijah združenega dela) si lahko na podlagi družbene lastnine prilaščajo sredstva za osebno porabo le v sorazmerju z opravljenim delom: živim, tekočim delom in minulim opredmetenim delom slehernega posameznega subjekta delovne aktivnosti — to pa v skladu s kvaliteto in kvantiteto dela.

Delo je edini tvorec vrednosti, vendar se v blagovnem gospodarstvu dohodki nosilcev delovnih prispevkov ne določajo glede na realne individualne potroške dela, temveč glede na *družbeno potrebno količino abstraktnega dela* (predpostavka: enostavno fizično delo kot merska enota, v primerjavi s katerim se vse ostalo bolj komplicirano, kvalificirano delo kaže kot multiplicirano enostavno delo, kot sestavljeno delo).

V klasični marksistični delovni teoriji vrednosti je za mersko enoto velikosti vrednosti (katere substanca je abstraktno delo) vzeto *časovno trajanje enostavnega dela, in sicer družbeno potrebnega abstraktnega dela.*

Količina družbeno potrebnega abstraktnega dela, ali za izdelavo kake uporabne vrednosti družbeno potrebni delovni čas, določa torej velikost njene vrednosti. Če vsebujejo posamezne vrste blaga enako velike množine družbeno potrebnega abstraktnega dela ali če se dajo izdelati v istem družbenopotrebnem delovnem času, imajo zato isto velikost vrednosti.

Velikost vrednosti kakega blaga bi torej ostala konstantna, če bi bil za njegovo produkcijo potrebni delovni čas konstanten. Delovni čas pa se spreminja z vsako spremembo v produktivni sili dela.

Produktivno silo dela določajo raznovrstne okoliščine, med drugimi poprečna stopnja delavčeve spretnosti, raven znanosti in stopnja njene tehnične

uporabnosti, družbena organizacija (kombinacija) produkcijskega procesa, obseg in učinkovitost produkcijskih sredstev in naravni pogoji.

V splošnem: čim večja je produktivna sila dela, tem manjši je za izdelavo enote blaga, družbeno potrebni delovni čas, tem manjša je množina dela, ki je v njej kristalizirana, tem manjša je njena vrednost. S povečanjem družbene produktivnosti dela se zmanjšuje količina novoustvarjene vrednosti na enoto proizvoda, povečuje pa se količina uporabnih vrednosti, proizvodov.

Subjekt dela se individualno diferencira kot ustvarjalec nove vrednosti glede na stopnjo individualne intenzivnosti. Zato en proizvajalec producira večjo, drugi pa manjšo količino novoustvarjene družbenopriznane vrednosti — ob nespremenjenih ostalih okoliščinah, ki določajo produktivno silo dela.

Z narodnogospodarskega nivoja, z vidika družbene proizvodnje novoustvarjene vrednosti, se navedene individualne razlike izgubijo in izenačijo v povprečne prispevke. Individualne razlike pa morajo ostati važna analitična osnova za merjenje individualnih prispevkov, sicer bi princip razdelitve po delu (delitev osebnih dohodkov med posameznimi delavci) izgubil vso praktično vrednost.

Individualno nagrajevanje po delu pomeni torej nagrajevanje po trajanju družbeno potrebnega, družbeno povprečnega dela v ustvarjanju dohodka

(Termin družbeno povprečno delo uporabljam kot mersko enoto, in to v smislu Marxovega enostavnega dela).

Razlike v nagrajevanju po delu posameznih delavcev predstavljajo:

1. razlike v sestavljenosti dela (multiplikacija enostavnega dela)
2. razlike v trajanju dela (merska enota je družbeno potreben delovni čas).

Del novoustvarjene vrednosti, ki si jo delavci prilaščajo za osebno potrošnjo v obliki osebnih dohodkov, bi moral biti proporcionalen samo njihovemu delovnemu prispevku, izraženem v dolžini družbeno potrebnega delovnega časa in stopnji sestavljenosti njihovega dela (kvalifikaciji).

Seveda pa pri obravnavanju dela kot kriterija prilaščanja za osebno potrošnjo ne moremo obiti problematike minulega dela, oziroma teze o nujnosti nagrajevanja neposrednih proizvajalcev — tako iz naslova njihovega tekočega kot minulega dela.

Poglejmo najprej glavne ekonomske značilnosti minulega dela. Družbeni produkt je vedno rezultat procesa spajanja živega in opredmetenega dela, oziroma kreativne ustvarjalnosti delavca in opredmetenega dela v delovnih sredstvih in predmetih dela, v katerih se je živo delo že v prejšnjih delovnih procesih opredmetilo (opredmeteno minulo delo). Proces proizvodnje je potemtakem proces, v katerem se živo delo v tehničnem in ekonomskem smislu ves čas povezuje in spaja z minulim delom.

Pravzaprav je celotno družbeno bogastvo, razen naravnega bogastva, sestavljeno iz minulega dela (izjema sta samo zemlja in delo). Vsi elementi bogastva uporabnih vrednosti so rezultat procesa spajanja elementov naravnega bogastva s konkretnim delom v proizvodnem procesu. Zato v materialnoekonomskem smislu ni razlike med kapitalom in minulim delom, saj pomenita materialne dobrine, v katerih je opredmeteno človekovo minulo delo, ki so v funkciji sredstev družbene reprodukcije. V družbenoekonomskem pogledu pa je med njima bistvena družbena razlika: minulo delo izraža družbeno-

lastninske odnose, v katerih je delavec na podlagi pravice dela z družbenimi sredstvi nosilec upravljanja in gospodarjenja s sredstvi družbene reprodukcije na podlagi svojega živega dela ter svojega in skupnega minulega dela; kapital pa izraža razredne zasebnolastninske odnose, ki temelje na družbenem odtujevanju presežnega dela od delavcev, in na monopolnem razpolaganju s sredstvi družbene reprodukcije na lastninski podlagi.

Minulo delo pa ima še naslednje pomembne značilnosti:

1. V specifični obliki delovnih sredstev vpliva na produktivnost živega dela (nastopa kot dejavnik večje produktivnosti živega dela).

2. Na sedanji — relativno nizki — stopnji razvoja produkcijskih sil predstavlja (minulo delo) nezadosten, relativno redek produkcijski faktor.

3. Zato naj bi imelo tudi svojo ceno (cena družbenih sredstev, minimalna stopnja akumulacije), ki naj bi izražala po eni strani njegov prispevek v procesu produkcije, po drugi strani pa njegovo družbeno potrebnost.

Če gledamo na problem nagrajevanja (delitve) na temelju minulega dela iz makroekonomskega vidika, ga v bistvu sploh ni: vrednost opredmetenega minulega dela se s stopnjo amortizacije družbenih sredstev in s stopnjo rasti produktivnosti živega dela prenaša na vrednost družbenega bruto produkta, ter se prek njegove potrošnje vrača producentom. S povečanjem produktivnosti dela, najprej na nivoju posamezne organizacije združenega dela, nato panoge in končno celotnega narodnega gospodarstva, se po klasični marksistični delovni teoriji vrednosti — ceteris paribus — zniža vrednost in cena določenega proizvoda. Z znižanjem cene se dohodek od minulega dela pokaže v zvečanju realnega dohodka družbe kot celote (družbena dividenda). Vsak ekonomski sistem mora zagotoviti čimbolj racionalno uporabo družbenih sredstev in s tem tudi minulega dela.

Ob makroekonomski analizi problema pa smo zanemarili dejstvo, da je družba sestavljena iz organizacij združenega dela oziroma posameznikov; prav tako pa nismo upoštevali obdobja, v katerem poteka transformacija minulega dela. Prav to pa sta ključna problema za razreševanje oziroma individualizacijo dohodka iz naslova minulega dela.

Brez dvoma minulo delo (in s tem dohodek iz minulega dela) ne moremo arbitrarno porazdeliti med posamezne organizacije združenega dela, še manj pa med individualne delavce; to je namreč določeno predvsem s stopnjo razvitosti produktivnih sil, z uporabljeno tehniko in tehnologijo posamezne panoge, družbeno dogovorjenih prioritet in ciljev družbenoekonomskega razvoja, z obliko produkcijskih odnosov itd.

Posameznemu delavcu oziroma posamezni organizaciji združenega dela pripada družbenolastninsko minulo delo samo v funkciji delovne uporabe, dohodek iz naslova minulega dela pa samo posredno, kot rezultat produktivne sile celotnega združenega dela; ta vsebuje sicer tudi prispevek vsakega posameznega delavca in organizacije združenega dela, vendar je dohodek, ustvarjen na temelju minulega dela, v prvi vrsti celota vseh teh parcialnih delovnih prispevkov. *Minulo delo in dohodek iz minulega dela pripadata neposredno tako imenovanemu kolektivnemu, družbenemu delavcu oziroma družbi, delavskemu razredu. V družbenem bruto produktu (narodnem do-*

hodku) se namreč povsem zamegli in izgine razlika med delovnimi prispevki posameznih organizacij združenega dela in prispevki delavcev (Maksimović). *Prispevek minulega dela se torej ne more natančno individualizirati na nivoju posameznega delavca, saj mu pripada samo v funkciji njegove družbene produktivnosti (zato tudi govorimo o družbeni naravi dohodka), ki je rezultat delovanja vseh produkcijskih tvorcev (živo delo, minulo delo, naravno bogastvo).*

Produktivna sila minulega dela je posebna funkcija družbenega kapitala, ki se kaže prek opremljenosti produkcijskih procesov z učinkovitimi delovnimi sredstvi, in je ne moremo individualizirati; pomeni torej predpostavko posamezne individualne delovne funkcije — to je potencialnosti individualnega dela, da se realizira v družbeno priznanem delu, oziroma v družbenem produktu.

Pojavlja se mnenje, da je v takšnih razmerah, ko nagrajevanje iz naslova delavčevega minulega dela ni izdiferencirano (kot ta prispevek ni individualiziran), motiviranost neposrednih proizvajalcev za to, da bi več akumulirali, se zavestno odrekli dela dohodka za potrebe razširjene reprodukcije, precej manjša, kot bi sicer lahko bila. Vendar menimo, da bi morala biti v pogojih samoupravne blagovne proizvodnje velikost akumulacije določena predvsem z drugimi instrumenti in obveznostmi: npr. z zakonom konkurence; s ceno družbenih sredstev; s planom kot instrumentom, ki zagotavlja določeno stopnjo rasti in enake pogoje gospodarjenja; z zakonom normalne reprodukcije osebnih dohodkov — sorazmerno z rezultati dela; z družbenimi dogovori in samoupravnimi sporazumi itd. Minulo delo je potrebno v prvi vrsti razumeti kot »vez med delavci in družbenimi proizvajalnimi sredstvi«. Potrebno je, »da konkretneje formuliramo, pravno zagotovimo in stabiliziramo ekonomske odnose na področju enotnega samoupravnega sistema upravljanja tekočega in minulega dela. Tako bo delavec zmerom vedel, da se njegovo minulo delo — kjerkoli ga je že racionalno naložil v sredstva družbene reprodukcije — vselej vrne k njemu samemu oziroma k njegovemu kolektivu, obogateno z rezultati večje produktivnosti družbenega dela« (Kardelj). Operativnejšo smer razmišljanja glede razreševanja delitve dohodka na osnovi minulega dela, najdemo v delih I. Lavrača. V delitev čistega dohodka bi bilo potrebno uvesti tri kategorije:

1. Obveznost izdvajanja ali obračunavanja sredstev za razširitev proizvodnje glede na velikost uporabljenega družbenega kapitala (že večkrat omenjena cena družbenih sredstev ali minimalna stopnja akumulacije).

2. Osebni dohodek od tekočega dela, ki bi moral biti enak za enako količino in kvaliteto dela, ne glede na panogo in uspeh poslovanja (biti bi moral v funkciji normalne, družbeno dogovorjene reprodukcije delovne sile — proces premagovanja delovne sile kot blagovne kategorije).

3. Dohodek od upravljalskega dela, katerega velikost bi bila odvisna od uspešnosti upravljanja z družbenim kapitalom, s katerim organizacija združenega dela upravlja neposredno ali prek združevanja sredstev.

Prvi dve kategoriji bi morali biti predmet družbenega dogovarjanja in usklajeni z nujnostjo, da se zagotovi ravnotežje med potrebami in sredstvi; tretja kategorija pa bi bila rezidualnega značaja, omejena le z nedelovnimi

načini pridobivanja dohodka (stimulacija za upravljalsko aktivnost). Če bi se te predpostavke uresničile, bi bila druga kategorija kazalec prispevka tekočega dela, prva in tretja kategorija pa kazalec prispevka k dohodku iz minulega dela.

S tem bi končal ekskurz o problematiki minulega dela ter nadaljeval že zastavljeno obravnavo živega, tekočega dela kot kriterija prilaščanja dohodka.

Velikost abstraktnega dela se izraža prek vrednostne oblike dohodka. Kot bomo videli, je dohodek kot kategorija novoustvarjene vrednosti, poleg intenzivnosti in ekstenzivnosti individualnega in skupinskega dela, še rezultat številnih drugih faktorjev.

V blagovnem gospodarstvu oblikuje dohodek vrsta internih in eksternih faktorjev, pogojev proizvodne in menjalne sfere gospodarskega sistema (tehnično-tehnološki in naravni pogoji produkcije blaga in družbenoekonomski pogoji njegove realizacije).

Takšne elemente, ki prispevajo k razlikam v dohodku in osebnem dohodku in niso rezultat dela, marveč drugih »nedelovnih« faktorjev, pa je potrebno v zaporednih fazah delitve novoustvarjene vrednosti postopoma izključiti iz dohodka in osebnega dohodka.

Je pa tudi alternativa — glede na položaj dela v samoupravni socialistični družbi je možno razdeliti takšne nedelovne dohodke neodvisno od delovnih prispevkov vsem enako, po načelu egalitarnosti.

Smatram, da je na sedanji stopnji razvitosti naših produktivnih sil, ki brez dvoma zaostajajo za samoupravnimi socialističnimi proizvodnimi odnosi, ustreznejše uveljavljanje nagrajevanja proizvajalcev po delovnem prispevku, ker bi egalitarna delitev nedelovnih dohodkov še dodatno zamegljevala in otežkočala sistem delitve po delu (zmanjševanje njegove poglavitne funkcije — stimulativnosti).

Prav nerazvitost produktivnih sil zahteva blagovni značaj našega gospodarstva, ki seveda vsebuje tudi nasprotja, ki so blagovni proizvodnji imanentne. Dolgoročna temeljna naloga naše družbe pa je preseči relativno zaostalost produktivnih sil. Zato o večjem obsegu egalitarnih tendenc (ki so prevladujoče pri vse pomembnejšem družbenolastninskem načelu prilaščanja na osnovi družbenih potreb) zaenkrat ni smiselno razpravljati. Potrebno je operacionalizirati, precizirati nagrajevanje proizvajalcev po njihovem delovnem prispevku. Naše blagovne proizvajalce še vedno prvenstveno spodbuja neposredni materialni interes, ki se izraža v višini dohodka in osebnega dohodka. Le z možnostmi zadovoljevanja njihovih materialnih interesov lahko dosežemo hitro rast proizvodnje in pospešen razvoj produktivnih sil.

Neposredni smoter naših blagovnih proizvajalcev zaradi primarnosti materialnega interesa (zaradi blagovne narave socialistične produkcije) ni uporabna vrednost, ni neposredna proizvodnja materialnega bogastva za družbene potrebe, ampak je posredno proizvajanje dohodka, torej vrednosti.

Družbeni smisel samoupravnega socialističnega gospodarstva pa vsekakor ostaja proizvodnja uporabnih vrednosti, materialnega bogastva.

Princip delitve po delu v našem gospodarstvu moramo zato razumeti takole:

1. Princip razdelitve po delu se v blagovnem gospodarstvu — ob kriteriju povprečne družbene produktivnosti — preoblikuje v princip delitve, proporcionalno rezultatom družbenopotrebnega in priznanega dela, izraženega v dohodku organizacije združenega dela (in modificiranega s pogoji produkcije in menjave blaga).

2. Dohodek organizacije združenega dela se mora zato v zaporednih fazah delitve postopoma »očistiti« vseh internih in eksternih faktorjev, ki ga povečujejo — ne glede na količino in kvaliteto dela in njegove rezultate. Ostati mora proporcionalen samo družbeno potrebnemu in priznanemu delu.

3. V princip prilaščanja na osnovi rezultatov družbenopotrebnega in priznanega dela je potrebno vgraditi takšen normativni instrumentarij (ekonomska politika, ekonomski instrumenti, sistemske spremembe, plansko usmerjanje, družbeno dogovarjanje in samoupravno sporazumevanje v funkciji družbenorazvojne politike,) ki zagotavlja nevtraliziranje dinamičnih dejavnikov blagovnega gospodarstva v smeri prilaščanja nedelovnih dohodkov.

3.2. SUBJEKT IN OBJEKT DRUŽBENE LASTNINE

V naši ekonomski, pravni in drugi družboslovni literaturi najdemo različne interpretacije lastninskih subjektov. Po nekih avtorjih so to »združeni producenti«, »kolektivni podjetniki«, delovni kolektiv kot socialistični blagovni proizvajalec«, kot »združeni delavec«; pri drugih teoretikih so to samoupravljalci, delovni ljudje kot »posamezniki «, »individualni nosilci delovnih sposobnosti«, »delovnega prispevka«.

Tudi nova ustava ni dokončno razčistila nakazano dilemo, saj v njej figurirajo termini kot »človek«, »delovni človek«, »združeno delo«, »delavec«, »temeljna organizacija združenega dela«, »organizacija združenega dela«, »delovna organizacija«, »delovne celote«, »samostojna samoupravna organizacija delavcev« itd.

Lastninski subjekti so tisti, ki v procesu družbene reprodukcije opravljajo ekonomske lastninske funkcije. Teoretična opredelitev ekonomskega subjekta lastnine temelji na njegovi možnosti, da opravlja ekonomske funkcije upravljanja, razpolaganja in prilaščanja produktov, nad katerimi se vzpostavljajo te ekonomske dispozicije.

Kot subjekti samoupravne socialistične družbene lastnine se poleg delavca kažejo še organizacije združenega dela in družba (državne in paradržavne institucije). Oglejmo si to tripartitnost nekoliko podrobneje.

Z vidika sodobne organizacijske teorije posameznik kot nosilec ekonomske aktivnosti ni zanimiv.

Moderna proizvodnja temelji na koordinaciji in kooperaciji delovnih opravil — kot tipična proizvodna enota se javlja organizacija združenega dela z ustreznim socialnim substratom (delovni kolektiv).

Država ne more produktivno uporabljati delovnih sredstev, zato obstoj državne latsnine implicira eksistenco proizvodnih enot kot celic, v katerih teče proces dela in proizvodnje.

Organizacija združenega dela nastopa kot temeljni subjekt ustvarjanja

in delitve dohodka, vendar je na sedanji stopnji družbenoekonomskega razvoja tudi v ekonomski sferi potrebna aktivnost nekega družbenega makro subjekta, ki bi izvrševal samoupravno dogovorjeno ekonomsko politiko, koordiniral razvoj posameznih sestavin združenega dela, zagotavljal enake pogoje gospodarjenja vsem subjektom družbene lastnine itd.

V vlogi makro družbenega subjekta nastopa država, vendar pa bi moralo biti združeno delo na sedanji stopnji razvitosti in povezanosti v večji meri sposobno izoblikovati druge realne in bolj samoupravne alternative vlogi državnih struktur. Tako nam tudi sedanje ekonomske razmere potrjujejo, da je nujno uresničiti marksistične teze o substituciji države z raznimi oblikami asociacij producentov. Interesi združenega dela se ob primarnem pomenu državnih interesov ne morejo ustrezno oblikovati, povezovati, še manj pa uresničevati v takšni obliki, ki zagotavlja nemoten potek procesa družbene reprodukcije.

Na osnovi samoupravnega sporazumevanja in dogovarjanja je potrebno razvijati integrativne oblike proizvodnih subjektov. Proces združevanja naj bi potekal vse do nivoja družbenega gospodarstva kot celote. Tako ustvarjena piramidalna organizacija ekonomskih subjektov na osnovi svobodnega združevanja dela in sredstev bi bila lahko izhodišče za oblikovanje makrodružbenega subjekta, ki bi zastopal ekonomske interese celotne družbe, v prvi vrsti pa interese združenega dela.

Potrebno je opredeliti še tretjo sestavino (poleg samoupravnega ekonomskega prilaščanja in družbenolastninskega subjekta) pojma družbene lastnine — njen objekt. Ob upoštevanju virov nastanka lahko izoblikujemo ustrezno ekonomsko opredelitev objekta družbene lastnine:

1. To so sredstva in ekonomska vrednost sredstev, prenešenih iz državne lastnine na razpolaganje in uporabljanje gospodarskim organizacijam.

2. To so sredstva in ekonomska vrednost, potrebna za ekonomsko vzdrževanje — enostavno reprodukcijo sredstev. Ta del sredstev je v ekonomski terminologiji poznan kot kategorija amortizacije in materialnih stroškov proizvodnje.

3. To je ekonomska vrednost, potrebna za zagotavljanje ekonomsko racionalnega funkcioniranja gospodarskega sistema oziroma za ekonomično in smiselno uporabljanje družbenih sredstev. Družbena sredstva so omejena in vezana na organizacije združenega dela; glede na rast prebivalstva in potreb je nujno regulirati hitrost in strukturo rasti produktivne sile človeškega dela; znani so negativni očinki kvantitativne rasti sredstev v družbeni lastnini, ki se nanašajo na njihovo tehnološko naravo in prostorsko razporeditev — vse to pa opozarja na nujno racionalizacijo njihove uporabe.

Zato je potrebno del družbenih stroškov proizvodnje (v ekonomski literaturi — oportunitetni strošek, obrestni strošek) vključiti v ceno družbenih sredstev kot ekonomsko vrednost, ki jo mora družbeni subjekt, ki uporablja družbena sredstva, posebej prikazati. Hkrati je ta cena sestavni del vrednosti družbenih sredstev.

4. To je del ekonomske vrednosti družbenega produkta, ki je namenjen za razširjeno reprodukcijo (poslovni in rezervni sklad, del sredstev skupne porabe).

4. *PRIMERJAVA NAVEDB KLASIKOV MARKSIZMA O SOCIALISTIČNI DRUŽBENI LASTNINI IN ZNAČILNOSTI SAMOUPRAVNE DRUŽBENE LASTNINE*

a) Z družbeno latsnino in samoupravljanjem smo sicer v naši družbi dejansko nakazali pot za razreševanje protislovij socialističnih državnolastninskih oblik upravljanja in vodenja družbene reprodukcije. Dejstvo pa je, da so naše produktivne sile še vedno relativno nerazvite, kar poraja vrsto teoretičnih dilem in sporov (različni koncepti normalne cene našega gospodarstva, motiva in kriterijev gospodarjenja, narave naše blagovne produkcije itd.), obenem pa je njihova neustrezna, nezadostna razvitost poglavitni vzrok za naše sedanje težavne ekonomske razmere.

Produkcijski odnosi, ki so v dobršni meri zgolj normativno zelo zahtevno in vizionarsko oblikovani, so ves čas odločno prehitevali razvitost naših produktivnih sil in tako ustvarili temeljno protislovje naše družbe:

1. a) med ideološko koncipirano, postulirano institucionalno-pravno normirano obliko družbe, b) med pretirano forsiranim razvojem gospodarstva, drugih dejavnosti ter odnosov na eni strani ter

2. a) našimi zgodovinskimi materialnimi, nacionalno demografskimi, kadrovskimi, znanstvenimi itd. zmogljivostmi oziroma našim delom, delovanjem, produktivnostjo pa tudi b) svetovnim sistemom in razvojem (kot omejitvijo), katerega del je tudi naša družba.

Drugače povedano, temeljno protislovje v našem povojnem razvoju vidim v težnji, naprezanju za hitre spremembe, za preskoke, za odpravljanje »naravnih razvojnih faz« celo z dekreti, s pravnimi normami (parafrazirana Marxova misel iz predgovora h Kapitalu, zv. 1, str. 12) ter dejanskimi razvojnimi dejavniki, našim ustvarjalnim delovanjem, našo organiziranostjo, integriranostjo itd. To protislovje bi lahko pojasnili tudi s *preprostim Marxovim razvojnim modelom*, rekoč, da je naš gospodarski in družbeni razvoj razvoj razvijajočih se ekonomskih in drugih družbenih odnosov ter nezadovoljivega in neustreznega nezadostno učinkovitega razvoja (celo zaostajanja) produktivnih sil (Černe).

Takšna situacija (temeljno protislovje) pa seveda ne pomeni, da je potrebno vso pozornost posvetiti pospešenemu razvoju produktivnih sil ne glede na stanje produkcijskih odnosov. Naša dosedanja praksa nas je že poučila, da se deformacije produkcijskih odnosov stopnjujejo zlasti v smeri skupinskolastninskega monopola, ki z liberalističnih izhodišč negira družbenoekonomsko integriranost družbene lastnine in enotnost jugoslovanskega trga, ali pa v smeri državnolastninskega monopola, ki s centralističnih in s tem birokratskih izhodišč vleče uveljavljanje družbene lastnine in njej ustreznih odnosov nazaj v smer državne socialistične lastnine. Vendar bodo nakazana protislovja družbene lastnine v naši družbi navzoča še dalj časa, kajti njihovo odpravljanje je pogojeno tudi z bolj razvitimi produktivnimi silami (ki jih moramo pospešeno razvijati).

b) V dokajšnji meri je relativna nerazvitost naših produktivnih sil temeljni povzročitelj zaostajanja tudi vseh drugih zamišljenih značilnosti socialistične družbe, kot so jih predvidevali klasiki marksizma (nadaljujemo po že obliko-

vanem vrstnem redu). Njihove navedbe o asociaciji neposrednih producentov kot obliki družbenoekonomske organiziranosti so bile vodilo v pravno-normativni konceptualizaciji temeljne organizacije združenega dela (in drugih organizacijskih oblik združenega dela) oziroma njenih značilnosti in vloge v sistemu dohodka. Tudi oblika delitve, ki jo skušamo realizirati v našem ekonomskem sistemu, ustreza zamislim klasikov marksizma (delitvi po delu), seveda upoštevajoč dejstvo, da delitev po delu ni enkrat za vselej dana, marveč se spreminja in uresničuje skladno z razvojem produktivnih sil in družbenega načina produkcije.

Logiko uresničevanja delitve po delu lahko povezujemo z analizo razvoja produktivnih sil. Na določeni ravni razvitosti družbe (produktivnih sil) je materialna stimulacija producentov postala ekonomska potreba. To logiko je posebej razvil kapitalizem, saj skuša kapitalist postaviti delavca v položaj, ko se bo brez posebnega nadzora prizadeval (v lastnem interesu) povečati produkcijo in zmanjšati stroške produkcije (temu namenu služijo najrazličnejše oblike individualnega in koletkivnega stimuliranja, od klasične mezde po kosu, do vseh podrobno razčlenjenih shem nagrajevanja). Vprašanje je, kakšen premik je storjen na tem področju z revolucionarno socialistično preobrazbo? Nujnost in razlog za ohranitev (kljub »buržoaznosti« te pravice) delitve po delu v samoupravni fazi socialističnega razvoja je prav njegova motivacijska komponenta (v funkciji hitrejšega razvoja produktivnih sil). *Tudi v naši družbi ne moremo idealizirati zavesti delavca, se sklicevati predvsem na nematerialne pobude ter zanemariti ustrezno materialno stimulacijo* (posebno vprašanje pa je, koliko lahko prav to očitamo sistemu dohodka oziroma pravno-normativnemu kompleksu, ki ga je skušalo uveljaviti tudi v gospodarski stvarnosti).

Z razvojem družbenih produktivnih sil kot tudi socialističnih produkcijskih odnosov se spreminjajo oblike in obseg stimulacije (s tem se spreminja razmerja v uporabi načel delitve po delu in po potrebah, kar se odraža v razmerju med osebno in skupno potrošnjo), ker je to instrument uresničevanja zgodovinske naloge socialistične faze družbeno-ekonomskega razvoja — razviti produktivne sile do ravni, ki bo omogočala delitev po potrebah (Glas).

c) Okvir delovanja samoupravnih »asociacij neposrednih producentov« oziroma uresničevanja delitve po delu kot temeljna predpostavka njunega funkcioniranja, kot so si ga zamislili klasiki marksizma v socializmu, pa v naši družbi (kakor tudi v vseh drugih socialističnih družbah) ni uresničena. Načelo razdelitve po delu poteka v okoliščinah, ki jim je skupno to, da individualno delo ni neposredno že del družbenega dela. Gre bodisi za ohranjanje blagovne produkcije bodisi za sistem administrativnega (centralističnega) planiranja — noben od njiju ne more v celoti razrešiti nasprotja med individualnim in družbenim delom.

Blagovni okvir gospodarjenja po eni strani sproža transformacijo načela delitve po delu (ob kriteriju povprečne družbene produktivnosti) v načelo delitve po rezultatih družbeno potrebnega in priznanega dela, izraženega v dohodku organizacije združenega dela; po drugi strani pa ima, zaradi modifikacij v oblikovanju dohodka organizacije združenega dela (različnih pogojev

produkcije in menjave blaga), za posledico neujemanje (različnost) individualnega delovnega prispevka organizacije združenega dela z dohodkom, ki ga realizira (omenjena skladnost je dosežena šele na ravni narodnega gospodarstva kot celote).

Takšna sestava dohodka organizacije združenega dela (delovne in nedelovne sestavine) še bolj poudarja družbenost v ustvarjanju (produciranju) dohodka, vendar pa obenem deformira motive in kriterije uspešnosti gospodarjenja (predvsem tiste, ki jih predvideva sistem dohodka), saj delavcev ne motivira le za učinkovito delo in upravljanje, marveč tudi (predvsem) za iskanje različnih nedelovnih dohodkov in usmerjanje dohodka predvsem v sfero osebne potrošnje.

Dejstvo je, da je naš samoupravni socialistični sistem (kot celostna, urejena celota med seboj povezanih bistvenih elementov), kljub hipertrofiranim ustavno-zakonskim formulacijam ostal ekonomsko nezadostno operacionalizirana gospodarsko-politična ureditev (v smislu konkretiziranega in specificiranega sistema družbe, ki prevladuje v neki državi), ter ji zato ni uspelo učinkovito preprečiti niti nastajanja niti prilaščanja nedelovnih sestavin dohodka s strani organizacij združenega dela in v njih zaposlenih delavcev.

Tako nismo uspeli doseči optimalne alokacije družbenega sklada dela po področjih narodnogospodarskega udejstvovanja, stimulirati produktivnejše in zavirati manj produktivne producente. Nismo namreč uspeli v našo gospodarskopolitično ureditev vgraditi samo blagovni naravi produkcije lasten mehanizem povečevanja produktivnosti dela — to je mehanizem posebnega dohodka, ki ga lahko doseže nadpoprečno produktivni blagovni producent (ki mu postopoma sledijo ostali; večja individualna produktivnost se namreč postopoma spreminja v večjo družbeno produktivnost). Ob raznih nedelovnih dohodkih (ko jih je mnogo laže in hitreje pridobiti) takšen motiv ni prišel do polnega izraza. Probleme (ekonomske pa tudi politične, socialne itd. narave), ki so vse bolj bruhali na dan (dolgoročno padanje stopnje gospodarske rasti, nizka rast produktivnosti dela, zaostajanje v tehnično-tehnološkem napredku, rast nezaposlenosti, večanje izgub) smo kratkoročno reševali z inflacijskimi redistribucijami dohodka in nepokritimi oblikami financiranja vseh oblik finalne porabe ter z zadolževanjem v tujini (Merhar).

S proučevanjem samoupravnega ekonomskega prilaščanja smo skušali po eni strani opredeliti njegove osnovne vsebinske sklope (družbenost prilaščanja, delo kot temelj samoupravnega ekonomskega prilaščanja, prilaščanje na osnovi družbenih potreb), po drugi strani pa izpostaviti dileme in protislovja njihovega uresničevanja, hkrati pa nakazati smeri razreševanja (operacionalizacije), ki so po našem mnenju skladne z intencami samoupravnega sistema.

V razdelku o družbenolastninskem sistemu dohodkovnih odnosov pa smo v razčlenitvi delitve (v njenih zaporednih fazah) konkretizirali ponujene rešitve. Poskusili smo izoblikovati izhodišča mehanizma delitve, ki naj bi razmejil delovne dohodke od nedelovnih oziroma jih usmerjal predvsem v krepitev materialne baze družbenega dela (ter tudi v skupno in splošno potrošnjo).

d) Ugotavljamo, da bi ustrezna aplikacija (operacionalizacija) Marxove sheme o delitvi iz Kritike gothskega programa pomenila primerno obliko temeljne delitve novoustvarjene vrednosti (družbenega bruto produkta) na potrebni in presežni produkt. Gre za koncept načrtne (samoupravno dogovorjene) delitve, ki ga pri nas še nismo uspeli uresničiti.

Od družbenega bruto produkta se sicer odštevajo sredstva za enostavno družbeno reprodukcijo (materialni stroški in amortizacija), vendar jih pogosto ne obračunavamo v realnih marveč v nominalnih zneskih (kar omogoča v razmerah inflacije delitev tako imenovanih inflacijskih dohodkov in s tem poglabljanje inflacijskih procesov).

Najbolj problematično postavko v našem obstoječem sistemu delitve dohodka (družbenega bruto produkta) vidimo v *neupoštevanju Marxove sheme glede oblikovanja sredstev za akumulacijo* (za razširjeno reprodukcijo). Marx je predvidel njihovo izločitev takoj po zagotovitvi enostavne družbene reprodukcije in rezerv, v naši gospodarsko politični ureditvi pa na ravni mikro celice nastopa (ali pa celo to ne) kot rezidualna kategorija šele v fazi terciarne delitve dohodka.

Resni ekonomski problemi, s katerimi se soočamo, nas opozarjajo na nujnost spremembe obstoječega sistema delitve, na doslednejšo aplikacijo Marxovih (pa tudi Kidričevih) zamisli glede zagotavljanja razširjene reprodukcije (optimalnega družbenoekonomskega razvoja in gospodarske rasti). Oblikovanje sredstev za razširjeno reprodukcijo razumemo kot večstopenjski proces, ki poteka v različnih fazah delitve družbenega bruto produkta. Sredstva za razširjeno reprodukcijo bi morali vkalkulirati že v normalno (normativno) ceno kot instrument primarne delitve, ki mora dosledno upoštevati mehanizem stimuliranja razvoja produktivnih sil — ob hkratnem uresničevanju in poglabljanju ter reproduciranju samoupravnih produkcijskih odnosov na temelju družbene lastnine. Blagovna narava produkcije pozna le posredno tržno vrednotenje dela kot družbeno potrebnega dela. To vrednotenje se uresničuje prek mehanizma cen in vsakokratne normalne cene, ki na področju primarne delitve praviloma ovrže enakost med novoustvarjeno vrednostjo in dohodkom na ravni mikro enote, vzpostavlja jo namreč le na ravni celotnega gospodarstva. Zaradi tega dohodek posamezne narodnogospodarske celice ni zgolj rezultanta delovnih prizadevanj producentov te celice, ampak vsebuje tudi elemente, ki jih je treba pripisati opremljenosti produkcijskega procesa z učinkovitimi produkcijskimi sredstvi — družbenim kapitalom, konjunkturnemu položaju na trgu, strukturi trga (popolna konkurenčnost kot en ekstrem ter čisti monopol kot drugi ekstrem), proizvodnim pogojem (rente) in seveda tudi ukrepom ekonomske politike na področju menjave (cen). V izločanju v nalogi naštetih nedelovnih sestavin dohodka organizacije združenega dela v fazi sekundarne in terciarne delitve ugotavljamo naslednji pomembni vir oblikovanja sredstev za razširjeno reprodukcijo. Glede na omejenost sredstev in strukturo njihove uporabe (alokacije) v posameznih panogah in organizacijah združenega dela, ki pelje do različne organske sestave sredstev — opremljenosti produkcijskih procesov z minulim delom, se zlasti pokaže potreba po uvedbi »cene uporabe družbenih sredstev«, ki bi jo bilo potrebno v njeni normalni (normativni)

velikosti upoštevati (kot sestavni del) tudi že pri koncipiranju normalne (normativne) cene. Normalna (normativna) cena, ki bi jo bilo potrebno uveljavljati v našem gospodarstvu, se tako pojavlja predvsem kot planska (samoupravno dogovorjena) kategorija — s tem se v določeni meri korigira tudi logika normalne cene kot zgodovinske in logične gravitacijske točke samoupravnega plansko tržnega ekonomskega sistema: konkurenca se umika načrtnosti, menjalna vrednost uporabni vrednosti, abstraktno delo konkretnemu delu (Kovač).

V sferi sekundarne delitve se izločajo sredstva za dve obliki neproduktivne potrošnje, ki pa sta v naši družbi premalo pomensko ločeni (glede na Marxovo shemo). Skupna poraba bi morala v razvoju socialistične družbe progresivno naraščati, splošna poraba pa bi morala vzporedno z odmiranjem države postopoma upadati.

Delitev čistega (po odbitku sredstev za enostavno reprodukcijo ter skupno in splošno porabo) dohodka na sklad za reprodukcijo delovne sile, rezerve in del za razširjeno reprodukcijo bi tako pomenila le logično zaključeno zaporedje delitvenega procesa, v katerem bi bilo zboljševanje in razširjanje materialne osnove dela nenehna skrb družbe.

Sklad za reprodukcijo delovne sile je v naši shemi (pa tudi v Marxovi) delitve res na koncu, vendar ga ne smemo razumeti kot ostanek; s tem bi ga namreč postavili v podrejen položaj, kakršnega je imel ta sklad v sistemih, v katerih predmeti (blago, kapital) vladajo ljudem (za vladajoči razred je ta del produkta preprosto sestavni del stroškov produkcije). V naši družbi bi se morali delavci na nivoju celotne družbe dogovoriti o proporcih razdelitve družbenega bruto produkta, seveda ob doslednem upoštevanju zakonitosti (potreb) reprodukcijskega procesa ter lastnih interesov. V tem kontekstu vidimo tudi nujnost določanja cene normalne (normativne) reprodukcije delovne sile, ki jo je potrebno predvideti kot strošek (osebni dohodki iz naslova tekočega dela delavca na njegovem delovnem mestu — funkcija izvajanja) in jo vgraditi v normalno (normativno) ceno. Drugi del osebnih dohodkov delavcev pa bi se oblikoval glede na uspešnost upravljanja (gospodarjenja) delavcev organizacije združenega dela in družbe v celoti.

V tako zasnovanem osebnem prilaščanju delovna sila nima več lastnosti blaga in sredstev osebne potrošnje ne prejema kot mezdo; prav tako pa glede na podružbljenost vseh drugih faz in delov delitve družbenega bruto produkta delovna sila z osebnim prilaščanjem ne more zavladati nad delom drugih, (marveč si zagotavlja le družbeno dogovorjeno in v skladu z razvojno ravnijo našega gospodarstva normalno življenje).

Osebni dohodek delavca tako ni le »nekaj večja mezda«, marveč gre za bistveno nove kvalitete v vsebini in načinu oblikovanja tega deleža. Pomeni ekonomsko realizacijo samoupravnega položaja neposrednega proizvajalca.

Družbenolastninski sistem dohodkovnih odnosov oziroma delitev po delu kot njegova vsebina in notranje gibalo, se nam tako prikažeta kot nova kvaliteta produkcijskih odnosov na temelju družbene lastnine. Njegove prednosti in pomanjkljivosti pa bomo lahko odpravili predvsem s pospešenim razvojem produktivnih sil.

e) V samoupravni družbi pomembno presegamo kapitalistično (razredno) delitev dela ter njen produkt — enostransko, delno razvite proizvajalce. Na temelju družbenolastninskega kriterija dela kot osnove vseh ekonomskih dispozicij in funkcij, so neposredni proizvajalci subjekti organizacijske funkcije upravljanja v organizaciji združenega dela in (posredno ali neposredno) upravljalci celotnega procesa družbene reprodukcije.

Temeljni problem vidimo v tem, da je šlo pri prenosu upravljalskih kompetenc na neposredne proizvajalce v prvi vrsti za zavestno družbeno (politično) odločitev, ki ni bila objektivno pogojena s tehnično-tehnološko strukturiranostjo (razvitostjo) naših produktivnih sil. Le-te so ostale na bistveni nižji (niti ne na kapitalistični) ravni razvitosti (in podružbljenosti), kar seveda sprošča centralistične in birokratsko-tehnične metode vplivanja in odločanja, vrednostne kriterije, ki so sestavni del položaja in dela kapitalističnih podjetnikov in managerjev oziroma državnih (kapitalističnih in socialističnih) birokratskih struktur itd.

Opazno preseganje navedenih tendenc bo možno šele z razvojem humanejše, samoupravne tehnologije (na temelju razvitejših produkcijskih sil in ob zavestnem družbenem usmerjanju).

f) Proces odmiranja državnih in paradržavnih institucij, ki je pomemben del teorije klasikov marksizma o socializmu, je navzoč samo v pravno normativnem smislu (v teorijah, zakonodaji). V ekonomski pa tudi v politični sferi se država konstituira in funkcionira neodvisno od samoupravnih principov. Njene ekonomske funkcije se v veliki meri omejujejo na prilaščanje dohodka — brez prave povezave z njenim funkcionalnim prispevkom (saj bi moral npr. kot edini realno obstoječi družbeni makro subjekt zagotavljati predvsem delovno prilaščanje dohodka). Na sedanji stopnji razvitosti produktivnih sil in družbenih oblik zavesti je utopično zahtevati ukinitev državne organizacije. Potrebno pa je oblikovati alternativne (bolj samoupravne) oblike organiziranja in funkcioniranja državnih institucij, oziroma precizirati tiste družbene funkcije (ki so analogne obstoječim državnim funkcijam), ki bodo za normalno ekonomsko funkcioniranje družbe potrebne tudi v daljši prihodnosti.

Otroci - žrtve družinskega nasilja (in zanemarjanja)

*JANEZ PEČAR**

Spare the rod and spoil the child
Kdor ljubi, kaznuje
Blair and Rita Justice: The Abusing Family, 1976, s. 100

Ta sestavek se ukvarja z otroci kot žrtvami družinskega nasilja predvsem z viktimološkega izhodišča. Prav v tej, sicer eni izmed najmlajših družboslovnih znanosti, so v zadnjih letih posvetili izredno dosti naporov otrokom — kot raznovrstnim žrtvam kaznivih dejanj, med njimi tudi tistih, ki jih nad njimi store v lastni družini. To pa so največkrat starši. Od tod izhaja tudi vzdevek »sindrom trpinčenega otroka« kot sinonim za nešteto ravnanj proti tako imenovanim »molčečim žrtvam«, oz. tipom žrtev, ki je relativna novost v preučevanju kriminalnega para. Le-ta se v tem kontekstu razvija med starši in otroci, kar je nekoliko nenavadno, pa vendarle. Vendarle predvsem zaradi tega, ker se človeštvo največkrat sploh ne zaveda koliko hudega morajo pretrpeti otroci preden odrastejo, da lahko zopet isto vračajo tistim, ki prihajajo za njimi.

Iz tega nedojemanja viktimizacije lastnih otrok in šibke družbene vidnosti nasilja nad njimi izhajajo prenekatere težave v definiranju, kaj je sploh trpinčenje, zlorabljanje, grdo ravnanje, mučenje otrok itd. *Poleg problema samega po sebi, se torej še posebej pojavlja definicijski problem.*

Najprej se sploh moramo vprašati kaj je nasilje. Le-to se šteje kot »uničujoča škoda . . . vštevši ne le fizični napad, ki poškoduje telo, ampak tudi . . . mnoge tehnike, ki jih povzročajo poškodbe z duševnimi ali čustvenimi sredstvi«.[1]

Fizično trpinčenje pa je »nenamenska, neslučajna raba fizične sile, ali namenska, neslučajna opustitev ravnanja od staršev ali skrbnika z namenom škodovati, poškodovati ali pokončati otroka«.[2]

Kolikor to zadeva otroke v družini menijo naslednje:

— sindrom trpinčenega otroka je »klinično stanje majhnega otroka, ki so mu prizadejane resne telesne poškodbe nasplošno od staršev ali skrbnika (Kembe).

---

* Janez Pečar, diplomirani pravnik, doktor znanosti, redni profesor za kriminologijo, Inštitut za kriminologijo, 61000 Ljubljana, Trg osvoboditve 11.

[1] Freeman, s. 1.

[2] Freeman, s. 12, Solnit v Violence, s. 246.

— Slabo ravnanje ali maltretiranje obsega »čustveno ali prehranjevalno omejevanje, zanemarjanje in zlorabljanje v širšem smislu« (Fontana).

— Drugi upoštevajo pri tem uporabo kakršnekoli fizične sile, ki ogroža otrokovo doseganje telesne ali duševne zmogljivosti (Gil).

— Za nekatere je trpinčenje »bolezen, z ali brez poškodb, prizadetih iz situacij v otrokovem domu, ki mu ogrožajo njegovo preživetje« (Newberger),[3] itd.

Trpinčenje otroka, ki je po nekaterih bolj politični koncept za privlačevanje pozornosti socialnih problemov,[4] sestoji iz dveh sestavin in sicer iz trpinčenja in zanemarjanja.

Trpinčenje naj bi bil premišljen napad na otroka, ki se izvaja v telesnem poškodovanju, povzročenem od katerekoli osebe, ki ima odgovornost za skrb nad njim.[5] Toda pri tem ločujejo telesno ogrožanje od spolnega. Kajti otroci zaradi spolnega ogrožanja kažejo popolnoma drugačne vedenjske poškodbe od tistih, ki so bili trpinčeni telesno.

Zanemarjanje otroka pa pomeni ne skrbeti za prehrano in obleko, odtegovanje družinske nege, skrbi in pozornosti in sploh določeno čustveno duševno in socialno prikrajševanje.

Tako imenovani »tihi kriminal« nad otroci v družini, ne glede na nedorečenost opredelitev, obsega torej različne manifestacije »fizičnega nasilja, zanemarjanja, spolnih zlorab in duševno-čustvenega mučenja«.[6] V zadnjih letih dosega, kot pravijo poznavalci, epidemične razsežnosti, ki privlačujejo pozornost, ne le raziskovalcev ampak tudi politikov. Zato nastajajo prenekatera gibanja pa tudi mednarodne organizacije za varstvo otrok, ki žele spreminjati stanje in *varovati otroke pred svetom odraslih.*

Sama ureditev evidentiranja pojavov ne omogoča spoznavati njegovo resničnost in obsežnost. Zato so prevelike ovire, ne nazadnje tudi v sociokulturnih obrazcih ravnanja z otroci, kamor je vključeno nasilje kot vzgojno sredstvo. Le tega pa sprejemamo skozi vso človeško zgodovino, ki je hkrati — zgodovina nasilja.

Pričujoči sestavek ima namen prispevati k redkim začetnim razmišljanjem o tem tradicionalnem nasilju nad otroki, ki je tudi na Slovenskem.[7]

1. *Odnos do otrok skozi zgodovino*

Nasilje nasploh podobno kot grdo ravnanje z otroki imata svoje *korenine v človeški zgodovini.* Zato je zlorabljanje otrok mučenje, grdo ravnanje z njimi itd. staro toliko kot človeštvo. »Celo v mitologiji so bili otroci morjeni, žrtvovani, pretepani, zapuščeni ali pohabljani. Zato je bilo veliko opravičil: verska prepričanja, kontrola rojstev, kultuni, ritualni, vraževerje, disciplina

---

[3] Eskin/Kravitz, s. 8/9.
[4] Prav tam, s. 9.
[5] Maden/Wrench, s. 196.
[6] Posebno glej o tem Mikuš-Kos: Maltretiranje otrok — največkrat zamolčana resničnost, s. 191/2.
[7] Izredno pomembna prispevka sta zlasti Alenke Puharjeve in Anice Mikuš-Kosove, glej dela v navedbi uporabljene literature.

in denarna pridobitev.«[8] Starši so bili lastniki svojih otrok, zato so z njimi počenjali, kar so hoteli. Po rimskem pravu je imel poglavar družine moč nad življenjem in smrtjo, ne le svojih otrok, marveč tudi žene. Lahko jih je ubijal, mučil, prodal ali daroval. V tem zgodovina človeštva skoraj ne pozna izjeme. Nasilje, ki je prevladovalo ves čas, se je moralo odražati tudi na razmerja med družinskimi člani, in tisti, ki so imeli v družinski hierarhiji podrejene vloge, so morali prenašati tudi nasilje različnih vrst. In otroci so bili na najslabšem.

Huje se je morda godilo le še sužnjem. Zato ima nasilje nad otroki svoj izvor tudi v zgodovini in kulturi, poleg tega, da so bile vse družbe doslej »naravnane k odraslim in ne osredotočene na otroke«.[9] Glede na to so bili otroci izkoriščani, bili so delovna sila za revne starše, bili so sredstvo za bogatenje staršev, ki so jih poročali z ustreznimi partnerji, starši so s svojimi otroki vedno iskali določene gmotne prednosti in jih uporabljali za svoje načrte.

Otroci so bili skozi večino človeške zgodovine brezpravni. Rimski pater familias je z njimi počel kar se mu je zljubilo. V stari Grčiji so bili otroci lastnina in so jih prodajali. Lastnino staršev so lahko dedovali izključno moški potomci. S tem v zvezi je imel le prvi rojenec velike prednosti, medtem ko so bili bratje in sestre za njih živelj, ki so z njimi počenjali kar je ustrezalo staršem.

»Na Kitajskem, Peruju, Mehiki in Indiji so metali otroke v reko zaradi ritualističnih prizadevanj za bogato letino in dobro srečo. Da bi zagotovili trajnosti bivališč so v Indiji, na Kitajskem in v Kanaanu otroke žive zažigali. Grki, Rimljani in Indijanci so ubijali šibke, pohabljene in zaostale otroke, prav tako dvojčke zaradi vraževernosti, da so zli duhovi, ki prinašajo nesrečo in v prepričanju o preživetju le najbolj odpornih.«[10]

Otroke so v zgodovini često pohabljali iz verskih, gmotnih, zdravstvenih, kozmetičnih in drugih razlogov. Kastrirali so jih zaradi kaznovanja ali zato, da so jih uporabljali kot evnuhe. Iz otrok so ustvarjali invalide, primerne za beračenje in nestvore za razkazovanje. Zaustavljanje rasti nog je bilo v navadi na Kitajskem in v Afriki. Često so otrokom prirejali ustnice, roke, noge itd. zaradi mode ali zaradi vzbujanja usmiljenja. Lobanje so jim deformirali na Grškem, pri ameriških Indijancih in še vedno na Salomonovih otokih.[11] To kar bi danes šteli za mučenje, grdo ravnanje, trpinčenje, zlorabljanje itd. je bilo skozi človeško zgodovino utemeljeno na razne načine in dopustno.

Otroci so bili pravno neurejeno področje, nezavarovani pred nasiljem, ali pa je bilo nasilje dopustno, ob podpori oblasti zaradi disciplíniranja otrok in zagotavljanja moči odraslih nad njimi.

Z industrijsko revolucijo, procesi urbanizacije in uporabljanjem strojev v proizvodnji začno *neusmiljeno izkoriščati otroško delovno silo.* Marx pravi

---

[8] Justice/Justice, s. 84/5.
[9] Freeman, s. 42.
[10] Eskin/Kravitz, s. 2.
[11] Prav tam, s. 3.

v Kritiki nacionalne ekonomije: »Poenostavitev stroja, delo, se uporablja zato, da bi šele nastajajoči človek, še čisto neizdelani človek — otrok — postal delavec, kot je delavec postal zanemarjen otrok. Stroj se prilagaja šibkosti človeka, da bi iz šibkega človeka napravil stroj.«[12] Engels pa v Položaju delavskega razreda v Angliji,[13] da so mezde prav tolikšne, da delavec ustvarja iz svojih otrok nove delavce, da so mezde tolikšne, da otrok sploh ni možno prehranjevati in postajajo slabotni, škrofulozni, rahitični, da je zaradi zaposlitve staršev veliko otrok zanemarjenih in smrtnost zaradi koza, ošpic, oslovskega kašlja in škrlatinke, zlasti v mestih zelo velika. Engels je ugotovil, da zanemarjanje otrok med angleškim delavstvom izvira iz obstoječe družbene ureditve, v kateri otroci odraščajo kot divjaki v najbolj izprijeni okolici in jim matere ne morejo izkazovati najnavadnejše ljubezni. Še posebej pa je poudaril neugodne delovne pogoje in dolžino delavnika na zdravje in umrljivost otrok, ki so prepuščeni in žrtvovani lakomnosti neusmiljeni podjetnikov.

V »Prvotnem besedilu življenja« Alenke Puharjeve imamo za slovenske razmere res samo za 19. stoletje pretresljiv opis razmer otrok pri nas. Še pred dobrim stoletjem je bilo po velikih mestih najti na stotine zapuščenih in mrtvih otrok,[14] še danes prodajajo otroke[15] ali jih brezvestno kaznujejo in zanemarjajo, čeravno jim velja dokaj izdelano pravno varstvo.

Iz položaja doma in na tujem lahko spoznamo, *da človeška zgodovina do nedavnega otroka sploh ni priznavala za človeka*. In kako zdaj?

2. *Ogrožanje otrok*

Razmišljanja o ogroženosti otrok v družini obsegajo različne oblike, tako socialne, psihološke, ekonomske in druge, čeprav so vidiki neposrednega trpinčenja najpogosteje čustveni, fizični, spolni in kvečjemu še materialni. Toda hkrati opozarjajo, da je zlorabljanje in mučenje ter grdo ravnanje z otroki *najbolj prikrita deviantnost, kar jih poznamo v človeški zgodovini*, izredno nedoločena in obenem kot vsakdanja praksa — *najbolj normalno nasilje* nad t. i. »molčečimi žrtvami«.

Nasplošno razločujejo tri oblike:

— majhno slabo ravnanje s kratkim trajanjem,

— zlorabljanja pri katerih storilec uporablja različne predmete za udarce in povzročanje bolečin,

— nadaljevano nepretrgano slabo ravnanje in mučenje s sredstvi odklanjanja in sadističnega trpinčenja.[16]

Ta zorni kot obsega predvsem slabo ravnanje s telesnim in psihičnim mučenjem, širši pogledi na trpinčenje pa segajo tudi na spolna področja. Kajti kot smo videli, ponekod močno razločujejo zlorabljanje od slabega in grdega ravnanja z otroki in nekaterih drugih oblik izkoriščanja.

---

[12] MEID I., s. 348.
[13] MEID I., s. 645, 673, 680, 704, 720, 717 itd.
[14] Justice/Justice, s. 65.
[15] Glej npr.: Dobičkonosna trgovina z otroki, Delo, 6. januar 1984, s. 9.
[16] Kaiser, s. 299.

Za naš namen bi načeli le nekatere oblike, predvsem pa telesno zlorabljanje, kaznovanje, spolno zlorabljanje, incestom, krajo otrok, ritualistično zlorabljanje itd.

— Ponekod po svetu starši še vedno pohabljajo svoje otroke. V navadi je celo obrezovanje deklic od otroštva do pubertete zato, da bi kasneje omogočale večji spolni užitek partnerjem in da bi jim bila onemogočena raba genitalij za lastno zadovoljstvo. Ta poseg ima več neugodnih zdravstvenih in psihičnih posledic.[17]

Skozi vso zgodovino uporabljajo starši razne mučilne naprave in orodja za strahovanje otrok kot so »leskovke, brezovke, staberle, itd. jermeni, različne vrste bičev, pa tudi najrazličnejša domača orodja kot so kuhalnice, burkle, metle, loparji, vrvi, kneftre, pasovi, ravnila, verige, lopate, rovnice,[18] pa palice, električne kable[19] itd.

— Trdijo da je zelo razširjeno, toda dokaj latentno, spolno zlorabljanje otrok, ki ima svoje najbolj škodljive manifestacije v incestu. Zato je incest verjetno v strokovni literaturi najbolj z raznih gledišč, teorij in znanosti preštudirana oblika spolnega nasilja, predvsem očeta nad hčerko.

Engels pravi v »Izvoru družine, privatne lastnine in države« med drugim takole: »Dokler niso iznašli krvoskrunstvo (in to je iznajdba, pa še celo dragocena) ni moglo biti spolno občevanje med starši in otroki nič bolj grozno kakor občevanje med drugimi osebami, ki so pripadale različnim generacijam . . . tedaj pridemo do take oblike spolnega občevanja, ki jo moramo samo označiti kot neurejeno. Neurejeno toliko, ker še ni bilo omejitev, ki so jih pozneje določali običaji . . .«[20] Incest pojasnjujejo psihoanalitično, psihiatrično, psihološko, biološko, pravno in še kako drugače. Ključno vsem razlagam je, da potrjujejo usodne posledice v kasnejšem življenju žensk, ki zato pogosteje v odraslosti zapadajo kriminalu, prostituciji itd., hkrati ko tožijo nad pojavi kot so: sovraštvo do moških, nezaupljivost, zaznamovanost, občutki krivde, sramu, gnusa, osamljenosti[21] itd. Posledičnost incestuidnih razmerij med očetom in hčerjo začenjajo razločevati na pravno in klinično in začno dekriminalizirati to dejanje[22] (gl. npr. 99 čl. KZ SR Slovenije). Znatno redkejši od očeta je mati kot povzročitelj incestuidnega razmerja s svojim sinom.

— Zadnje čase narašča ne le zanimanje tudi za prostitutke — otroke, marveč tudi narašča otroška pornografija različnih vrst. Starši neredko zaradi pridobivanja gmotnih prednosti prodajo otroke tudi za te namene, kolikor nasploh niso tako redki pojavi otroške trgovine z belim blagom, v kateri se pojavljajo tudi Jugoslovanke.[23]

— Kdo od sprtih, ločeno živečih ali razvezanih, je neredko tudi tat svojega otroka, ki je pri drugem (bivšem) zakoncu. Tovrstna kraja otrok v

---

[17] Glej zlasti Hosken, s. 487.
[18] Puharjeva, s. 145/6.
[19] Friedl, s. 59.
[20] MEID V., s. 236.
[21] Glej npr.: Zaznamovane za vse življenje, Jana, 4/1—1984, s. 22/3.
[22] Glej npr.: Cooper, s. 518—527 in drugi.
[23] Glej: Dobičkanosna trgovina z otroki, Delo, 6. januar 1984, s. 9.

zadnjih desetletjih, ko naraščajo razveze povsod po svetu, ni tako redek pojav. Sodijo, da je samo v ZDA od 25 tisoč do 100 tisoč tatvin otrok letno. To lahko pomeni, da imajo milijoni otrok težave in stiske, ki izhajajo iz nasilnega menjavanja staršev, poleg drugih tegob, ki izhajajo iz nerazumevanja med njihovimi starši in jim povzročajo nevidne toda psihične bolečine in trpljenje, ki je še najmanj navzoče v preučevanju v t. i. otroški viktimologiji.

Po svetu zlasti v manj razvitih deželah, starši še vedno upajo, da bodo s pomočjo njihovih otrok, lepote, posebnosti itd. prišli do kakih prednosti. S tem je često povezano ritualistično morjenje otrok, izpostavljanje, spreminjanje delov telesa, tja do vraževernega predrugačevanja spolovil tako deklicam kot dečkom.

3. *Otroci — predestinirani kot žrtve*

Tisti del viktimološkega pisanja, ki obravnava otroke kot žrtve družinskega nasilja, zlorabljanja, trpinčenja, mučenja in grdega ravnanja ne opušča razmišljanj v dveh smereh, in sicer:

— kaj sploh označuje otroke in mlade ljudi kot žrtve njihovih staršev, in

— ali imajo ti otroci kakšne posebnosti glede katerih so — kot je v rabi izraz — predestinirani za žrtve.

Obe vprašanji po svoji zahtevnosti ne odstopata od splošnih viktimoloških prizadevanj v viktimogenem kompleksu kriminalnega para ugotoviti kakšne posebnosti na možni žrtvi, zaradi katerih je morebiti pogosteje oškodovana od drugih. Čeprav močno *odklanjajo pomisleke na vnaprej določene žrtve*, je vendarle dosti indicev okoli tega, da posamezniki zaradi kakšnih lastnosti in okoliščin postajajo intenzivnejše žrtve nasilja in drugih odklonskih pojavov.

Ker gre za otroke in sploh mlade, torej nezavarovane, odvisne, nesamostojne, nepremišljene, podrejene in na prenekaterih področjih inferiorne ljudi, nesposobne marsičesa, zlasti pa ustreznega in odgovornega reagiranja na dejanja ljudi in odzivanja v dogodkih, je verjetno res pričakovati, da *ne bodo dajali normalnega odpora*, kadar bodo v neprijetnih, medsebojnih položajih z drugimi. Če so in ker so *psihično, gmotno, čustveno in še kako drugače odvisni od starejših*, ki imajo še moč nad njimi, je normalno, da jih le-ti lahko izrabijo in z njimi neustrezno postopajo. To se je in se dogaja, kot kaže zgodovina že nasproti otrokom v razmerjih, ki niso na ravni starši—otroci, kaj šele, če gre za roditeljski odnos do njih. Ta je šel skozi človeško zgodovino od *pravne in dejanske lastnine staršev* (zlasti očeta) nad otroci, do *današnje morebitne čustvene lastnine*, ki marsikdaj pomeni nič manj grozljivo prilaščanje otrok, kot je bilo tisto, ko so bili otroci na razpolago staršem predvsem v telesnem smislu (kot lastnina, kot delovna sila, kot sredstvo za zaslužek ali za doseganje ciljev, pripomoček za načrtovanje bogatenja itd. tja do zadovoljevanja spolnih potreb).

Položaj otrok v družini je že po naravi v psihološkem, sociološkem, in celo v pravnem smislu marsikdaj in marsikje tak, da so v absolutni podrejenosti nasproti drugim, ker jim ni vedno v srečo in zadovoljstvo. To je

zgodovina pokazala v vsej svoji krutosti, še posebno v tem, da se otrok sploh ni štelo za ljudi. Zato je bilo tudi ravnanje staršev z njimi temu ustrezno skozi večino življenja na zemlji. S tem v zvezi zlasti ugotavljajo:

— Tako z dečki in deklicami se približno enako grdo ravna, čeravno naj bi bili 3 do 4-letni otroci najbolj ogroženi, je vendarle največ slabega ravnanja odkritega potem ko so otroci stari toliko, da so šoloobvezni. *Šola je pomembni dejavnik odkrivanja* otroške viktimizacije,[24] toda največ umorov otrok je vendarle v prvem letu njihove starosti.

— Z nasiljem so *najpogosteje prizadeti otroci, ki niso zaželjeni;* rojeni iz krvoskrunskih razmerij; otroci staršev, ki so v velikih gmotnih stiskah; ki so rojeni kljub poskusu splava; zaplojeni s posilstvom; nezakonski; iz prejšnjega zakona; če jih starši ne žele vzgajati[25] itd.

— Otroci, *ki se vedejo nenavadno;* ki povzročajo težave; nepredvidene dogodke, skrbi, stroške, ki so moteni, ki vzpodbujajo odklanjanje, odvračanje, sramovanje, deviantni itd., *vzbujajo* navadno *ostrejše reakcije* staršev predvsem s sestavinami kaznovanja in poskusi poboljševanja. Nasilje pa se je vedno uporabljajo kot sredstvo za socializacijo neposlušnih.

— T. i. *hiperaktivni* otroci se često kažejo potrebni popravljanja, poboljševanja in posredovanja. Viktimizacijo privlačujejo neprilagodljivi, hipersenzitivni, neustrezajoči, begavci itd.

— Otroci niso tako redko *vzrok za prenekatere družinske prepire* in zdrahe in v teh okoliščinah se lahko jeza staršev odvaja nazaj nanje kot primarne povzročitelje motenj.[26]

— Podobno kot starši ne sprejemajo svojih otrok, tako tudi *otroci ne kažejo razumevanja za ljubezen staršev,* ki se lahko sprevrača v nasprotna čustva od tistih, ki so jih želeli gojiti in za katere se trudijo, da bi jih vzdrževali.

Zato se staršev boje, jih ne marajo, beže od doma in iz šole, prepozno prihajajo domov, so neubogljivi in tako pritegujejo nasilniško pozornost in obračunavanje.

— V literaturi često razločujejo osebnostne značilnosti maltretiranih otrok od posebnosti zanemarjenih, ki pa so bolj poudarjene posledično kot vzročno. Ugotavljajo tudi, da imajo zlorabljeni in zanemarjeni otroci pogosto podobne značilnosti kot mladoletni prestopniki.[27] Še več. *Za veliko mladoletnih prestopnikov so spoznali, da so bili zlorabljeni,* trpinčeni in maltretirani *v svoji otroškosti.* To je še posebno očitno za prostitutke, ki so bile v visokih odstotkih spolno zlorabljene od svojih očetov ali bližnjih sorodnikov.

Čeravno je *otrok* v določenem obsegu »proizvod« okolja iz katerega izhaja je vendarle po drugi strani *pomemben viktimogeni dejavnik,* ki zvrača nase neustrezno ravnanje svojih staršev.

---

[24] Kaiser, s. 297.

[25] Glej, prav tam, s. 298 in drugi.

[26] Glej tudi: A Study of Violence among Friends and Relatives, s. 16.

[27] Childhood Experiences as Causes of Criminal Behavior, Child Abuse and Neglect, s. 90.

4. Značilnosti »mučiteljev«

»Mučitelji« otrok v družini so seveda največkrat starši, čeravno so udeleženci na tej strani kriminogenega kompleksa tudi drugi kot so: lastni bratje, stari starši, strici in tete, drugi sorodniki in še kdo. Posebno v spolnih kaznivih dejanjih, predvsem nasproti deklicam se pogosto pojavljajo razni sorodniki — poleg očeta še strici in drugi. Toda za naše razmišljanje o družinskem nasilju zoper otroke so v središču pozornosti starši, s katerimi se ukvarja tudi večina (tujih) raziskav, ki obravnavajo otroke kot žrtve nasilja.

Starši so v viktimokriminogenem razmerju nasproti svojim otrokom v dominantnem položaju. V rokah *imajo moč, spoštovanje, avtoriteto in sredstva*, ne le za socializacijo svojih otrok, marveč tudi za prisiljevanje in zlorabljanje. Zoper otroke so lahko agresivni, v smislu zahtevnosti in kaznovalnosti ali pa se zanje sploh ne zmenijo, jih zanemarjajo in prepuščajo samim sebi in drugim. *Otroci* si največkrat ne morejo kdovekaj pomagati in *so v docela podrejenem položaju.*

Če torej v pomenu »kriminalnega para« ali »kazenske dvojice« v katerem je ena stran storilec kaznivega dejanja na drugi strani pa njegova žrtev — opazujemo to razmerje, *pretežno ne gre za enakovredni vlogi.* Vsa dejavnost poteka predvsem v eni smeri, to je od staršev proti mladoletnim otrokom, čeravno v prenekaterih primerih tudi otroci predstavljajo (kot smo videli) spodbujajoč, napeljujoč, provocirajoč in ustrezno situacijo povzročujoč dejavnik. Staršem ne gre vedno pripisovati edino odločujočega pomena za viktimizacijo njihovih otrok. Biologijo nasilja je iskati na obeh straneh, čeprav so starši v ključni poziciji v tovrstni viktimogenezi. Kajti oni so odrasli, morajo skrbeti za svoje otroke, imajo na razpolago gmotna in psihična sredstva, bili naj bi bolj pametni in še kaj.

Značilnosti staršev izhajajo že iz narave njihovega neustreznega ravnanja. V naših razmerah se kot kazniva dejanja poleg sicer redkih umorov in telesnih poškodb kažejo zlasti še: odvzem mladoletne osebe, zanemarjanje mladoletne osebe in surovo ravnanje, neplačevanje preživnine in krvoskrunstvo.[28] Razen umorov in različnih vrst telesnih poškodb so vsa ostala našteta kazniva dejanja po njihovem namenu nastala iz posebnega varstva otrok, s katerim želimo pri nas varovati otroke, bodisi pred nasilnostjo, bodisi pred malomarnostjo njihovih staršev. To tudi pomeni, da se *država* dosti *bolj vpleta* v tista *družinska razmerja, ki zadevajo otroke*, kot pa v tista, ki zadevajo neustrezna in konfliktna razmerja med zakoncema.

Otroci so torej najbolj prizadeti v primerih družinskih disfunkcij oz. ob raznih pojavih t. i. patologije staršev. To so predvsem:

— taki, ki so bili sami v svoji otroškosti zanemarjeni, čustveno, materialno, telesno ali kako drugače;

— taki, ki ne dojemajo otrokovih telesnih, čustvenih, duševnih in drugih potreb;

— taki, ki so prezahtevni in preveč kritični do svojih otrok;

---

[28] Glej tudi: Friedl, s. 52.

— ki v socializaciji preveč pričakujejo od kaznovanja in drugih prijemov »trde roke« in od neizprosnosti;

— ki ne uživajo podpore zakonca, prijateljev, sorodnikov, soseske, ki ne vzdržujejo stikov s šolo, varstvenimi in drugimi podobnimi ustanovami,

— ki nimajo starševskih izkušenj in ki so zaradi tega brez hrabrosti, frustrirani in depresivni v vlogi roditeljev;

— ki so na meji inteligentnosti, psihopati, psihotiki, kot nesposobni vzgajati otroke, ki izražajo nerazumljivo vedenje, ali so kruti, sadistični itd.;[29]

— ki so med seboj v konfliktnosti in kot starši drug do drugega nasilni, apatični, antagonistični, sovražni itd.;

— ki morebiti še neugodno žive, ki imajo probleme z zdravjem, z alkoholizmom, ki so izolirani, netolerantni, brez občutkov za nadzor in brez prave odgovornosti;[30]

— ki izhajajo iz depriviranih, kriminalnih, alieniranih in podobnih družin, frustriranih, nesposobnih, pod stresi, itd.

Dokaj splošno in sprejeto stališče, da je *nasilje nad otroki od drugih naučeno vedenje, posnemano kot kulturna dediščina*. To mnenje sicer ni edino v etiologiji nasilja, ima pa znaten pomen za razumevanje vedenja staršev in kot lastnost, prenesena od prednikov, ki se »identificirajo z agresorjem«.[31] Kot značilne so se pokazale predvsem naslednje okoliščine v primerjavi s skupino nenasilniških staršev. Nasilniški so imeli spolne probleme, težave s finančnim stanjem, konflikte s pravom in tegobe z življenjskimi pogoji. Še posebno pomembno pa je, če so na strani matere nekatere okoliščine zaradi katerih bo prišlo do neustreznega ravnanja z otrokom. Te so: ne želi nosečnosti, želi splav, otroke namerava dati v rejo, se ne pripravlja na porod, se vdaja toksikomanijam, zapušča jo otrokov oče ali odklanjajo jo njegovi starši, že muči otroka, oz. otrokov oče je znan nasilnež.[32]

5. *Nasilje otrok v družini med seboj*

V viktimoloških študijah in raziskavah o nasilju sploh je znatno manj poudarka spopadom med otroci v isti družini in vsem telesnim in duševnim oblikam dominacije, represivnosti, tekmovalnosti, nevoščljivosti in drugim izrazom nesprejemanja in sovražnosti, ki bodisi akutno bodisi le priložnostno iz tega izhajajo. Toda *nasilnost med brati in sestrami vendarle ni le tako redka*. Le resno se najpogosteje ne jemlje. Morda le takrat, kadar v odraslosti prihaja do hudih ekscesov, ki imajo svoj epilog na sodišču (zaradi dediščine, mejnih sporov, žalitev, telesnih poškodb itd.) včasih pa celo na pokopališču (npr. umori med brati in sestrami). Toda *genezo konfliktnosti* teh ljudi, ki izhajajo iz tiste primarne skupine, je v veliki meri vendarle *iskati v njihovi otroškosti*. Zatorej je otroško nasilje pripadnikov iste družine med seboj, lahko pomemben dejavnik za vzorec kasnejšega vedenja, še posebno

---

[29] Eskin/Kravitz, s. 19, 20.

[30] Glej tudi: Kako zgubijo starši in učitelji ljubezen otrok v A. Puharjeve: Prvotno besedilo življenja, s. 409.

[31] Ronsaville, s. 23.

[32] Justice/Justice, s. 32.

če ga starši ustrezno dopolnjujejo s svojim obnašanjem. Viktimizacija med brati in sestrami potemtakem ni tako redek pojav. Čeravno se največkrat začne pri igri in z nedolžnimi ter neresnimi spori, pa često prerašča v telesna poškodovanja ter najrazličnejša obračunavanja, včasih tudi ob sodelovanju ali vsaj psihični podpori katerega od staršev ali posameznikov izven družine. Med otroki, podobno kot v družbi neizprosno velja zakon močnejšega, iznajdljivejšega, bolj nasilnega itd. Otroci prav tako uživajo pri gospodovanju nad drugimi, z razkazovanjem svoje vloge in pomena ob spoznanju, da so si pridobili prednost pred drugimi. Kolikor se ta nadmočnost prenaša na razmerja izven družine, ga zlasti starši pogosto celo podpirajo, ker jim je to znak, da se bodo njihovi otroci boljše znašli od drugih, in bodo zato imeli več od življenja, kot tisti, ki se jim morebiti kakorkoli dajo povoziti in jim popuščajo.

Zato je nesoglasje med brati in sestrami »najbolj sprejeta verjetno najprepričljivejša oblika nasilja ter predstavlja otrokovo prvo izkušnjo uporabe nasilnosti za reševanje spopadov med enakimi . . ., nasilje med njimi je brez oklevanja priznano kot normalnost družinskih razmerij«.[34]

Staršem se najpogosteje ne zdi čudno, če otroci obračunavajo med seboj. Če ne gre za kakšne posebne njihove interese, najraje opazujejo razvoj dogodkov ali se zanimajo za izid spora, vpletajo se le, odvisno od njih samih, ali poznavanja posameznih otrok in njihovih stremljenj.

Čeravno ni bilo opravljenih dosti raziskav o nasilju med brati in sestrami prihajajo z njimi do nekaterih spoznanj, ki so vredne pozornosti, morda tudi zaradi nadaljnjega preverjanja. Ugotavljajo namreč, da je notranje družinsko življenje pomemben prispevajoč dejavnik k mladoletniškemu prestopništvu,[35] da ožji sorodniki maltretiranih otrok izražajo značilno količino agresivnega vedenja med seboj,[36] da bratje in sestre iz družin, v katerih je bilo nasilje postajajo pogosteje kriminalni in manj sposobni izogibati se zlasti nasilniškim kaznivim dejanjem,[37] itd.

Tekmovalnost med brati in sestrami, ki jo spremljajo še sovraštvo, ljubosumnost, agresije, nasilje itd. v medsebojnem obračunavanju ne varčuje s sredstvi. V ta namen ne zadoščajo le besede (čeravno »udarec z besedami lahko bolj poškoduje kot fizični sunek« — Mattila 1978), ampak poleg fizične sile še koli, noži, strelno orožje itn. Od tod prihaja do najhujših posledic, ki jih imenujejo — fratricide in sororicide. Zelo pogosta so kaznovanja mlajših sorodnikov od starejših, močnejših nad šibkejšimi in sploh nemočnimi. *Redka tudi niso nasilna ravnanja otrok nasproti svojim staršem.* To nasilje pa je navadno »patološki odgovor na slaba razmerja med starši in otroki«.[38]

Tudi iz otroškega joka, žalosti, strahu, ljubezni, sovraštva in vseh drugih človeških čustev[39] nastajajo usodne posledice. Zato bi morali tudi nasilnost

---

[34] Steinmetz: Sibling violence, v Eekelaar/Kautz, ed. Family Violence, s. 460.
[35] Bolton/Reich/Gutierres: Delinquency patterns in maltreated child and siblings, Victimology, 2, 1977, 2, s. 350.
[36] Prav tam, s. 351.
[37] Prav tam, s. 354.
[38] Freeman, s. 236, Justice/Justice, s. 73.
[39] Steinmetz, prav tam, s. 464.

otrok med seboj resneje obravnavati. *Izkušnje iz teh let jim bodo model za kasnejše obdobje* za reagiranje med njimi samimi, do njihovih otrok in do drugih v njihovem okolju. Zato ugotavljajo, da je nasilje v otroškosti, s katerim se srečujejo ali izražajo »kritični člen za razumevanje in poskušajo pretrgati ciklus nasilnosti v družini«.

6. Posledice na otrocih

Družinsko nasilje (za katerega se spričo normalnosti prenekaterih njegovih oblik in kot sprejetega sociokulturnega vzorca, prenesenega iz prejšnjih generacij ali sprejetega s posnemanjem) morebiti *prav zaradi tega ustvarja dilemo — ali je realnost ali le mit,* vendarle povzroča nešteto neprijetnih posledic na otroke. Te so predvsem telesne, psihične in čustvenovedenjske, pa tudi nevrološke in moralne. Hkrati, ko seveda tovrstne subkulture družinskega nasilja ustvarjajo tudi veliko finančno škodo.

Telesne. Zanemarjanje, mučenje, trpinčenje, grdo ravnanje z otroki, pretepanje in sploh nasilniško ukrepanje zoper nje, povzroča telesne poškodbe raznih vrst in kot najhujšo obliko tudi smrt. Umori otrok po porodu, mrtvi dojenčki v smetnjakih in smrtni primeri v zgodnji človeški dobi tudi pri nas opozarjajo na nasilniško in kruto ravnanje z otroki.

Zdravniki bi lahko masikdaj po naravi otroških poškodb povedali, da so bile povzročene v sumljivih ali vsaj dvomljivih okoliščinah in da često dokazujejo nasprotje od tistega kar navajajo starši. Iz reznin, opeklin, ran, zmečkanin, raztrgnin, udarnin, poškodb notranjih organov, krvavitev, zlomov itd., ki jih starši priglašajo kot nezgode, bi lahko pogosto sklepali, ne le na njihovo resnost, marveč tudi na težino ravnanja in nevarnost povzročitelja. »Dolgotrajnejši fizični učinki lahko povzroče duševno zaostajanje, izgubo sluha ali vida, pomanjkljivosti v kontroli gibanja ali govorne napake«[40] ter razne frustracije in strese.

Psihične. Le-te so dosti bolj prikrite in morebiti prav zato toliko bolj nevarne in neprijetne. Pri pogosto tepenih otrocih so ugotovili pojave umaknjenosti, prestrašenosti, anksioznosti, težave v koncentraciji ne glede na to ali je šlo za dečke ali za deklice. Predšolski in šolski otroci so imeli pogosto težave z različnimi fobijami (tudi pred šolo), enurezo, nespečnost, razne telesne tegobe in zlasti glede na svoj spol so izražali določene vedenjske vzorce, kot npr. deklice so bile pasivne, umaknjene, dečki pa predvsem agresivnega in napadalnega vedenja, kadar so se počutili ogrožene itd. Oboji so bili nezaupljivi,[41] niso imeli zadostnega samozaupanja vase, izražali so določene vedenjske motnje in češče kot nepretepani otroci so v času ogrožanja ali kasneje postajali delinkventni ali kriminalni v odraslosti.

Prenekatera raziskovanja opravljena v ta namen so potrdila dokaj tesno povezavo med telesnim zlorabljanjem oz. trpinčenjem in poškodovanjem možganov oz. visoko stopnjo duševne zaostalosti.[42] Dokaj očitno so tudi

---

[40] Eskin/Kravitz, s. 25.
[41] Glej npr.: Huges/Borad, s. 60/1, Hilberman/Munson, s. 463, Justice/Justice, s. 97 in drugi.
[42] Freeman, s. 117.

nastajale razne somatske, duševne in vedenjske disfunkcije, pa depresije, samomorilne manifestacije, psihoze[43] itd.

Vedenjskočustvene (in socialne). Poudarjeno slabo ravnanje z otroki, dolgotrajnejše in posebno brezobzirno ustvarja pri njih usodne značajske posledice. Kažejo se zlasti alkoholizem in narkomanija, spolna neprilagojenost, neustrezno ravnanje v času materinstva,[44] ponavljanje doživljenega vedenjskega vzorca iz otroškosti, zapadanje v kriminalnost, pa težave z učenjem. Otroci, ki so bili trpinčeni, se često maščujejo kasneje nad svojimi starši, bodisi ko odrastejo, bodisi ko postanejo dovolj močni.[45] Izredna prizadetost je zlasti očitna pri deklicah zaradi posilstev in spolnega zlorabljanja iz krvoskrunskih razmerij.

Ni treba posebej poudarjati, da slabo ravnanje z otroci zavira in sploh onemogoča normalen socializacijski proces in disfunkcionalno deluje nanj.

Finančne. »Ranljivost« otrok zahteva zdravljenje takšne ali drugačne vrste, ki ga najpogosteje plačuje družba z neposrednimi ali posrednimi stroški, ki niso majhni.

Otroci imajo lahko dolgotrajne težave, za katere pa je značilno, da so od staršev, povzročene najbolj katastrofalne in usodne. Posledice se kažejo na telesnem in duševnem zdravju ter v razmerjih z drugimi. Dezorganizirana, disfunkcionalna ter patološka družina torej ni le asocialna, marveč hkrati močno kriminogena. Starši često »predestinirajo« svoje otroke za ljudi z motnjami, in osebnosti, ki bodo povzročali motenost.

7. *Etiologija in teorije o nasilju nad otroci*

Za nasilje nad otroci, čeravno prenekateri pisci poudarjajo posamična vzročnostna izhodišča, veljajo podobno, kot za druge oblike človeškega vedenja, t. i. multikavzalne teorije. To obenem pomeni, da vzročnosti ne gre vezati na en sam dejavnik, marveč na več hkrati, čeravno je najpogosteje težko ali sploh nemogoče ugotoviti, kateri med njimi ima večjo pomembnost, kljub morebitni matematično-statistični značilnosti. Toda ne glede na sociološko, biološko, psihološko ali kako drugače naravnano etiološko ost raziskav o nasilju nad otroci, je vendarle umestno to problematiko pojasnjevati v skupnosti prispevajočih dejavnikov, ki so odvisni od razmerij: starši — otroci — situacija.

Še najlaže je v raziskavah *naštevati dogodke ali sprožilne položaje,* ki vodijo v nasilnost. Teh je zelo mnogo. Njihova različnost je odvisna od vrste družin, slojev, ki jim pripadajo, dogodkov na katere reagirajo, narave provokativnosti otrok, ki jo povzročajo itd.

Zelo dosti pa pišejo o stresih in frustracijah odraslih, ki jim otežujejo samokontrolo nad ravnanji z otroki, nad katerimi se zaradi lastne stiske najraje in nekaznovano »znašajo« na najrazličnejše načine. Med njimi naštevajo: revščino, stanovanjsko prenaseljenost in neurejenost, neustrezno soseščino, brezposelnost, preveč otrok (še posebno, če gre za enega od staršev),

---

[43] Hilberman/Munson, s. 463.
[44] Eskin/Kravitz, s. 45.
[45] Ney/Mulvihill, s. 194.

nezagotovljenost varstva, in sploh situacije v katerih so otroci staršem v breme, ki ga ne zmorejo sami, pa alkoholizem, motena družinska razmerja in konfliktni odnosi med zakoncema, kriminalnost v družini, težave v socializaciji ali pri vzgoji otrok, njihovi neuspehi, in delinkventnost ter razni drugi dogodki ter okoliščine, ki na področjih telesnega, socialnega, intelektualnega in čustvenega delovanja otežujejo normalni razvoj družinskega življenja.

Med teorijami zlasti omenjajo: kulturo nasilja, stresne teorije in teorije učenja.[46]

Kultura nasilja opisuje predvsem nasilnost spodnjih slojev, ki jim je to naučen odgovor na pritiske v smislu preživetja znotraj družbe. Mlajši moški in samohranilke so frustrirani in njihovo doseganje materialnih dobrin, dostojanstva in samopodobe se nagiba k nasilju kot sredstvu za doseganje statusa (glej Wolfgang/Ferracuti v Subculture of Violence).

Stresne teorije razlagajo nasilnost v vedenju s tem, da se posameznik srečuje s tako hudimi stiskami zoper katere se sam ne more učinkovito upirati. Zato razvija nasilje kot sredstvo za ravnanje s takimi situacijami. Le-te so lahko posamične, ali pomenijo zgoščenost takih dogodkov, katerih travmatičnost je prehuda. Vsakdo lahko prenaša določeno količino stisk, toda hudi stresi skozi življenje prinašajo hude preizkušnje.

Teorije učenja uporabljajo v razlagi družinskega nasilja in smo jo že nekajkrat omenili v tem sestavku, pri čemer nam pomeni rabo nasilniških navad zoper lastne otroke, na način, ki sta ga otrokov oče in mati doživljala od svojih staršev. To je vzorec vedenja, sprejet v mladosti in ponavljan v odraslosti za reševanje družinskih vprašanj, ki jih spremljajo tudi stresi in frustracije.

Pri vseh navedenih teorijah je seveda *kaznovanje pomembno sredstvo izražanja nasilnosti staršev*, porojeno iz kakršnihkoli oblik nezadovoljstva življenja, ki ga žive. Do podobnih spoznanj sta prišla oba klasika marksizma, ki sta se ukvarjala z življenjskimi razmerami delavskega razreda, katerega vedenje sta prav tako pojasnjevala z brutaliziranimi rzmerami v kapitalistični ureditvi. Svoja spoznanja sta v etiološkem smislu utemeljevala z konfliktnimi družbenogospodarskimi razmerami, z izkoriščanjem delavskega razreda in z njegovo odtujenostjo, kar novejši pisci ne počno, ne v kapitalizmu in ne v socializmu, toda izkoriščanja ni manj (v kapitalizmu), odtujenosti povsod dovolj in nezadovoljstva prav toliko, nasilnost pa narašča, ne le staršev nad otroci, ampak tudi pri otrocih med seboj, ali kakršnakoli druga.

Poleg omenjenih treh najpogostejših teorij nasilja staršev nad otroki, so v literaturi še razni modeli tovrstnega nasilnega obravnavanja[47] psihodinamični, model osebnih značilnosti, model socialnega učenja, model družinske sestave, model stresov okolja, družbenopsihološki model, model duševnih bolezni[48] itd. Modeli razen duševnih bolezni obravnavajo, toda dosti podrobneje, posamezne okoliščine, ki jih ključne teorije o nasilju vsebujejo bolj

---

[46] Glej npr.: Kratcoski/Kratcoski, s. 199/200.

[47] Glej tudi: Justice/Justice, s 38—51; Solnit, v Eekelaar/Katz, s. 245; Freeman, s. 21—33 in drugi.

[48] Freeman, s. 32.

splošno in širše uporabno. Po drugi plati pa so psihopatološki, sociološki, kulturni in strukturalni modeli v bistvu poskusi integriranja vzročnikov po disciplinskih sestavinah.

Splošno spoznanje pa je: *noben model ali teorija ne moreta v celovitosti pojasnjevati* zlorabljanja otrok. Zato še vedno, tako kot drugod, čakamo na multidimenzialno razlago.

8. Pomoč ogroženim otrokom (nasilnih staršev)

Na splošno je pomoč ogroženim otrokom zlasti v razvitejših družbah, vsaj kolikor je na to mogoče sklepati iz ustrezne literature, razvita v dosti pestrejših oblikah kot pri nas. Mi ne slovimo po tem, da bi v organizacijskem, tretmanskem in podobnem smislu prednjačili pred drugimi. Ta ugotovitev izhaja iz prenekaterih posredovanj milice, ko pristojni terenski delavci vsak dan spoznavajo, da poleg njihove dejavnosti ni dosti drugih prizadevanj za korekcijo stanja v družinah, razen tistih, ki jih je kateri od pristojnih organov dolžan storiti že po pravu glede na njegovo pristojnost. In še to je tako zasnovano, da so intervencije od zunaj tipajoče, boječe, nezadostne, nenačrtne, ad hoc in predvsem takšne da blažijo trenutne konflikte, ne rešujejo pa bistvenih problemov otrok in družin. Zato bi morali *slabemu ravnanju z otroci*, zanemarjenju, trpinčenju, in drugim vprašanjem, ki jih zadevajo, pa si ne morejo pomagati, — *dati večji poudarek*. To še posebno, ker je v Sloveniji dosti ljudi iz spodnjih plasti, drugih narodnosti, kjer je zdomsko vprašanje še vedno problem in ker je alkoholizem staršev često nerešljiv pojav.

Za pomoč otrokom velja omeniti: specializirana društva in njihove dejavnosti, šole, servisne službe za družino s prostovoljci, razne programe in tretmane, pa razne organizacije ali kakšna posebej oblikovana vpletanja pregonskih organov in podobno. Naj omenimo le nekaj podrobnosti.

Programi se često vežejo na celovitost sodne, socialne, medicinske, vzgojne in še kake druge plati posredovanja. Vsaka od njih ima lahko svoja področja in oblike in to ne le pomoči otrokom, marveč tudi mučiteljem. Kajti ukvarjanje samo z otrokom ne predstavlja dosti k rešitvi konfliktnosti. Gre za dosti več. To je podobno kot pri alkoholizmu, pri katerem morajo v družini sodelovati vsi, ne zgolj alkoholiki.

Čeravno so *terapevtično tretmanska obravnavanja* često dopolnjevana s kaznovalnimi, dajejo prednost spreminjanju agresivnih družinskih članov, na permisiven način. Od tod seveda multidimenzionalnost lotevanja problematike zlorabljenih in trpinčenih otrok. Prav v zvezi s tem se, če le morejo, ogibajo policijskih intervencij in sodnega pregona. Čeravno, tudi odvzem otroka od problematičnih staršev ni tako redek pojav. V tretmanske dejavnosti se vključujejo »zdravniki in medicinske sestre, psihologi, psihiatri, socialni delavci, pravniki, učitelji itd. pa tudi posamezni policisti«.[49] Tretman zlasti učinkovito prevzemajo »centri za zaščito otrok« s posebnimi skupinami, ki omogočajo telesno zdravljenje, krizno svetovanje, psihološko-psihiatrična mnenja, pravno pomoč[50] itd. Seveda pa posredovanje pri starših in vplivanje

[49] Fisher v Eksin/Kravitz, s. 62/63.

nanje zahteva dosti razgovorov, obiskov, potrpežljivosti in ne nazadnje stroškov. Spreminjanje družine je zelo težavno in drago in morda je prav v tem razlog, da se pri nas s tem ne ukvarjamo dosti, ter nimamo ne dovolj potrpežljivosti, ne strokovnih timov in ne denarja, da bi se v družinsko nasilje vpletali s čim drugim kot v skrajnosti z represijo, ki je še najlažja in še najcenejša. Skrb prelagamo torej na najbolj neustrezen in neučinkovit mehanizem.

Neredko ustanavljajo *razne organizacije* bodisi za specializirano obravnavanje otrok bodisi kar v okviru dejavnosti, gibanj za pomoč trpinčenim in pretepanim ženam, (z »battered wife syndrom« kakor pravijo temu). To so društva z »vročimi telefoni« (prinas jih imamo za samomor in za razgovore z mladoletniki), za rejništvo, za pomoč v šoli, za dnevno oskrbo otrok, za zdravstveno pomoč[51] itd. ter razne organizacije[52] z vsebinsko različnimi socialnimi in samaritanskimi prostovoljnimi dejavnostmi, ki nimajo dosti ali nič skupnega z državo.

Nepretrganost in akutnost problematike je ponekod privedla do *registrov trpinčenih otrok*,[53] za katere pa spoznavajo, da imajo lahko neprijetne, zaznamovalne učinke tako za žrtve kot za storilce, kar pa ni v interesu, ne enega ne drugega.

Šola je pomemben prijavitelj, sodelavec v programu za korekcijo stanja, dejavnik primarne prevencije in otroški varuh.[54] Zato jo še bolj usposabljajo in vključujejo v pomoč zlorabljeni mladini.

Kljub vsemu ostanejo *pravne, oz. kaznovalne intervencije* še vedno zelo uporabno sredstvo. Z njimi se dosegajo izolacija, kaznovanje, zastraševanje, odvzem otroka in izročitev drugim itd. S tem v zvezi je zelo pomembno *dokazovanje* grdega in surovega ravnanja, trpinčenja, mučenja, poškodovanja, krutosti itd. Hkrati povsod po svetu znova ugotavljajo, da je srečavanje otrok s pregonskimi organi določena trauma, ki jo je treba upoštevati in se ji čimbolj izogibati, zlasti pri zbiranju dokazov. Prav zaradi tega ne bi bilo treba ranljivosti otrok zaradi trpinčenja dodajati še druge oblike škodljivosti, ki izhajajo iz postopkov zoper njihove starše. Ne nazadnje bodo otroci še vedno vzdrževali stike s svojimi roditelji in jim le-teh ne gre greniti še z različnimi obličnostmi kaznovalnih postopkov.

Sklep

Čeravno je še vedno precej škodljivih pojavov storjenih nad otroci izven družine se ta sestavek ukvarja z nasiljem nad njimi izključno v tej primarni skupini. *Viktimizacija kakršnekoli vrste in od staršev je zanje najbolj usodna in utegne imeti nepredvidljive posledice v njihovi odraslosti.* Hkrati pa je verjetno tudi najbolj številna in ker so tudi interakcije med otroki in starši pogostejše kot z drugimi ljudmi, so zato lahko tudi zelo konfliktne. Vsak-

---

[50] Joyce v Victimology, 5, 1980, 2—4, s. 452.
[51] Glej Justice/Justice, s. 193.
[52] Glej npr.: imena samo za ZDA, prav tam, s. 200/201.
[53] Prav tam, s. 203, Freeman, s. 91—95.
[54] Broadhurst, s. 317.

danja dejanskost in tisti primeri, ki prihajajo pred pristojne strokovne službe in pregonske organe, kažejo, da je temu res tako.

V današnjih razmerah se zlorabljenim in trpinčenim otrokom še vedno ne posveča dovolj pozornosti. Naša skrb še zdavnaj ni tolikšna kot drugje po svetu pri čemer pa ne moremo trditi, da je pri nas pojavov toliko manj, da smo upravičeni imeti to vprašanje na obrobju družbenega in raziskovalnega zanimanja.

Ker je pojav latenten, ker se največkrat dogaja v zasebnosti in v zaključenih skupinah kot je družina, kamor tudi v naši družbi neradi posegamo z intervencijami od zunaj, prihajajo pred strokovne organe le izjemni in dokaj selekcionirani primeri. *Prikritost* že zaradi zgodovinskokulturnega modela rabe nasilja v družini kot sredstva vzgoje in poboljševanja ali kot brezskrbnega odvajanja agresije nad nemočnimi — *ni majhna*. Toda kolikšna, in kje se sploh konča dopustno in začne ravnanje z otroki, ki je zlorabljanje, mučenje, grdo ravnanje in trpinčenje? Ali je to sploh določljivo? Kakšne telesne, duševne in čustvene posledice mora imeti, da naj bi se štelo kot tako? Merila za to so dokaj diskrecionarna in odvisna od zgodovinskih, etičnih, narodnostnih in drugih silnic in za to seveda dokaj različna. V glavnem se ustavljajo ob vidnejših, telesnih in gmotnejših oblikah. Ob tistih, ki pa prizadevajo človekovo duševnost in njegovo čustvovanje pa so popolnoma nebogljena.

Ker sodne statistike obsegajo le izbrane primere, smo segli po podatkih organov za notranje zadeve za leta 1978—1983, ki so v tem času obravnavali 890 kaznivih dejanj. Le-ta razen telesnih poškodb in umorov pomenijo druge vidike ogrožanja otrok od staršev. Podatki, ki so znani sicer niso zaskrbljujoči, toda nikakor ne pomenijo težine pojava. So le številke o poseganju države v družinsko problematiko zaradi posebnega varstva družbe nad otroki. Med vsemi kaznivimi dejanji je bilo kar 48 % neplačevanja preživnine, 35 % zanemarjanja mladoletne osebe in surovega ravnanja, 6 % kršitev družinskih obveznosti, 5 % kaznivih dejanj odvzema mladoletne osebe itd., medtem ko so bila ostala kazniva dejanja kot npr. krvoskrunstvo zelo redka. *Družinsko življenje trpinčenih otrok pa se seveda predvsem kaže v telesnih poškodbah*, ki bi jih dosti bolje ocenjevali zdravniki in ne pregonski organi. Tudi socialni delavci bi dosti vedeli povedati o tej problematiki. Čeravno imamo nekaj organov, poleg društev prijateljev mladine, ki se kakorkoli ukvarjajo s problematiko »zlorabljanja otrok« v širšem smislu, tovrstna skrb ni dovolj usklajena in prodorna. Prav zaradi tega se je tudi Inštitut za kriminologijo v Ljubljani lotil raziskovanja te problematike, ne le zaradi tega, da bi spoznali kakšna je resničnost pojavov, marveč tudi zaradi ugotavljanja, ali imajo otroci pri nas zadostno (in učinkovito) *kazenskopravno varstvo*. To je sicer *zadnje sredstvo*, kajti še prej bi bilo marsikaj storiti, da ne bi prihajalo, zlasti do ekcesivnega surovega in grdega ravnanja z otroki.

Večina tujih raziskav ugotavlja, da je *nasilnost nad otroci prevzet vzorec vedenja določenih družbenih slojev*. Posamezne analize pri nas[55] potrjujejo podobno stanje, ki ga dopolnjujejo še alkoholizem, namerna nezaposlenost zaradi izogibanja plačevanja preživnine itd. Pri nas, zaradi izkušenj iz pre-

[55] Glej zlasti: Friedl, s. 56 in 70.

teklosti prav tako spoznavamo, da je »represija stil življenja« oz. »pravila, ki se prenašajo« ali nekakšna »barvna slepota v odnosu do otrok« kot je zapisala Puharjeva v svojem Prvotnem besedilu življenja, ki je obtožujoče vrednotenje naše preteklosti nasproti otrokom. Toda koliko je sedanjost boljša? Veljalo bi pogledati kakšno je, ugotoviti kateri otroci so bolj ogroženi, katere plasti so z njimi bolj neusmiljene, zaradi kakšnih družbenogospodarskih razmer nastaja trpinčenje otrok, kaj nam prinaša bližnja prihodnost, če je že preteklost pokazala, *da tudi življenjske razmere staršev določajo njihove vzorce ravnanja s svojimi otroki?* Še posebno ker čedalje več ljudi prihaja v položaj revščine in je zaradi inflacije in drugih družbenogospodarskih težav na meji življenjskega minimuma ali celo pod njim.

Ker so otroci prihodnost vsake družbe, se vsekakor splača s tem vprašanjem ukvarjati z večjo prizadetostjo kot doslej — tudi pri nas.

Rokopis končan, 20. januarja 1984.

LITERATURA

1. Agopian, M.: Parental Child Steeling: Participants and the Victimization Process. *Victimology*, Washington 5 (1980) 2—4, s. 362—273.

2. Berliner, L.: Child Sexual Abuse: What Happens Next? *Victimology*, Washington 2 (1977) 2, s. 327—331.

3. Bolton, F. (et al.): Delinquency Patterns in Maltreated Children and Siblings. *Victimology*, Washington 2 (1977) 2, s. 349—357.

4. Broadhurst, D.: What Can the Schools Do about Child Abuse? *Victimology*, Washington 2 (1977) 2, s. 316—322.

5. Burgess, A. W.: Child Sexual Assault by a Family Member: Decisions Following Disclosure. *Victimology*, Washington 2 (1977) 2, s. 236—250.

6. Cooper, I.: Decriminalization of Incest — New Legal-Clinical Responses. V: *Family Violence*. Toronto: Butterworths, 1978; s. 518—528.

7. Deaton, F.; Sandlin, D.: Sexual Victimology Within the Home: A Treatment Approach. *Victimology*, Washington 5 (1980) 2—4, s. 311—321.

8. Dobash, E. & R.: Wives: The 'Appropriate' Victims of Marital Violence. *Victimology*, Washington 2 (1977—78) 3—4, s. 426—442.

9. Eskin, M.; Kravitz, M.: *Child Abuse and Neglect*. Washington: U. S. Department of Justice, 1980, 118 s.

10. Engels, F.: Izvor družine, privatne lastnine in države. V: *Izbrana dela*. 5. zv. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1975, s. 201—399.

11. Engels, F.: Položaj delavskega razreda v Angliji. V: *Izbrana dela*. 1. zv. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1977; s. 535—890.

12. Fisher, G. D.: Interdisciplinary Management of Child abuse and Neglect. *Pediatric Annuals* 5 (1976) 3, s. 114—128.

13. Flynn, E.: Report of the Discussion Sections of the Second International Symposium on Victimology. *Victimology*, Washington 2 (1977) 1, s. 32—48.

14. Freeman, M. D. A.: *Violence in the Home*. Westmead: Saxon, 1979, 257 s.

15. Friedl, Z.: Analiza kaznivih dejanj iz X. poglavja KZ SRS pri katerih so žrtve otroci) . . .

16. Gentry, C.; Bass Eaddy, V.: Treatment of Children in Spouse Abusive Families. *Victimology*, Washington 5 (1980) 2—4, s. 240—250.

17. Gil, D.: Child Abuse: Levels of Manifestation, Causal Dimensions, and Primary Prevention. *Victimology*, Washington 2 (1977) 2, s. 186—194.

18. Green, A.: Societal Neglect of Child Abusing Parents. *Victimology*, Washington 2 (1977) 2, s. 285—293.

19. Holmes, R. C.: The Police Role in Child Abuse. V: *Family Violence*. Toronto: Butterworths, 1978; s. 417—427.

20. *Intimate Victims: A Study of Violence Among Friends and Relatives*. Washington: U. S. Department of Justice, 1980, 52 s.

21. Johnson, W.; Thompson, J.: Child Abuse: The Policeman's Role: An Innovative Approach. V: *Family Violence*. Toronto: Butterworths, 1978; s. 428—437.

22. Justice, B. & R.: *The Abusing Family*. New York: Human Sciences Press, 1976, 288 s.

23. Kaiser, G.: Child Abuse in West Germany. *Victimology*, Washington 2 (1977) 2, s. 294—306.

24. Kos-Mikuš, A.: Maltretiranje otrok — največkrat zamolčana resničnost. V: *Od predšolskega otroka do šolanja. Ljubljana:* Zavod SRS za zdravstveno varstvo, 1983; s. 186—207.

25. Lamborn, L. R. Developments in the Concerning Victims. *Victimology*, Washington 3 (1978) 1—2, s. 202—215.

26. Mac Dermott, J. (et al.): The Victimization of Children and Youths. *Victimology*, Washington 7 (1982) 1—4, s. 162—177.

27. Maden, M.: Wrench, D.: Significant Findings in child Abuse Research. *Victimology*, Washington 2 (1977) 2, s. 196—224.

28. Mahmood, T.: Child Abuse in Arabia, India and the West — Comparative Legal Aspects. V: *Family Violence*. Toronto: Butterworths, 1978; s. 281—289.

29. Marx, K.: Kritika nacionalne ekonomije. Pariški rokopisi 1844. V: *Izbrana dela*. 1. zv. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1977; s. 245—398.

30. Marx, K.: Manifest komunistične stranke. V: *Izbrana dela*. 2. zv. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1976; s. 567—631.

31. Melton, G.: Psycholegal Issues in Child Victims' Interaction with the Legal System. *Victimology*, Washington 5 (1980) 2—4, s. 274—284.

32. Miller, D.: Innovative Program Development For Battered Women and Their Families. *Victimology*, Washington 5 (1980) 2—4, s. 335—346.

33. Newberger, E.; Bourne, R.: The Medicalization and Legalization of Child Abuse. V: *Family Violence*. Toronto: Butterworths, 1978; s. 301—317.

34. Olmesdahl, M. C. J.: Paternal Power and Child Abuse: An Historical and Cross-Cultural Study. V: *Family Violence*. Toronto: Butterworths, 1978, s. 253—268.

35. Puhar, A.: *Prvotno besedilo življenja:* Oris zgodovine otroštva na Slovenskem v 19. stoletju. Zagreb: Globus, 1982; 437 s.

36. Rounsaville, B.: Theories in Marital Violence: Evidence from a Study of Battered Women. *Victimology*, Washington 3 (1978) 1—2, s. 11—31.

37. Solnit, A.: Child Abuse: The Problem. V: *Family Violence*. Toronto: Butterworths, 1978; s. 243—252.

38. Steinmetz, S.: Sibling Violence. V: *Family Violence*. Toronto: Butterworths, 1978; s. 460—465.

39. Vesterdal, J.: Psychological Mechanismus in Child Abusing Parents. V: *Family Violence*. Toronto: Butterworths, 1978; s. 290—294.

Seznam literature pripravila
Marija Milenković

Usmerjanje in marksizacija pedagogike

FRANC PEDIČEK

Priče smo značilnim razvojnim pojavom, v okviru katerih se kaže vse večje nasprotje med današnjo preobrazbo vzgoje in izobraževanja na socialističnem samoupravnem temelju ter našo doslejšnjo in sedanjo pedagoško teorijo, pedagoško znanostjo. So namreč znaki, da naša doslejšnja in sedanja pedagogika ne more vštric z našo današnjo preobrazbo vzgoje in izobraževanja.

Iz narave stvari drugače tudi biti ne more!

Vsa naša doslejšnja in sedanja pedagogika — slednja se sama rada razglaša v zajemu poosvoboditvenega časa že kar za tradicionalno marksistično[1] — sta namreč po svoji zasnovi bodisi klasifikacijski bodisi selekcijski. Njuni temeljni teoremi so torej takšni po svoji argumentacijskosti, postulativnosti in funkcionalnosti, da teoretično podpirajo in praktično vodijo v pedagoško, boljše, v vzgojnoizobraževalno razvrščanje ali klasificiranje in odbiranje ali selekcioniranje otrok, mladine in odraslih po področjih življenja in dela, poklicev in (samo)uresničevanja v različnih socialnih okvirih.

Vse to zaradi tega, ker naša doslejšnja in sedanja pedagogika — ki se pa sama ima po drugi strani tudi za socialistično ali celo že kar za samoupravljalsko[2] — še vedno počiva na pedagogiki oziroma didaktiki J. A. Komenskega oziroma se bolj ali manj oplaja z različnimi razvojnimi nasledki, dopolnitvami in »inovacijami« psihološke ali socialno vedenjske današnje pedagogike.[3]

---

[1] To označitev lahko najdemo v naslednji zapisani trditvi: »Predvsem moramo priznati, da ima slovenska pedagogika sorazmerno dobro razvito marksistično teoretično podlago in zasnovanost in da ni v vsem povojnem obdobju pomembneje skrenila s te poti. Brž ko so se pojavili odkloni ali vsaj poskusi zanje, je ažurno in nekompromisno reagirala, ne glede na to, kje so se rojevali — doma ali pa v tujini.« (dr. F. Strmčnik, O povojnem razvoju, stanju in nekaterih problemih pedagoške znanosti, Teze za razpravo, Sodobna pedagogika, Ljubljana, 1979/1—2, str. 4—11.) Ob tej tezi se poleg drugega vsiljujejo tri vprašanja. Prvo: ali so bile vse napake, ki jih avtor vendar najde na rovaž poosvoboditvene pedagogike, tej pedagogiki resnično samo vsiljene od družbe (str. 7). Drugo: ali je mogoče po ugotovitvah takšnih odklonov v naši pedagogiki (ne glede na to, kdo jih je povzročal: družba ali pedagogi sami!) priti do tako blešečega zaključka o razviti marksistični zasnovanosti slovenske pedagogike? Tretje: katera znanost na Slovenskem se lahko ponaša s takšno idejno intervencijsko odmevnostjo v tujini?

[2] Glej: dr. V. Schmidt, Predmet in metodologija etatistične in samoupravljalske pedagogike, Sodobna pedagogika, Ljubljana, 1970/5—6.

[3] Vsa današnja pedagogika sloni bolj ali manj na obrazcu S-R (Stimulation-Reaction), kar je »aplikacija« postulata kavzalnosti iz celotne sodobne znanosti. Današnja zgolj kavzalna

V takšni okoliščini pa je jasno, da še ne moremo govoriti o avtentični marksizaciji naše pedagogike, ki jo pa današnja preobrazba vzgoje in izobraževanja na socialistični samoupravni podlagi vse bolj zahteva.

V okviru današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja se kaže razvojna zahteva po avtentični marksizaciji pedagogike med drugim tudi prav zaradi opuščanja klasifikacije in selekcije ter uvajanja usmerjanja ali orientacije.[4]

Ne kaže namreč prezreti spoznanja: dokler utemeljujeta oziroma »idejno« vodita vzgojo in izobraževanje določene družbe bodisi ideja razvrščanja ali klasifikacije bodisi ideja odbiranja ali selekcije — in to je primer z našo vzgojo in z našim izobraževanjem vse do današnjega dialektičnega skoka, ki ga v praksi in teoriji zahteva sedanja preobrazba vzgoje in izobraževanja na socialistični samoupravni podlagi — je mogoče vzgojo in izobraževanje teoretično utemeljevati in operativno razvijati bodisi z različnimi teoremi didaktičnega nauka J. A. Komenskega, bodisi z različnimi teoremi pozitivistične vedenjske pedagogike, bodisi z različnimi teoremi socialistično-ideološke pedagogike.[5] Zaradi tega, ker je objektivna pogojenost vzgoje in izobraževanja iz dela (industrijsko parcelirano delo) in iz družbenega razvoja (demokratizacija) zelo podobna v današnjih kapitalističnih in socialističnih družbah.

Razvojni postavki »združeno delo« in »samoupravljanje« kot dve kakovostni objektivni pogojevanosti vzgoje in izobraževanja v okviru naše današnje družbene revolucije pa spodbijata sožitje takšne doslejšnje vzgojno-izobraževalne prakse in takšne doslejšnje pedagoške teorije. Nasprotno od tega in takšnega sožitja namreč zahtevata dosledno in avtentično marksizacijo pedagogike, saj je le iz nje mogoče utemeljevati in razvijati pedagogiko današnjega tehnološko-tehničnega povezovanja dela in pedagogiko socialističnega samoupravnega združevanja ter osvobajanja dela in človeka v njem. To pa je v bistvu tisto, kar je razvojna in objektivna osnova današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja.

Marksizacijo pedagogike zahteva tudi uresničevanje ideje orientacije ali usmerjanja v današnji vzgoji in izobraževanju, kar prav tako predstavlja

---

znanost pa vse manj zadošča, saj vodi v mehanicizem in tehnološki pragmatizem. Oba pa se vse bolj in bolj obračata proti človeku. Psihološka vedenjska pedagogika preučuje in razvija želene (»programirane«) individualno-osebnostne oblike vedenja, medtem ko socialno vedenjska pedagogika preučuje in razvija želene (»programirane«) skupinsko-družbene oblike vedenja otrok, mladostnikov in odraslih.

[4] Seveda, kadar je usmerjanje resnično antropološko pojmovano, saj le takšno ne gre proti človeku. Kadar pa je usmerjanje pojmovano zgolj sociološko oziroma politološko, pomeni posebno varianto klasificiranja in selekcioniranja, ki je v službi takšnega družbenega načrtovanja vzgoje in izobraževanja, v okviru katerega ne gre vselej za osvobajanje dela in za osvobajanje človeka v njem. — (O pojmovanju usmerjanja, ki je in mora biti ena od konstitutant današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja, glej: dr. V. Jurić, Ideja orientacije (usmeravanja) u odgojno obrazovnom sistemu; dr. N. Filipović, Značaj orientacije čovjeka za njegov svestrani razvoj; dr. F. Pediček, Rad — usmeravanje — vaspitanje i obrazovanje. Zbornik, 10. savetovanje školskih savetodavnih radnika Jugoslavije, Ljubljana, 1978).

[5] To je oznaka za tisto smer socialistične pedagogike, ki se gradi iz ideologizacije vzgoje in izobraževanja kot ene izmed sestavin marksizma, oziroma, iz družbenopolitičnega pragmatizma, ne pa iz izvornega Marxovega nauka, ki vsebuje — kakor nam bo kasnejša analiza pokazala — še filozofsko-idejnizacijo in neoporečno znanstvenje pojavov ter procesov, ki so predmet preučevanja.

eno izmed konstituant današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja na socialističnem samoupravnem temelju, saj sta ideji klasifikacije in selekcije v ostrem protislovju z objektivnimi razvojnimi določilnicami (delo, samoupravljanje!) današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja ter njenim telosom in humanizacijsko ter družbeno funkcionalnostjo.

Dokler gre namreč za razvrščanje ali klasificiranje otrok, mladine in odraslih po svetu dela in poklicev ter po vlogah v družbenem življenju, so zadostne različne vrednostne filozofije o vzgoji in izobraževanju. Ko pa industrijsko delo in družbena razredna diferenciacija zahtevata vse večjo in vse bolj neoporečno odbiranje ali selekcioniranje otrok, mladine in odraslih po svetu dela, poklicev in po vlogah v družbenem življenju, je nujno potrebna čim bolj pozitivno (pozitivistično) krojena znanost o vzgoji in izobraževanju, v kateri dobivajo glavno mesto psihologija in sociologija. Ti dve znanosti namreč čim bolj neoporečno znanstveno ugotavljata psihične in socialne znake posameznikov. In ti znaki dobe vlogo razsodil za selekcioniranje otrok v vzgojno-izobraževalnem procesu, za selekcioniranje mladih ter odraslih pri vključevanju v delo ter življenje. Pedagogika, ki temelji na selekciji kot operativni ideji vse vzgoje in vsega izobraževanja, še naprej ostaja v mejah različnih filozofskih vrednostnih postavk oziroma teoremov.

Usmerjanje ali orientacija kot vodilna teoretična in operativna ideja vzgoje in izobraževanja pa premika poudarek iz znanstveno pozitivnega ugotavljanja psihičnih in socialnih znakov posameznika, ki naj opredeljujejo vzgojno-izobraževalni odnos do njega, na razkrivanje in spoznavanje avtentične narave ali biti vzgoje in izobraževanja (torej ne le njene različne kavzalne pojavnosti, učinkovitosti in posledičnosti).[6]

Drugače povedano, pri razvrščanju otrok, mladine in odraslih v procesu vzgoje in izobraževanja je treba imeti dobro izoblikovano lestvico različnih moralnih in drugih vrednostnih ter osebnostnih kvalitet. Pri odbiranju v procesu vzgoje in izobraževanja je treba imeti dobro razvito in znanstveno podprto (biologija, psihologija in sociologija!) ugotavljanje selekcijskih biopsihosocialnih znakov, po katerih otroke, mlade in odrasle odbiramo za delo in za položaje v družbi. Ko pa gre za neoporečno vódeno in uresničevano usmerjanje ali orientiranje, je treba dobro poznati bit vzgoje in izobraževanja (torej ne le njuno »bitje« ali pojavno eksistenco!), to je njuno naravo in funkcijo, njune možnosti in zamejenosti, njune determiniranosti in slučajnosti, pomeni, da je treba ob njeni eksistenci ali entiteti poznati tudi njeno esenco ali ontiteto.[7]

---

[6] Tu postavljamo teorem o tem, da sta klasificiranje in selekcioniranje doslej zahtevala tematizacijo »bitja« vzgoje in izobraževanja (to je njune eksistence in na tej podlagi tematizacijo njune kavzalne razumevalnosti), da pa usmerjanje ali orientiranje zahteva danes vse bolj tematizacijo »biti« vzgoje in izobraževanja (to je njune esence) in na tej podlagi tematizacijo njune dialektične umovalnosti ali »razvednosti«. Kategoriji »razumevalnost« in »umovalnost« izražata na tem mestu razlikovanje med kategorijama »objasnjevanje« (zakaj je nekaj?) in »razumevanje« (kaj je nekaj?), kakor nanj opozarja G. H. von Wright v delu Objašnjenje i razumevanje, Nolit Beograd, 1975.

[7] Ta heiddegerjanska distinkcija med bitjem in bitjo ni uporabljena na tem mestu zaradi nekritičnega soglašanja z njo, temveč ker si je z njo mogoče zelo dobro pomagati pri naši tematizaciji oziroma, ker je z njo laže izraziti tisto, kar bi naj bilo povedano.

Vse to je mogoče doseči v procesu, ki ga danes lahko imenujemo — marksizacija pedagogike.[8]

To pa nas zavezuje, da posvetimo temu procesu vso pozornost.

2.

Razčlenitev in določitev pomenskosti kategorije »marksizacija pedagogike« je zelo zapletena naloga, saj posega v problematiko razvojnega toka znanosti, v vprašanje funkcionalnega oženja in širjenja marksizma ter nazadnje v zaplet okrog idejnizacije oziroma ideologizacije vsega današnjega znanja o naravi, človeku in družbi.[9]

Prav zaradi te in takšne sestavljenosti obravnavanja kategorije »marksizacija pedagogike« si bomo krčili miselno pot po treh stopnjah: *a)* po negaciji, *b)* po distinkciji, in *c)* po eksplikaciji.

K a)

Marksizacija pedagogike ne pomeni pojmovanja in razvijanja pedagogike v togi, to je mehanski odvisnosti od razvojnih družbenih določilnic, družbenih potreb, od družbenopolitične pragmatike, od operativnih listin te pragmatike in njenih kratkovalovnih akcij.

Ni neznano, da je prvi poosvoboditveni razvojni ciklus marksizacije naše

---

[8] Prizadevanja za tematizacijsko marksizacijo pedagogike pri nas so bolj redka v nasprotju z drugimi številnejšimi, ki jih lahko imamo za bolj besedna oziroma idejno načelna. V okviru tematizacijskih prizadevanj najdemo doslej predvsem tri različne smeri, ki bi jih lahko imenovali:

a) Idejnorazločevalna. Tosmerna prizadevanja po marksizaciji naše pedagogike so najbolj razvita v nekaterih besedilih dr. V. Schmidta, od katerih so prva po osvoboditvi gotovo klišejsko diamatovska, a so kasnejša poglobljena, čeprav se bolj omejujejo le na dve strukturni sestavini tovrstne marksizacije, to je na idejnizacijo in na ideologizacjio. Potrditev za to tezo je mogoče najti v študiji Značilnosti marksistične pedagogike (Sodobna pedagogika, Ljubljana, 1974/3—4, str. 73—85. — Glej pri tem predvsem teoremske postavke na str. 73—74, kjer je pojasnitev na to, kaj naj razumemo z izrazom »marksistična pedagogika«, medtem ko je celotno sledeče besedilo analiza idejnorazločevalnih znakov med buržoazno in marksistično pedagogiko na posameznih temeljnih temah pedagogike, npr. vzgojni smotri, odnosi med vzgojo in družbo itd.).

b) Didaktičnooperativna. To smer marksizacije naše pedagogike je mogoče najti v obravnavanju dr. D. Frankovića, in sicer zgolj na strukturni ravni marksistične ideologizacije. Uresničevanje te in takšne marksizacije pa je avtorju določeno s pravim izborom učnega gradiva, z razvijanjem marksističnega načina mišljenja, s povezovanjem pouka in sodobnosti ter s povezovanjem pouka in družbene praksc. (Glej: dr. D. Franković, Kako vzgajati mladi rod v duhu marksizma, Sodobna pedagogika, Ljubljana 1974/7—8, str. 213—221.)

c) Aplikativnorazvijalna. Takšno označitev je mogoče pripisovati tistim prizadevanjem po marksizaciji pedagogike, v okviru katerih se kot njene strukturne sestavine razglašajo: znanstvena teorija vzgoje in izobraževanja, ideologija (socialistične samoupravne družbe), in praksa, ki jo vodi ZKJ pri graditvi te družbe. (Glej: dr. I. Mrmak, Prispevki k marksistični zasnovanosti vzgoje in izobraževanja, Novi vidiki, Zavod SRS za šolstvo, Ljubljana, 1977, str. 12.)

Sicer pa so pri istem avtorju podrobnejši kriteriji »marksističnega« v vsaki znanosti, torej tudi v pedagoški, naslednji:

a) izhajanje iz idej Marxa in drugih klasikov marksizma;

b) povezanost spoznanj s tokovi in gibanji sodobnosti;

c) prispevek le-teh k uresničevanju fundamentalnih idej klasikov, k boljšemu položaju delavskega razreda in k afirmiranju človekove osebnosti v celoti . . . (str. 10).

[9] V obravnavalni tok pričujočega besedila je tu vključena distinkcija med idejnizacijo in ideologizacijo. Prva je nasledek filozofskega obravnavanja pojavov in procesov stvarnosti in mišljenja, druga pa nasledek prenosa le-te v družbenopolitično prakso.

pedagogike zašel in upadel prav v takšni njeni obliki mehanskega materializma. To je obdobje, ko si je naša pedagogika za temeljno nalogo postavila učenje, boljše, vzgledovanje pri tedanji sovjetski pedagogiki in hkrati prevajanje analiz o dosežkih in nadaljnjih smereh našega takratnega družbenega razvoja v pedagoški jezik.[10]

Zakonito razvojno je, da je ta pedagogika vpričo današnje preobrazbe spodrezana in postavljena v luč ostre kritike tako z vidika aksiomatike znanosti, kakor z vidika današnjega marksizma, kar hkrati pomeni, da je njena obramba neznanstveno in nemarksistično početje kateksohen.[11]

Marksizacija pedagogike pa tudi nikakor ne more pomeniti »prekvasovanja« globalne tematike pedagogike s citatološko idejnostjo marksizma in njegovo zoženo političnopragmatično ideološkostjo.[12]

Naj ob tem primeru mimogrede zavrnemo znane ugovore, kako je vendarle na vse in tudi na ta odnos treba gledati dialektično, to je povezano in v celoti. To gotovo velja. Vendar je mogoče stvarnost resnično dialektično spoznavati potem, ko smo njene pojave in procese poprej distinguirali. Pojmovno razlikovanje je namreč nujni pogoj dialektičnemu spoznavanju, vse drugo je miselni nered v imenu dialektike.

[10] Avtentični citat te ugotovitve se glasi takole: »Od osvoboditve pa približno do 1948. leta smo razvijali našo pedagogiko predvsem tako, da smo se učili od sovjetske pedagogike, hkrati pa prevajali v pedagoški jezik analize o dosežkih in nadaljnjih smereh našega družbenega razvoja.« (Dr. V. Schmidt, Uvod v pedagoško metodologijo, Ljubljana, 1960, DZS, str. 3).

Prvič je bila misel o pedagogiki kot določeni »prevajalski znanosti« zapisana leta 1958 v zvezi z njeno deduktivno razvojno stopnjo: »Ker pa morejo biti dedukcije uspešne le tedaj, če analiziramo področje, na katerem jih uporabljamo, so morali pedagogi za opravljanje navedene naloge spoznavati tudi naše konkretne družbene in v njihovem okviru vzgojne potrebe ter posebnosti in smeri našega družbenega razvoja. Temu smo skušali navadno ustreči tako, da smo prevajali v pedagoški jezik analize naših vodilnih političnih delavcev o dosežkih in perspektivah naših družbenih prizadevanj, da smo izvajali iz teh analiz konsekvence za vzgojno delo, torej spet z deduktivnim mišljenjem.« (Dr. V. Schmidt, Povojni razvoj, sedanje stanje in perspektive pedagoške znanosti na Slovenskem, Sodobna pedagogika, Ljubljana, 1958/9, str. 228.)

Ta misel se je leta 1979 ponovila takole: »Nevzdržno je postalo pojmovanje, da je pedagogika v bistvu politika, da je pedagogika le transmisija med politično in vzgojno prakso, da le prevaja politične smernice v pedagoški jezik, ne da bi mogla njihovo uresničljivost in učinkovitost preučevati s svojimi, relativno samostojnimi, tudi empiričnimi znanstveno raziskovalnimi sredstvi in metodami.« (Dr. F. Strmčnik, n. d., str. 7.)

Tako o prvi kakor o drugi variaciji pa je ta misel nasledek naslednje ugotovitve: »Na političnem področju smo prepričljivo zmagali in je zato razumljivo, da smo skušali pedagogiko, kakor tudi druga ideološko izpostavljena področja spraviti čim bolj v zvezo s politiko, kjer so bile naše pozicije najmočnejše.« (Dr. V. Schmidt, Povojni razvoj, sedanje stanje . . ., n. d., str. 228.)

Ali je mogoče na podlagi vsega tega ugotoviti, da ima »slovenska pedagogika sorazmerno dobro razvito marksistično teoretično podlago in zasnovanost« (dr. F. Strmčnik, n.d., str. 8), ko je pa jasno, kako daleč od vsake prave marksizacije pedagoške znanosti so takšne pozicije, predvsem od njenega avtentičnega znanstvenja po postulatih Marxove znanstvene analize!

Tu torej kaže opozoriti, kakšno negativno metamorfozo je doživel Marxov nauk tudi v naši pedagogiki, saj njeno obravnavanje ni izhajalo iz njegove antropologije dela, to je iz analize proizvodnih procesov in odnosov ter položaja človeka v njih (alienacija!) temveč iz analize družbenopolitičnih procesov ter odnosov, kar je pri nas nujno vodilo v znano »politično prevajanje« pedagogike.

Eno redkih obravnav iz razvoja proizvodnih procesov in odnosov najdemo pri nas mnogo kasneje, to je v času, ko se začne snovati industrijska pedagogika (glej, M. Petančić, Industrijska pedagogika, str. 167).

[11] Ob tem padajo v misel že omenjene »teze za razpravo« o povojnem razvoju, stanju in nekaterih problemih pedagoške znanosti (glej, dr. F. Strmčnik, n.d.).

[12] Če se je v povojnem času pojavila mehansko-materialistična različica marksizacije naše pedagogike, pa se je zlasti po letu 1972 pojavila njena političnoideološka varianta, ki je pa seveda zastranjevala marksizacijo pedagogike v slepe ulice, to je v repetitivnost bodisi postavk iz političnih listin bodisi navedb iz Marxovih del.

Tudi »razvijanje« takšne pedagogike nam ni neznano iz drugega razvojnega cikla marksizacije naše pedagogike, ki se nam je pojavil pri sedemdesetih letih vpričo splošne revitalizacije marksistične — ne pa vselej tudi Marxove — misli pri nas.[13]

Značilno in nujno je iz narave stvari, da tudi ta naša varianta marksizacije pedagogike ni ničesar neoporečno argumentacijskega prispevala k naši današnji preobrazbi vzgoje in izobraževanja na socialističnem samoupravnem temelju. Toda če bi vse to bilo njeno avtentično marksiziranje, potem bi se takšen prispevek tej preobrazbi vsekakor pokazal iz narave in vloge nje same. To nam pa kaže, da tudi takšne idejnizacijsko različne marksizacije naše pedagogike ne moremo imeti za pravo.

Seveda pa ob kritičnem zavračanju avtentičnosti teh dveh odklonskih poizkusov marksizacije naše pedagogike in ob zanikovanju pozitivne vplivnosti na našo današnjo preobrazbo ne moremo — in ne smemo — zanikati njune pozitivne razvojne funkcionalnosti v vse uspešnejšem približevanju k resnično avtentični marksizaciji naše pedagogike.

Ob tem pa vendarle ne gre prezreti, da sta obe omenjeni varianti naše domače marksizacije pedagogike nesprejemljivi z vidika avtentičnosti znanosti in tudi z vidika avtentičnosti marksizma ter nazadnje tudi z vidika današnjega teoretičnega obravnavanja in funkcionalnega uresničevanja preobrazbe in izobraževanja.

Njuna znanstvena spornost je v tem, ker zgolj družbeno pragmatična ali družbeno idejna oziroma ideološka postavka ne more imeti vloge nesporne konstituante določene znanosti, saj sta to le dve od mnogih, ki vse skupaj šele lahko sestavljajo obravnavo ene ali druge znanosti.

Njuna marksistična spornost pa je v tem, da marksizem kot filozofija znanosti zahteva prav takšno multifaktorsko tematizacijsko sestavo, v kateri so družbenost, materialističnost in ideološkost le tri od cele vrste obravnavalnih postavk oziroma faktorjev tematizacije, na temelju katerih je mogoče zasnovati, oblikovati in razvijati določeno znanost.

Njuna spornost z vidika teoretičnega obravnavanja in utemeljevanja ter operativnega razvijanja današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja pa je v tem, da obe ti obliki marksizacije naše pedagogike zahtevata bodisi klasifikacijo otrok, mladine, odraslih (mehansko-materialistična pedagogika!) bodisi njihovo selekcijo (ideološko-pragmatična pedagogika!). Zaradi tega, ker prva razvršča otroke, mladino in odrasle po svetu dela in družbenega življenja z vidika zoženih družbenih potreb, a jih druga selekcionira za pravico do nadaljnjega izobraževanja med drugimi znaki (na tihem!) tudi po družbenoideološkem pripadnostnem znaku.[14]

---

[13] Mogoče je trditi, da je marksizem prišel danes do tiste stopnje, ko je treba ločevati avtentično Marxovo misel od pragmatično-aplikativne, to je marksistične. Med njima namreč ni vselej skladja. Ta položaj izvira iz okoliščine, ko interpretacija začne zamenjavati avtentičnost, izvedenost izvornost, aplikacija idejo itd. Nemara se je te pojavnosti ustrašil že sam Marx, ko je zagotovil: »Jaz nisem marksist!«

[14] V to sporno družbeno in »človeško diferenciacijsko« smer (ki jo je imela »za bregom« tudi znana šolska reforma Hruščova v SSSR) bi radi nekateri tudi pri nas speljali današnjo preobrazbo vzgoje in izobraževanja v okviru oziroma s pomočjo njunega usmerjanja. Treba pa je ob tem vedeti, da je to skrajno nevarno ropanje družbe ustvarjalnega delovnega potenciala in pehanje njenega produkcijskega, socialnega ter kulturnega razvoja navzdol.

K b)

Da bi lahko prodrli v bistveno distinkcijo, po kateri je mogoče oblikovati izhodišče za odgovor na vprašanje, kaj je marksizacija pedagogike, je najbolje, da si najprej odgovorimo na vprašanje, kaj je marksizem.

Odgovor: »Marksizem (po imenu Karla Marxa, 1818—1883) — predstavlja filozofsko revolucionarni nauk K. Marxa in F. Engelsa o človeku, družbi in zgodovini... To je nauk, ki v osnovi zajema filozofijo, politično ekonomijo in sociologijo... Razen tega je marksizem s svojo znanstveno pojasnitvijo zgodovinskega gibanja, posebno kapitalizma, dal socialističnim silam, v prvi vrsti delavskemu razredu, močno teoretično orožje v boju za praktično konkretno preobrazbo kapitalizma v socializem.«[15]

Strnjeno povzeto iz tega odgovora, je marksizem:

— filozofskorevolucionarni nauk o človeku, družbi in zgodovini,

— znanstvena pojasnitev zgodovinskega gibanja kapitalizma,

— teoretično orožje v boju za preobrazbo kapitalizma v socializem.[16]

Tematiziranje znanosti ob vpletanju marksizma vanjo — kar največkrat pomeni delati jo marksistično — torej predstavlja postavljati jo na filozofske temelje marksizma, razvijati jo na temelju zgodovinsko razvojne analize pojavov in procesov, ki so objekt določene znanosti, ter nazadnje oblikovati jo v vodilo za revolucionarno prakso pri preobraževanju kapitalizma v socializem.

Ni težko videti, da bi znanost, ki bi jo omejili le na te tri funkcionalnosti začela izgubljati samo sebe, saj mora vsaka znanost imeti za svoj začetek, obstoj in razvoj še vrsto drugih tematizacijskih vsebin, funkcionalnosti, postavk in konstituant. Poleg tega se avtentični marksizem sam ni nikoli postavljal za znanost vseh drugih znanosti, to je za znanost nad znanostmi, v kar so ga mnogi do danes spremenili, temveč je sam želel le znanstveno pojasniti zgodovinsko gibanje pojavov in procesov kapitalizma ter posledic, ki so s tem povezane.

Temeljna funkcionalnost marksizacije znanosti je torej mogoča na filozofskoidejni, razrednoanalitični in ideološkopraktični ravni.

Pri tem pa gre za to, da prizadevanja po kvalificiranju pedagogike kot marksistične, hočejo spreminjati pedagoške znanosti le v eno izmed idejnih oziroma ideoloških smeri vzgoje in izobraževanja, kar naprej pomeni ožiti jo zgolj na klasifikacijsko-idejno oziroma pragmatično-ideološko raven, po čemer bi bila pendant — seveda zgolj po svoji pojavnosti — deweyski pragmatistični, behavioristični, tomistični, freudistični pedagogiki itd.

Po drugi strani pa to pomeni zelo sporno oženje funkcionalnosti marksizma v okviru drugih znanosti kakor tudi pedagoške znanosti. Filozofsko-

---

[15] R. Tubić, Enciklopedijski rječnik marksističkih pojmova, Veselin Masleša, Sarajevo, 1974, str. 243—248.

[16] Vse te določilnice marksizma pa razkrivajo, kako je njegov »Hic Rhodos hic salta« družbeni oziroma družboslovni prostor in da marksizmu škodijo tisti, ki ga hkrati razglašajo za nekakšno »nadznanost« tudi vsega naravoslovja. Marx je mnoge družboslovne in tudi naravoslovne znanosti uporabljal za oblikovanje svoje znanstvene analize kapitalizma, ni pa vseh teh znanosti spoznanjem svoje analize zgodovinskega razvoja kapitalizma in prihodnjega razvoja socializma tako togo podrejal, kakor se trudijo mnogi današnji »marksisti«. To je pomembno opozorilo tudi za temo o marksizaciji naše današnje pedagogike!

idejna, razrednoanalitična ter ideološkopraktična determinanta marksizma namreč ne morejo in ne smejo zamenjati vseh drugih določilnic, ki so imanentne razviti človeški znanosti, čeprav je res, da sta bili sestavini kot sta filozofska idejnost in družbena razrednost do marksizma v znanosti premalo upoštevani oziroma ju sploh ni bilo in je zgodovinska vloga marksizma prav v tem, da ju je postavil kot dve nadvse pomembni kriterijski določilnici v sestavo aksiomatike znanosti.[17] Le absolutizirati ju ne kaže, saj delamo marksizmu veliko škodo, ko ga s takšnim ravnanjem ožimo na moralno sporno pragmatiko posameznikov in zgodovinsko sporno pragmatiko določene družbe.[18]

Marksizem je namreč po svoji »pravi« biti nauk o družbenih zadevah. Za ljudi v različnih družbenih okoliščinah in strukturah je vodilo, da te okoliščine in strukture spreminjajo ter razvijajo. Hkrati pa je tudi nauk o stvareh, pojavih in procesih narave, o spoznavanju ne le njihovega obstajanja ali bivanja, temveč tudi njihovega bistvovanja. Torej ne le nauk, ki nam bogati znanje o eksistiranju stvari, pojavov in procesov, temveč nauk, ki nam kaže pot, kako je treba hoditi do vednosti o njihovem bistvu. In prav v tem je temeljna zgodovinska vloga marksizma za razvoj današnje znanosti, ne le v njegovem filozofskomaterialističnem idejniziranju in družbenopragmatičnem ideologiziranju (kar pa še nikakor ne pomeni nevtraliziranja znanosti!),[19] temveč izkoriščanje vseh vrednosti marksizma za nadaljnji razvoj znanosti in njihovo funkcionalno razvijanje v prid človeka ter njegovega osvobajanja.[20]

---

[17] Enosmerna filozofska idejnost je gotovo bolj ali manj potrebna pri oblikovanju določenega svetovnega oziroma vrednostnega nazora, ni pa vselej najbolj uporabna pri znanstveni analizi pojavov in procesov stvarnosti. Pri njej je vselej boljše upoštevati filozofskoidejni pluralizem, to je filozofskomiselno večsmernost oziroma »mnogopoglednost«, ker je z njo lažje priti do spoznavanja biti ali bistva stvari, medtem ko je s filozofskoidejnim monizmom gotovo laže ostati na črti kavzalno-aplikativnega spoznavanja bitja ali eksistence stvari, pojavov in procesov ter njihovih učinkov oziroma posledic.

Podobno relativnost je treba upoštevati tudi pri družbeni razrednosti kot znaku znanstvene analize. Ta znak je Marx prvi uporabil pri svoji znanstveni analizi zgodovinskega razvoja kapitalizma. Ko ga je uporabil pri mobilizaciji svojih spoznanj in idej za prihodnji razvoj socializma, ga je uporabljal kot znak pri oblikovanju vodila za razvoj ideologije socialistične družbe. Uporaba zgolj tega znaka kot kriterija za neoporečno znanstveno analizo pojavov in procesov bodisi naravne bodisi človekove bodisi družbene stvarnosti lahko namreč povzroča enako hude odklone (subjektivizem in voluntarizem), kakor njegovo neupoštevanje pri preučevanju družbenozgodovinskih pojavov in procesov (nezgodovinska in nedružbena analiza!). — Vedeti je torej treba, da je razrednost eden izmed znakov znanstvene analize pojavov in procesov družbenozgodovinske stvarnosti, ne pa edini in izključujoči.

[18] To kaže, da je tudi družbenorazrednemu kriteriju treba pripisati v znanosti relativno veljavnost, kakor vsem drugim postulatom znanstvene analize, ker šele vsi skupaj s svojo specifično funkcionalnostjo in dialektično povezani med seboj lahko opredeljujejo znanost, ne pa le en sam od njih.

[19] Trditev, da je določena znanost vselej nevtralna, kadar ne počiva na določeni očiti filozofski idejnizaciji, in na določeni razvidni družbeni ideologizaciji, je nevzdržna. Je mnogim le zelo priročno sredstvo za »razznanstvenje« znanosti v službi različnih osebnih in skupinskih interesov. Znanost namreč ne more biti le porabnik kakršnekoli zahotene angažiranosti, saj je hkrati tudi ustvarjalec tiste angažiranosti, s katero in v okviru katere se človek resnično osvobaja vseh zasvojitev in alienacij (če gre seveda za resnično znanost, ne pa za njen ponaredek!).

[20] To je gotovo tista luč marksizma, ki je doslej prav »marksisti« niso dali kaj dosti svetiti. Marksizem namreč pomeni kakovostni premik od družboslovnega pozitivizma k dezalienacijskemu antropologizmu. Kriterij znanosti mu namreč ni le pozitivnost določenega spo-

Za pojasnitev teh trditev je treba seči nekoliko v človekov nekdanji in današnji duhovni razvoj.

Človek je v razvoju duhovnega obvladovanja stvarnosti prešel do danes naslednje temeljne stopnje:

— stopnjo magijsko-totemskega mišljenja, v okviru katerega se je spraševal po naravi, vlogi in izrabljivosti skrivnostnih nadstvarnih sil, ki obvladujejo tujo mu stvarnost;

— stopnjo mitično-religijskega mišljenja, v okviru katere se je spraševal po smiselnosti svojega bivanja in stvari, pojavov ter procesov v stvarnosti;

— stopnjo filozofsko ugotavljajočega mišljenja, v okviru katere se je spraševal po »kajstvu« stvari, pojavov in procesov, po njihovem množtvu, po njihovi naravi in vlogi, po redu v njih in med njimi, po njihovi razvrstitvi in določitvi;

— stopnjo znanstvenokavzalnega (raziskovalnega) mišljenja, v okviru katere se je začel spraševati — in se še danes predvsem sprašuje — po vzrokih, ki določene stvari, pojave in procese izzivajo (»delajo«), razvijajo in opuščajo.

Priče smo danes, da se ta in takšna današnja kavzalna znanost, pri kateri gre torej za iskanje vzročnosti vsemu bivajočemu, eksistentnemu ali enti tentnemu izgublja v hudih krizah, ki jo pehajo po eni strani v pozitivizem, po drugi pa v odtujevanje od človeka in celo v obračanje proti človeku. Dodatni vidik krize sodobne kavzalne znanosti je v tem, da se utaplja v zbiranju podatkov, znanja, da se vsa naslanja le na razum oziroma na njegovo funkcijo inteligentnosti, pri čemer pa zelo zapostavlja um in njegove funkcije odkrivanja biti ali esentnosti pojavov in procesov stvarnosti, kar jo nemalokrat vodi v goli pragmatizem različnih oblik in stopenj ter različnih gospodarjev.

In ob vsem tem je dodanašnja kavzalna znanost nehala biti svetal obet za človekov nadaljnji, vse bolj bogati in osvobajajoči obstoj. Nasprotno od tega je začela postajati vse bolj temna usojenost, ki s svojimi dosežki hkrati ko materialno ali civilizacijsko bogati človeštvo, ga tudi ogroža v njegovi globalni, to je biološki socialni in osebnostni bivanjskosti.

Temeljno Marxovo delo kaže na tovrstno daljnovidno ozaveščenost, ki nam je vse do danes ostala skoraj neznana. Iz njegovega nauka smo namreč doslej največkrat jemali le tisto, kar je v njem uporabnega za našo različno neposredno pragmo ali korist, nismo pa iz tega nauka črpali tudi tistega, kar je v daljnosežni povezanosti z našim bivanjem in vse bolj osvobojenim obstajanjem.

---

znanja o naravi ali družbi, temveč stopnja in smer razodtujevanja oziroma osvobajanja človeka.

S tem pa marksizem premika tudi razvoj znanosti s stopnje kavzalnosti na stopnjo dialektičnosti, pomeni s stopnje spoznavanja pojavnosti ali »bitja« stvari, pojavov in procesov stvarnosti, na stopnjo uvidevanja bistva ali njihove »biti«. To drugo pa šele omogoča resnično razodtujevanje in osvobajanje človeka; to pomeni, da preprečuje, da bi bil človek zasužnjen ali ogrožen od spoznanj stvari, pojavov in procesov stvarnosti, postavljenih v okviru doslejšnje zgolj kavzalne znanosti. Šele vpogled v bit stvari, pojavov in procesov namreč odkriva človeku vse možne odnose in iz njih vse možne nevarnosti oziroma odtujitve in zasužnjitve, ki lahko slede iz nekega novega znanstvenega spoznavanja, tem bolj, če je zgolj kavzalno, kar pa običajno tudi pomeni enostransko uporabno spoznanje, manj pa ravno bitnostno pojasnljivo.

In katere funkcijske določilnice v Marxovem nauku kažejo, kako lahko odkrijemo v tem nauku zelo mnogo takega, s čimer je mogoče odpraviti mehanicizem kavzalne znanosti oziroma mehanicizem znanja, ali s čimer je mogoče preraščati znanost bivajočega, ter se vse bolj bližati znanosti bistvojočega.[21]

Te določilnice predstavljajo naslednji vidiki, ki so dosledno uresničeni v celotnem Marxovem nauku, nemalokrat pa tudi v »različnem marksizmu« oziroma v različnih marksističnih smereh posameznih znanosti:

— Produkcijskoprocesualni,
— Stvarnostnoizhodiščni,
— Zgodovinskorazvojni,
— Družbenoodnosni
— Globalnorelacijski,
— Antropološkohumanizacijski,
— Družbenorevolucijski,
— Praksičnokriterijski
— Filozofičnoimplikabilni
— Stvarnostnoaplikabilni
— Tematizacijsko interdisciplinarni.[22]

Vse te funkcionalne določilnice znanosti je Marx razkrival, jih uresničeval ter potrjeval v okviru svoje znanstvene obravnave, to je zgodovinskega gibanja kapitalizma. Vključujoč te vidike v tozadevno znanstveno analizo, je nakazal poti, kako preseči stopnjo mehanske kavzalne znanosti in doseči novo razvojno kakovostno stopnjo v njej, na kateri gre za »dialektični skok« od raz-umevanja stvari, pojavov in procesov na temelju razkrivanja kavzalnosti njihove eksistence do njihovega u-mevanja na temelju spoznavanja njihovega bistva ali biti, na kateri gre torej za »dialektični skok« od znanja o stvareh ali od poznavanja njihove bivajočnosti ali ontološkosti do vednosti o njihovi globalno-avtentični (ne le parcialno-kavzalni) naravi, to je o njihovi biti oziroma o njihovi ontičnosti.[23]

To pa vsekakor pomeni novo kakovostno stopnjo v razvoju znanosti, ki je dialektična negacija njene mehanskokavzalne razvojnosti in s tem tudi

---

[21] Upodobitev tega najdemo v Marxovem preučevanju razvoja kapitalizma. V njem se namreč ne osreduje na ugotavljanje eksistence kapitala, temveč se odpira ugotavljanje njegove esence. Preučuje namreč tiste imanentne in akcidentne pojavnosti, ki določujejo bistvo ali bit (npr. človeka, družbe), ne pa eksistenco kapitala, drugače povedano, zanima ga, kaj je kapital po svoji bitnostni naravi, ne pa po kakšni kavzalnosti si ga je mogoče pridobivati.

[22] Ti vidiki so na tem mestu le našteti, niso torej zaključeni niti po svoji »kvantiteti« niti po svoji »kvaliteti«, s čimer je podčrtana njihova odprtost in vključujočnost. So pa izvedeni iz Marxove znanstvene analize razvoja kapitalizma, torej osrednji in temeljni postulati za marksizacijo katerekoli znanosti.

[23] Tu je uporabljena distinkcija med ontološkostjo in ontičnostjo stvari, pojavov in procesov. Prvo je adjekcija njihove eksistentnosti, drugo adjekcija njihove esentnosti. Zaradi tega, ker je označitev »ontološkost« izvedena iz negativa sedanjega deležnika starogrškega glagola biti, bivati (εἶναι). To pa pove, da je od nečesa izvedeno, ter je zatorej bivajoče kot učinek, posledica nekega vzroka. Označitev »ontičnost« pa je izvedena iz nominativa istega sedanjega deležnika glagola »εἶναι«, kar pa pove, da je samo iz sebe, samo po sebi, da je torej bit ali bistvo stvari, pojavov in procesov.

Vse ontološko je torej bivajoče, saj izvedeno iz nečesa bivajočega oziroma ga je mogoče pojmovati »kot nekaj, kar je od nečesa« (ali »nekoga!«, kar nujno vključuje določeno metafiziko!), medtem ko nam vse ontiško pomeni bivajoče samo po sebi, torej bistvojoče.

odmik od pozitivizma in pragmatizma v njej (kar predstavlja dve temeljni obliki njene odtujitve od človeka!) ter primik k njeni humanizacijsko-socialni funkcionalnosti, ki je nasledek dialektične sinteze z doslejšnjo kavzalno znanostjo, torej sinteze med raz-umevanjem bitja in u-mevanja biti stvari, pojavov in procesov. Vse to pa pomeni sintezo razumevanja oziroma znanja o njih na eni strani in vednosti o njih oziroma uvidnosti vanje na drugi strani.

Prav to je tisto veliko bogastvo, ki ga Marxov nauk prinaša v razvoj današnje znanosti, v vsako njeno vejo posebej. Vse to pa je tudi tisto, kar je za nadaljni razvoj znanosti vsaj tako pomembno, kakor idejnizacijska in ideologizacijska razsežnost, ki smo ju doslej kot edini »inovaciji« vedeli in znali prenašati iz marksizma v okvir sodobnih znanosti.

Če to zoženo idejnizacijsko-ideologizacijsko prenašanje Marxovega nauka v obravnavo posameznih znanosti imenujemo marksistenje v naši analizi, kar nam pomeni »delati« določeno znanost za marksistično zgolj z idejno-ideološkega vidika, pa naj imenujemo ta širši in resnični globinski prenos duha Markovega nauka, to je njegove znanstvene analize o zgodovinskem razvoju kapitalizma — da lahko s tem označimo našo razlikovalno misel od doslejšnje, predvsem pragmatične eksploracije njegovega nauka — s kategorijo: marksizacija znanosti.[24]

Kakor ima torej znanost v celoti dve svoji interni razvojni stopnji, ki sta najprej doslejšnja kavzalno-razumevalna stopnja in se iz njene krize danes vse bolj približujemo dialektično-umovalni stopnji, tako ima tudi prenos Marxovega nauka na posamezne znanosti v svojem razvojnem okviru dve stopnji: stopnjo marksistenja znanosti, ko gre za apliciranje le idejnizacijsko-ideologizacijske sestavine Marxovega nauka v tematizacijske okvire posameznih znanosti in stopnjo marksizacije (znanosti), pri kateri pa gre tudi za apliciranje tistih tematizacijskih vidikov iz Marxove zgodovinske analize razvoja kapitalizma v znanstveno problematiziranje in verificiranje spoznanj o stvareh, pojavih in procesih, predvsem družbene stvarnosti,[25] ki so pomembni za prerast kavzalnega znanja o njih z dialektično vednostjo

---

[24] Ta distinkcija se pokriva z distinkcijo med tem, kaj lahko imenujemo marksološko, in tem, kaj lahko imenujemo marksistično. (Glej: F. Pediček, Vidiki politehnizma, Gradivo za posvetovanje Politehnična vzgoja in izobraževanje za ustvarjalno delo in samoupravljanje, Gradivo za posvetovanje, Pedagoški inštitut pri Univerzi Edvarda Kardelja v Ljubljani, Otočec, 1980, str. 55—102.)

Na kraju razlikovanja med tema dvema indikativno spornima kategorijama, to je »marksizacijo« in »marksistenjem« poudarimo, da sta nam bili samo v pomoč, kako bi tem bolj podčrtali razliko med *»prevajanjem«* pedagogike oziroma katerekoli znanosti v marksistični jezik (za kar gre, ko želimo delati pedagogiko oziroma katerokoli znanost marksistično, ko jo torej želimo pomarksistiti!) in med *razvijanjem* pedagogike oziroma katerekoli znanosti na podlagi in v duhu Marxovega nauka, kar pa pomeni marksizacijo. Razen tega še ta ne predstavlja enostranskega odnosa »marksizem—pedagogika«, temveč tudi vzvratni odnos »pedagogika—marksizem«, torej v celoti značilen dialektični odnos po naslednjih dveh odnosnostno razvojnih črtah: »marksizem-pedagogika-marksizem« oziroma »pedagogika-marksizem-pedagogika«.

[25] Tu je vsebovana misel, da je Marxov nauk na področju družboslovja pomemben z vsebinsko tematizacijskega vidika, a da je na področju naravoslovja pa pomemben predvsem z idejnega (materializem) in metodološkega (dialektika) vidika. To pa pomeni, da je Marxovo raziskovanje razvoja kapitalizma prineslo v znanost nadvse relevantna družboslovna in antropološka spoznanja, ne pa naravoslovnih. Podrejati torej naravoslovje vsebinskim vidikom Marxove zgodovinske analize razvoja kapitalizma je kvečjemu lahko bolj ali manj marksistično, ne pa marksološko.

o njih, drugače, ki so pomembni za prerast *razumevanja njihove eksistence z umevanjem ali uvidnostjo njihove esence.*

Prav to je namreč tisto, kar je bistvenega pomena za uresničevanje kakovostno nove funkcionalnosti znanosti pri osvobajanju človeka, saj mehanskokavzalna stopnja znanosti človeka še vedno bolj ali manj podreja vsem tistim, ki poznajo kavzalnosti stvari, pojavov in procesov stvarnosti in to znanje uporabljajo v svojo individualno korist ali v korist družbenim skupinam, katerim pripadajo. V premiku k resničnemu osvobajanju človeka pa lahko prispeva bistveni delež v okviru razvojnosti današnjih znanosti le njihova globinska marksizacija, nikakor pa njihovo le idejnizacijsko-ideologizacijsko marksistenje.[26]

O marksistični pedagogiki torej smemo govoriti predvsem kot rezultatu njene marksizacije, torej šele takrat, ko smo pedagogiko poidejnizirali s filozofijo dialektičnega materializma, jo poznanstvenili z vidikov, ki so bili prvič razkriti in uporabljeni v okviru Marxove znanstvene analize zgodovinskega razvoja kapitalizma, in, ko jo slednjič poideologiziramo v tem smislu, da postane vodilo za revolucionarno prakso socialistične družbe.[27]

To torej pomeni: še takšno marksistenje, to je zgolj in samo idejniziranje in ideologiziranje pedagogike v smislu enega ali drugega tematskega postulata

---

[26] Razlika med marksizacijo in marksistenjem se kaže še v tem, da je marksistenje skoraj vselej bolj ali manj dogmatično prizadevanje, medtem ko je marksizacija vselej ustvarjalno grajenje znanosti v duhu vsega marksološkega. Poleg tega še marksizacija znanosti in človeka v njej ter z njo osvobaja, medtem ko marksistenje — posebno še, če postane v rokah posameznikov ali skupin svojevrstna »privatna lastnina« — izvaja vselej določen pritisk na znanost in človeka.

Distinkcija »marksizacija: marksistenje« sloni na (naši!) distinkciji med marksizacijo in marksizmom.

Marksizacija pomeni ustvarjalno prizadevanje po uporabi Marxovega nauka v določeni znanstveni analizi določene stvarnosti in po kritičnem oziroma ustvarjalnem odnosu do njegovega nauka na podlagi nesporniih znanstvenih dognanj. Marksizacija nam pomeni torej določeno etapo v znanosti, je torej progresivni proces v znanosti.

Marksizem pa je določen nazor kot skupek postavk za določen filozofski sistem, ki želi zamenjati druge. Je torej neki dosežen cilj, medtem ko je marksizacija le pot do določenega cilja, korak v razvoju znanosti, stopnja v človekovem obvladovanju stvarnosti, medtem ko je marksizem pojasnjevalni način stvarnosti. Zaradi tega je znanost lahko le bolj ali manj marksizirana, ne more pa biti marksistična, ker bi to pomenilo podobno omejitev, kakor označitve platonistična, aristotelska, kantovska itn. Torej zgolj neko novo antitezo, ne pa tudi dialektične sinteze, kar pa pomeni vsaka nova stopnja v marksizaciji določene znanosti. Pomeni potemtakem snovanje in oblikovanje določene znanosti na podlagi Marxove idejnizacije, znanstvenja in ideologizacije.

Vse to razlikovanje med (razvojno bolj ali manj) marksizirano in marksistično pedagogiko pomeni torej, da predstavlja prva določeno stopnjo v znanstvenem razvoju pedagogike, ki ji je lastno spoznavno-praktično obvladovanje vzgojno-izobraževalne stvarnosti, druga pa le določeno filozofsko-nazorsko smer pedagogike (kakor tomistična, racionalistična, freudistična ipd.), ki ji je lastno interpretacijsko pojasnjevanje vzgojno-izobraževalne stvarnosti.

Še drugače: Vloga marksizacije je ustvarjalno spreminjanje in razvijanje znanosti ter dograjevanje Marxovega nauka na področjih poedinih znanosti. Vloga marksistenja znanosti pa je znanost prilagajati postavkam Marxovega nauka. Marksizacija je torej razvojno usmerjevalni proces v znanosti, medtem ko je marksistenje pa klasifikacijsko-selekcijski postopek. Od tod je tudi razumljivo zakaj današnja preobrazba vzgoje in izobraževanja, ki se snuje in uresničuje na usmerjanju in z njim, zahteva marksizacijo pedagogike, medtem ko je v klasičnih šolskih reformah pa zadostovalo (zaradi prevladujočega klasifikacije in selekcije v vzgoji in izobraževanju!) njeno marksistenje.

[27] Temeljni znak takšne marksizacije pedagogike mora biti v tem, da sta vzgoja in izobraževanje postavljena v službo osvobajanja dela in človeka vseh oblik odtujevanja in zasužnjevanja.

oz. teorema ali spoznanja iz Marxovega nauka, ne more upravičiti, da jo že lahko imamo za marksistično. Za takšno označevanje je še nujno potrebna njena polna marksizacija, ki pa pomeni tudi njeno znanstvenje po vidikih Marxove znanstvene analize zgodovinskega razvoja kapitalizma.[28]

K c)

Prva izhodiščna ugotovitev za našo eksplikacijo o tem, kaj je marksizacija pedagogike, po vsem tem je, da vsebuje marksizem s strukturnega vidika tri sestavine: filozofski dialektični materializem, znanstveno analizo zgodovinskega razvoja kapitalizma in družbenosocialistično prakso. Druga takšna inicialna teza naše eksplikacije o marksizaciji pedagogike je, da je s funkcionalnega vidika mogoče odkrivati v marksizmu naslednje sestavine: *filozofsko dialektično-materialistično idejnizacijo, znanstvenje v duhu postavk Marxove analize zgodovinskega razvoja kapitalizma in socialistično-revolucijsko ideologizacijo.*

Tretja temeljna teoretska postavka, ki izhaja iz prvih dveh, je, da zgolj idejnizacija in zgolj ideologizacija ali obe skupaj predstavljata le marksistenje določene znanosti, ne pa že tudi njene globalne marksizacije, ki izvira iz postavk znanstvene analize zgodovinskega razvoja kapitalizma. Marksistenje in marksizacija v tesni medsebojni dialektični povezanosti pa šele lahko dasta določeni znanosti pridevek — *marksistična.*

Četrta pomembna racionala za našo eksplikacijo kategorije in akcije, ki jo imenujemo marksizacija pedagogike, je v tem, da poznamo do danes dve razvojni stopnji znanstvenja kateregakoli področja človekovega spoznavanja in raziskovanja empirične stvarnosti, ki sta: prva, ki jo delovno imenujemo *kavzalno-pozitivna ali eksistentno-znanjska,* ki se navadno zaokrožuje v

---

[28] Vse to pa kaže, kakšen odklon je vsakršno »razvijanje« marksistične pedagogike s pomočjo »adpunktnega« oziroma »eksabruptnega« citalogiziranja, saj lahko izhaja marksološko znanstvenje pedagogike iz ustvarjalnega obravnavanja pojavov ter procesov vzgoje in izobraževanja, ne pa iz navajanja in lepljenja misli iz Marxovih besedil. (Takšno početje je najbolje ocenil dr. Schmidt, ko je zapisal: »Kdor hoče zmanjšati njeno vlogo (to je marksistične pedagogike, opom. F. P.) v sedanjem času, jo zato tudi tako (to je citatološko, opom. F. P.) obravnava.« (Dr. V. Schmidt, n. d., str. 71.)

Poleg tega citatološkega odklona v marksizaciji naše pedagogike se občasno pojavlja njen z ateizmom obremenjeni in značilno pragmatično zoženi ideologizacijski odklon, ki mu gotovo ni treba navajati določenih ilustracij!

S to zastranitvijo v marksizaciji pedagogike je tesno povezana naša znana pedagoško-tematizacijska pojavnost, ki se kaže v tem, da mislimo, da vzgojo in izobraževanje že obravnavamo v avtentičnem duhu Marxove misli, če ju obravnavamo zgolj z vidika razvoja in protislovij družbenopolitičnih procesov ter odnosov, nič pa z vidika proizvodnorazvojnih procesov in odnosov, kakor da bi o marksistični pedagogiki brez analize le-teh sploh lahko govorili.

Iz tega sledi znani »znanstvenizacijski« konformizem naše pedagogike, porajajoč se iz citiranja družbenih listin o vzgoji in izobraževanju ter njihovega operacionaliziranja, ne pa tudi kritičnega obravnavanja in teoretskega vrednotenja.

Pozitiven premik k temu na teoretičnem področju (na praktičnem področju je to preobrazba vzgoje in izobraževanja!), da se pedagogika začne tematizirati iz razvoja, narave in značilnosti našega produkcijskega procesa in iz današnjega razvoja dela, pomeni vsekakor razvijajoča se andragoška in industrijska pedagoška smer. Toda nemara je prav ta nujni obravnavalni premik iz analize sekundarnih družbenih procesov in odnosov v analizo primarnih produkcijskih procesov in odnosov tisto, v čemer se naša doslejšnja, predvsem družbeno odnosnosno in didaktično-metodično zasnovana pedagogika ne more znajti in jo prav to sili v takšen nekonstruktiven »omega« položaj, v kakršnem jo je mogoče opazovati že od začetka akcije za današnjo preobrazbo vzgoje in izobraževanja na socialističnem samoupravnem temelju.

različnem enostranskem mehanicizmu in scientističnem pozitivizmu, ter druga, ki jo prav tako zgolj delovno označujemo esentno-vednostna, ki se danes šele odpira in za katero lahko odkrijemo temeljna vodila v Marxovi (znanstveni) analizi zgodovinskega razvoja kapitalizma.[29] Ta vodila so bila sicer res razkrita na področju družboslovja, toda so po svoji naravi in vlogi takšni, da lahko v določenem smislu veljajo za celotno področje človeške znanosti, ki teži iz doslejšnjega mehanicizma stvari in alienacije pozitivizma vse bolj v dialektiko stvari in v osvobajanje človeka.[30]

Kriteriji, ki določujejo marksizacijo pedagogike, so torej bili razkriti v Marxovi znanstveni analizi zgodovinskega razvoja kapitalizma in pomenijo temeljne možnosti za njeno nesporno današnjo znanstvenje, v katerem gre za odpravo njene doslejšnje kavzalno-pozitivistične stopnje, torej za približevanje oziroma »odpiranje« njene druge in kakovostno nove, to je esentno-vednostne stopnje. Na tej stopnji pa ne gre več le za kavzalno pojasnjevanje vzgojnih posledic ob uresničevanih določenih vzrokih, torej za odgovore na vprašanja, kdaj dobimo določene vzgojno-izobraževalne rezultate, temveč za odgovore na vprašanja, kaj je bit vzgoje, v čem je njena temeljna narava, njeno bistvo ali esenca.

To kakovostno novo razvojno stopnjo znanosti pa je začel s svojo analizo zgodovinskega razvoja kapitalizma odpirati Marx. To nemara zaradi tega, ker kavzalno-pozitivna objasnitev razvoja kapitalizma, ki jo je našel v dotedanji politični ekonomiji, ni zadoščala za njegova prizadevanja, da delavce popelje v nekaj novega, to je v socialistično družbo.

Marx je torej spoznal, da z analitičnimi rezultati tedanje kavzalno-pozitivistično zasnovane klasične politične ekonomije ne more delavcem pojasniti, zakaj nastajajo takšne in drugačne pojavnosti v kapitalizmu, na podlagi katerih bi jih lahko odvračal od takšne družbe. Spoznal je tudi, da jim ne more ponuditi nič boljšega in sprejemljivejšega tako dolgo, dokler jim ne bo mogoče odgovoriti na vprašanja o bistvu kapitala, cene, profita, odtujevanja človeka itd. ter da jih bo šele z vednostjo (ne le z znanjem!) o biti (ne le kavzalni posledičnosti!) teh pojavov lahko začel usmerjati v nekaj novega — v »počlovečeno« družbo. Vse to zaradi tega, ker znanje človeka še ne osvo-

---

[29] Pobudnost za podmeno o tem, kako stopa znanost na novo razvojno kakovostno stopnjo iz doslejšnje kavzalne ali razumevalne do dialektične ali »uvidnostne« ravni prihaja iz današnje globalno ekološke, seveda ne le naravo-varstvene, temveč vsestransko preživetvene problematike.

Po drugi strani pa pomeni ta nujno najavljajoča se nova stopnja v razvoju znanosti dialektično rešitev odnosa med izkušnjo, razumom in umom. Kakor je namreč novi vek moral rešiti protislovni in dialektični odnos med izkušnjo in razumom, tako mora — kakor vse kaže — sedanji vek rešiti protislovni in dialektični odnos med razumom in umom, duhom.

Razvoj od znanosti novega veka naprej namreč kaže, da le razumu, in predvsem njegovi osrednji funkciji, to je inteligentnosti, ne gre preveč niti spoznavno niti ekološko zaupati. V znanstveno analizo je namreč nujno treba pritegniti vse bolj tudi človekov um, to je njegovega duha, ki lahko prispeva k doslejšnji eksaktnosti in aplikabilnosti znanstvenih spoznanj tudi njihovo vrednostnost in odgovornost, (da o njegovi funkciji »uvidnosti« biti ali bistva stvari, pojavov in procesov na tem mestu ne govorimo!).

[30] V kontekstu Marxovega dela je eksplicitno govor o osvobajanju dela v okviru kapitalizma in človeka v delu ter celotnem družbenem in osebnem življenju. Toda implicitno je mogoče najti tudi teorem o osvobajanju znanosti vsega izkoriščanja in zasužnjevanja človeka. To pa kaže, kako nemarksološko je znanost uslužnostno podrejati čemurkoli, saj se mora roditi iz prakse in potrjevati v njej, biti torej vodilo vseh človekovih akcij, ne pa sredstvo le-teh.

baja nujno in vselej, saj ga lahko postavlja v novo in bolj zapleteno manipulacijo, medtem ko ga pa vednost o biti stvari, pojavov in proces vselej resnično osvobaja, kar mu omogoča, da jih presega s svojo produkcijsko aktivnostjo oziroma družbeno akcijo.

Iz takšne logike in imperativnosti stvari je torej Marx s svojo (znanstveno) analizo zgodovinskega razvoja kapitalizma stopil na novo razvojno raven znanosti, to je na esentno-vednostno stopnjo.

3.

Ta izkušnja pa je temeljnega razvojnega pomena tudi za pedagogiko, njeno kakovostno novo znanstvenje ter hkrati za njeno globalno marksizacijo.

Merila oziroma vidiki, ki ji omogočajo in zahtevajo kakovostni dialektični razvojni skok, pa so vidiki, ki smo jih že razkrili kot izvorne Marxove funkcionalne konstituante znanosti. Tu jih naj le »eksploriramo« kot določilnice oziroma vidike globalne marksizacije naše današnje pedagogike.

Produkcijskoprocesualni vidik

Kako nobene resnične znanosti, ki se že otresa — ali se želi otresti — kavzalnega pozitivizma, ni mogoče uresničevati ali razvijati mimo analize ali upoštevanja determinant, ki izhajajo iz produkcijskega procesa na določeni razvojni stopnji določene družbe, tako mimo te postavke tudi ni mogoče graditi resnično znanstvene današnje pedagogike, ni mogoče govoriti o njeni marksizaciji.

Zaradi tega, ker prav produkcijski procesi ali razvojna stopnja človekovega dela, proizvajanja življenjskih dobrin kot eksistenčnih postavk najbolj globinsko in avtentično ter objektivno podpirajo razvoj spoznavanja narave, človeka in družbe. Izčlenitev produkcijskih procesov je zatorej baza avtentičnega znanstvenja sleherne znanosti, torej tudi pedagogike.

Ugotoviti moramo, da je ta bazična sestavina znanstvenja in z njo marksizacije pedagogike doslej v naši znanosti o vzgoji in izobraževanju dokaj neznana in tuja. Kot takšno smo doslej poznali le strežbo pedagogike sprotnim družbenim potrebam, kar nam je pedagogiko zadrževalo v vlogi »ancile« politični pragmatiki. V tem bo nemara tudi treba iskati vzrok, da naši današnji pedagogiki tolikokrat odrekajo položaj samostojne in razvite znanosti kavzalnopozitivne razvojne stopnje, kaj šele da bi že lahko govorili o njenih kakršnihkoli premikih na esentno-vednostno stopnjo. To nemara do danes tudi ni bilo mogoče doseči, saj so bile za temeljno objektivno pogojevanost razglaševane — pa tudi vsiljevane — pedagogiki le aktualne družbene potrebe.[31]

---

[31] To se najbolje kaže na tistem področju, ki družbeno načrtovano razvija pedagoško znanost, to je raziskovano področje. Le-to se nam pod pritiski aktualnih družbenih potreb preveč drobi v določen raziskovalno-tematizacijski parcializem, namesto da bi se tudi tu začelo rojevati »združeno delo« v tematsko zaokroženih (ne zgolj formalno oblikovanih!) raziskovalnih programih in projektih.

Stvarnostnoizhodiščni vidik

Kakor opozarja zgodovinskorazvojni vidik na postulativnost dialektičnega zahtevka po permanentni razvojni tematizaciji pedagoških pojavov in procesov, tako opozarja stvarnostnoizhodiščni vidik na postulativnost po tem, da je eden izmed pogojev njihove znanstvene analize v tem, da vselej izhajamo iz njihove stvarnosti, iz njihove objektivnosti, prakse, funkcionalnosti, torej iz njihove materialistične idejnosti, ne pa iz njihove želene in pragmatizirane ideološkosti. Iz njihove realne danosti torej in procesualnosti, ne pa iz naše vizije o njih in iz našega različnega voluntarizma ob njih. Vse to zaradi tega, ker se znanstvenje pedagogike in hkrati z njim njena marksizacija ne moreta oblikovati iz zamišljanja pedagoške stvarnosti, niti iz takšnega ali drugačnega subjektivnega normiranja, temveč samo iz ugotavljanja, kako je določena pedagoška stvarnost bila, je in bo ob določenih vzrokih oziroma pogojih. Znanost je analiza stvarnosti, ki lahko posega tudi v njeno spreminjanje na podlagi analize njenih pojavov in procesov, ne pa predrugačevanje stvarnosti na osnovi naših želja (voluntarizem!) in zamisli (iluzionizem!).

V naši doslejšnji pedagogiki imamo sicer razglase in citate iz Marxovega (dialektičnega) materializma, toda izhajanja iz stvarnosti, takšne kot je v naši vzgoji in v našem izobraževanju, prav malo. Nemalokrat pri tem zamenjujemo, da je izhajanje iz prakse že ustrezno uresničevanje tega kriterija o znanstvenju in marksizaciji pedagogike. Toda znano je, kako je različni indukcionizem (teoretični ali empiričnoraziskovalni), nemalokrat daleč od pravega znanstvenja (zaradi spodrsljajev pozitivizma) in prave marksizacije (zaradi spodrsljajev praksizma).[32]

Zgodovinskorazvojni vidik

Ta kriterij ne zahteva zgodovinske analize različno zasnovanih in uresničujočih se pedagoških pojavov in procesov, kar je zadeva in naloga zgodovine pedagogike kot ene izmed pedagoških disciplin, temveč razvijanja spoznanj in prakse določenih pedagoških pojavov in procesov na temelju dialektične analize vseh faktorjev, ki so bili vzrok in so vzrok za njihovo nenehno spreminjanje in razvijanje. Ta kriterij torej zahteva eno temeljnih tematizacijskih postavk tovrstne dialektike, to je upoštevanje in izhajanje iz permanentne razvojne dinamičnosti pedagoških pojavov in procesov.

Kot takšen pa spada ta kriterij v okvir pedagoške filozofije oziroma filozofije vzgoje. Znano je, kako neugodno je za razvoj naše pedagogike in njenega znanstvenja prav to, da nimamo razvite pedagoške filozofije, saj se zaradi tega nemalokrat pokaže škodljiva praznina v njeni resnični in pravi idejnizaciji, kar nam pa toliko bolj izziva bogato in neplodno njeno — prav iz tega vzroka bolj kompenzacijsko kakor organsko — ideologizacijo.

---

[32] Za prvo poosvoboditveno obdobje je to dobro označil študent pedagogike, ko je ugotovil, kako lahko najbolje razbere sosledje družbenopolitičnih dokumentov in akcij na področju vzgoje in izobraževanja, če vzame v roke revijo Popotnik (1945—1947) in prve letnike Sodobne pedagogike!

Družbenoodnosni vidik

V najtesnejši povezanosti s prvim vidikom znanstvenja oziroma marksizacije določene znanosti je vsekakor družbenoodnosni vidik. Se pravi, da to izvira iz narave stvari, saj določeni produkcijski procesi določujejo tudi določene družbene odnose. Analiza le-teh je zaradi tega za sleherno znanstvenje oziroma marksizacijo določenega preučevalnega področja prav takšen conditio sine qua non, kakor analiza proizvajalnih procesov.

Vendarle ne tisti družbeni odnosi, kakršni se razglašajo iz različnega družbenoakcijskega voluntarizma, temveč odnosi, ki se pojavljajo mimo tega volunitarizma iz objektivnosti določenih proizvajalnih procesov.

V tem pa je glavni nesporazum okrog družbenih odnosov kot objektivnega dejavnika oziroma znaka determinacije določenih znanosti.

Kakor hitro namreč gradimo znanstvenje oziroma marksizacijo določene znanosti na analizi predvsem in zgolj družbenih odnosov, ki nastajajo iz omenjenega voluntarizma, zaidemo v vode izolirane in votle ideologizacije, s katero takšno »znanost« oviramo v njeni pravi in nesporni marksizaciji. To pa je pojavnost, ki jo kar dobro poznamo tudi iz izkušnje z našo pedagogiko.[33]

Globalnorelacijski vidik

Ta kriterij opozarja, da človekove prakse na kateremkoli področju še ne moremo istiti z njeno globalnoodnostnostno stvarnostjo. Kriterij znanstvenja in ob njej marksizacije kateregakoli preučevalnega področja je namreč v drugem, ne v prvem. Človekova praksa je sicer najbolj odločilna sestavina stvarnosti kot izhodišča in temelja vsakega znanstvenja, toda ta praksa zajema le določen izsek te stvarnosti, analiza katerega je pomembna sestavina znanstvene analize določene stvarnosti, vendar le delna njena analiza, ker ni mogoče zajeti in razčleniti globalne relacijskosti v njej, to je njene pojavnostne in funkcijske celosti. Prav zaradi tega današnji premiki od monodisciplinarne k multi in interdisciplinarni metodološkosti v današnji znanosti. Praksa je torej oblika človekovega samouresničevanja ob stvarnosti, ni pa še istost za celovito odnosnost v njej.[34] Znanstvenje oziroma marksizacija določene znanosti pa lahko raste le iz analize celovite odnosnosti določene stvarnosti.

Ne moremo oporekati temu, da imamo v naši pedagogiki že veliko raziskovalnih analiz določenih oblik vzgojno-izobraževalne prakse, vendarle nam te ne dajejo toliko, kolikor pričakujemo za vse večje znanstvenje in vse večjo

---

[33] Glej kritiko prakse v pomenu osebne izkušnje kot kriterija pedagoške znanosti v besedilu: dr. V. Schmidt, Uvod v pedagoško metodologijo, Ljubljana, 1960, DZS, str. 18—23.

Tu torej nikakor ne gre za človekovo individualno in vsakdanjo (pogosto repetetivno in reproduktivno) prakso, ki naj bi bila merilo verodostojnosti vsakega spoznanja, torej tudi znanstvenega, temveč za zgodovinsko in univerzalno človekovo ustvarjalno dejavnost, »s katero človek preobražuje in ustvarja svoj svet in samega sebe«. (G. Petrović, Marxovo shvačanje čovjeka, Humanizam i socijalizam, Naprijed, Zagreb, 1963, str. 40).

[34] V tem je še ena razlika med doslejšnjo kavzalno in prihajajočo dialektično znanostjo. Prva namreč išče in ugotavlja posamezne ali več povezanih vzročnosti pojavom in procesom, medtem ko pa druga išče celotno odnosnost v njih in zunaj njih.

marksizacijo naše doslejšnje pedagogike. Eden od vzrokov bo vsekakor v neupoštevanju prav tega globalnorelacijskega vidika; to pa zahteva prihodnje široko projektno raziskovanje pedagoških pojavov in procesov, ne pa še tako bogato parcialno raziskovalno delo. Le z uresničevanjem interdisciplinarne metodološkosti in projektnoraziskovalne operative je namreč mogoče uresničevati kriterije globalne odnosnosti v okviru naše pedagoške stvarnosti.

Antropološkohumanizacijski vidik

So znaki, ki govore, da je bil Marxu ta kriterij eden najbolj pomembnih in osebno najbližjih med postulati za neoporečno znanstvenje določenega področja človekovega preučevanja. Pomeni negacijo stvarnostnega nevtralizma oziroma mišljenjskega pozitivizma, saj zahteva da je vse raziskovanje stvarnosti treba podrediti človeku, njegovemu razvoju, to je razodtujevanju in osvobajanju človeka, njegovega dela in bivanja. To razsodilo razkriva zavedanje o usodni povezanosti med stvarnostjo in človekom. Zaradi tega je ena od nalog znanosti tudi v tem, da to povezanost odkriva, ugotavlja njene zakonitosti, meje in odklone v njej. Ta kriterij torej postavlja maksimo, da je preučevanje stvarnosti brez človeka v njej, mimo človeka in proti njemu contradictio in adiecto sleherni znanosti. Ta kriterij tudi poudarja, da je povezanost prirodne stvarnosti in človeka primarnejša, kakor pa je njegova povezanost z različno družbeno stvarnostjo. Te stvarnosti si človek v zgodovini svojega bivanja ustvarja. So zatorej le vzporedna — a vendar bivanjsko apodiktična — stvarnost, katero si človek sam postavlja za razliko od prirodne stvarnosti, v katero pa je človek »vržen«, medtem ko si družbeno stvarnost ustvarja, spreminja, prilagaja in razvija za svoje bivanje.

Z vsem tem ta kriterij uresničuje imperativ, da »znanost«, ki gre proti človeku, proti njegovemu bivanju, razvijanju in osvobajanju od česarkoli ali kogarkoli ni znanost, temveč prej posebna zvrst zločinskosti.[35]

Znano je, da je v vsej naši poosvoboditveni pedagogiki manjkal ta antropološkihumanizacijski vidik, saj je v vsem prevladoval le družbenodeterminacijski. Prav zaradi tega je nastal tak vihar, ko se je zahteva po antropološkem vidiku začela pojavljati tudi v naši pedagogiki, s tezo, da vzgoja ni samo funkcija družbe, temveč tudi funkcija človeka.[36] Zaradi naglega razvitja samoupravljanja v naši skupnosti, se proces antropologizacije pedagogike v zadnjih desetih letih navkljub vsemu pa le širi in razrašča[37] ter se s tem vse bolj uresničuje ta kriterij, kot eden redkih, ki je bolj ali manj že dobil svoje ustrezno mesto v procesu znanstvenja oziroma marksizacije naše pedagogike.

---

[35] Zato lahko vzame prakso kot verodostojnostni kriterij znanstvenega spoznanja tudi vsa kapitalistična pozitivistična znanost, ne pa tudi kriterija o stvarnosti, ker ji to največkrat brani njena filozofska sestavina (variante idealizma!).

[36] F. Pediček, Vzgoja kot družbena funkcija, Sodobna pedagogika, Ljubljana, 1971, 5—6, str. 230—239.

[37] F. Pediček, Antropologizacija znanosti in pedagogike, Anthropos, Ljubljana, 1969/1—2, str. 48—52. Školske službe i antropologizacija naše osnovne škole, Zbornik, Modernizacija osnovnog školovanja, Jugoslovenski zavod za proučavanje školskih i prosvetnih pitanja, Beograd, 1970, str. 237—243. — O. Autor, Bistvo človeka — antropološka osnova vzgojnih smotrov, Sodobna pedagogika, Ljubljana, 1977/7—8, str. 229—242 in 9—10, str. 339—350.

Družbenorevolucijski vidik

Kakor je ta kriterij med tistimi, ki je najbolj napak razumljen v procesu marksizacije kake znanosti, tako smo temu priče tudi v naši pedagogiki. Razumljen pa je največkrat kot zahteva prilagajanja znanosti družbeni pragmatiki tekočega dneva, prilagajanja družbenim potrebam in zahtevam. Ni naključje, da je to eden od tistih kriterijev, ki je bil doslej znanosti najbolj predočevan kot postulat njene marksizacije, čeprav v resnici še daleč »ni vse v njem«. Naloga znanosti namreč ni v prilagajanju družbeni stvarnosti[38] (saj bi bila potem npr. tudi kapitalistična znanost zelo napredna in marksistična, ker se dobro prilagaja svoji družbi!), temveč v spreminjanju, revolucioniranju te stvarnosti. Pomeni, da mora znanost postajati tudi vodilo za družbeno revolucionarno prakso, ne pa shema in akcija za prilagajanje določeni družbeni stvarnosti. V tem revolucioniranju je namreč najbolj učinkovita razrednost in progresivnost znanosti.

Iz istega vzroka je tudi razvidno »družbeno-fatumsko« postavljanje in razvijanje pedagogike nemarksistično, saj je mehanicistično, ne pa dialektično revolucijsko. Vendar se prav takšna pedagogika pri nas nemalokrat razglaša za marksistično. Zanimivo in obetavno je, da novi in razvitejši produkcijski procesi in družbeni, to je samoupravljalski odnosi, in iz njihove objektivnosti vznikajoča današnja preobrazba vzgoje in izobraževanja preraščajo takšno pedagogiko in vse bolj velevno postavljajo zahtevo tudi po njeni preobrazbi oziroma zahtevo po oblikovanju široke znanstvenotematizacijsko (interdisciplinarno) zasnovane teorije vzgoje in izobraževanja.

Praksičnokriterijski vidik

Tu gre za vprašanje o razsodilu neoporečnosti znanstvenega spoznanja, ki je tesno povezano z znano noetiško problematiko o ustreznosti, resničnosti človekovega spoznanja.

Zavest kot prvotni kriterij adekvatnosti človekovega spoznavanja je v marksizmu zamenjana s prakso, kot takšnim objektivnim kriterijem.

Ob tem pa se pojavlja vprašanje o pojmovanju te prakse in o dveh različnih adekvantnostih spoznanj: o individualni ali človeški, to je subjektivni adekvatnosti spoznanj in objektivni ali znanstveni adekvatnosti spoznanj. Tudi kriterij za ločevanje teh dveh vrst človeških spoznanj je praksa (saj se človekova osebna spoznanja ne ujemajo vselej z znanstvenimi!), kakor bi naj tudi bila praksa »kriterijski kriterij« teh obojnih.

---

[38] Niti »vzora« in niti zahtevka za to ni najti v vsem Marxovem delu. Znanost mora upoštevati in rasti iz konkretne družbene stvarnosti, ni se pa treba njenim razvojnim danostim prilagajati, saj je njena naloga družbo opozarjati na odklone ter prispevati k njenemu razvoju na temelju svojih neoporečnih spoznanj. Najboljši primer za tako pojmovano družbeno pogojenost in vlogo znanosti daje celoten Marxov opus.

Danes je mogoče najti tudi varianto te misli o dialektični integraciji znanosti v tako imenovani »teoriji družbe«. To vprašanje pa je tudi sicer danes dokaj poudarjeno, saj imajo eni marksizem za filozofijo, drugi za znanost. J. Habermas npr. kritizira tiste, ki imajo marksizem za »čisto« filozofijo in tudi tiste, ki ga imajo za »čisto« znanost, saj pojmuje marksizem kot nekaj, kar stoji med filozofijo in pozitivno znanostjo in mu zategadelj pomeni kritiko, kritično teorijo. (Glej, J. Habermas, Saznanje i interes, Nolit, Beograd, 1975, str. 10).

Vendar je nemara le treba ločevati prakso kot kriterij človekovih osebnih spoznanj in prakso kot kriterij znanstvenih spoznanj, ki so lahko v disonanci, lahko so pa tudi — in takrat gre za njihovo višjo raven — v trdni harmoniji med seboj.

Na to ločevanje dveh pojmovanj prakse opozarjamo zaradi tega, da poudarimo kako praksa kot človekovo delo v pojavnosti in pomenu smotrne dejavnosti zaradi izdelovanja uporabnih vrednosti, zaradi prilagajanja prirodi in zaradi njenega prisvajanja ne more biti razsodilo za veljavno nesporno znanstveno spoznanje, kakor tudi ne more biti takšno veljavno znanstveno spoznavno razsodilo praksa v pomenu človekovega konkretnega delovanja, udejstvovanja, ravnanja, ukvarjanja, počenjanja, obravnavanja ipd. Vendar se mnogokrat prav takšno pojmovanje prakse za to razglaša in sprejema, ob čemer se nemalokrat individualna praksa postavlja za nasprotni dokaz znanstvenemu spoznanju, kar je pseudomarksizem.

Zatorej to izziva potrebno razlikovanje med kriterijem za ustreznost noetiškega in kriterijem za ustreznost znanstvenega spoznanja.

Kriterij noetiškemu, to je filozofskemu, potemtakem racionalnemu spoznanju je lahko praksa v navedenih pomenih človekovega izmenjavanja materije med človekom in prirodo.

Toda kriterij znanstvenemu raziskovalnemu spoznanju (in za to gre v sklopu teh različnih vidikov znanstvenja v okviru marksizma!) je lahko le praksa, ki je načrtovana, kontrolirano spremljana in evalvirana ter poljudnokrat ponavljana pod vplivi nadzorovanih vzrokov oziroma dejavnikov. To pa ni praksa, ki je pomensko izvedena iz starogrške besede »prāgma« (tó prāgma, — atos v pomenu: delanje, delo, korist, izvršitev!) temveč praksa, ki je pomensko izvedena iz starogrškega glagola »prāsso« oziroma »prātto« v pomenu: prodiram, prebrodim, prehodim, prepotujem;[39] za označevanje te prakse pa navadno uporabljamo besedo: prāksis. Praksis kot kriterij znanstvenega spoznanja bi torej lahko razglasili za človekovo načrtovano, kontrolirano spremljano in evalvirano ter kavzalno ali faktorsko izzivano (raziskovalno) delovanje, s katerim prodiramo v bit stvari, pojavov in procesov, premagamo vse težave in ovire na poti do spoznavanja o njih, ter prehodimo oziroma prepotujemo vso pot od problemov do rešitev, od domnev do spoznanj, od nevedenja do vedenja o njih.

Torej imamo lahko le takšen praksis za merilo resničnega znanstvenja (tudi pedagogike in (njene) marksizacije), ne pa zgolj »pragmatično prakso«.

Filozofičnoimplikabilni vidik

Najprej je treba ugotoviti, da ta vidik ni zahteva po določeni idejnizaciji znanstvenega dela na temelju določene idealistične ali materialistične filozofije, temveč pomeni v okviru marksistične znanstvenizacije raziskovalne tematike implikabilnost takšne filozofičnosti, ki lahko dvigne neka razkrita »gola« raziskovalna spoznanja iz stopnje empejríe na stopnjo lógosa o raziskovalnem predmetu, to je določenem stvarnem pojavu ali procesu. Pomeni,

---

[39] A. Dokler, Grško-slovenski slovar, Ljubljana, 1915, str. 640—641.

raziskovalna spoznanja,[40] ki niso takšna, da bi lahko kaj prispevala k stopnji njihovega teoretičnega problemskega zastavljanja in razvijanja, ostajajo zgolj raziskovalna spoznanja, ne že tudi znanstvena spoznanja. Le-ta namreč vselej zahtevajo določeno filozofično implikabilnost. Pomeni, da vsebujejo postavke, elemente ali sestavine, ki lahko prispevajo k lógosu, k teoriji ali k »filozofiji« objasnitve oziroma razumitve določenega pojava ali procesa. Raziskovalna spoznanja, ki teh filozofičnih implikabilnosti nimajo, nujno ostajajo zgolj na stopnji pragme (zatorej: pragmatizma oziroma na stopnji empejrîe, zatorej: pozitivizma) ali na stopnji adekvatne tehnike oziroma tehnologije.[41]

Najboljšo ponazoritev tega zahtevka je gotovo mogoče najti v Marxovem raziskovanju razvoja kapitalizma, v katerem je prav zgoščena vsa tista sestavina njegovega nauka, ki smo jo označili v naši analizi — znanstvenje. Ta njegova znanstvena analiza razvoja kapitalijzma je namreč takšna, da daje tako zvrhano filozofično implikabilnost za dialektično materialistično smer, da postaja že vprašanje ali je to delo, ki bolj sodi v okvir politične ekonomske znanosti ali bolj v okvir dialektične materialistične filozofije.[42]

Raziskovalna spoznanja torej dobe — v duhu tega postulata znanstvenja raven znanstvenosti, ko so filozofično pobudna, plodna, inherentna. Znanstvenost potemtakem nujno potrebuje uresničevanje filozofično implikabilnega postulata, ne pa tudi določenega filozofskoaplikativnega, v čemer je že njena idejnizacija, ki pa stoji v strukturi določenega nauka (tudi Marxovega) zunaj njenega imanentnega znanstvenja. Torej »delati« znanost o določenih pojavih in procesih stvarnosti na podlagi raziskovanja ne pomeni raziskovati te pojave in procese po postulatih določene filozofije, kar bi pomenilo njeno določeno idejnizacijo, ki bi bila nevarna za objektivnost znanstvenega preučevanja stvarnosti, temveč ob raziskovanju pojavov in procesov stvarnosti prispevati k njihovemu ustreznejšemu filozofskemu spoznavanju.[43] Znanost pri raziskovanju stvarnosti torej ne more biti dirigirani porabnik določene

---

[40] Vsako raziskovano spoznanje torej še ni nujno tudi znanstveno, saj je lahko zgolj tehnološkoaplikativno oziroma tehničnoizvedbeno (npr. raziskovalni dosežki razvojnih centrov po organizacijah združenega dela!).

Nemara ta distinkcija vključuje tudi potrebo po razlikovanju metodologije raziskovanja od metodologije znanstvenega dela ali pa zahteva metodologijo znanstvenoraziskovalnega dela, kar pa pomeni sintetiziranje obče in posebne metodologije v okviru raziskovanja posameznih znanosti.

[41] Glej analizo teh strukturnih ravni znanosti v prispevku: F. Pediček, K terminologiji v naši znanosti o informacijah, Jezik in slovstvo, Ljubljana, 1977/78, št. 5, str. 155—159 in št. 7—8, str. 354—356.

[42] Do tega pomisleka je očividno prišlo pri nas vodstvo filozofskega društva SRS.

[43] Vse to pa ne predstavlja kakršnegakoli nevtralizma (čeprav je ob podobnih stališčih takšna »anatema« vselej prisotna — primerjaj odmeve B. Lipužiča in F. Strmčnika na prispevek Vzgoja kot družbena funkcija v okviru Drugega posveta slovenskih pedagogov, na Bledu, 1972), temveč izraža ustvarjalno, nikakor pa mehanicistično pojmovanje idejnizacije (idejnosti) znanosti. Idejnizacija ene ali druge znanosti — tako tudi pedagogike — namreč ni v tem, da se določeni idejni modeli »nakalupijo« neki problematiki iz okvira tiste znanosti, ki bi jo bilo treba določeno »poidejniti« (v čemer je ravno takšen idejnizacijski mehanicizem, na kakršnega mislimo!), temveč je treba idejnost znanosti šele graditi. Še prakso ne kaže mehansko idejnizirati po takšni poti, kaj šele znanost, katere naloga je ravno v tem, da odkriva takšna spoznanja, ki — kadar gre za naš primer marksizacije — marksizem podpirajo, razvijajo, dograjujejo. V tem je temeljna in vsa idejnizacija znanosti. (Primerjaj opredelitev »marksističnega« v navedenem besedilu I. Mrmaka, str. 7—12.)

filozofije oziroma porabnik določene idejnizacije, temveč njen ustvarjalec, oblikovalec na temelju svojih raziskovanj stvarnosti. Zaradi tega, ker ne more (filozofski) lógos ustvarjati stvarnosti, temveč se z znanstvenim raziskovanjem stvarnosti oblikuje struktura in dopolnjuje ta človekov lógos o stvareh, pojavih in procesih.

Imamo izkušnje o tem, kam vodi takšna ali drugačna »vzorčna« idejnizacija katerekoli znanosti, torej tudi pedagoške. Zato lahko ugotovimo, da se je le-ta doslej ustavljala na stopnji oziroma v okvirih te idejnizacije ali na stopnji oziroma v okviru iz te idejnizacije izvedene ideologizacije. Ni najti pa naše pedagoške znanosti na stopnji oziroma v okviru resničnega Marxovega znanstvenja pojavov in procesov vzgoje in izobraževanja v duhu navedenih postulatov. V tem je vzrok, da je bila naša doslednejša pedagogika bolj pasivni porabnik določene in toge filozofske idejnizacije vzgoje in izobraževanja (pa tudi naše ideologizacije), ni pa bila raziskovalka resnične in adekvatne znanosti o pojavih ter procesih vzgoje in izobraževanja in prek tega oblikovalec njunega lógosa, to je oblikovalec in razvijalec spoznanj o njuni biti ali esentnosti (torej ne le o njuni eksistenčnosti!). Dokler pa kako preučevalno področje ne doseže te raziskovalno ustvarjalne stopnje, nujno ostaja ali na stopnji vnanje idejnizacije ali na stopnji pragmatične ideologizacije ali pa na stopnji pozitivistega prakticističnega ugotavljanja.

Stvarnostnoaplikabilni vidik

Tudi v okviru postulativnosti tega vidika znanstvenja, kakor jo lahko ugledamo v Marxovi analizi razvoja kapitalizma, gre pogosto za pomotno zamenjavo stvarnostne aplikabilnosti s praktično aplikativnostjo, kar sta pa gotovo dve različni ravninski zadevi v okviru znanosti oziroma v okviru znanstvenja določenih raziskovanj pojavov in procesov. Prav v njunem nerazlikovanju je mogoče najti mnogo nesporazumov in odklonov. Eden najbolj pogostnih je ta, da mnogi v imenu Marxovega znanstvenja posiljujejo znanstvenoraziskovalno delovanje z zahtevkom po praktični aplikativnosti iz njega dobljenih spoznanj. Zaradi tega, ker ne razlikujejo teh dveh postulatov, od katerih je stvarnostnoaplikabilni zadeva določene tehnološke ravni določene znanosti, praktičnoaplikativni pa zadeva določene njene tehnične ravni, ki je sicer strukturna raven vsake znanosti, ni pa imanentna funkcijska stopnja (njenega) znanstvenja. Za razvojno raven znanstvenega spoznanja torej ni nujno, da je že tudi izpeljano do tehnične oziroma praktične aplikativnosti ali uporabnosti. Mora pa nujno biti razvito do stvarnostne aplikabilnosti, to je, morajo biti v njem nakazane smeri in možnosti za razvijanje ter spreminjanje stvarnosti, ki jo raziskovalno razkriva in spoznava.

Primerov za to trditev si ni treba izmišljati. Razvoj znanosti jih ponuja obilo,[44] vsa velika in resnična znanstvena spoznanja so vselej imela v sebi uresničen ali navzoč stvarnostnoaplikabilni vidik, ki je bil dobro viden, manjkal pa jim je skoraj vedno že kakorkoli uresničen praktičnoaplikativni vidik.

---

[44] Npr.: L. Pasteur, A. Einstein in vrsta drugih.

Stvarnostnoaplikabilni vidik je v okviru ali v sestavi bitnostne razsodilnosti sleherne znanosti celo tako pomemben, da je mogoče reči: raziskovalno spoznanje, ki tega vidika nima, nima ravni resničnega znanstvenega spoznanja. Torej pomeni, da je tehnološka raven imanentna in avtentična raven sleherne znanosti. Ni pa mogoče tega trditi za praktičnoaplikativnost (boljše: (aplikacijskost) v pomenu že uresničenih orodij, pripomočkov, šablon, vzorcev itd. za njihovo praktično rabo v procesu opravljanja določene dejavnosti (prakse). Znano je, da se prav ta tehnična ali praktična uresničenost stvarnostne aplikabilnosti raziskovalnih spoznanj postavlja zelo pogosto kot temeljno razsodilo avtentičnega marksističnega znanstvenega raziskovanja.

To pa je tudi tista zmotna pojavnost oziroma odklonska postulativnost, ki tako zelo ovira in zavira razvojno pot današnje pedagoške znanosti. Tem bolj, ker je pedagogika tisto znanstveno področje, ki se je začelo graditi »od spodaj navzgor«,[45] torej se je začela z ljudsko prakso, nadaljevala na stopnji svoje pragmacije (otroke vzgojiti z delom za ohranjevalce rodu!) in svoje tehnizacije (razvijanje določenih metod vzgoje in izobraževanja vse od prvobitnosti do antike), stopila na stopnjo tehnologije (razvoj didaktike kot disciplinskega razvojnega temelja pedagoške znanosti v opusu J. A. Komenskega!) in se šele danes dviga z raziskovanjem na stopnjo emipirično-kavzalnega raziskovanja. Vendar še naprej ostaja neuresničena na stopnji svojega imanentnega lógosa, teorije, filozofije vzgoje in izobraževanja.

Ta potekajoča razvojna pot pedagoške znanosti gotovo prispeva k možnostim, da se praktična aplikativnost kot razsodilo njenega znanstvenja tako dosledno zamenjuje s kriterijem stvarnostne aplikabilnosti njenih raziskovalnih spoznanj.[46]

Tematizacijskointerdisciplinarni vidik

Nemara je ena temeljnih »moči« Marxove analize razvoja kapitalizma poleg drugih tudi v tem, da je v potek te analize vključenih več znanosti, ne le ena sama. V tej razčlenitvi namreč najdemo uporabljeno politično ekonomijo, zgodovino, sociologijo in filozofijo. Pri tem pa je tematika, metodologija in argumentacija tako organsko integrirana, da ne gre več le za določen multidisciplinarni, temveč že za, to zanesljivo lahko rečemo, interdisципli-

---

[45] Pedagogika je tista znanost, ki se je začela najprej razvijati na strukturni stopnji svojega praksisa in pragme (metodike, propedevtike), medtem ko se pa mnoge druge znanosti začenjajo na strukturni ravni lógosa oziroma teorije.

[46] Če izhajamo iz našega strukturnega sistema oziroma modela znanosti (glej opombo 41!), potem je mogoče videti, da nekatere znanosti začno svojo razvojno pot v »metodični« praksi določenega dela in se od tod razvojno vzpenjajo do stopnje tehnologije, empiričnega raziskovanja in vse do stopnje teorije oziroma svojega logosa (torej »od spodaj navzgor«!); druge pa se začno z »miselnim opazovanjem« in razmišljanjem o pojavih in procesih, torej pri njihovem lógosu in se od tod dograjujejo na naslednjih strukturnih ravneh znanosti (potemtakem »od zgoraj navzdol«!). Seveda pa se tretje znanosti začenjajo tudi »nekje na sredi« tega strukturnega sestava znanosti. To pomeni, npr. na stopnji empiričnega raziskovanja ali tehnološke aplikabilnosti ipd.

Razvidno je, da se pedagogika razvojno začenja »spodaj« ter se šele danes dviga prek didaktične tehnologije, empiričnega raziskovanja do svoje teorije ali do svojega lógosa.

narno preučevalno obravnavo in metodološki postopek z udeležbo k problematiki razvoja kapitalizma relevantno pripadajočih znanosti. To lahko trdimo tem bolj prepričljivo, ker ne gre pri tej Marxovi analizi zgolj za obravnavalno multidisciplinarnost, temveč tudi za metodološko integracijo v analizo razvoja kapitalizma pritegnjenih znanosti, ki se izrazi v postavitvi dialektične metode kot temeljnega preučevalnega vodila celotne analize. Kot spoznavni idejni órganon iz tematske integracije teh znanosti pa se pojavita dialektični in zgodovinski materializem. Prav nova metodološka pot in nova tematizacijska filozofija, pojavljajoči se iz povezovanja problemsko »pripadajočih« znanosti v okviru analize oziroma preučevanja določenih pojavov ali procesov stvarnosti, pa sta dva temeljna znaka vsake resnične interdisciplinarnosti v znanstvenem delu.

Torej lahko ugotovimo, da interdisciplinarnost ni šele pojavnost oziroma postulativnost današnjega raziskovalnega dela, saj jo najdemo z dvema temeljnima sestavinama že v okviru Marxove analize razvoja kapitalizma. To pa vsekakor opravičuje trditev, da je obravnavalna interdisciplinarnost na podlagi k problematiki pripadajočih znanosti eden temeljnih postulatov marksizma, kakor so drugi, doslej našteti in opisani.

Vse to pa razkriva še drugo preprosto, temeljno spoznanje, da marksizem namreč ni euforično citatologiziranje Marxovih miselnih postavk in spoznanj, temveč ustvarjalno raziskovanje pojavov in procesov stvarnosti s pomočjo določenega zbira znanosti, ki so z interdisciplinarnega vidika pomembne za postavljeno vprašanje, in v integracijskem okviru katerih imajo svoje osrednje mesto dialektika kot temeljni splošni metodološki órganon in dialektični ter zgodovinski materializem kot splošno spoznavalni oziroma filozofski órganon.

Kakor pa vse to velja za druga znanstvena področja, velja — mora veljati tudi za pedagogiko in njeno marksizacijo. Ta marksizacija pa ne more biti le v prevajanju njenih problemov v Marxov tematizacijski jezik oziroma le odsevanje njene tematike v marksistični citatologiji, temveč samostojno in ustvarjalno preučevanje procesov ter pojavov vzgoje in izobraževanja, upoštevajoč pri tem integrativno funkcionalnost vseh tu navedenih, opisanih in le zgolj okvirno razčlenjenih postulatov oziroma vidikov marksističnega znanstvenja teh pojavov in procesov.

Le po poti takšnega znanstvenja naše pedagogike ob hkratni njeni idejnizaciji in vrednostno akcijski (ne zgolj politično pragmatični ideologizaciji), je mogoče doseči resnično njeno marksizacijo. Le-ta pa je pogoj za razvijanje takšne pedagogike, kakršno edino je mogoče vgrajevati kot tematizacijsko-raziskovalno področje v okvir teorije takšne usmerjene vzgoje in takšnega usmerjenega izobraževanja,[47] brez katerih in kakršnih ni mogoče več ustrezno uresničevati današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja na socialistični samoupravni podlagi.

---

[47] Ponazoritev tega so stalni pritiski na našo pedagoško raziskovalno področje, kako morajo biti vse raziskave predvsem praktično aplikativne bodisi v inovacijskem bodisi v razvojnem smislu.

Sklep

V skladu s pobudnostjo, ki je bila »mati« pričujočemu razpravljanju, je mogoče dati naslednje sklepe:

a) Današnja preobrazba vzgoje in izobraževanja nujno zahteva tudi *preobrazbo naše pedagoške znanosti*, ki je tesno povezana s prerastjo doslejšnje pedagogike klasifikacije in selekcije v pedagogiko orientacije.

b) Okvir za tovrstno revolucioniranje pedagogike je uresničevanje njene avtentične marksizacije. Le-ta je procesualno določena s tremi stopnjami: *z idejnizacijo, znanstvenjem in ideologizacijo*. V naši pedagogiki sta doslej do določene mere uresničevani prva in tretja stopnja, medtem ko njene druge stopnje, to je ustreznega znanstvenja, skoraj ni. Pomeni, da torej ne ustreza objektivnosti ko govorimo o naši že uresničeni marksistični pedagogiki izza prvih poosvoboditvenih let.

c) Marksizacija znanosti in tudi pedagogika pa pomeni takšno njeno znanstvenje, ki presega doslejšnjo zgolj znano kavzalno preučevanje pojavov in procesov vzgojno-izobraževalne stvarnosti (ki razčlenjuje in pojasnjuje eksistenost le-teh!) in se približuje zahtevi oziroma uresničuje zahtevo *po razkrivanju biti ali esentnosti pojavov in procesov* katerekoli v preučevanju zajete stvarnosti. Takšno preseganje zgolj kavzalno pojasnjevalne in razjasnjevalne preučevalnosti pa je odvisno od sklopa raziskovalnih postulatov, ki jih prvič najdemo implikabilno vsebovane ter aplikativno uresničevane v Marxovi analizi razvoja kapitalizma.

d) Ti postulati zahtevajo preučevanje pojavov in procesov stvarnosti z naslednjih vidikov: *produkcijskoprocesualnega, stvarnoizhodiščnega, družbenoodnosnega, zgodovinskorazvojnega, globalnorelacijskega, antropološkohumanizacijskega, družbenorevolucijskega, praksičnokriterijskega, filozofičnoimplikabilnega, stvarnostnoaplikabilnega in tematizacijskointerdisciplinarnega.*

e) Znanstvenje pedagogike po navedenih postulatih je poleg ustvarjalne idejnizacije in vrednostne ideologizacije edino veljavna saturacija za ugotovljeno manjkajočo stopnjo njene marksizacije. Le-ta pa je po eni strani pogoj za prerast doslejšnje zgolj kavzalno preučevalne pedagogike v pedagogiko, ki more — in mora — razkrivati *bit in izobraževanja*, ne le njune kavzalne in s tem uporabne pojavnosti ter procesualnosti.

f) Takšen revolucionarni premik od doslejšnje preučevalno-kavzalne do proučevalno-bitnostne (ali dialektične!) stopnje pa je odvisen tudi od prerasti klasifikacije in selekcije kot temeljni operativni vodili vzgoje in izobraževanja z usmerjanjem ali orientacijo v okviru vzgoje in izobraževanja. Zaradi tega, ker je za uresničevanje klasifikacije potrebno filozofsko in je za uresničevanje selekcije v vzgoji in izobraževanju zadostno kavzalno in s tem mehansko pojasnjevanje njunih pojavov in procesov, medtem ko je za usmerjanje nujno potrebno bitnostno, to je dialektično spoznavanje vzgoje in izobraževanja.[48]

Drugače povedano: snovanje in oblikovanje pedagogike, ko vzgoja in

---

[48] Primerjaj: F. Pediček, Naša pedagoška misao i usmjereno obrazovanje, Pedagoški rad, Zagreb, 1978/3—4, str. 114—123, in, dr. M. Ratković, Integriranje usmjerenog obrazovanja, Školske novine, Zagreb, 1980/4—5 (separat), str. 14—15.

izobraževanje slonita na klasificiranju ali razvrščanju otrok, mladine in odraslih po svetu dela in življenja, je odvisno od naukov religije in filozofije. Ko postane idejno vodilo vzgoje in izobraževanja selekcija ali odbiranje, postane oblikujoči dejavnik pedagogike kavzalna (empirična) znanost, ki služi temu, da se mladi in odrasli odbirajo za svet dela in življenja po notranjih, to je po osebnostnih znakih (inteligentnost, posebne sposobnosti itd.). Ko se pa celotni ta razvoj prevesi v orientacijo ali usmerjanje v okviru vzgoje in izobraževanja, postaja vse bolj potrebna dialektična znanost o biti vzgoje in izobraževanja. Lahko je reči, da se tako razvojni global snovanja pedagogike oziroma uresničevanja vzgoje in izobraževanja v sebi dialektično zaokroži prek naslednjih stopenj: klasifikacija na podlagi pripadnostnih znakov, selekcija na podlagi osebnostnih znakov in orientiranje na podlagi dejavnostnih znakov, to je znakov, ki so v skladu z določenim delom, h kateremu teži mlad ali odrasel človek.

V tej dialektični sklenitvi navedene teze (klasifikacija) in antiteze (selekcija) ter sinteze (orientacija) je nemara tudi treba iskati »teoretični« vzrok za današnje preobraževanje vzgoje in izobraževanja v smislu dela, produkcije, ne pa več toliko v smislu določenih, večkrat zgolj deklarativnih družbenih ciljev vzgoje in izobraževanja.

g) To hkrati opozarja, kako nujno postaja tako zasnovano in uresničujoče se znanstvenje pedagogike, kakor se je razkrilo v okviru uresničevanja postulatov vsake prave znanstvene analize, kakršni so bili prvič postavljeni in prvič uresničevani v Marxovi analizi zgodovinskega razvoja kapitalizma.

h) Le s temi postulati vsake prave znanstvene analize »zadoščeno« pedagogiko (torej ne zadovoljevano le z določeno idejnizacijo in ideologizacijo!) pa lahko imamo za tisto osrednjo oziroma matično znanost o vzgoji in izobraževanju, ki more biti kohezijsko središče snovanja in delovanja današnje široke interdisciplinarne znanosti oziroma teorije o vzgoji in izobraževanju. Le takšna interdisciplinarna znanost oziroma teorija o vzgoji in izobraževanju je lahko okvir in temelj za teorijo usmerjenega izobraževanja. Brez nje pa si ni mogoče zamišljati znanstvene utemeljitve in družbene razvojne opravičbe naše današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja, saj pragmatizem produkcije, dela in družbe sam po sebi in iz sebe takšne utemeljitve in opravičbe ne more dati.

Šele na podlagi podane negacije, distinkcije in eksplikacije o tem, kaj je razumeti kot marksizacijo pedagogike, je mogoče ugotoviti naslednje: *Marksizacija pedagogike je znanstvenoakcijski postopek, ki obstaja:*

— v preverjanju pedagogike z Marxovemu nauku ustrezno idejnizacijo,

— v uresničevanju znanstvenja preučevanja pojavov ter procesov vzgoje in izobraževanja v duhu postulatov iz Marxove analize razvoja kapitalizma,

— v ideologizaciji pedagogike kot posebnega vodila za socialistično družbeno revolucionarno in družbeno evolucijsko prakso.

---

[49] Temeljne razlike med doslejšnjo značilno kavzalno znanostjo in danes vse bolj nujno oblikujočo se dialektično znanostjo je mogoče odkrivati v naslednjih postavkah: vzrok — faktor, eksistenca — esenca, parcialni mehanski vidik — globalni dialektični vidik, eksistentnost oziroma fenomenologija (ontologija) pojavov in procesov — esentnost (ontika) pojavov in procesov, praksa — praksis, aplikativnost — aplikabilnost itn.

O učiteljevi uporabi testnih nalog objektivnega tipa pri predmetnem področju samoupravljanje s temelji marksizma

ALOJZIJA ŽIDAN

Uvod

Prav gotovo se učitelju srednješolskega predmetnega področja STM zastavlja vprašanje — ali je pri predmetnem področju STM spričo njegove interdisciplinarne vsebinske zasnovanosti ter spričo njegove zahteve po prvenstvenem uresničevanju vzgojne funkcije oblikovanja mlade učenčeve osebnosti možno ali ne za preverjanje in ocenjevanje učenčevih rezultatov vzgojnoizobraževalnega dela uporabljati (tudi) merilo, imenovano test znanja? Pa tudi vprašanje — če je učiteljeva uporaba takšnega merila možna, kako je možna, za merjenje česa je možna? Osebno menim, da lahko na postavljeni vprašanji odgovorimo pritrdilno oziroma da se lahko pridružimo izrečeni misli dr. Leona Zormana, da »testi znanja nimajo pri nas dolge tradicije, kljub temu pa lahko ugotovimo, da so se ta merila že uveljavila v naših šolah in da jih mnogi učitelji uspešno uporabljajo pri preverjanju in ocenjevanju rezultatov vzgojnoizobraževalnega dela.«[1] Sicer pa je prav analizirati navedeni vprašanji oziroma utemeljiti upravičenost pozitivnih odgovorov nanji namen pričujočega prispevka. Analizo vprašanj bom poskušala izvesti tudi z navedbo nekaterih praktičnih primerov.

O učiteljevi uporabi testnih nalog objektivnega tipa pri predmetu STM

Že takoj na začetku razprave o tematiki je smotrno opozoriti na to, da je potrebno razlikovati med tako imenovanimi standardiziranimi in nestandardiziranimi testi znanja. Ali drugače izraženo: opozoriti je smotrno na to, da je potrebno razlikovati med tako imenovanimi testi znanja v pomenu standardiziranih testov znanja in tako imenovanimi nizi nalog objektivnega tipa v pomenu nestandardiziranih testov znanja. Razliko med navedenima vrstama testov znanja opredeljuje dr. Leon Zorman takole: »Test je standardiziran postopek, katerega bistvo je v tem, da vsi posamezniki odgovarjajo na ista vprašanja, tako da lahko vsak individualni rezultat primer-

[1] Dr. Leon Zorman, Preverjanje in ocenjevanje znanja ter opazovanje učencev v šoli, DZS, Ljubljana, 1968, str. 69.

jamo s povprečnimi rezultati, ki so jih dosegli kandidati reprezentativnega vzorca.

Test znanja, ki je skrbno sestavljen, natiskan in razmnožen, še ni standardiziran test. Pri nas se je za nestandardizirane teste znanja uveljavil izraz naloge objektivnega tipa ali objektivne naloge. V svetu pa uporabljajo za standardizirane teste znanja tudi izraz formalni testi, za nestandardizirane teste, ki jih sestavlja učitelj za svoje potrebe pri pouku, pa izraz neformalni testi ali tudi »teacher made tests«.[2] Tudi učitelj predmetnega področja STM lahko sestavi in uporablja za svoje potrebe in to za preizkušanje različnih rezultatov vzgojnoizobraževalnega dela tako imenovane testne naloge objektivnega tipa v pomenu nestandardiziranih testov znanja. S takšnimi testnimi nalogami lahko uspešno preizkuša učenčevo poznavanje najpomembnejših pojmov in izrazov, učenčevo poznavanje dejstev, zakonitosti, vzročno-posledičnih odnosov, pa tudi učenčevo sposobnost uporabljanja dejstev in zakonov v novih problemskih situacijah.

In kako lahko uporablja za preverjanje različnih rezultatov vzgojnoizobraževalnega dela testne naloge objektivnega tipa v pomenu nestandardiziranih testov znanja (tudi) učitelj predmetnega področja STM?

Omenili smo že, da lahko s testnimi nalogami objektivnega tipa učitelj STM uspešno preizkuša *učenčevo poznavanje najpomembnejših pojmov in izrazov*. Pregled vzgojnoizobraževalnih vsebin, vključenih v učni načrt predmetnega področja STM namreč kaže, da učenec mora poznati mnoge pojme in izraze, ki so bistvenega pomena za njegovo razumevanje vzgojnoizobraževalnega gradiva. »Pri tem naj bi učitelj upošteval, da si otrok in mladostnik pojem oblikuje počasi, da ga dopolnjuje in poglablja ob srečanju z novimi konkretnimi primeri. Zato se mora učenec s pojmom srečati večkrat, in to na različnih stopnjah posplošitve. Genetični psihologi so že davno opozorili, da pojmi niso statične strukture v zavesti posameznika, zato osvajanje pojmov ne moremo zaključiti v eni učni uri, temveč se miselni procesi, s katerimi oblikujemo pojme, nadaljujejo na vseh stopnjah izobraževanja. Vztrajanje na tem, da si lahko učenec v eni učni uri izoblikuje pojem, pomeni pristajanje na konceptu, da si je učenec pojem izoblikoval, če si je zapomnil lastnosti pojma«.[3]

Ali učenec pozna pojme in izraze ali ne, lahko učitelj STM preverja s tako imenovanimi nalogami izbirnega tipa, pa tudi z nalogami tipa dopolnjevanja.

Praktična primera za učiteljevo uporabo nalog izbirnega tipa — pri teh testnih nalogah mora učenec med večimi alternativnimi odgovori izbrati samo enega, ki je pravilen.

Kaj je revolucija?

A znanstveno-tehnični dosežek

B površinska sprememba v družbenih odnosih

---

[2] Ibidem, str. 71.

[3] Ana Tomić, Strukturiranje učne priprave, Vzgoja in izobraževanje, Zavod SRS za šolstvo, Ljubljana, let. 1983, štev. 3, str. 24.

(C) prehod v višjo obliko družbenoekonomskih odnosov
D evolucija v razvoju človeške družbe

Kaj pomeni izraz urbar?

A knjiga, v kateri so napisane dolžnosti tlačanov
B knjiga, v kateri so napisane pravice tlačanov
(C) knjiga, v kateri so napisane dolžnosti in pravice
D boj tlačanov za njihove kolektivne in osebne pravice

Praktična primera za učiteljevo uporabo nalog tipa dopolnjevanja — te naloge morajo biti sestavljene tako, da odgovori učenec na vprašanje z besedo ali številko.

Najvišja stopnja kapitalističnega razvoja je (*imperializem*).

Veliko kapitalistično podjetje, v katerega se združujejo tovarnarji iste industrijske veje se imenuje (*kartel*).

Zelo pomembno komponento, ki vpliva na učenčevo razumevanje vzgojnoizobraževalnega gradiva, na učenčevo razvijanje miselnih spretnosti pa tudi na učenčevo pridobivanje znanja kot kompleksnih celot, predstavlja tudi *učenčevo poznavanje najrazličnejših dejstev*. Za preverjanje učenčevega poznavanja dejstev lahko uporablja učitelj STM testne naloge izbirnega tipa, tipa dopolnjevanja, pa tudi naloge alternativnega tipa.

Praktični primeri za učiteljevo uporabo nalog izbirnega tipa — s tem tipom testnih nalog lahko učitelj STM najpogosteje preverja tista dejstva, ki se nanašajo na vprašanja kaj, kdaj, kje.

Kaj je družbena samozaščita?

(A) del sistema SLO
B osnova varnostnega sistema SFRJ
C organizacija organov za notranje zadeve
D družbena organizacija

Kdaj je bilo uvedeno delavsko samoupravljanje?

(A) l. 1950
B l. 1963
C l. 1964
D l. 1970

Kje je bila leta 1847 ustanovljena pod vodstvom Marxa in Engelsa Zveza komunistov?

A v Parizu
(B) v Londonu
C na Dunaju
Č v Pragi

Praktični primer za učiteljevo uporabo naloge tipa dopolnjevanja — učenec mora dopolniti posredovano mu trditev, ki izraža dejstvo, z odgovori.

Zbori občinske skupščine so (*zbor krajevnih skupnosti, zbor združenega dela in družbenopolitični zbor*).

Praktični primer za učiteljevo uporabo naloge alternativnega tipa — učitelj STM se mora zavedati, da sta pri tovrstnih nalogah dani učencu v presojo le dve možnosti, zato obstoji kar 50-odstotna verjetnost, da bo učenec čisto slučajno izbral pravilni odgovor.

Navodilo učencu: presodi spodaj navedene trditve. Če je trditev pravilna, obkroži »P«, če pa je nepravilna, obkroži »N«.

(P)	N	1. Občina je samoupravna in temeljna družbenopolitična skupnost, ki temelji na samoupravljanju in oblasti delavskega razreda in vseh delovnih ljudi.
P	N	2. Birokracija je zaščitnik splošnega družbenega interesa.
P	N	3. Unitarizem je garancija za urejeno preskrbo trga.
(P)	(N)	4. Demokracija je vladavina ljudstva, je politični sistem, kjer vlada ljudstvo.
(P)	(N)	5. Presežno delo je delo, ki ga opravi producent v presežnem delovnem času.

Predmetno področje STM nadalje tudi zahteva od učenca *poznavanje najrazličnejših družbenih zakonitosti*. Preverjanje učenčevega poznavanja družbenih zakonitosti lahko izvaja učitelj z nalogami izbirnega tipa. Toda potrebno je poudariti, da predstavlja sestava testnih »zakonitostnih« nalog za učitelja STM veliko težje opravilo kot pa njegovo sestavljanje testnih nalog, s katerimi želi ugotoviti zgolj učenčevo poznavanje dejstev.

Praktični primer za učiteljevo uporabo »zakonitostne« naloge izbirnega tipa —

Učinek delovanja delegatskega sistema naše družbe je:

A postopna krepitev sistema klasične predstavniške demokracije
(B) uresničevanje procesa odmiranja države
C krepitev osamosvajanja izvoljenih organov od njihovih volivcev
D zaviranje uresničevanja pluralizma samoupravnih interesov delovnih ljudi in občanov.

Učenčevo razumevanje interdisciplinarno grajenih vzgojnoizobraževalnih vsebin se pri predmetnem področju STM nadalje tudi izraža v učenčevem *poznavanju najrazličnejših vzročno-posledičnih odnosov*. Učitelj STM lahko preverja učenčevo poznavanje vzročno-posledičnih odnosov z nalogami alternativnega tipa.

Praktični primeri za učiteljevo uporabo nalog alternativnega tipa za ugotavljanje učenčevega poznavanja vzročno-posledičnih odnosov —

Učitelj posreduje navodilo učencu: odgovori na tale vprašanja. Ugotoviti moraš, če drugi del naloge vsebuje ustrezno obrazložitev, da je trditev pravilna. Če je razlaga pravilna obkroži »DA«, če pa je nepravilna obkroži »NE«.

(DA) NE 1. Delavsko samoupravljanje je po svoji vsebini revolucionarno ZATO, ker dejansko spreminja produkcijske odnose.

DA (NE) 2. Pariška komuna je bila diktatura proletariata ZATO, ker v njej delavski razred ni imel vladajoče oblasti.

DA (NE) 3. Delavec prodaja svojo delovno silo kapitalistu ZATO, ker ima od takšne prodaje veliko koristi.

(DA) NE 4. Delavec lahko zadovoljuje svoje osebne in družbene potrebe ZATO, ker ima po ustavi neodtujljivo pravico delati v združenem delu z družbenimi sredstvi.

Omenili pa smo tudi že, da lahko učitelj STM s testnimi nalogami objektivnega tipa tudi uspešno preizkuša učenčevo *sposobnost uporabljanja dejstev in zakonov v novih problemskih situacijah.* Pomembnost učenčevega poznavanja, razumevanja ter hotenja reševanja problemskih situacij ocenjujejo nekateri pedagogi takole: »Zelo dinamično gibanje sodobnega sveta spremljano z znanstveno-tehnološko revolucijo ter še predvsem naša specifična družbena gibanja v izgrajevanju samoupravnega socializma, postavljajo današnjega človeka v številne problemske situacije kot v stalna protislovja, katera mora poznati, razumeti ter hoteti reševati. Na vseh področjih človekove dejavnosti se pojavljajo iz dneva v dan novi problemi — idejni, politični, ekonomski, pravni, tehnični, pedagoški, kulturni, jezikovni itd. Zaradi tega postaja danes beseda »problem« zelo pojavljajoča se v človeškem komuniciranju.«[4]

Ali znajo učenci pravilno uporabiti posamezna dejstva in zakone v novih problemskih situacijah ali ne, lahko učitelj STM preverja z nalogami izbirnega tipa.

Praktični primer za učiteljevo uporabo naloge izbirnega tipa za preverjanje učenčevih sposobnosti uporabljanja dejstev in zakonov v novih problemskih situacijah —

Čim več je v neki deželi visoko kvalificirane delovne sile in čim manj ima rudnih bogastev, tem bolj je takšna dežela usmerjena v

A težko industrijo
B kmetijstvo
(C) lahko industrijo
D turizem.

Sklepna ugotovitev

V pričujočem prispevku smo torej ugotovili, da lahko tudi učitelj predmetnega področja STM za preverjanje in ocenjevanje učenčevih rezultatov vzgojnoizobraževalnega dela na različne načine uporablja testne naloge objektivnega tipa v pomenu nestandardiziranih testov znanja. Seveda zahteva uporaba takšnih testnih nalog od učitelja STM njegovo temeljito poznavanje prednosti pa tudi pomanjkljivosti, ki jih takšne testne naloge imajo in to še

[4] Stjepan Haladin, Vladimir Poljak, Pristup nastavi osnova marksizma (priručnik za nastavnike), Školska knjiga, Zagreb, 1975, str. 62.

zlasti v primerjavi z različnimi obstoječimi načini za preverjanje in ocenjevanje učenčevega znanja. In kar je za učitelja STM najpomembneje. Vedeti mora tudi to, da takšne testne naloge pri predmetnem področju STM ne morejo (pa tudi ne smejo!) nikoli postati njegov edino uporabljiv način dela za preverjanje ter ocenjevanje učenčevega vzgojnoizobraževalnega dela, ki se mora na slehernem koraku dvigati od učenčevega reproduktivnega znanja k produktivnem, k ustvarjalnem znanju, saj je le takšno znanje pogoj, da se bo učenec razvil v učinkovitega samoupravljalca. Ali kot pravi dr. Pero Šimleša: »Podobna situacija je tudi z monopoliziranjem izobraževalnih testov ter nalog izobraževalnega tipa, s pretenzijami, da so lahko ti instrumenti edini načini za vrednotenje. Medtem ko je potrebno njihovo uporabo pozdraviti ter ohraniti, pa je potrebno tudi preprečiti njihov ekstremizem, katerega praktične posledice so zanemarjanje čustev ter obračanje od vzgojnih nalog pouka in šole sploh.«[5]

UPORABLJENI VIRI

1. Andrilović, Vlado: Metode ispitivanja znanja, Radnik i obrazovanje, let. 1965, štev. 5—6.
2. Franković, Dragutin — Jurić, Vladimir — Lajoš, Franjo: Marksistička idejnost u odgojno-obrazovnom procesu, Pedagoško-književni zbor, Zagreb, 1974.
3. Haladin, Stjepan — Poljak, Vladimir: Pristup nastavi osnova marksizma (priručnik za nastavnike), Školska knjiga, Zagreb, 1975.
4. Kristan, Ivan: Samoupravljanje, Ljubljana, 1982.
5. Majer, Boris: Temelji marksizma I. (1. del), Novi vidiki, Zavod SRS za šolstvo, Ljubljana, 1982.
6. Požarnik, Marentič Barica: Dejavniki uspešnega učenja, FF (PZE za psihologijo), Ljubljana, 1976
7. Rot, Nikola: Merenje uspeha u učenju, Rad, Beograd, 1965.
8. Toličič, Ivan — Zorman, Leon: Testi znanja in njihova uporaba v praksi, Ljubljana, 1963.
9. Tomić, Ana: Strukturiranje učne priprave, Vzgoja in izobraževanje, Zavod SRS za šolstvo, Ljubljana, let. 1983, štev. 3.
10. Učni načrt predmetnega področja Samoupravljanje s temelji marksizma.
11. Zorman, Leon: Preverjanje in ocenjevanje znanja ter opazovanje učencev v šoli, DZS, Ljubljana, 1965.

[5] Pero Šimleša, Uzroci krize odgojne funkcije škole v delu; Franković Dragutin, Jurić Vladimir, Lajoš Franjo, Marksistička idejnost u odgojno-obrazovnom procesu, Pedagoško-književni zbor, Zagreb, 1974, str. 51.

Psihološke razprave

Človek »na daljavo«?

JANEZ MAYER

I. UVOD

Prenos in posredovanje informacij imata v sodobnem svetu že tako pomembno vlogo, da soglasno napovedujemo skorajšnje slovo od industrijske družbe, saj naj bi stali že na pragu nove — informacijske družbe, v kateri naj bi sedanje neposredne stike med ljudmi skoraj povsem nadomestile telekomunikacije, s pomočjo tako imenovanih telematskih sistemov.

Telematski sistemi predstavljajo integracijo telekomunikacij in računalništva, oziroma informatike, v enovito področje dela z imenom telematika. TELEkomunikacije + inforMATIKA = TELEMATIKA.

Računalniški in telekomunikacijski proces se združita v novo kvaliteto — telematski proces, ki omogoča snovanje, proizvajanje in uporabo sistemov za procesiranje, pomnenje in prenašanje informacij. Telematski sistem je integriran sistem, ki obvladuje podatek, govor, sliko in tekst z vidika obdelave, pomnenja in prenašanja.

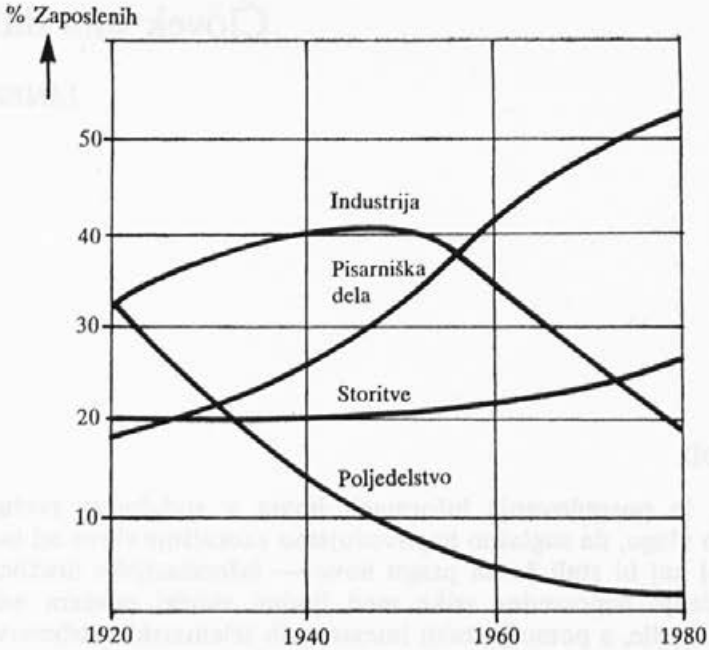
Kako pomembna je nova informacijska in komunikacijska tehnika, zgovorno kaže podatek, da v ZDA že v sedanjem času 50 % zaposlenih delavcev zbira in obdeluje informacije.

Avtomatizacija pisarniškega dela gre v smeri univerzalnega, večnamenskega priključka, na katerega bodo priključeni telefon, teleprinter in podatkovni terminali: teletekst, videotekst in faksimile, ki bodo s samostojnimi procesorji za shranjevanje in obdelavo teksta in osebnimi računalniki povezani v enotnem komunikacijskem omrežju. Tak univerzalni terminal in dobro razvita telekomunikacijska mreža bosta omogočila delo na domu in s tem prihranila čas, prevozne stroške in energijo.

Vse te novosti bodo neizogibno vplivale na privatno življenje posameznika in s tem tudi na njegovo duševnost, kar bo zahtevalo nove prilagoditve in reorganizacijo privatnega in javnega življenja.

Telematika naj bi bila v resnici živčni sistem prihodnje družbe. Kako pa bo v tem živčevju delovala njegova osnovna komunikacijska celica — človek?

Opomba: Razprava je nastala na podlagi referata, ki je bil predstavljen na 18. Jugoslovanskem simpoziju o telekomunikacijah YUTEL 84, oktobra 1984, v Ljubljani.



Spremembe strukture zaposlenih v ZDA v času od 1920 do 1980

Edina biološka specializacija v človekovi evoluciji je bil razvoj možganske skorje, ki je omogočil kvalitativni preskok iz zaprtega (živalskega), v odprt biološki sistem, medtem ko se z razvojem civilizacije vedno bolj usmerja v skrajnje specializiran in determiniran način življenja, kar pomeni, da se je začel obračati v nasprotno smer prvotnega prilagajanja.

Antropologi ugotavljajo, da se je človekov organizem prenehal ustrezno prilagajati že pred 50.000 leti. V tem času naj bi zakrneli nagonski adaptivni mehanizmi, medtem ko se kognitivni niso sorazmerno razvili, zato sodobni človek ni prilagojen razmeram civilizirane družbe.

Artefakti, kot posledica ustvarjalnega razuma, so ga močno odtegnili naravi, kateri je bil biološko prilagojen. Tej primarni naravni adaptaciji sledi sekundarna, nebiološka, usmerjena v specializacijo in s tem v delitev dela.

Specializacija nas je do skrajnosti med seboj odtujila, obenem pa nas je prav zaradi delitve dela napravila povsem soodvisne. Omenjeni paradoks jemlje individualno možnost preživetja, ker družbo vse bolj usmerja v agregat podoben čebeljemu panju. Vračanje k prvobitni naravi ni več mogoče, medtem ko sekundarne adaptacije na umetno okolje, ki si jo je ustvaril, še ne zmore.

Zastrupil si je hrano in življenjski prostor, nakopal si je profesionalne bolezni, odtujil se je sočloveku, obenem pa postal od njega eksistenčno popolnoma odvisen.

Kljub neuresničeni sekundarni prilagoditvi naj bi bil taisti človek v tem trenutku pripravljen že na terciarno adaptacijo in projiciral svojo podobo v prihajajočo informacijsko dobo.

Odtujenost človeka pa v prvi vrsti neizbežno pomeni tudi njegovo osiromašenje v naravni, prvobitni, neposredni medsebojni komunikaciji, saj je pogostost neposrednih stikov med ljudmi prav gotovo v obratnem sorazmerju z razvojem in ekspanzijo telekomunikacij. Ne gre za naivno domišljavost, da bi človeka zastrašili in zavrli njegov ustvarjalni zagon. Gre pa vsekakor za to, da bi tisto, kar je na ravni instinkta izgubil, nadomestil na ravni etičnega razuma. Anton Trstenjak celo piše o tako imenovani znanosti o preživetju: »Naloga te znanosti naj bi bila predvsem v nepreslednem pregledovanju, predvidevanju in usmerjanju, znanstveno tehniškega in civilizatoričnega (družbenega) razvoja, kolikor utegne človeka zmeraj bolj odtujevati od narave in tako ogrožati njegov obstoj«.

Prav gotovo je najintimnejša naloga vsakega kreativnega človeka, raziskovalca, ki s svojim delom neposredno posega v življenje, vsaj zavedanje o zmožnostih in antropoloških mejah vrste homo sapiens.

To velja tudi za načrtovalce bodočih telematskih sistemov in terminalov prek katerih naj bi bil človek humano vključen v telekomunikacijski proces.

Iz prakse so že znani nekateri primeri, ki na to opozarjajo: upor proti diktatu teleteksta, ilegalni prodori v banke tajnih podatkov, pravni problemi pri projektiranju mednarodnih telekomunikacijskih omrežij itd.

II. NEPOSREDNA KOMUNIKACIJA IN TELEKOMUNIKACIJA

Ob vseh še komaj slutenih pragmatičnih prednostih, ki jih prinašajo moderni sistemi za prenos, shranjevanje in obdelavo govora, tekstov, podatkov in slik na daljavo, je vredno razmisliti tudi o tem, kakšen vpliv bo imel prehod z neposrednih komunikacijskih na telekomunikacijske odnose, na družbo in posameznika, v kateri naj bi vendarle ohranil svojo individualnost.

Za prevladujočim besednim jezikom in govorom se namreč skrivajo tudi mnoge druge oblike človekovega neposrednega medsebojnega komuniciranja, kot so spremembe v višini, jakosti in tempu glasu, mimika, geste, drža telesa, uporaba prostora, razdalja do drugih, pogledi, dotiki, vonjave itd. Vsi ti načini oddajanja in sprejemanja sporočil so obenem možni, če so udeleženci komunikacije v neposrednem stiku, če velja enotnost kraja in časa in če med njimi ni tehničnih komunikacijskih sredstev.

Telekomunikacija lahko posreduje le nekatere od navedenih atributov tako imenovane nebesedne komunikacije, v prihodnosti jih bo vsekakor zmožna posredovati še več (na primer sedanjo možnost telefonske konference bo nadomestila možnost video konference), nikoli pa ne bo mogla človeku povsem enakovredno nadomestiti neposredne komunikacije.

Nebesedna komunikacija, ki je filogenetsko veliko starejša od besedne, je v primerjavi z njo zapostavljena že v vsakdanji neposredni komunikaciji. Nanjo nismo posebej pozorni in si jo tudi dokaj nezaneslijvo razlagamo.

Res je, da ima samo jezik jasno, logično strukturo in je refleksiven, kar izredno povečuje njegovo izrazno moč v smeri abstraktnega mišljenja, to pa ne pomeni, da je nebesedna komunikacija manjvredna, le drugačno funkcijo ima :izraža čustva, odnose in vrednostni pomen, česar «mrtve« besede ne zmorejo.

Človekovo neposredno medsebojno komunikacijo lahko opredelimo ožje, kot namerno, usmerjeno izmenjavo sporočil, izraženih s simboli med subjekti, ki imajo sposobnost zavedanja in simboliziranja, ali širše, kot vsako človekovo vedenje, tudi nezavedno.

Različne oblike ali kodi nebesedne komunikacije se ločijo po tem, kateri del telesa ali organ je oddajnik in po tem, katero čutilo je sprejemnik: glasovni, gibalno-telesni, dotikalni, vonjalni, prostorski, časovni, zunanji izgled, stil vodenja komunikacije in posebni primeri kot so telepatija, hipnoza, podpragovno zaznavanje itd.

Človek glede na svoj namen in pričakovane reakcije pri drugih osebah, besedno sporočilo primerno oblikuje in s tem kontrolira svoje akcije. Nebesedna sporočila pa je teže kontrolirati, ker človek svoje hoje, mimike ali drže telesa ne vidi, zato so bolj nenadzorovana in nezavedna. Navadno vzpostavljajo in prekinjajo stik in odražajo odnos do sprejemnika ali do predmeta sporočila.

Besedna komunikacija ima običajno referenčno funkcijo, daje sporočila o zunanji realnosti, o predmetu. Velikokrat je nezmožna in neustrezna za sporočanje čustvenih vsebin. Običajno besedna in nebesedna komunikacija nastopata skupaj, pri čemer se dopolnjujeta ali si nasprotujeta. Kadar si nasprotujeta pride do dvoumnega sporočila, ko sprejemnik doživlja negotovost, dvom in se v skrajnem primeru začne umikati vsaki komunikaciji.

Najbrž pa ni največji problem v tem, katere atribute neposredne komunikacije bo mogoče ustrezno prenašati na daljavo, ker gre le za vprašanje stopnje (simultan prenos žive holografske slike), temveč je največji problem v procesih sociološke narave, ki jih bo povzročila redukcija neposrednih medsebojnih stikov. Odtujenost torej ne bo le psihosocialna, o kakršni govorimo dandanes, ko se še relativno dosti srečujemo, temveč tudi fizična.

Odsotnost človeško toplih neposrednih medsebojnih stikov družbo prav gotovo vodi v avtomatizirani agregat. Najbolj naravno pot, da bi se temu izognili, vidimo v nujnem sodelovanju tehniških in antropoloških ved.

III. NEPOSREDNA KOMUNIKACIJA ČLOVEKA S TERMINALOM

Človeka nove informacijske družbe si ne moremo predstavljati drugače kot obkroženega z množico različnih terminalov. Tudi reklamni oglasi velikih telekomunikacijskih družb nam ga prikazujejo takega. Ob tem so sporočila zelo optimistična, kot na primer: »Druga renesansa: razširitev človekovih zmožnosti (kapacitet). Smo na pragu nove ere za katero bo značilno še večje ustvarjalno bogastvo. Prizadevanje za tak svetlejši jutri se kaže tudi v naših izdelkih«, in podobno.

Upoštevanje kapacitete človekovih zaznavnih kanalov, spomina, karakteristik procesov odločanja in reagiranja se ob tem kar samo ponuja. Dejstvo je, da lastnosti človekovega organizma ni mogoče izboljšati z nobenim nadomestkom. Njegova diferencialna občutljivost ni konstantna, je pa relativno nizko variabilna. V procesu opazovanja poteka nenehna selekcija kompleksnega senzornega gradiva. Človek ne more istočasno zaznavati vseh stvari, ki ga obdajajo. Od obilice dražljajev se usmeri le na tiste, ki ga pritegnejo z določenimi značilnostmi ali tiste za katere je bolj motiviran. Ti postanejo v zavesti jasnejši in tvorijo središče zaznavnega polja. Človek dražljaje selekcionira in jih nato bolj podrobno spoznava. Z naraščanjem jasnosti in razločnosti opažanega gradiva pa se zožuje obseg pozornosti.

S pozornostjo je povezana tudi senzorna inhibicija. Napeto zaznavanje določene stvari onemogoča drugim vsebinam, da bi prodrle v zavest. Čimbolj je človek pozoren, tem večja je inhibicija drugih vsebin. Pri tem se znižuje tudi jasnost obrobnega zaznavnega polja.

Znano je tudi, da intenzivna emocionalna stanja lahko popolnoma monopolizirajo pozornost. Zaznavno polje se lahko tako zoži, da postane oseba popolnoma nedovzetna za dogajanje v neposrednem okolju.

Danes pripisujemo čustvom tudi kognitivno funkcijo kot podlago vrednostne orientacije. Le-ta naj bi po mnenju številnih avtorjev zviševala prepoznavne prage za dražljaje z negativnim pomenom.

V tehničnem besednjaku je človek enokanalni sprejemnik, z omejeno kapaciteto optimalno dimenzioniranih dražljajev. Večkanalni je lahko samo ob pogoju, če je sporočilo, ki vstopa v različna zaznavna področja (kanale) simultano in popolnoma sinhronizirano. Pozornost najbolj pritegnejo slušni, vidni in nato tipni dražljaji, česar ni težko razumeti, ker je slušni sprejemnik s prostorskega vidika difuzen, vidni fokalen tipni pa analogen, kar pomeni, da je za usmerjanje sluha potrebno veliko manj napora kot za usmerjanje vida, pri dotikanju pa se je treba predmetu neposredno približati in z njim manipulirati, če želimo, da bo ustrezno zaznan.

C. E. Shannon je objavil svoj članek »Matematična teorija komunikacije« leta 1948. Njegova teorija se je hitro uveljavila na različnih področjih tehniških in tehnoloških znanosti.

Že leta 1949 so bile osnovne ideje omenjene teorije uvedene tudi v psihološko raziskovanje (Miller, Frick). Leta 1951 je bila na Harvardski univerzi že prva konferenca o uporabi informacijske teorije v psihologiji.

Eden izmed osnovnih rezultatov raziskav sposobnosti prenosa informacij pri človeku je, da je ta sposobnost omejena, kar pomeni, da količina informacije, ki jo človek prenaša ne more narasti čez določeno mejo — kapaciteto prenosa. Takoj, ko vstopna informacija to mejo preseže, količina informacije v odgovorih poskusnih oseb preneha rasti. Na osnovi tega pojava je nastal pojem kapacitete kanalov za različna zaznavna področja.

Kapaciteta kanalov je za različna zaznavna področja podobna. Za enodimenzionalne dražljaje, ki se med seboj razlikujejo samo v eni značilnosti je ta kapaciteta pri absolutni identifikaciji majhna. Količina prenesene informacije ne presega vrednosti 3,4 bita ne glede na zaznavno področje.

Meja naših sposobnosti prenosa informacij za enodimenzionalne dražljaje, na osnovi raziskav mnogih avtorjev, znaša 7 + — 2 kategoriji, kar pomeni, da lahko absolutno identificiramo samo toliko različnih dražljajev v posameznih dražljajskih spektrih. Te vrednosti so bile dobljene pravzaprav samo pri vidnih zaznavah. Na vseh ostalih področjih so, glede na dosedanje rezultate, vrednosti nižje. Tako na primer, za glasnost in frekvenco zvoka, kapaciteta kanala ne presega 4 do 5 tonov ali 2,3 bita. Omenjene vrednosti so zelo stabilne in navedene meje skrajne. Imenovati človeka kot komunikacijski kanal je več kot prizanesljivo, saj ga v primerjavi s telefonskimi ali televizijskimi prenosnimi kanali bolje označimo kot »ozko grlo«.

V optimalnih pogojih lahko spretna strojepiska ali dober pianist prenese v 1 sekundi le 25 bitov informacije, medtem ko integriran telematski sistem, ki zmore podatkovni in govorni promet lahko doseže 64000 bitov na sekundo.

Menim, da utegne človeka, bolj kot asocialna narava komuniciranja s pomočjo medijev, razčlovečiti njegov lastni odnos, do tako imenovanih inteligentnih terminalov.

Znano je, da otroci in laiki zelo pogosto personificirajo računalnik. V šolah, kjer na elementarni stopnji v okviru programiranega učenja, računalniki že delno nadomeščajo učitelje, se polagoma razvije posebni čustveni odnos do stroja. Da tako enostransko razmerje vodi v dehumanizacijo, najbrž ni potrebno posebej utemeljevati.

Taka in še mnoga druga podobna spoznanja je potrebno upoštevati tako pri konstrukciji različnih vrst terminalov kot tudi pri njihovi sestavi v enotni sistem, s še sprejemljivo funkcionalnostjo z vidika človekovih sposobnosti, lastnosti in ne nazadnje tudi njegovega dostojanstva.

Človekov zaznavni sistem je namreč na drugi strani zmožen neverjetno precizne identifikacije kompleksnega senzornega gradiva, centralni živčni sistem neverjetno učinkovitega procesiranja, skladiščenja in izražanja zapletenih simboličnih vsebin, emocionalnega vrednotenja le teh in kar je najvažnejše, produciranja novega, kar je tehničnim sistemom nedosegljivo.

IV. TELEKOMUNIKACIJE IN DRUŽBA

Na splošno velja, da je družbeni vpliv na razvoj določene tehnologije bolj neposreden in hitrejši, kot nasprotni vplivi.

Potrebe industrijske družbe so neposredno vplivale, na primer, na razvoj telefonskega omrežja, medtem ko je telefon šele po 100 letih od iznajdbe postal človeku vsakdanja stvar.

Res je tudi, da družba, ki oblikuje tehnični napredek, nastopi veliko kasneje od tiste, ki je razvoj začela, zato se človek, ki razvoj napoveduje, pogosto počuti kot vremenoslovec.

Zanimivo je, da nekateri avtorji še danes trdijo, da nobena nova tehnologija ne prinaša usodnih posledic in vplivov na družbo. Prepričanje o nevtralnosti tehnike do družbenih vplivov je danes prav gotovo nevzdržno, saj lahko govorimo že o neposrednem vplivu tehnologije na družbena dogajanja (TV).

Zanimivo je tudi, da v literaturi futurologov skoraj ni zaslediti bodoče družbene vloge telekomunikacij. Obravnavajo jo skoraj izključno tehnično usmerjeni avtorji ali pa znanstvena fantastika. Analize prihodnje družbe zelo malo upoštevajo vlogo telematike, ki ji na drugi strani kreatorji pripisujejo revolucionarni pomen. Prav tu bi moralo priti do odločilnega dialoga.

Sedanjo obliko organizacije dela v institucijah bo polagoma zamenjalo delo na domu, ki bo zato nehote postal tudi trdnjava poslovnih skrivnosti. Ali bo določena oblast s tem lahko posegala v človekov najintimnejši svet, kot je napovedal Orwell.

Eno osnovnih vprašanj je, s kolikšno mero znanja vključiti človeka v informacijske sisteme z visoko stopnjo individualne kreativnosti in informacijske učinkovitosti.

Znani so tudi podatki, ki kažejo, da danes delež nezaposlenih mladih ljudi raste hitreje od nezaposlenosti starejših. Po besedah Jerneja Viranta bodo računalništvo, informatika in telematika zanesljivo tisti mediji, preko katerih se bodo uveljavili mladi v smeri večje in kvalitetnejše zaposlenosti.

Tako rekoč »pred nos« prinešene informacije pasivizirajo človeka, kar so dokazale že raziskave o vplivu masovnih medijev, tako da ga vodijo že v svojevrsten paradoks. V industriji so zracionalizirali delovne gibe in napore, po drugi strani pa razvili pravcato znanost (trim, jogging, aerobika), da bi izven delovnega okolja človek delal vse tiste gibe in prenašal napore, ki so mu jih na delovnem mestu preprečili.

Kaj bo kot nadomestek odsotnosti neposrednih medsebojnih stikov ponudila informacijska družba?

Antropološka razmišljanja o pridobitvah, ki jih prinaša tehnični napredek, so praviloma pesimistična.

Gre za paradoks, po katerem naj bi bila človekova sreča obratno sorazmerna z razvojem znanosti in tehnike, kar ni logično, saj je končni cilj prizadevanj vendarle vse višja kvaliteta življenja.

Podoba človeka bodoče informacijske dobe pa bo ostala enostranska in popačena, če ne bo sestavljena na interdisciplinarni osnovi in spoznanju, da v današnjem času ločeno življenje tehniških in humanističnih ved ni več mogoče. Če se bodo z razvojem telekomunikacij sorazmerno zmanjševali neposredni stiki med ljudmi, če človek ne bo več delal v okviru delovnih organizacij in institucij, potem mu je treba pokazati alternativo, da bo kljub neizogibnemu življenju v agregatu ohranil svojo individualnost in samoidentiteto.

Če mu bo v okviru strokovnega dela neposredni stik neracionalen ali celo v napoto, potem se bo moral neposredno srečevati vsaj v okviru izpolnjevanja ostalih kulturnih potreb.

Raziskovati je namreč treba v smeri, ki bo odkrivala tudi pozitivne sociološke in psihološke učinke bodočih telekomunikacij na posameznika in družbo. Lahko bodo med seboj povezovale ljudi, ki bi se sicer nikoli ne spoznali, lahko bodo prispevale k zmanjšanju pomena in postopni ukinitvi meja in predstavljale živčevje prihodnje svetovne države.

LITERATURA:

1. Glowinski A.: Télécommunications objectif 2000, CNET, Dunod, Paris, 1980.
2. Kovačič D.: Besedna in nebesedna komunikacija, Posvetovanje psihologov Slovenije v Portorožu 1979, Ljubljana, 1980.
3. Miller G. A.: The Psychology of Communication, Penguin Books, Harmondsworth, 1974.
4. Pečjak V.: Psihologija spoznavanja, DZS, Ljubljana, 1975.
5. Trstenjak A.: Ekološka psihologija, ČGP Delo, Ljubljana, 1984.
6. Virant J.: Telematika, članek, BIT št. 1, Ljubljana, 1984.
7. Guide to NTT Exibition in Genève, INS Telecommunication for the Advanced Information Society, NTT 1983.

Psihološki vidiki odločanja: predpisovalno - opisni pristopi

MARKO POLIČ

Z odločanjem se ukvarjajo različne znanosti, ter ga tudi opredeljujejo glede na tiste vidike, ki ustrezajo njihovim področjem. Toda z odločanjem se konec koncev vedno ukvarjajo ljudje in je zato za psihologijo toliko bolj zanimivo. Vendar se tudi ona ne ukvarja z njim na enoznačen način. Ena od možnih opredelitev ga določa kot proces izbiranja ustrezne alternative iz množice možnih, teorijo odločanja pa kot poskus na urejen način opisati spremenljivke, ki vplivajo na izbiro. Ti opisi so pogosto nedoločeni in zapleteni. Toda, tudi vedenje ljudi je praviloma težko napovedljivo. Visoko napovedljivo vedenje primitivnega organizma prispeva le malo obvestil k odločanju. Zato pa bo tak organizem tudi preživel le tako dolgo, dokler bo njegovo okolje ostalo enako. Organizem, ki se vede na manj predvidljiv način — in to velja za človeka — katerega odločanje je usklajeno z nekaterimi vidiki njegovega zaznavnega okolja, bo pokazal večjo prožnost. Zato je tudi možnost preživetja takega organizma zelo odvisna od skladnosti notranjega modela okolja s stvarnostjo v kateri živi. S tem zadnjim vprašanjem se bomo v obravnavi odločanja večkrat srečali. V tem sestavku se omejujem predvsem na značilno matematično-psihološke pristope k odločanju, čeprav bo poudarek na psihološki strani vprašanja. Prav tako sta osnovni spremenljivki, ki določata ustreznost neke izbire navidez zgolj količinsko določeni, čeprav imata tudi svoj psihološki smisel: *koristnost*, tj. ocena relativne privlačnosti nekega dogodka, ter ocena njegove *verjetnosti*, oz. relativne pogostosti ali možnosti pojavljanja. Ti dve spremenljivki določata tudi ključna vprašanja teorije odločanja (Edwards & Tversky, 1967):

1) Kako ljudje presojajo koristnost ali privlačnost različnih stvari, ki se jim lahko pripetijo in kako lahko te koristnosti merimo?

2) Kako ljudje presojajo verjetnosti dogodkov in kako lahko te presoje merimo?

3) Kako se presoje verjetnosti spreminjajo pod vplivom novih obvestil?

4) Kako se verjetnosti in koristnosti združujejo pri odločanju?

5) Kako naj psihologi razložijo dejstvo, da se isti človek v istem položaju (toda ali smo res lahko kadarkoli ponovno v istem položaju?) pogosto različno odloča?

Obstaja več različnih odgovorov na ta vprašanja. Nekatere bom v nadaljnjem prikazal. S tem seveda ne mislim reči, da lahko vse bogastvo oblik človeškega odločanja zožimo zgolj na delovanje teh dveh spremenljivk. Nekateri (Vlek, 1973) zato upravičeno pripominjajo, da nam tovrstne teorije odločanja vse premalo povedo kako ljudje sprejemajo resnične življenjske odločitve. Nanašajo se le na omejen razred dobro opredeljenih odločitvenih problemov, ki jih odlikuje:

1) obstoj končne množice vzajemno izključujočih se alternativnih postopkov, med katerimi lahko odločevavec izbira;

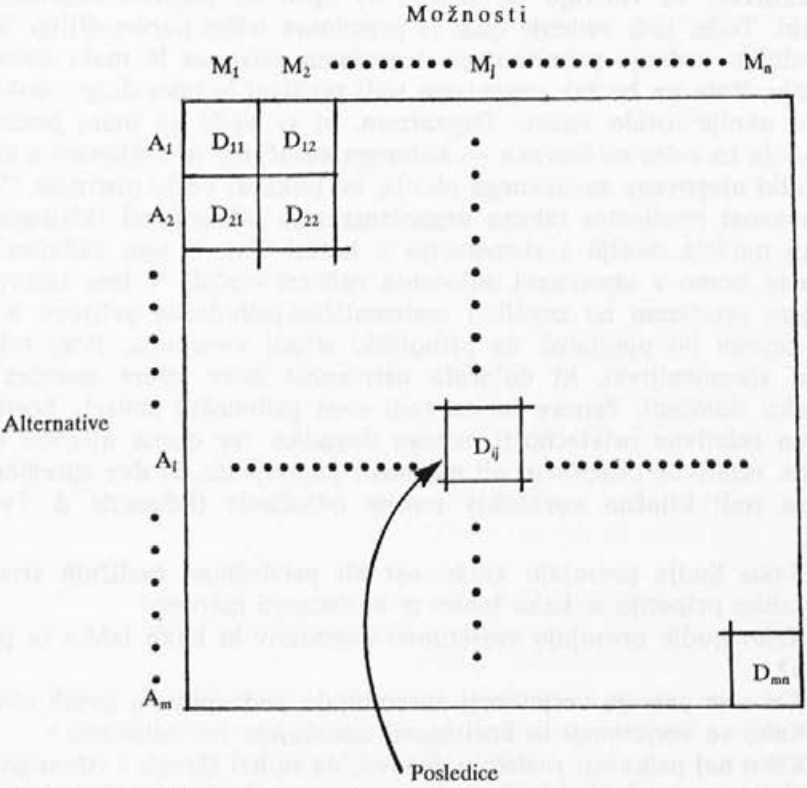
2) znane so vse možne posledice posameznega postopka, oz. točneje, znane so vse možnosti (= stanja narave), ki določajo ustrezne posledice takega postopka;

3) odločevavec lahko oceni koristnost vsake možne posledice;

4) odločevavec lahko oceni verjetnost vseh ustreznih možnosti;

5) odločevavec lahko izbere postopek, ki ima največjo pričakovano koristnost (= tehtana vsota koristnosti možnih posledic).

Dobro opredeljen odločitveni problem, kadar gre za posamično odločitev, lahko prikažemo z matriko. Odločitev opišemo kot izbiro ene od alternativ A_i iz množice A. Skupaj z množico možnosti M določata izid ali posledico D_{ij} za odločevavca.



Slika 1: Odločitveni položaj označen z alternativami A_i, možnostmi M_j in posledicami izbire A_i pri M_j, to je D_{ij} (po Sheridanu in Farrellu, 1974).

Teorija odločanja je bila prvotno namenjena izvajanju in pojasnitvi oz. opisovanju ekonomskega izbiranja (saj so jo tudi razvili predvsem ekonomisti in matematiki), a se je v zadnjih desetletjih razširila tudi na druga področja. Vendar se ji njena ekonomsko-matematična preteklost še dobro pozna.

Znani modeli odločanja se nanašajo tako na naloge, ki zahtevajo zavestno izbiro najboljše možnosti, kot tudi na tiste, kjer je prvina izbire manj izrecno prisotna, ter jo zakrivajo drugi dejavniki, npr. pri zaznavi ali čutno-gibalnih spretnostih (izbirni reakcijski časi, odkrivanje signalov). Obstajata dva osnovna razloga za oblikovanje takih modelov:

— pomoč pri odločanju

— opisovanje procesa odločanja.

V prvem primeru gre za *predpisovalne* teorije, ki povedo kakšne so najboljše odločitve, v drugem pa imamo *opisovalne* in empirično preverljive teorije. Kljub različni naravi sta oba pristopa tesno povezana. Obstaja vrsta položajev, ko ljudje težijo k najbolj ustreznem obnašanju. Končno, ob ugotovljenih napakah, pogosto tudi spreminjajo svoje prvotne izbire. Predpisovalni modeli se lahko v določenih primerih tudi preoblikujejo in spremenijo v opisovalne. Po drugi strani, vsebujejo opisovalne teorije nujno predpisovalno sestavino, ki odraža željo ljudi, da bi se čim bolje odločili. Prav tako tudi vemo, da pogosto ni enostavno določiti kaj je to »najbolj ustrezno«. Pristopi zasnovani na statistični teoriji odločanja postavljajo pred odločevavca prehude zahteve, že zato, ker je le malo resničnih odločitvenih problemov v življenju dobro opredeljenih. Nihče ni kot odločevavec neskončno dobro obveščen o alternativnih postopkih in njihovih posledicah. Zato tudi ne more izbrati postopka, ki ima največjo pričakovano koristnost. Običajno izbere prvi postopek, ki zadovoljuje, ki je »dovolj dober« glede na neko merilo. Zato je Simon (Vlek, 1973; Stein, 1981) vpeljal *»pojem omejene razumnosti«*: zaradi omejenih možnosti predelave obvestil, odločevavci razvijajo poenostavljene modele dane naloge; glede na ta poenostavljeni model se vedejo razumno. Gre za to, da zmanjšajo zapletenost odločitev z omejevanjem procesa razvijanja alternativ in predelave obvestil, s čemer se odklanjajo od izčrpnega modela odločanja. Kakovost takega modela je vsaj deloma odvisna od procesov odločevavčevega učenja, zaznavanja in mišljenja. Stvaren model odločanja bi po Bressonu in Matalonu (Vlek, 1973) moral zato upoštevati naslednje:

— odločitev ni enotno dejanje, temveč zapleten proces, ki se odvija v prostoru in času;

— odločitev lahko razčlenimo v prvotne izbire, od katerih se nekatere ne nanašajo na stvarne postopke, pač pa na cilje, ki jih poskuša odločevavec doseči s končno izbiro;

— odločevavec nikoli ne upošteva nujno vseh možnih alternativ; njegovo »stvarno polje izbire« se lahko spreminja;

— določene prvotne izbire lahko ponovno pretehta, lahko se torej vrne k »prejšnjim« točkam v procesu;

— obseg koristnosti in merila za primerjanje alternativ se lahko s časom spreminjajo;

— oklevanje v odločanju je lahko drago.

Odločevavec predstavlja torej nekakega reševalca problemov, pred katerim se nahaja problem, ki ga mora opredeliti ter mu poiskati možne rešitve. Njegove prednostne izbire predmetov ali dogodkov predstavljajo več-razsežnostni prostor koristnosti, oz. posameznikov osebni vrednostni sestav. Odločevavec pri neki odločitvi ne upošteva vseh razsežnosti tega sestava, a še tiste, ki jih, upošteva le v omejenem obsegu. Vrednostni sestav, sestav prepričanj (med obema ni jasne meje), ki odraža obveščevalne vidike okolja, ter posameznikova zmožnost za dejanje, se soočajo z danim odločitvenim problemom. Slednjega določa zaznani prepad med nekim obstoječim in nekim zaželjenim stanjem, ob motivaciji in zmožnosti odločevavca, da ta prepad zmanjša. Taka opredelitev spominja na klasično opredelitev problema podano v teorijah reševanja problemov. Dejansko obe vrsti problemov ni možno jasno ločiti. Predstavljata prej zveznost, kot pa dvojnost. Odločitvene probleme, za razliko od »klasičnih«, odlikuje naslednje:

a) alternativne postopke lahko le ocenimo glede na njihovo pričakovano koristnost v luči zahtevane rešitve; dejansko preverjanje postopka zahteva nepovratno porazdelitev virov;

b) preverjanje ne daje takojšnjih povratnih obvestil, ker se bodo možne posledice šele pojavile;

c) rešitev problema, t. j. postopek, ki ima največjo pričakovano koristnost, ne daje nujno tudi najbolj privlačne možne posledice.

Vrste odločitvenih problemov

Odločitve običajno razvrščamo glede na naravo in obseg odločevavčevega znanja o dejanskih možnostih (M). Tako se po Luceu in Raiffi (1967) odločamo pri:

— *gotovosti*, kadar so posledice katerekoli izbire povsem znane; te odločitve imenujemo tudi netvegane;

— *tveganju*, kadar vsako dejanje (izbira) vodi k enemu iz množice možnih izidov, vsak od njih pa se pojavlja z znano verjetnostjo. Tako lahko vsaki M_j pripišemo neko verjetnost, tako, da je $\Sigma p(M_j) = 1$. Gotovost predstavlja izrojen primer tveganja, kjer sta verjetnosti 0 in 1.

— *negotovosti*, kadar ne poznamo verjetnosti povezanih z vsako posledico izbire neke alternative.

Pri večjem številu zaporednih odločitev (kar je v življenju običajno), kjer je vsaka opisana s svojo lastno matriko, toda kjer na pogoje naslednjega odločanja vplivajo prejšnje izbire, imamo *dinamično* odločanje. Kadar sprejemamo osamljene odločitve, ki niso povezane s kasnejšimi, govorimo o *statičnem* odločanju.

V tem sestavku si bomo ogledali teorije in raziskave vezane za statično odločanje. Tako bo ne le zato, ker je pristop k proučevanju dinamičnega odločanja izredno zapleten, pač pa tudi zato, ker se večina pristopov ukvarja zgolj s statičnimi odločitvami. Vendar dinamični pristop le zasluži nekaj več besed. Gre enostavno za to, da se odločitve običajno ne sprejemajo neodvisno in ločeno ena od druge. Skoraj vedno so povezane, nahajajo se v časovnem sosledju, odločanje pa je dinamična dejavnost. Prejšnje odločitve

vplivajo na kasnejše, ker bodisi (1) spreminjajo nek vidik naloge (razpoložljive alternative, možnosti, verjetnosti ali nagrade), ali pa (2) dajejo nova obvestila, ki koristijo pri kasnejših odločitvah. Tem razvrstitvam dodajajo nekateri (po Vleku, 1973) še razvrstitev vzdolž razsežnosti *»dobro opredeljen — slabo opredeljen«*, *»dobro strukturiran — slabo strukturiran«* ali pa *»zaprt-odprt«*. Jasno je, da je problem lahko slabo opredeljen v posameznem, ali pa v večih vidikih. Določajo ga, kot bi izhajalo iz dosedanje razprave, naslednje osnovne prvine: obstoječe stanje, zaželjeno stanje, postopki, ki vodijo od prvega bolj ali manj tesno k drugemu, možnosti in njihove verjetnosti ter posledice in njihove koristnosti. Opis obstoječih in zaželjenih stanj glede na koristnost in njihovi relativni položaji v odločevavčevemu podprostoru koristnosti določajo problemski del odločitvenega problema, opisi alternativnih postopkov in njihovih ustreznih posledic pa odločitveni. Poznavanje teh prvin pove kako dobro je odločitveni problem opredeljen v posameznim ali večih svojih vidikih.

Z odločitvenim problemom se soočamo kadar odločevavec:

a) jasno opazi razliko med obstoječim in zaželjenim stanjem, ter je

b) motiviran za zmanjšanje te razlike.

Prepad med obstoječim in zaželjenim se lahko kaže na različne načine (Vlek, 1973):

— opazovavčevo pozornost pritegne nekaj kar je očitno boljše od statusa quo;

— status quo se lahko že nekaj časa slabša tako, da se pojavi prepad med sedanjostjo in preteklostjo (ki sedaj predstavlja zaželjeno stanje). To slabšanje lahko nastopi tudi zaradi sprememb v odločevavčevem vrednostnem sestavu;

— odločevavec ugotovi, da se bo stanje poslabšalo, če ne bo nič storil, da bi vzdrževal zaželjeno stanje;

— odločevavec hoče izboljšati svoj status quo nasploh.

Pri reševanju odločitvenih problemov odločevavec preverja privlačnost rešitev s svojo ravnijo aspiracije, ki določa naravno ničelno točko na lestvici koristnosti. Tako postajata jasnejša tudi pojma obstoječe in zaželjeno stanje. Koristnost zaželjenega stanja predstavlja raven aspiracije in s tem obenem naravno ničelno točko ali izhodišče podprostora koristnosti. Obstoječe stanje predstavlja točko z nižjo koristnostjo, ki se seveda spreminja glede na dejavnost, slabšanje pogojev ali spremenjena merila ocenjevanja. Motivacija za razreševanje problema je odvisna od narave in velikosti razlike ter od zahtev (v času, energiji, denarju, itd.), potrebnih za rešitev problema.

Odločitve pri gotovosti

Take odločitve so med najbolj enostavnimi. Odločevavec izbira med množico alternativ A, pri tem pa se zaveda vseh posledic P vsake možne izbire ter pozna resnično stanje možnosti M. Povsem razumljivo je, da v takem primeru izbira tiste alternative katerih posledice so najbolj zaželjene. Vsaki alternativi lahko pripišemo nek številčni kazalnik stopnje zaželjenosti

neke njene posledice. Imenujemo ga koristnost. Odločanje brez tveganja enostavno pomeni izbiranje alternative z najvišjo stopnjo zaželjenosti (koristnosti). Posledice izbir lahko uredimo glede na njihovo koristnost ter predvidimo, kako se bo odločevavec odločil.

Teorije koristnosti običajno sestavljajo:

1) množica opredelitev in aksiomov, ki zagotavljajo obstoj funkcije koristnosti;

2) razlaga vsake od teh formalnih prvin, ki jo povezuje s stvarnimi alternativami in človeškim vedenjem.

Enostaven koristnostni ustroj za netvegane izbire v statičnem okolju lahko zasnujemo na podlagi naslednjih domnev:

1) obstaja neprazna množica D razločljivih in dobro opredeljenih posledic;

2) za vse x in y v P velja, da ima odločevavec raje x od y (xRy), y raje od x (yRx) ali pa mu je vseeno (xIy);

3) obstaja realna funkcija k z obsegom D; za vsak x v D obstaja nek k(x), realno število imenovano »koristnost x«;

4) kadar velja xRy, potem velja tudi $k(x) > k(y)$ in obratno; kadar je $k(x) = k(y)$ sledi, da je xIy in seveda tudi obratno;

5) posebne nagnjenosti se tekom časa ne spreminjajo;

6) koristnost sestavljene alternative lahko določimo iz koristnosti njenih sestavin upoštevaje dano pravilo sestavljanja;

7) lahko primerjamo koristnosti, ki jih ima ista alternativa za različne osebe.

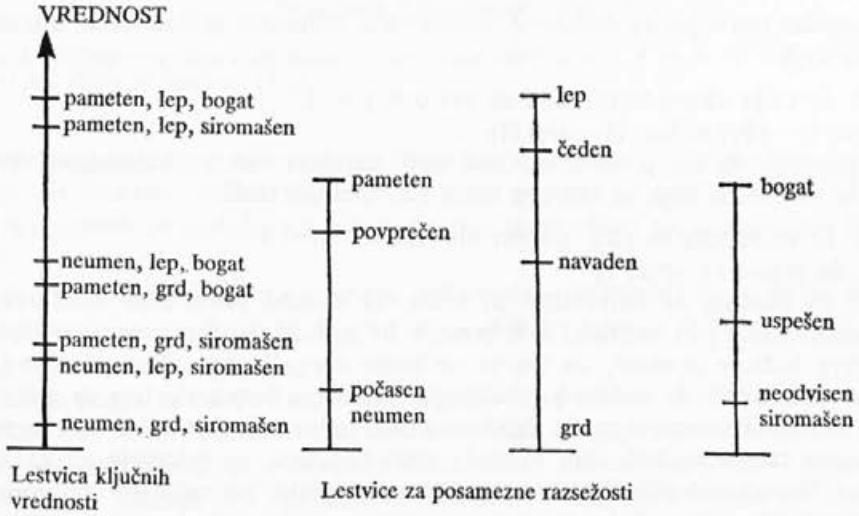
Vsako od teh domnev bi bilo treba povezati z vedenjem, vendar to ni enostavno. Celo v dobro opredeljeni eksperimentalni situaciji je težko natančno opisati množico posledic. Alternative sicer lahko določimo ne glede na tistega, ki se odloča. Ni pa tako s posledicami. Tako npr. 1000 din ne pomeni isto bogatašu ali revežu. Obstajajo tudi dodatna vprašanja, posebej kadar gre za opisovalne teorije. Kar npr. pomeni xPy? Kolikokrat mora neka oseba izbrati x in ne y, da bomo lahko dejali, da ga ima raje? Kakšna je razlika med I in R? In kaj je k? Ali je to nek kazalnik čustev, ki je neodvisen od odločitve, ali gre za povprečen opis mnogih izbir, ki niso vedno skladne? Nekatera od teh vprašanj bodo dobila vsaj delne odgovore tekom nadalnje obravnave, vendar pa ne tudi dokončnih.

Ena od logično in empirično preverljivih posledic prej naštetih domnev je predvsem prehodnost:

$$xRy \;\&\; yRz \Rightarrow xRz$$
$$xIy \;\&\; yIz \Rightarrow xIz$$

Obrazci so trivialni in ne potrebujejo sami po sebi podrobnejše pojasnitve. V stvarnosti pa je neprehodnost razmeroma redka. Tako se je v Papendreaujevih eksperimentih izbire kart za različne predstave (po Sheridanu in Ferrellu, 1974) pojavljala največ do 5 %, pri Mayu pa so se neprehodne preference pri osebah, ki so izbirale hipotetične poročne pare (ki

so se razlikovali po bogastvu, videzu in inteligentnosti) pojavljale le v 27 %. Vendar neprehodnost ni stalna. Bolj verjetna je, kadar gre za primerjave vzdolž več razsežnosti. Takrat prednosti ene vrste primerjamo s tistimi druge. Yntema in Torgerson sta se ukvarjala z ustrojem posebnih nagnenj osebe, ne da bi morala slednja vsa nagnenja odkrito izraziti. Z računalnikom sta poskušala posneti odločitve izkušenega operaterja med alternativami z več razsežnostmi. Oseba je morala sestaviti osnovno lestvico vrednosti tako, da je razporedila ključne točke, ki so predstavljale sestave najboljših in najslabših možnosti z vseh razsežnosti. Vzemimo že omenjene zakonske pare in tri razsežnosti, po katerih so se razlikovali. Kakšne bi bile lahko skupna in posebne lestvice, nam kaže spodnja slika.



Slika 2: Primer lestvic za uporabo Yntemovega in Torgersonovega algoritma (po Sheridanu in Farellu, 1974).

Vrednost V katerekoli alternative sestavljene iz vrednosti na različnih razsežnostih, je določena z interpolacijo med ključne točke po naslednjem obrazcu:

$$V(x, y, z) = A + Bx + Cy + Dz + Exy + Fyz + Gzx + Hxyz.$$

x, y in z predstavljajo relativne položaje na posameznih lestvicah značilnosti, ki določajo alternativo, koeficienti pa so določeni s ključnimi točkami. Pristop precej spominja na Andersenov model združevanja obvestil, oz. se pojavlja kot neka njegova posebna oblika.

Odločitve pri tveganju

Medtem ko smo pri gotovosti izbirali alternativo z najbolj zaželjenim izidom (najbolj koristno), moramo sedaj upoštevati še verjetnost posameznih izidov. Že prej vpeljan pojem koristnosti lahko razširimo še na tvegane odločitve, če:

a) množico izidov P razširimo na vse verjetnostne mešanice prvotnih čistih izidov in

b) sprejmemo pravilo, ki takim mešanicam pripiše koristnost.

Verjetnostno mešanico izidov x in y bomo tako predstavili z:

$$[px, (1-p)y]$$

kjer izraza p, oz. (1—p) predstavljata verjetnosti vezani za posamezen izid. Množico izidov opredelimo kot *prostor mešanice*, prvine katerega morajo ustrezati določenim pravilom, ki jo opredeljujejo in določajo njene lastnosti. Koristnost mešanice ustreza pričakovanim koristnostim sestavin:

$$k[px, (1-p)y] \triangleq pk(x) + (1-p)k(y)$$

Logični posledici te domneve, imenovane domneva pričakovane koristnosti sta tudi:

1. če velja xRy potem velja za vse $0 < p < 1$
xR [px, (1—p)y] in [px, (1—p)y] Ry
kar pomeni, da bo posamezen izid bolj zaželjen kot pa katerakoli verjetnostna mešanica tega in nekega manj zaželjenega izida;

2. če velja xRy in yRz, potem obstaja $0 < p < 1$
tako, da je [px, (1—p)z] Iy
torej, da obstaja za katerekoli tri izide, ki si med seboj niso indiferentni, mešanica najbolj in najmanj zaželjenega, ki je indiferentna tistemu v sredini.

Prva trditev pomeni, da ljudje ne bodo tvegali gotove stvari razen, če nimajo možnosti, da dobijo kaj boljšega. Videli pa bomo, da ima za nekatere ljudi vrednost samo tveganje. Poglejmo zato najprej, kaj je sploh to tveganje.

Samo tveganje, kot nam to pove tudi izkušnja, se izkazuje na različne načine. V procesih odločanja je pogosto neizogibno, pa najsi gre za globalne družbene odločitve, ali pa za osebne probleme nekega posameznika. Obravnavo bomo začeli z neko enostavno odločitveno situacijo. Prikazuje jo drevesni diagram na sliki. Na razpolago imamo izbiri A in B. Posledica izbire A je nek negotov dogodek, katerega izid je bodisi dobiček, bodisi izguba. Verjetnost dobička D^+ je p, verjetnost izgube D^- pa (1—p). Koristnost dobička je $k(D^+)$, izgube pa $k(D^-)$.

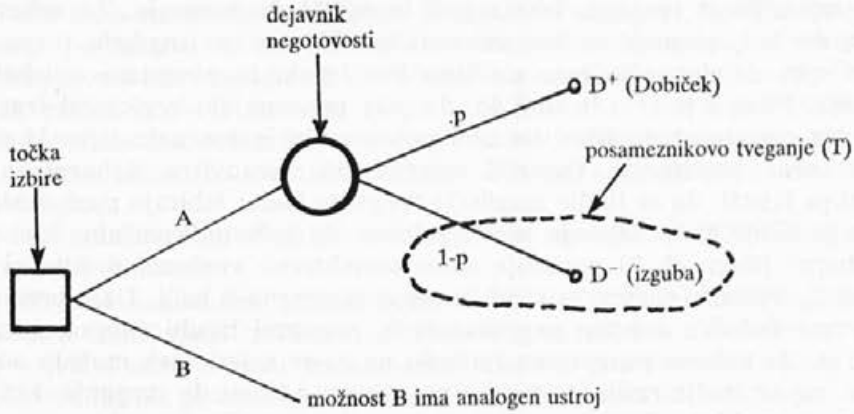
Tveganje bi lahko opredelili kakovostno, kot celovit opis možnih nezaželjenih posledic postopka, ob naznačenju njegove verjetnosti in resnosti. Vendar taka opredelitev ne nudi nekih otipljivih meril za odločanje o sprejemu tveganja. Zato Vlek in Stallen (1980) smatrata, da je boljša količinska opredelitev in navajata naslednje možnosti:

1) *Tveganje je verjetnost izgube*, torej $T_1(A) = 1-p$, opredelitev, ki očitno zanemarja velikost možne izgube;

2) *Tveganje je velikost (verjetne) izgube*, torej $T_2(A) = k(D^-)$;

3) *Tveganje je pričakovana izguba*, tj. proizvod verjetnosti in (ne)koristnosti možne izgube $T_3(A) = (1-p)k(D^-)$;

4) *Tveganje je varianca verjetnostne distribucije koristnosti vseh možnih posledic*, oz. $T_4(A) = p(1-p)\,[k(D^+) - k(D^-)]^2$, kar pomeni, da opredelitev upošteva tako izgube kot dobičke;



Slika 3: Odločitveno drevo predstavlja izbiro med možnostima A in B, ki imata analogen ustroj (po Vleku in Stallenu, 1980).

5) *Tveganje je semi-varianca distribucije koristnosti* omenjene pod 4, glede na izbrano točko sklicevanja, npr. povprečno pričakovano izgubo. Ta opredelitev je podobna prejšnji, vendar je omejena na nezaželjene posledice.

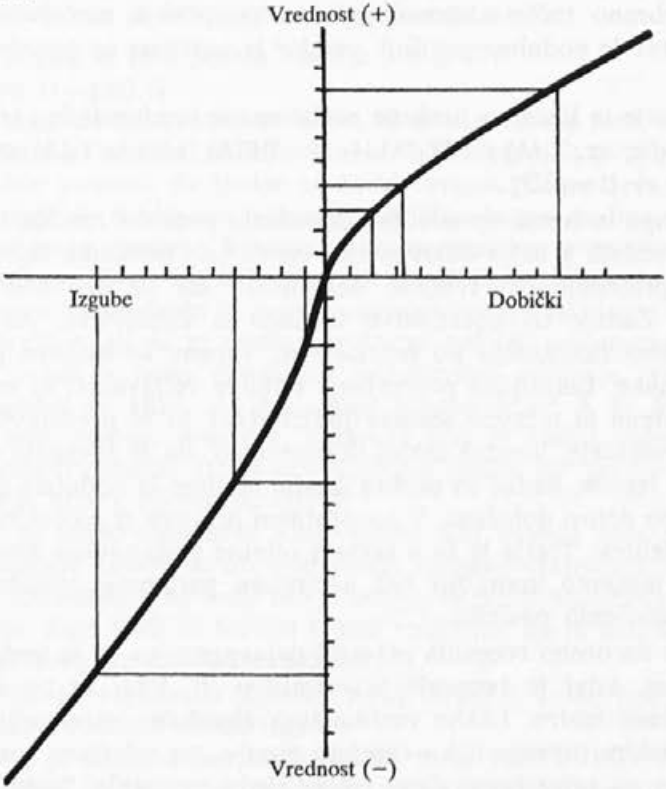
6) *Tveganje je linearna funkcija pričakovane vrednosti in variance distribucije posledic*, oz. $T_6(A) = \theta T_4(A) + (1-\theta)E(A)$, kjer je $T_4(A)$ znan od prej, $E(A) = pD^+ + (1-p)D^-$.

Prva, druga in tretja opredelitev dopuščajo posebne razčlenitve različnih tveganj povezanih z neko dejavnostjo, vendar ne poznamo celotne privlačnosti oz. sprejemljivosti tveganc dejavnosti, saj se ugodnosti izbire ne upoštevajo. Zadnje tri opredelitve izvirajo iz ugotovitve, da se tvegani postopki lahko razlikujejo po privlačnosti, čeprav so njihove pričakovane vrednosti enake. Empirično preverjanje njihove veljavnosti ni enostavno že zaradi zapletene in težavne sestave preizkušenj, ki bi predstavljale stvarne življenjske položaje. Vendar lahko domnevamo, da je tveganje povezano z verjetnostjo izgube, kadar so možne izgube majhne in podobne po velikosti, verjetnosti pa dobro določene. V nasprotnem primeru je najbrž bolj ustrezna druga opredelitev. Tretja je že v sestavi celotne pričakovane koristnosti, ter jo zato ne moremo uporabiti kot neodvisen parameter, vendar upošteva analizo nezaželjenih posledic.

Ne glede na oceno tveganja pri neki dejavnosti, pa se še vedno soočamo z vprašanjem, kdaj je tveganje sprejemljivo, tj. kdaj se bo odločevavec odločil za dano izbiro. Lahko razlikujemo *absolutno sprejemljivost*, kadar privlačnost izbire presega neko sprejeto merilo, ter *relativno sprejemljivost*, ki se nanaša na privlačnost dane izbire glede na ostale. Toda tako izenačujemo sprejemljivost tveganja s privlačnostjo postopka, saj odločitve o sprejemljivosti le sledijo splošni vzorec odločitvene analize. Zdi se tudi, da predstavlja subjektivna zaznava tveganja osnovo za njegovo sprejemanje, ne glede na njegovo objektivno naravo.

Sprejemljivost tveganja izhaja tudi iz stališč do tveganja. Za nekatere so izgube bolj pomembne kot ustrezni dobički ter se *izogibajo tveganju*. Drugi spet dajejo večjo težo dobičku kot izgubi in govorimo o *iskalcih tveganja*. Možno je seveda tudi to, da prvi precenjujejo verjetnost izgube, drugi pa verjetnost dobička. Po tem pojmovanju je tveganje stranski proizvod ocene koristnosti. Omeniti moram tudi ugotovitev Kahnemana in Tverskya (1982), da se ljudje izogibajo tveganju kadar izbirajo med dobički, da pa ga iščejo kadar izbirajo med izgubami. To kaže tudi običajna funkcija koristnosti (Slika 4), ki povezuje neko subjektivno vrednost z dobički ali izgubami. Vidimo, da vrednost ni linearno povezana z izidi. Daje prednost gotovemu dobičku napram negotovemu in negotovi izgubi napram gotovi. Jasno je, da nobena posamezna funkcija ne more zajeti vseh možnih odgovorov, saj se ljudje razlikujejo tako po svojem odnosu do tveganja, kot po odnosu do vsebine o kateri se odločajo (npr. denar, počitnice, itd.).

Tveganje pri neki aktivnosti lahko povežemo tudi z verjetnostjo nezgode kot funkcijo možne velikosti katastrofe. Tako dobimo profil tveganja neke dejavnosti. Z vnašanjem ustreznih meril ločimo sprejemljive od nesprejemljivih profilov.



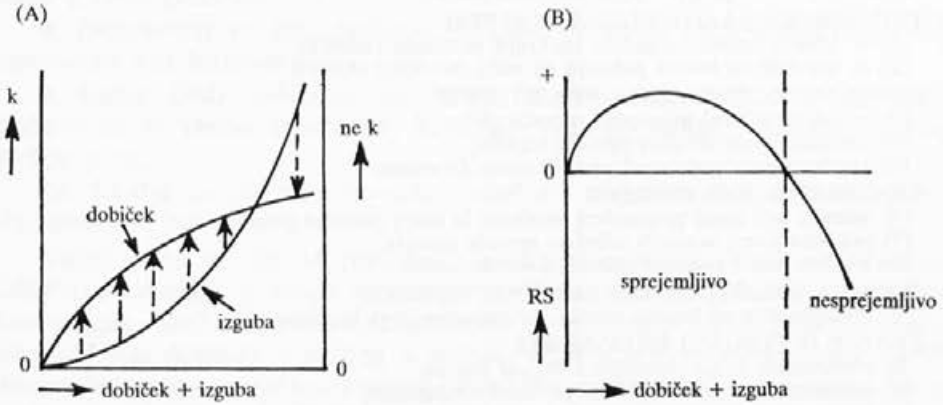
Slika 4: S-funkcijo vrednosti sestavljata konkavni del, ki predstavlja vrednosti dobičkov ter konveksni del, ki predstavlja vrednosti izgub. Desni del odraža izogibanje tveganju pri dobičkih, levi pa iskanje tveganja pri izbirah med izgubami. S-oblika funkcije odraža običajno ugotovitev, da imajo izgube večji subjektivni učinek kot ustrezni dobički (po Kahnemanu in Tverskyu, 1982).

O tem kako posameznik sprejema tveganje, obstaja več teorij. Znana je domneva, po kateri obstaja neka stalna osebna raven sprejemanja tveganja, ki postavlja v nasprotje iskanje dražljajev in zmanjšanje tesnobnosti. Posameznik teži k najbolj ustrezni ravni vzburjenosti v novih ali tveganih položajih. Kadar se tveganje poveča nad najbolj ustrezno ravnijo vzburjenosti, začenja težnjo po iskanju dražljajev zamenjevati tesnobnost, oz. izogibanje tveganju.

V svoji razčlenitvi teh pojavov sta Coombs in Avrunin (1977) postavila dve osnovni domnevi:

1) krivulja koristnosti pričakovanih dobičkov je negativno pospešena, kar odraža naraščajočo zasičenost izhajajočo iz naraščajočih dobičkov;

2) krivulja nekoristnosti pričakovanih izgub je pozitivno pospešena, saj naraščajoče izgube povzročajo povečanje nezadovoljstva in tesnobnosti.



Slika 5: Teoretične krivulje (ne)koristnosti (k) pričakovanih dobičkov (leva ordinata) in izgub (desna ordinata) (A), ter relativna sprejemljivost (RS) takih alternativ (B). RS je enaka razliki med koristnostjo dobičkov in izgub s slike (A) (po Coombsu in Avruninu, 1977).

Ravnotežje med dobički in izgubami je pozitivno na levi in negativno na desni strani krivulje na sliki 5B. Najbolj ugodna točka je dosežena pri zmerni stopnji dobičkov in izgub (obrnjena U krivulja).

Zastavlja pa se vprašanje, kateri so tisti vidiki odločitvene situacije, ki lahko vodijo posameznika k oceni, da je neka dejavnost tvegana, toda obenem morda tudi sprejemljiva. Verjetnost nezgode in njena (ne)koristnost sta morda preveč abstraktni, formalni, splošni in zato nezadostni spremenljivki za smiselno razpravo o tveganih odločitvah. Vlek in Stallen (1980, 1981) sta zato vpeljala 32 specifičnih, psihološko ustreznih vidikov tveganja, ki jih razvrščata v 11 kategorij (tabela 1).

Sedem kategorij se nanaša na individualne odločitvene situacije, štiri pa obsegajo kontekstualne in splošne spremenljivke.

Zdi se, da so najpomembnejše prve štiri skupine dejavnikov: prostovoljnost, nadzorljivost ter časovna in prostorska razporeditev posledic. Le-ti so povezani s svobodo posameznikove izbire, obsegom do katerega sodoloča posledice svoje dejavnosti, z dejstvom, da ima človek raje takojšnjo uresni-

Tabela 1: Razvrstitev osnovnih vidikov tveganega odločanja.
Nakazani odnosi s sprejemljivostjo so hipotetični.

Obstaja domneva, da so tveganja povezana z neko dejavnostjo toliko bolj sprejemljiva, kolikor (je/so):

A. PROSTOVOLJNOST IZPOSTAVLJENOSTI
1) na razpolago manj primerljivih izbir;
2) posameznikov osebni vpliv na odločitev večji;
3) popravek ali sprememba izbrane dejavnosti lažja;
4) pomembnost željenih koristi večja;

B. NADZOR NAD POSLEDICAMI
5) lahko z varnostnimi ukrepi vplivamo na verjetnost nesreče;
6) manj prostora za človeško napako, nebrižnost in sabotažo;
7) posledice nesreče lahko obvladamo z reševalnimi operacijami;
8) posledice nesreče povratne;

C. ČASOVNA RAZPOREDITEV POSLEDIC
9) željene koristi dobimo v krajšem času;
10) imajo nezaželjene posledice odložene učinke;

D. PROSTORSKA RAZPOREDITEV POSLEDIC
11) se željene koristi uresničijo na krajši (socialni) razdalji;
12) se nezaželjene koristi pojavijo na večji (socialni) razdalji;

E. KONTEKST OCENJEVANJA VERJETNOSTI
13) ocena (relativne) pogostosti nesreče nižja;
14) predstavljivost vzrokov nesreče manjša;
15) končna ocena verjetnosti nesreče manj dvoumna;

F. KONTEKST OCENE NESREČE
16) nesreča krši manj pomembne vrednote in manj osnovne potrebe;
17) predstavljivost končnih učinkov nesreče manjša;
18) končna ocena resnosti nesreče manj dvoumna;

G. SESTAVA VERJETNOSTI IN RESNOSTI NESREČE
19) tveganja tipa »relativno visoka verjetnost/majhna izguba«;

H. ZNANJE O TVEGANI DEJAVNOSTI
20) posameznik bolje obveščen o željeni koristi;
21) posameznik manj slišal, čital ali videl o tveganjih;
22) ima posameznik manjše ustrezne izkušnje z nezgodami;

I. POGOJI OSEBE
23) posameznikova stalna stanja dajejo prednost sprejemanju tveganja;
24) posameznikova začasna stanja dajejo prednost sprejemanju tveganja;
25) posameznikova akumulirana »obremenitev s tveganjem« nižja ali bolj optimalna;

J. SOCIALNI OZIRI
26) razmerje korist/škoda razmeroma ugodno za osebo;
27) prostovoljnost izpostavljenosti pravično razporejena;
28) nadzorljivost posledic pravično razporejena;
29) socialna tradicija, norme in običaji dajejo prednost sprejemanju tveganja;

K. ZAUPANJE V STROKOVNJAKE/UREJEVALCE
30) strokovnjaki/urejevalci stvarno pristojni (ali se meni da so);
31) strokovnjaki/urejevalci uporabljajo optimalne strategije (ali pa se tako meni);
32) strokovnjaki/urejevalci služijo posameznikovim (skupinskim) interesom (ali pa se tako meni).

čitev želja in čim bolj odložene nezaželjene posledice, kakor tudi, da ga bolj prizadene to kar se dogaja »tu«, ne pa toliko ono »tam«. Različni dejavniki so med seboj povezani in delujejo bodisi neposredno, bodisi posredno na sprejemljivost dane izbire.

Naj omenim še nekatere ugotovitve o sprejemanju tveganja pri posamezniku, ki jih navajajo različni avtorji (Fortenberry in Smith, 1981; Lopes, 1983):

1. Posameznikova zmožnost, da oceni lastno spretnost je kazalnik njegove težnje po tveganju.

2. Izpostavljenost nevarnosti lahko zmanjšamo, kadar nudimo ljudem več količinskih obvestil o nalogi in njenih izidih.

3. Ženske so bolj previdne pri tveganju kot moški.

4. Objektivne verjetnosti neuspeha ne moremo oceniti zgolj na osnovi subjektivne ocene njegove verjetnosti.

5. Ljudje, ki precenjujejo svoje gibalne spretnosti in se zato podvržejo večji nevarnosti, počasneje predelujejo obvestila in kažejo večjo raznolikost v oceni časovnih intervalov kot tisti, ki točno ocenjujejo, oz. podcenjujejo svojo spretnost.

6. Izkušene osebe manj tvegajo kot neizkušene.

7. Ljudje zmorejo na relativni osnovi ocenjevati stopnjo tveganja povezano z neko situacijo.

8. Ekstraverti se izpostavljajo večjemu tveganju in precenjujejo svoje zmožnosti kot introverti.

9. Kadar ljudje odločajo za druge, gradijo svojo odločitev na oceni njihove in ne lastne spretnosti. Za druge izbirajo natanko enako tveganje kot za sebe.

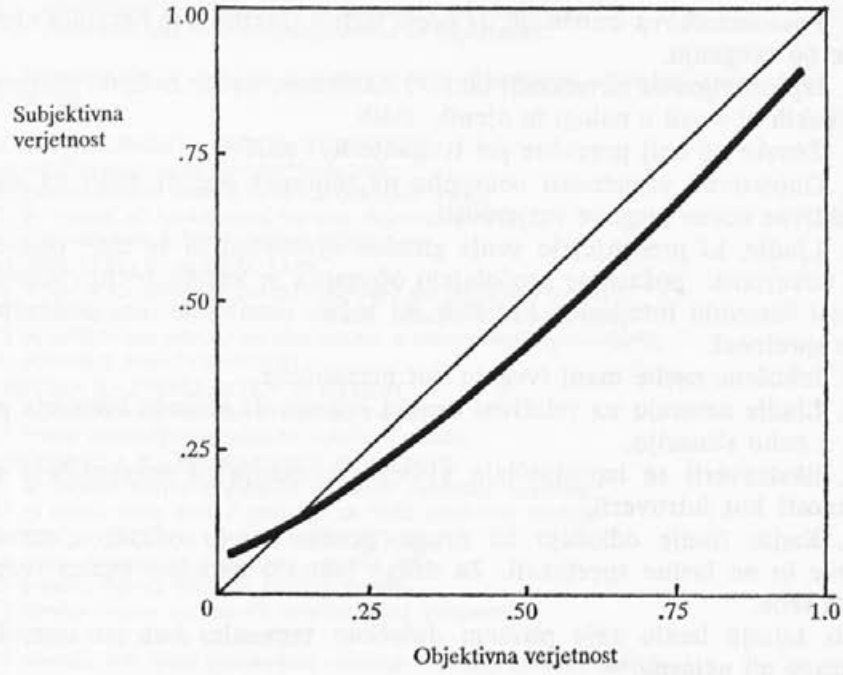
10. Ljudje imajo raje povsem določeno tveganje, kot pa ono, ki je dvoumno ali nejasno.

Videli smo že, da je prispevek vsakega izbora k vrednosti tvegane odločitve obtežen s svojo verjetnostjo. Raziskave so pokazale, da lahko razlikujemo med *objektivno verjetnostjo* (= vrednost izračunana na osnovi postavljenih domnev v skladu z zakoni verjetnosti) in *subjektivno verjetnostjo* (= ocena verjetnosti nekega dogodka, ki jo poda neka oseba, ali pa lahko na njo sklepamo iz njenega vedenja). Tako se ljudem zdi razlika med gotovostjo in možnostjo ter možnostjo in nemožnostjo večja, od primerljivih razlik v vmesnem obsegu verjetnosti. Nizke verjetnosti običajno precenjujemo, srednje in visoke pa podcenjujemo (Kahneman in Tversky, 1982).

Precenjevanje nizkih verjetnosti se zato lahko kaže kot iskanje tveganja na pozitivnem področju in kot izogibanje tveganja na negativnem. Ni zato čudna sorazmerno velika privlačnost raznih loterij, športnih napovedi, ipd. Z druge strani, podcenjevanje srednjih in visokih verjetnosti zmanjšuje privlačnost možnih dobičkov glede na gotove. Prav tako seveda tudi »zmanjšuje« nevarnost možnih izgub glede na gotove.

To je bilo nekaj ugotovitev o subjektivni oceni verjetnosti. Toda, zastavlja se tudi vprašanje na kakšen način ljudje prihajajo do teh ocen. Mnoge empirično dobljene ugotovitve opozarjajo, da je človekova zmožnost pravilne presoje verjetnosti zelo omejena. Na vsak način v tej presoji ne sledimo načelom teorije verjetnosti. Kahneman in Tversky (1972) menita, da ljudje uporabljajo *enostavna hevristična načela*, predvsem sodbe o *reprezentativnosti* in *dostopnosti*. Pri uporabi prve hevristike oseba ocenjuje verjetnost nekega negotovega dogodka ali vzorca z ozirom na stopnjo, do katere je:

— podoben v bistvenih lastnostih svoji rodni populaciji in
— odraža izstopajoče lastnosti procesa s katerim je nastal.



Slika 6: Subjektivna in objektivna verjetnost ne sovpadata, kar kaže razlika med debelo in tenko črto. Nizke verjetnosti precenjujemo, srednje in visoke pa podcenjujemo (po Kahnemanu in Tverskyu, 1982).

Hevristika dostopnosti se uporablja kadar oseba ocenjuje verjetnost dogodka glede na lahkoto, s katero ji primeri dogodka padajo na um. Kahneman in Tversky sodita, da ljudje ne uporabljajo teh hevristik zgolj zato, ker zmanjšajo spoznavni napor, pač pa verjetno zato, ker so pogosto uspešne.

Fhaner (1977) nudi drugačno razlago. Meni, da sodbe o verjetnosti ne igrajo pomembne vloge v našem življenju. Zato ima človek tudi tako skromne zmožnosti za predelavo verjetnostnih obvestil. Zato tudi hevristike ne igrajo velike vloge v vsakdanjem življenju, saj jih v glavnem poraja eksperimentalna situacija sama, ki zahteva od preizkušanca reševanje nenavadne in težke naloge. Najbolj očitna lastnost fizičnega in družbenega sveta, kot ga zaznava oseba, je njegova stalnost in predvidljivost. Običajno le redko presojamo verjetnosti, ki naj bi vodile naše življenje. Večina izbir in odločitev, ki jih sprejmemo, je stvar navade, ali pa so tako trivialne, da ne zahtevajo ocene verjetnosti. To seveda ne pomeni, da subjektivnih ocen verjetnosti ne dajemo, le prevladujoča značilnost vsakdanjika je njegova psihološka stalnost in predvidljivost. Kadar pa mora oseba le ocenjevati neko verjetnost, pri tem ne uporablja verjetnostnih načel, pač pa neko bolj ali manj razumno, pogosto vzročno teorijo o pojavu, za katerega gre. Tako Fhaner. Moramo pa pripomniti, da naš svet le ni tako stalen in predvidljiv. Brez tveganja bi bilo vse v naprej jasno. Vedeli bi, kakšno bo naslednji dan vreme, koga bomo srečali, predvideni bi bili tako veselje kot žalost, bolezen

in smrt, itd. Celotno bivanje bi bilo vtirjeno v neusmiljeno sosledje vzrokov in posledic. Prav tisti prostor med gotovim in negotovim nam omogoča svobodno odločanje. Zato, čeprav Fhanerjeva kritika hevristik Kahmnemana in Tverskyja v marsičem drži, le ni pravi in dokončni odgovor, ne k presoji verjetnosti in ne k človeškemu odločanju.

Negotovost naravnih dogodkov in njena zaznava

Mnogi dogodki v naravi se človeku kažejo kot bolj ali manj verjetni, torej negotovi. Značilen primer za to so naravne nesreče in vreme. Pomembno pri tem je dejstvo, da presoja verjetnosti teh dogodkov vpliva tudi na vedenje prizadetih. Oglejmo si najprej naravne nesreče!

Čeprav se ljudje danes morda bolj zavedajo nevarnosti, ki jo predstavljajo naravne nesreče, kot so se je kdajkoli doslej, pa je pogosto ne upoštevajo. Obstojajo vsaj štirje razlogi zaradi katerih se zaznave nevarnih razmer pomembno razlikujejo od zaznav običajnega okolja (Ittelson et al., 1974):

(1) V večini krajev so naravne nesreče razmeroma redke, niso del vsakdanjega življenja. Redka zaznava nevarnosti pa vodi do izkrivljanj v pojmovanju okolja. Ljudje vidijo grožnjo kot možno in oddaljeno in ne kot takojšnjo in stvarno.

(2) Gre za dogodke, nad katerimi imajo ljudje le omejen nadzor.

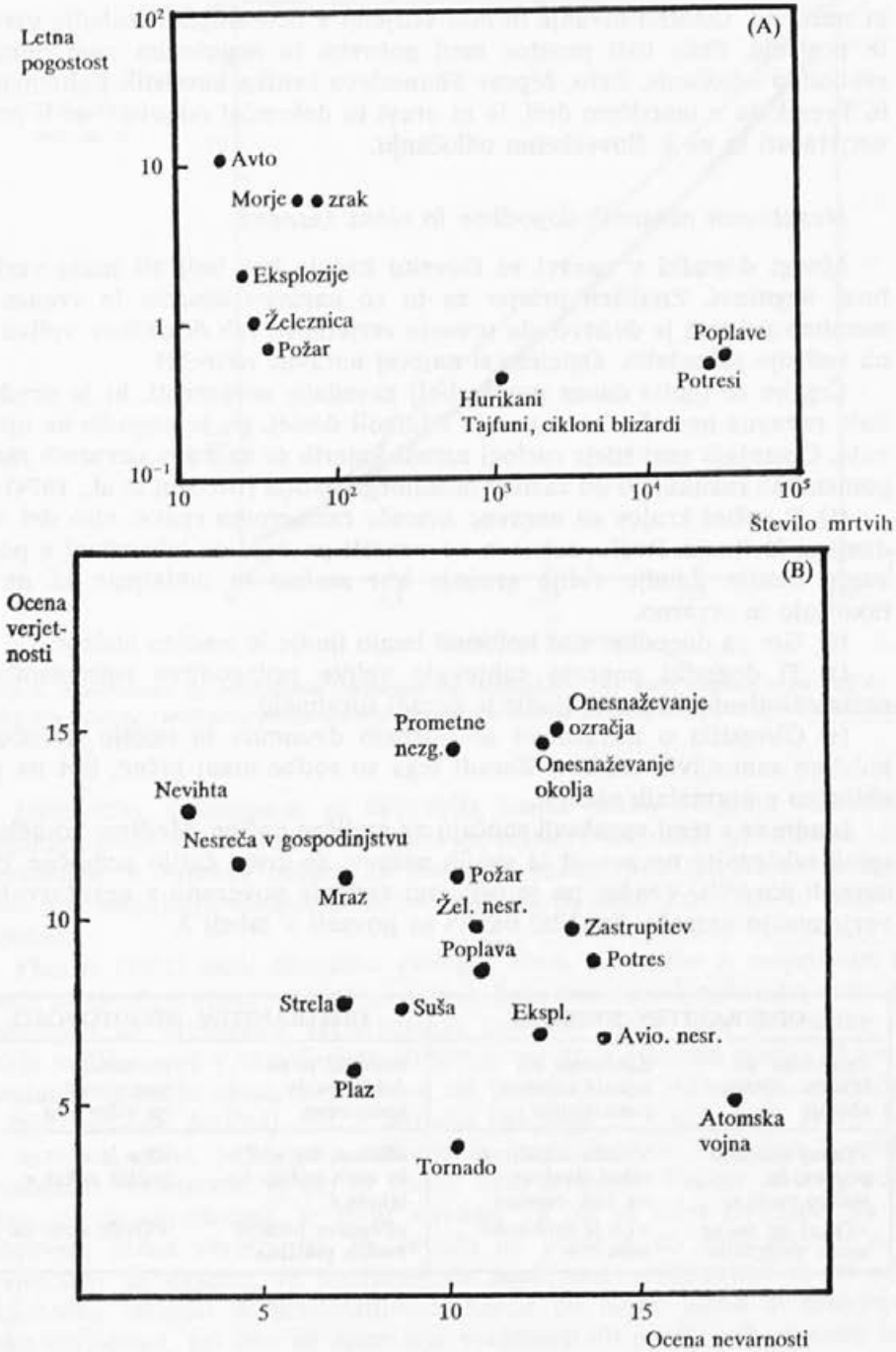
(3) Ti dogodki pogosto zahtevajo velike prilagoditve (spremembe) v načinu življenja, ki pa jih ljudje le neradi sprejmejo.

(4) Obvestila o nevarnosti so pogosto dvoumna in nudijo nezadostno količino zanesljivih znakov. Zaradi tega so sodbe manj točne, kot pa je to običajno v normalnih okoljih.

Ljudje se s temi vprašanji soočajo na različne načine. Medtem ko nekateri sploh odstranijo nevarnost iz svojih zaznav, se drugi čutijo nemočne, da bi karkoli naredili. Vendar pa je osnovno vedenje povezano z negotovostjo, z verjetnostjo nesreče. Značilni odzivi so povzeti v tabeli 2.

ODSTRANITEV NESREČE		ODSTRANITEV NEGOTOVOSTI	
Zanikanje ali tajenje njenega obstoja	Zanikanje ali tajenje njenega ponavljanja	Narediti jo za določeno in spoznavno	Prenesti negotovost na višjo silo
»Tukaj nimamo poplav, le visoko vodo.«	»Strela nikoli ne udari dvakrat na isto mesto.«	»Sedem let obilja in nato sedem let lakote.«	»To je v božjih rokah.«
»Tukaj se to ne more pripetiti.«	»To je muhavost narave.«	»Poplave pridejo vsakih pet let.«	»Vlada skrbi za to.«

To seveda ne pomeni, da ljudje soočeni z nesrečo ne bodo ničesar naredili. Kadar gotovost premaga negotovost v zaznavi tveganja, ali kjer velikost nesreče povzroči krizne odzive, bodo ljudje vsekakor ukrepali. Obratno pa



Slika 7: Primerjava pogostosti in nevarnosti različnih nesreč (A) kot jih po Sinclairju in sodelavcih prikazuje Kates (1976); ter povezava med ocenama verjetnosti in nevarnosti različnih nesreč, kot se kaže v odgovorih ljubljanskih študentov psihologije (B). Medtem ko prvi primer kaže na različne objektivne pogostosti in nevarnosti naravnih in »umetnih« nesreč, pa drugi kaže na odnos med ocenama verjetnosti in nevarnosti.

se dogaja, kadar zaznana pogostost in nizka verjetnost dajeta negativno gotovost, da se nesreča ne bo zgodila. V vmesnem obsegu med obema skrajnostima, ko je verjetnost negotova in je velika raznolikost zaznane pogostosti v populaciji, je človeški odziv najmanj predvidljiv. Zastavlja se vprašanje, zakaj je verjetnost nesreče premaknjena v kategorijo negotovosti? Poleg pogostosti in teže, naj bi na to vplivali še dve lastnosti naravnih nesreč:

(1) *Nenadnost nesreč*, saj se le te praviloma začno z nič ali le malo opozorili, ter puščajo ljudem le malo izbire;

(2) *Odnos nesreče do določenega okolja*, tj. povezanost z načinom uporabe kraja (npr. poplave v poljedelskem kraju ali v mestu).

Tem dejavnikom lahko dodamo še *osebno ranljivost*, na katero vpliva narava srečanja z nesrečo, tj. nedavnost, pogostost in jakost, pa tudi različna stališča do narave. Lahko domnevamo, da se bodo ljudje, ki so nesrečo že doživeli manj bali. Dejansko so raziskave pokazale, da se ljudje bolj bojijo neznanega, da preživetje nesreče zmanjša posameznikovo zaznavo lastne ranljivosti.

Ljudje soočeni z nevarnostjo morajo izbirati med različnimi alternativami. Sorensen in White (1980) navajata, da proces posameznikovega ali skupinskega odločanja vsebuje:

— oceno verjetnosti naravnega dogodka,
— pregled števila alternativnih vedenj in prilagoditev,
— oceno posledic vsakega zaznanega dejanja in
— izbiro enega ali večih dejanj.

Raziskave so pokazale, da na ta splošni proces vpliva več dejavnikov:

(1) Ljudje niso kompetentni ocenjevalci verjetnosti in posledic skrajnih dogodkov;

(2) Redko se zavedajo širokih alternativnih možnosti prilagoditve;

(3) Pristranost v predelavi obvestil omejuje zmožnost primerjave alternativ;

(4) Ljudje imajo širok in raznolik izbor ciljev, ki jih hočejo zadovoljiti z izidi odločitev.

Rezultati opazovanj kažejo, da je vedenje med nesrečami v skladu s Simonovim modelom omejene razumnosti. Odzivi so namreč praviloma namenjeni zadovoljevanju individualno postavljenih ciljev, ne pa maksimiziranju pričakovane koristnosti ali dobička. Zato so ukrepi proti nesrečam pogosto tako neučinkoviti.

Podobno kot pri naravnih nesrečah, se ljudje srečujejo z negotovostjo tudi pri vremenu. Ne le, da vreme že samo po sebi vpliva na naše vedenje in naše odločitve, temveč je pogosto pomemben tudi vpliv same napovedi oz. pričakovanega vremena. Toda velja tudi obratno, da na pričakovanja vplivajo naše že sprejete odločitve. Adams (1973) je pokazal, da človek prireja obvestila o fizičnem okolju tako, da se skladajo z njegovimi osebnimi željami in namerami. Pri tem pride do delovanja mehanizma spoznavne neskladnosti, ki zahteva od posameznika, da vzdržuje skladnost med svojimi spoznavami (stališči, prepričanji, vrednotami). Kadar le-te niso skladne,

nastaja neugodna neskladnost, ki jo skuša posameznik zmanjšati. To lahko stori na več načinov:

— s spremembo lastne spoznave ali prepričanja, da bi dosegel skladnost s trenutno neskladnim dejstvom;

— s spremembo zunanjega dejavnika, ki povzroča neskladje in

— z zmanjšanjem pomembnosti problema.

Katero rešitev bo posameznik izbral je odvisno od tega, katere prvine situacije (namera ali obvestilo) se manj upirajo spremembi. Tako so ljudje, ki so si zelo želeli iti na morsko obalo tolmačili vremensko napoved kot ugodno, oni pa, ki te namere niso imeli ali pa ni bila izrazita, so tolmačili verjetnost slabega vremena (v obeh primerih je šlo za enako napoved) celo bolj neugodno kot pa sama napoved. Namera je torej vplivala na sprejem vremenske napovedi in ne obratno. Prav tako so se ljudje vedli v skladu z zaznano verjetnostjo slabega vremena in ne v skladu z objektivno verjetnostjo dežja. Na ta način posameznik vzdržuje skladnost med svojimi spoznavami, namerami in vedenjem.

Učinek okvirjenja

Pomemben dejavnik odločanja predstavlja tudi način opredelitve posledic neke izbire. Isto odločitev lahko izrazimo na različne načine, ki potem lahko vodijo k različnim odločitvam. Problem lahko prikažemo kot izbiro med dobički ali izbiro med izgubami. Za odločevavca ni vseeno ali bo od 600 ljudi ostalo živih 200, ali pa jih bo 400 umrlo; ali bo k 2000 dinarjem dobil še 1500 din, ali pa bo od 4000 din izgubil 500 din (pri tem sta bila oba zneska hipotetično dodana k temu kar že ima). Temu pravimo *učinek okvirjenja*. Pojavlja se, kadar iste objektivne alternative ocenjujemo z različnih izhodišč.

Povrnimo se spet k modelom tveganih odločitev. Pri večini teh modelov gre za izpeljavo ali inačico ideje o maksimiziranju pričakovanega izida. Edwards (1955) razlikuje štiri inačice tega modela, ki se razlikujejo glede na to, ali je:

— mera vrednosti izida njegova objektivna vrednost ali njegova koristnost;

— verjetnost okoliščin, ki določajo izide objektivna ali subjektivna.

Štiri inačice modela pričakovanja predstavljajo maksimiziranje:

— pričakovane vrednosti (EV)

— pričakovane koristnosti (EU)

— subjektivno pričakovane vrednosti (SEV)

— subjektivno pričakovane koristnosti (SEU).

Sheridan in Ferrel smatrata, da prav SEU model predstavlja naravni pristop, ostali pa le posebne primere le tega, v katerih so koristnosti in subjektivne verjetnosti enake svojim objektivnim dvojnikom. Kritika modela izhaja iz dejstva, da ljudje pri odločanju:

— ocenjujejo verjetnost izida različno glede na njegovo koristnost, oz. obratno;

— imajo raje določene verjetnosti;

— imajo raje določene variance izidov.

Vse to v striktnem SEU modelu ni dopustno.

V tej točki smo se pravzaprav znašli na začetku možne razprave o matematično-psiholoških modelih odločanja, saj smo se dosedaj bolj seznanjali z njihovimi izhodišči in nekaterimi praktičnimi vidiki posebnih odločitvenih situacij. Toda to je že druga zgodba.

VIRI

1. Adams R. L. A.: Uncertainty in Nature, Cognitive Dissonance, and the Perceptual Distortion of Environmental Information. *Economic Geography*, 1973, 49, 4, 287—97.

2. Coombs C. H. & Avrunin G. S.: Single-Peaked Functions and the Theory of Preference. *Psychological Review*, 1977, 84, 2, 216—30.

3. Edwards W.: The prediction of decisions among bets. *J. of Exp. Psychology*, 1955, 51, 201—214.

4. Edwards W. & Tversky A. (Eds.): *Decision Making*. Harmondsworth: Penguin, 1967.

5. Fhaner S.: Subjective probability and everyday life. *Scand. J. of Psychology*, 1977, 18, 81—84.

6. Fortenberry J. C. & Smith L. A.: A Comparison of Risk Selections, *Human Factors*, 1981, 23, 6, 693—700.

7. Ittelson W. H. et al.: *An Introduction to Environmental Psychology*, New York, Holt, 1974.

8. Kahneman D. & Tversky A.: Subjective Probability: A Judgment of Representativeness, *Cognitive Psychology*, 1972, 3, 3, 430—54.

9. Kahneman D. & Tversky A.: The Psychology of Preferences, *Scientific American*, 1982, 246, 1, 136—142.

10. Kates R. W.: Experiencing the Environment as Hazard, V: Proshansky H. M. et al. (Eds.) *Environmental Psychology*, New York: Holt. 1976.

11. Luce R. D. & Raiffa H.: *Games and Decisions*. New York: Wiley, 1967.

12. Sheridan T. B. & Ferrell W. R. *Man-Machine Systems*, Cambridge: The MIT Press, 1974.

13. Sorensen J. H. & White G. F.: Natural Hazards, V: Altman I. et al. (Eds.) *Human Behavior and Environment*, vol. IV., New York: Plenum, 1980.

14. Stein J.: Strategic Decision Methods, *Human Relations*, 1981, 34, 11, 917—933.

15. Lopes L. L.: Some Thoughts on the Psychological Concept of Risk. *Journal of Exp. Psych.: Human Perception and Performance*, 1983, 9, 1, 137—144.

16. Vlek C.: *Psychological Studies in Probability and Decision Making*. Leiden: University of Leiden, 1973.

17. Vlek C. & Stallen P. J.: Rational and Personal Aspects of Risk. *Acta Psychologica*, 1980, 45, 273—300.

18. Yntema D. B. & Torgerson W. S.: Man-computer cooperation in decisions requiring common sense. *IRE Transactions on human factors in electronic*, 1961, HFE 2, 20—26.

Povzetki

UDK 316.73

JANEZ JUSTIN

PRAGMATSKI IN MODALNI SUBJEKT AKULTURACIJE

Komunikacijo z vzgojno in akulturacijsko funkcijo obravnavamo kot pragmatski tip komunikacije. S tem pa se postavi epistemološki in metodološki problem, saj se po eni strani srečujemo s čisto diskurzivno in semiotično (relacijsko) »eksistenco« tistega, kar pojmujemo kot »sporočilo«, po drugi strani pa s substancialno (psihosocialno) eksistenco tvorca »sporočila«. Predmet analize je spričo tega heterogen. Problem je moč rešiti tako, da prevedemo pragmatske relacije v semiotične, pravzaprav modalne. Pragmatski učinek je moč konceptualizirati kot spremembo v modalni kompetenci subjekta, ki se v mreži sporočila uveljavlja kot njegova »aktivna instanca«. Proces akulturacije je tukaj dojet kot proces modalizacije vrednostnih struktur. Njen »avtor« je modalni subjekt. Včlenjen je v medsubjektivni modalni odnos, vzgojni odnos. Razvili smo koncepcijo modalnega primanjkljaja, ki je predpostavka akulturacijskega procesa. V slednjem so subjekti netransparentni in asimetrični. Vse to pa je hkrati polemika z informacijsko teorijo, ki vnaša v razumevanje nekaterih vrst socialne komunikacije izrazito mehanske in poenostavljene sheme.

UDC 316.73

JANEZ JUSTIN

THE PRAGMATIC AND MODAL SUBJECT OF ACULTURATION

Communication in its educational and acultural function we treat as a pragmatic type of communication. There then occurs an epistomologic and methodologic problem with this, as on one side we meet a completely discursive and semiotic (relational) »existence« of that, which we comprehend as a »message«, while on the other side the substantial (psycho-social) existence of the producer of the »message«. The subject of this analyses is, thus, heterogenic. It is possible to solve this problem by translating the pragmatic relation into the semiotic, or in reality, the modal. It is possible to conceptualise the pragmatic effect as a change in the modal competence of the subject, which in the network of the message asserts itself as its »active instance«. The process of aculturalisation is understood here as a process of modulating value structures. Its »author« is the modal subject. It is joined to the inter-subjective modal relation, the educational relationship. We developed a concept of modal deficiency, which is the presumption of aculturational processes. In the latter the subjects are untransparent and asymetric. And all this is simultaneously a dispute with the theory of informatics, which brings into the understanding of social communication, accented mechanical and simplified schemes.

UDK III.852:75.013

JOŽE PIANO

LEONARDOVA ESTETSKA MISEL

Fragmentarno sestavljen Traktat mi služi kot glavni vir, hkrati pa me prisili k citiranju. Kar ni po mojemu okusu. Osrednje vprašanje naloge je bilo, ali je Leonardova estetska misel mimetična. Razmišljanje v tej smeri me privede do nasprotnega. Naslanjajoč se predvsem na fragmente o slikarstvu; prav ti so mu poslužili kot temelj prikaza slikarstva v pisani besedi, katere naloga je narediti slikarstvo za znanost.

UDC III.852:75.013

JOŽE PIANO

LEONARDO'S ASTHETICS COGNITION

The fragmentary composed Traktate served as my main source, and simultaneously forced me to citate, which was not to my taste. The main question of the research, was Leonardo's aesthetic cognition mimetic. Taking this into consideration, I reached the opposite conclusion. Depending mainly on the fragments about paintings, just these served him as the basic illustration of painting in written words of which task it is to make a science out of painting.

UDK 216:882

BOGOMIR NOVAK

IDEJNE OSNOVE DOSTOJEVSKIJEVEGA VELIKEGA INKVIZITORJA

Čeprav je svet v Legendi Dostojevskega še odprt v prihodnost vzbuja, v bralcu sočutje in odpor. Če je svet v Cankarjevi »Dolini Šentflorjanski« pohujšan z zlom, je pa v Legendi pohujšan z lažno dobroto. Zato ima v »Dolini Šentflorjanski nedejavno vlogo hudič, v Legendi pa Kristus kot simbol nedosegljive svobode. Zlo le fiktivno, ne pa tudi dejansko prevzame vlogo dobrega. Nasprotna ideala Sodome (inkvizitorja) in Madone (Kristusa) sta soočena skupaj, a nezdružljiva. Logika obratnih učinkov z izvajanjem zla iz dobrega in dobrega iz zla je veljavna le do točke obrata, ko se razkrije skrivnost inkvizitorja, da ni s Kristusom kot popravljalec njegovega dela, ampak s hudobnim duhom kot dedič tozemskega carstva. Legenda ni niti teodiceja, ker je prvotna svoboda že izgubljena z izbiro zla, niti hudičeva komedija, ker človek ne more ostati ponižan suženj brez upora. To nas sili k drugačni zastavitvi vprašanja po odnosu med svobodo in suženjstvom, dobrim in zlim, ki pa prehaja okvir Legende. Le-ta ga zaradi nedorečenosti dopušča kot tretjo možnost izven dane družbene ureditve, ki jo opisuje. Dilema absolutnega suženjstva ali absolutne svobode vodi do obratnih učinkov ne glede na to, za kateri člen se opredelimo, kar je značilno za barbarstvo. Zato je smiselno postaviti širšo dilemo: barbarstvo ali komunizem.

UDC 216:882

BOGOMIR NOVAK

THE BASIC IDEAS OF DOSTOEVSKY'S GREAT INQUISATORS

Although the world in the Legend of Dostoevsky is still open to the future, it creates both compassion and opposition in the reader. If the world in Cankar's »Dolina Šentflorjanska« is corrupted by evil, then the Legend is corrupted by false good. This is why the devil, in »Dolina Šentflorjanska«, has an inactive role, while Christ, in the Legend, a s the symbol of unattainable freedom, has this role. Evil, fictionally only not in actuality, takes over the role of good. The conflicting ideals of Sodom (The Inquisitor) and Madona (Christ) confront each other but are ununitable. The logic of opposite effects, with the derivation of evil from good and good from evil, is in effect only until the turning point, where the secret of the Inquisitor is revealed, in that he is not with Christ as the corrector of his work, but with the evil spirit as the benefactor of the world empire. The legend is neither a theodicy, because primal freedom is already lost when we choose evil, nor a devils' comedy, because man cannot remain a degraded slave without revolting. This forces us to rephrase the question which deals with the structure which it describes. The dilemma of absolute slavery or absolute freedom leads to relation between freedom and slavery, good and evil, which surpasses the frame of the legend. It makes allowance for it, because it is unstated, as a third possibility outside the social opposite effects, irespective of which side we take, which is typical of barbarism. Which is why it is reasonable to approach a wider dilemma: the barbarism of communism.

UDK 001.1:167.7

EVA BAHOVEC

KUHN, PIAGET IN PROBLEM DISKONTINUITETE V RAZVOJU ZNANOSTI

Ob Kuhnovi prelomni knjigi *Struktura znanstvenih revolucij* (1962) se je razmahnila obširna diskusija, kjer so bila v ospredju vprašanja razvoja znanosti, kontinuitete in diskontinuitete. V to še vedno nadvse aktualno diskusijo smo poskusili v pričujočem prispevku umestiti pojmovanje razvoja znanosti pri J. Piagetu, kot ga je skupaj z R. Garcio predstavil v *Psihogenezi in zgodovini znanosti* (1983). Te umestitve smo se lotili ob primerjavi nekaterih

temeljnih Piagetovih konceptov s Kuhnovimi: Piagetovega epistemološkega okvira s Kuhnovo paradigmo, reflektirajoče abstrakcije z inkomenzurabilnostjo, pojmovanja razvoja kot menjavanja stadijev s sklopom normalna znanost — znanstvena revolucija.

UDC 001.1:167.7

EVA BAHOVEC

KUHN, PIAGET AND THE PROBLEM OF DISCONTINUITY IN THE DEVELOPMENT OF SCIENCE

With Kuhn's sundering book »Struktura znanstvenih revolucij« (The Structure of Scientific Revolutions) (1962) a videspread discussion broke out, where the main question concerns the development of science, its continuity and discontinuity. In this still corrent discussion we have tried, in this contribution, to place the understanding of the development of science with J. Piaget, as he presented it together with R. Garcia, in Psihogeneza in zgodovina znanosti« (Psychogenesis and the History of Science) (1983). We tried this by comparing some of Piaget's fundamental concepts with Kuhn's: Piaget's epistemological framework with Kuhn's paradigma, reflective abstractation with incommensurability, the understanding of development as the changing of stages with the normal science grup — scientific revolution.

UDK 141.821

SONJA KRANJEC

LUPORINIJEVO POJMOVANJE MARKSIZMA S POSEBNIM OZIROM NA ODNOS HEGEL—MARX

Luporini trdi, da se marksisti delijo v dve temeljni smeri. Prvi poudarjajo Marxovo radikalno ločitev od Hegla, drugi pa so prepričani, da izhaja Marx od Hegla oziroma da je dialektična metoda materialistično interpretirana Heglova dialektika.

Ko Luporini raziskuje Marxov odnos do Hegla, izhaja iz dveh dejstev: da Marxova dialektika ni enaka Heglovi in da Hegla ne moremo v celoti zavreči, saj je nekaj iz njegove metode in iz enciklopedičnega bogastva njegove misli uporabno v Marxovi metodi in koncepciji sploh. Luporini ugotavlja, v čem se Heglova dialektika razlikuje od Marxove in kaj lahko preide iz Heglove misli v Marxovo. Njegovo stališče do tega problema ni enotno, saj podaja dvoje pogledov: prvega leta 1955, drugega leta 1971.

Leta 1955 je Luporini izrazil dve skupni točki med Heglom in marksizmom. Marksizem prevzema od Hegla koncept fluidnosti in dialektičnosti kategorij, ki temelji na zgodovinskosti teh kategorij. Marksizem sprejema od Hegla tudi njegovo revolucionarno metodo mišljenja. Slednjo trditev utemeljuje Luporini na podlagi raziskovanja bistva Marxove problematike in raziskovanja uporabe dialektike pri Marxu. Luporini trdi, da daje Marx Heglu priznanje, da je prvi obsežno in zavestno razložil splošne oblike gibanja dialektike ter priznanje racionalnemu jedru njegove dialektike.

Luporini vidi že v Marxovih zgodnjih delih korenito reformo Heglove dialektike. Gre za antispekulativno kritiko, ki ne zavrača dialektike, ampak samo mistifikatorsko stran Heglove dialektike. Pri tem gre za zamenjavo Heglove idealistične dialektike s stvarno dialektiko, kar Luporini razume kot proces osvobajanja, ki je istočasno proces nastajanja marksizma. Marksizem je reforma Heglove dialektike, ki je v filozofskem in logičnem smislu izvedena že v Marxovih zgodnjih spisih.

Marxovo kritiko Heglove metode razume Luporini kot reformo dialektične metode, saj istočasno rešuje Heglova resnična odkritja. Marxovo kritično prevladanje Heglove dialektike razume kot kritično uničenje »oblik« Heglove dialektike in reševanje »vsebine«, ki je z njeno pomočjo dobljena. Preobračanje Heglove dialektike omogoči odkrivanje tistega »racionalnega«, ki se v dialektiki nahaja, je pa mistificirano. Kritika Heglove metode je demistifikacija dialek-

tike. Luporini trdi, da pri Marxu ne gre za preobračanje znotraj Heglovega sistema, ampak da gre vedno in samo za metodo.

Poslej pa se zdi Luporiniju legitimno in nujno raziskovati specifične strukture marksistične dialektike — odkriti racionalno jedro, ki je iz Heglove prešlo v Marxovo metodo. Heglovo absolutno stališče, njegov idealizem in koncept ideje, ki zabriše vse diference in povzdigne prepričanje svetu imanentnega finalizma — to je mistična lupina Heglove dialektike, ki jo je moral Marx razbiti. Marx se ni in se niti ni mogel omejiti na kritiko Heglovega spekulativnega procesa. Heglova metoda namreč ni sposobna producirati analize obstoječega, ki bi dala elemente svoje kritike in svojega preseganja. Zato mora Marx razširiti svojo kritiko na teoretično-politično vsebino Heglove konstrukcije.

Luporiniju je problem odnosa Hegel—Marx vedno aktualen. Leta 1971 poskuša strniti skupnosti med njima v tri točke:

Pomemben (ne pa edini element kontinuitete med Heglom in Marxom) se zdi Luporiniju priznavanje realne objektivnosti. Protislovja, ki je tisto dinamično in objektivno jedro dialektike. Gre za protislovje, ki je lastno vsebini kategorij, lastno stvarem in biti sveta, je bistveno in nujno.

Luporini je prepričan, da gre pri marksizmu za radikalno transformacijo filozofije in družbene zavesti. Marksizem stoji v tem smislu v posebnem odnosu do Hegla. V zgodovini filozofije najdemo šele pri Heglu tisto razumevanje stvarnosti, ki je polna protislovij. To specifično razumevanje stvarnosti v protislovjih je skupno Heglu in marksizmu. Hegel je izhajal iz realnih protislovij svojega časa, vendar se protislovja pomirijo v njegovi filozofiji. Marksizem pa je polna zavest o protislovjih, ki tudi samega sebe razume kot element protislovnosti in mu je ta element spoznanja in princip akcije. Marksizem kot revolucionarni nauk (in revolucionarna praksa) temelji na tem dejstvu.

Realna objektivnost protislovja naj bi torej po Luporinijevem mnenju bila tisti revolucionarni element v mistificirani Heglovi dialektiki, ki ga je Marx prevzel od Hegla, tj. »racionalno jedro« njegove dialektike.

Druga skupna točka med Heglom in Marxom je koncepcija razvoja, po kateri je vse, kar obstaja, vsako determinirano aksistirajoče, izpeljano iz drugega. Brez tega aspekta bi bilo historicistično pojmovanje sveta nemogoče. Razvoj kot rezultanta boja protislovij in njihovega razreševanja. Revolucionarni pogled na svet, ki vse spremlja v razvoju in se ne zadovoljuje z večnimi resnicami, ki bi veljale v vseh razmerah in za vselej ter s tem v zvezi pojmovanje zgodovine, ki ga je marksizem prav gotovo v veliki meri poedoval od Hegla.

Pomembna skupna točka med Heglom in Marxom je koncepcija, po kateri je vse vedno neposredovano in tudi vedno posredovano. Tj. koncepcija posredovanosti vsakega neposrednega, ki je polna logično-dialektičnih implikacij.

UDC 141.821

SONJA KRANJEC

LUPORINI'S CONCEPTION OF MARXISM WITH SPECIAL REGARD TO THE RELATION HEGEL—MARX

Luporini claims that the Marxists are divided into two fundamental directions. The first emphasies Marx's radical detachment from Hegel, while the others are convinced that Marx's source was Hegel, or that the dialectic method is the materialistic interpretation of Hegelis dialectics.

As Luporini researches Marx's relation to Hegel, he commences from two facts: that Marxist dialectics is not the same as Hegel's, and that we cannot completely disregard Hegel, as there are some things in his method, and in the enyclopedic richness of his thoughts, used also in Marx's method and conception in general. Luporini ascertains where Hegel's dialectics differs from Marx's and what may be transferred from Hegel's thoughts to Marx's. His viewpoint towards this problem is not uniform, as he gives two kinds of insights: the first is from 1955 and the second from 1971.

In 1955, Luporini expressed two collective points between Hegel and Marxism. Marxism adopted from Hegel the concept of fluidity and the dialectics of categories, which are based on the historicity of these categories. Marxism also adopts from Hegel his revolutionary

method of cognition. The latter statement Luporini founds on the basis of his research of the essence of Marx's problematics and his research of the use of dialectics by Marx. Luporini claims, that Marx concedes to Hegel that he was the first who extensively and consciously explained the general forms of movement in dialectics, and that he also aknowledged the rational core in Hegel's dialectics.

Luporini already notices, in Marx's early works, a drastic reform of Hegel's dialectics. It goes for an antispeculative criticism, which did not disregard dialectics, but only the mystificated side of Hegel's dialectics. Which means, the exchange of Hegel's idealistic dialecticism with real dialectics, which Luporini understands as a process of liberation, which is at the same time the process of the beginnings of Marxism. Marxism is a reform of Hegel's dialectics, which, in the philosophical and logical context, was achieved in Marx's early writings.

Marx's criticisms of Hegel's method, Luporini understands as a reform of the dialectic method, as he simultaneously solves Hegel's true discoveries, Marx's critical predomination of Hegel's dialectics, Luporini understands as the critical destruction of the »forms« of Hegel's dialectics and the »rescuing« of the »context«, which is received with its help. The turning about of Hegel's dialectics makes it possible to uncover the »rational«, which is found in his dialectics, but is mystified. The criticism of Hegel's method is a demystification of dialectics. Luporini claims, that with Marx it does not go for anturning about inside of Hegel's system, but that it always and only goes for the method.

Therefore, it seems legitimate and necessary, to Luporini, to research the specific structures of Marxist dialectics — to discover the rational core, which came from Hegel's to Marx's method. Hegel's absolute standpoint, his idealism and concept of the idea, which rubs out all the differences and lifts the conviction to the world of the imanent finalism — this is the mystic shell of Hegel's dialectics, which Marx had to crack. Marx did not, and could not, limit himself only on the criticism of Hegel's speculative process. Because Hegel's method was not capable to produce an analysis of the existing, which would then give elements to its own criticisms and to his overcomings. That is why Marx had to expand his criticisms onto the theoretical-political context of Hegel's construction.

To Luporini, the problem of the relation Hegel—Marx is always actual. In 1971 he tries to condense the collective points between them into three groups:

It seems important (but not the only element of continuity between Hegel and Marx) to Luporini, the admission of real objectivity, the contradictions, which are the dynamic and objective core of dialectics. Meaning the contradiction belonging to the content and category, belonging to things and the being of the world, it is the essential and a necessity.

Luporini is convinced that it goes for a radical transformation of philosophy and the social consciousness in Marxism. Marxism stands, in this way, as a special relation to Hegel. In the history of philosophy we firstly find in Hegel that specific understanding of reality, which is full of contradictions. This specific understanding of reality, by contradictions, we find both in Hegel and Marxism. Hegel sprang from the realistic contradictions of his time, but these contradictions are transquilised in his philosophy. Marxism is the full consciousness of contradictions, and also understands itself as an element of contradiction, and this element is the principle of knowing and the principle of action. Marxism as a revolutionary science (and a revolutionary praxis) is based on this fact.

The real, objectivity of contradiction thus should be, Luporini's opinion, the revolutionary element in the mystificated dialectics of Hegel.

The second collective point between Hegel and Marx, is the concept of development, by which everything which exists, everything determined to be existing, is derived from something else.

Without this aspect, a historic understanding of the world would be impossible. Development, as a resultant of the battle between contradictions and their solving. The revolutionary look on the world, which accompanies everything in development and is not satisfied with the eternal truths, which stand in all circumstances and forever, and in association with this also the understanding of history, this Marxism surely inherited, in a great measure, from Hegel.

An important collective point between Hegel and Marx is the conception, by which everything is always direct and also mediated, which is full of logical dialectic implications.

UDK 101.1:159.95

JANIN KLEMENČIČ

VPLIV ČLOVEKOVIH PSIHIČNIH LASTNOSTI NA NASTANEK IN RAZVOJ NJEGOVE FILOZOFSKE MISLI

Zunanje vzroke za krizno stanje filozofije pogosto omenjamo, a premalo razčlenjujemo. Še manj pa govorimo o prav tako pomembnih *notranjih*, psihičnih vzrokih.

Težnja po klasifikaciji in sistemu, navade in avtomatizmi, petrificiranje stališč, in selektivnost spoznavnih procesov, so psihične lastnosti, ki, vsaka zase, pa tudi skupaj, oz. v povezavi z drugimi človekovimi psihičnimi in socialnimi lastnostmi odločilno vplivajo na njegovo filozofsko misel.

UDC 101.1:159.95

JANIN KLEMENČIČ

THE INFLUENCE OF THE HUMAN'S PSYCHICAL CHARACTERISTICS FOR THE BEGINNINGS AND EVOLUTION OF HIS PHILOSOPHICAL THOUGHT

We frequently mention the exterior reasons for the crisis in philosophy, but very rarely do we analyse them, and we discuss the interior reasons even less, these are the psychical reasons.

The tendency towards classification and systemisation, habits and automatas, the petrification of views and the selectiveness of the perceiving processes are the psychical characteristics, which each on their own and also together, or should we say, in connection or linked to other human psychical and social characteristics decisively influence his philosophical thought.

UDK 291.1:133.4

IVAN KOSOVEL

MAGIJSKA MENJAVA

1. Kot generira blagovna menjava s svojo metaforično strukturo (denar-blago) znanstveno prakso, tako generira naturalna menjava s svojo metonimično strukturo (stvar-stvar) magijsko prakso. Tu je torej potreben sistem apriornih klasifikacij, ekonomsko rečeno, plan, znotraj tega globalnega metonimičnega apriorizma pa se za magijsko zavest konkretni menjalni akti vzpostavljajo na osnovi podobnosti (metaforične in metonimične). Podobnost je dobljena v največji meri prav z apriorno družbeno klasifikacijo, ki »prešije« potencialno polimorfno simboliko menjajočih se stvari.

2. Mistika je mogoča samo kot »magija mišljenja«, kot refleks magijske menjave v zavesti ob hkratni abstrakciji časa. Gre za drsenje po seriji vspostavljenih podobnosti oziroma identitet, bolje, za nadčasovni sovpad apriorno unificiranih predstav. Pojavi se v dveh variantah: eno je vse in vse je eno, v teozofski in panzofski. Izpostavljeni so nekateri problemi lingvistike in etnologije.

3. Izpostavljen je problem interpretacije v novejši (pozitivistično orientirani) etnologiji. Ključno vprašanje »tujega« je tu seveda magija, prav tu pa se pokaže nezadostnost pozitivističnega in evropocentričnega pristopa.

Problem metaforičnosti in metonimičnosti je nato postavljen v kontekst hermenevtike, pri čemer pomeni metafora vstop v nov horizont (razumevanje), metonimija pa razlago znotraj tega horizonta.

UDC 291.1:133.4

IVAN KOSOVEL

MAGICAL EXCHANGE

1. As goods exchange, with its metaphorical structure (money-goods), generates scientific praxis, so does natural exchange, with its metonymical structure, (thing-thing) generate magical praxis. Therefore, a system of apriory classifications is necessary here, economically put, a plan. Inside this global metonymic apriority concrete exchange acts are made on the basis of similarities (metaphoric and metonymic) for the magical consciousness. Similarity is achieved, in the greater measure, with the apriority social classification itself, which "sews through" the potential polimorphic symbolism of exchanging things.

2. Mysticism is only possible as the "magic of thought", as a reflex of magical exchange in the consciousness with the simultaneous abstractation of time. This is like a sliding along a series of made similarities or identities, better still, for an above-time conjunction of apriority unified notions. It occurs in two variants: one is all and all is one, the theosophic and pansophic. Exposed are some linguistical and ethnological problems.

3. The problematics of interpretation in newer (positivistically orientated) ethnology is exposed. The key question of "foreign", is of course magic here, and exactly here is shown the unsatisfactoriness of the positivistic and European-centred approach. The problematics of metaphorism and metonymicism are then put into the context of hermeutics, in which the entrance into a new horizont (understanding) is the metaphor, and the explanation inside of horizont the metonymics.

UDK 343.62

JANEZ PEČAR

OTROCI — ŽRTVE DRUŽINSKEGA NASILJA (IN ZANEMARJANJA)

V zadnjih letih je čedalje več spoznanj o tem, da bi morali z večjo družbeno skrbjo varovati otroke pred svetom odraslih, zlasti pred njihovimi lastnimi starši, posebno zaradi trpinčenja in zanemarjanja. Ker je bil otrok skoraj ves čas človeške zgodovine lastnina staršev, brezpraven, izkoriščan kot delovna sila in nasploh nepriznan kot človek, se te okoliščine še danes odražajo v odnosu do nedoraslih tudi v njihovi socializaciji. Zato je raba nasilja še vedno nepogrešljivo sredstvo vzgoje.

Zaradi gmotne, čustvene, psihične in še kakšne drugačne odvisnosti od staršev so otroci lahko predestinirane žrtve in nasproti drugi strani v kazenski dvojici v docela podrejenem položaju. Starši imajo moč, spoštovanje, avtoriteto in sredstva za agresivnost, nasilje in zlorabljanje svojih otrok. Zato gre v tem viktimo/kriminogenem kompleksu za dve popolnoma neenakovredni vlogi in viktimologija je prav v otroku našla nezanemarljivo področje raziskovanj in teoretičnih razmišljanj.

Ker se zaradi prikritosti družinskega nasilja nad otroki in zaradi neučinkovitega pravnega varstva, država s svojimi mehanizmi ne uspeva zadovoljivo vpletati v družinske razmere, nastaja po svetu čedalje več izvendržavnih organizacij in prizadevanj za pomoč ogroženim otrokom. Kajti škoda, ki se s tem ustvarja, ni le materialna, marveč predvsem telesna, psihična, čustvena, socialna in vedenjska. Ob tem zlasti ne gre prezreti ugotovitev po katerih ima viktimizacija otrok od staršev usodne posledice na njihovo vedenje v odraslosti, bodisi nasploh, bodisi do njihovih potomcev, ko pogosteje uporabljajo iste nasilne vedenjske vzorce, s katerimi so bili socializirani v otroškosti.

UDC 343.62

JANEZ PEČAR

CHILDREN — THE VICTIMS OF FAMILY VIOLENCE (AND NEGLIGENCE)

In the past few years there are more and more observations that children should be protected with greater social care before the world of grown-ups, particularly before their own parents and especially from their torment and negligence. As the child, throughout the

history of man, has been the property of their parents, without any rights, taken advantage of as a work force and generally not aknowledged as being a human, these conditions are still reflected, even today, in the relations to adolescents, also in the context of their socialisation. That is why the ure of violence is still and indespensable means of education.

Because of the material, emotional, psychical and some other dependances on their parents, children may be predestined victims, and compared to the opposing side in this punitive pair, in a totally subordinate position. The parents have the power, authority and means for agressiveness, violence and the abusion of their children. That is why, in this victima/criminogenic complex, it goes for two completely nonequivalent roles, and victimology has found in the child a considerable area of research and theoretical thought.

Because of the husing up of family violence upon children and because of the ineffective legal protection, the state, with its mechanisms, does not succeed to interfere into the family relationships satisfactorily, there exist more and more out of state organisations and efforts to help the menaced children. As the harm, which is created with this, is not only material, but physical, psychical, emotional, social and behaviouristic as well. With this we must not ignore the recognition that the victimisation of children, by the parents, has fatal consequences for their behaviour later as grown ups, let it be in general, or to their descendants, when they use the same violent behaviouristic patterns, with which they were socialised in their adolescents more and more frequently.

UDK 37.013:141.82

FRANC PEDIČEK

USMERJANJE IN MARKSIZACIJA PEDAGOGIKE

Današnjo marksizacijo pedagogike — ki vznika kot ostra imperativnost iz nasprotja med postulativnostjo naše preobrazbe vzgoje in izobraževanja na socialistično samoupravnem temelju na eni strani ter podobo in vlogo naše pedagoške znanosti na drugi — je treba utemeljevati in razvijati iz povezanosti vzgoje in izobraževanja z delom ter razvojem avtentičnega marksizma v pogojih današnjega družbenega in produkcijskega razvoja.

Po prvi postavki, to je iz povezanosti z razvojem dela, to pomeni, da je danes treba v pedagogiki preseči idejo klasifikacije ter selekcije z idejo orientacije.

Po drugi postavki, to je iz avtentičnosti marksizma, razvijajočega se iz današnje pogojevanosti produkcijsko-ekonomskih in družbenih procesov ter odnosov, pa to pomeni, da je marksizacijo pedagogike treba razvijati »onkraj« in »mimo« dosedanje znanostne paradigme, v katero je bil marksizem na siloma pahnjen, to je paradigme empiričnega mehanskega kavzalizma, in ga vrniti v paradigmo, ki jo je K. Marx začel s svojo filozofijo. To je v današnjo vse bolj zmagujočo paradigmo dialektičnega holizma, paradigmo bistvujoče biti nad paradigmo pragmatične bivajočnosti.

Ta postulativnost pa zahteva, da je treba pedagogiko oziroma vzgojo in izobraževanje tematizirati v luči vseh tistih postulatov avtentične in avtohtone marksistične znanosti, v luči katerih je »svojo« znanost strukturiral in razvijal sam Marx. Ti postulati so: produkcijsko-profesualni, stvarnostnoizhodiščni, zgodovinskorazvojni, družbenoodnosni, globalnorelacijski, antropološkohumanizacijski družbenorevolucijski, praksističnokriterijski, filozofskoznanstveni in znanstvenointerdisciplinarni.

Sumarno se potemtakem gradi marksizacija pedagogike na osvobajanju pedagoške znanstvene misli (lógosa), njene téhne in njenega praksisa vsega tistega tujerodnega, kar so na pedagogiko navesili in nalepili delo, družba in ideologija srednjega ter meščanskega veka, pa današnjega socialistično centralističnega obdobja.

UDC 37.013:141.82

FRANC PEDIČEK

DIRECTING AND MARXIANISING PEDAGOGICS

Todays Marxianising of pedagogics — which springs as a sharp imperative from the differences between the postulations of the metamorphosis of our educational system, on a socialist selfmanagement basis, on one side, and the image and role of our pedagogic science

on the other — is necessary to found and progress from the link between education and labour, and from the progress of authentic Marxism in todays conditions of social and productive development.

By the first element, that is the link with the development of labour, which means the necessity to surpass the idea of classification and selection, with the idea of orientation in pedagogics today.

By the second element, that is from the authenticity of Marxism, progressing from todays conditions of productive-economic and social processes and relations, which means that the alarxianising of pedagogics is needed to be developed »above« and »past« the present scientific paradigm, into which Marxism was thrown in forcefully, that is the paradigm of emperical and mechanical causality, and return it to the paradigm which was began by Karel Marx with his philosophy. That is todays ever more victorious paradigm of dialectic holism, the paradigm of the essential being over the paradigm of pragmatic dwelling.

This postulationalism demands the necessity to thematicise pedagogics and education on the basis of all the postulates of authenticity and autochtonal Marxist science, on the basis of which »his« science was structured and developed by Marx himself. These postulates are: productive-professionalistic, global-relationalistic, anthropologic-humanistic, social-revolutionalistic, realistic-derivativeness, historical-development, social-relationalistic, praxis-criteristic, philosophical-scientific and scientific-interdisciplinistic.

Colectively then, Marxist pedagogics is built on the liberation of the scientific logos, its techno and its praxis of all that foreign born, which was put and stuck on pedagogics by the labour, society and ideology of the middle and bourgeosia era and by todays socialistic centralistic period.

UDK 316.77

JANEZ MAYER

ČLOVEK »NA DALJAVO«?

Odtujenost človeka v tako imenovani informacijski družbi neizbežno pomeni tudi njegovo osiromašenje v naravni, prvobitni, neposredni medsebojni komunikaciji, kajti pogostost neposrednih stikov med ljudmi je prav gotovo v obratnem sorazmerju z razvojem in ekspanzijo telekomunikacij. Ob vseh še komaj slutenih pragmatičnih prednostih, ki jih prinašajo telematski sistemi, je vredno razmisliti tudi o tem, kakšen vpliv bo imel prehod z neposrednih komunikacijskih na telekomunikacijske odnose tako na posameznika kot družbo, v kateri naj bi vendarle ohranil svojo individualnost.

UDC 316.77

JANEZ MAYER

MAN »FROM A DISTANCE«?

The alienation of man in the so called information society inevitably means also his improverishment in natural, original, and mutual communication, since the frequency of direct contacts between people is certainly in the opposite proportion with development and expansion of telecommunication. Considering all hardly presentient pragmatic advantages introduced by the telecommunication system, we should take thought of what influence the transition from direct communication and telecommunication relations will have on an individual as well as on the society in which man should keep his individuality.

YU ISSN 0587-5161

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