

ANTIHRO POS

časopis za
psihologijo
in filozofijo
ter za
sodelovanje
humanističnih
ved

Psihologija

Kovačev, Kompare,
Rutar, Kobal-Palčič

Družboslovje

Šterk, Novak,
Britovšek, Štern,
Lešnik, Strnad

Filozofija

Jerman, Ošljaj,
Tóth, Potrč,
Mali

Duhovna kultura in mednarodni odnosi

Kalan

Recenzija

Ošljaj

999601892
SN 0587-5161

leto 1995, letnik 27

številka 1-2

Anthropos

leto 1995

letnik 27

številka 1-2

Psihologija

Družboslovje

Filozofija

Duhovna kultura in mednarodni odnosi

Recenzije

Povzetki

ČASOPIS ZA PSIHOLOGIJO IN FILOZOFIJO TER ZA SODELOVANJE HUMANISTIČNIH VED

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

Izdajateljski svet:

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

Člani redakcije:

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

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

Tehnična urednica in tajnica uredništva: Janja Rebolj

Lektor: Mihael Hvastja

Prevodi povzetkov v angleščino: Andrej Turk

Časopis ima 4-6 števil letno. Rokopisov ne vračamo.

Uredništvo in administracija:

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 2;
telefon 17 69 200

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošljite na žiro račun
50100-678-46236

Cena te številke je 1000 tolarjev.

Oblikovanje ovitka: d.i.a. Metka Žerovnik

Računalniški prelom: MEDIT d.o.o., Notranje Gorice

Tisk: SKUŠEK

Naklada: 1000 izvodov

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

Časopis izhaja s podporo Ministrstva za znanost in tehnologijo, Ministrstva za kulturo in Znanstvenega inštituta Filozofske fakultete v Ljubljani.

Po mnenju Ministrstva za kulturo Republike Slovenije št. 415-222/92 mb z dne 4. 3. 92 šteje časopis ANTHROPOS za proizvod od katerega se plačuje 5% davek od prometa proizvodov na osnovi 13. točke tarifne št. 3 davka od prometa proizvodov in storitev.

Neverbalna komunikacija in glavne smernice njenega proučevanja

ASJA NINA KOVAČEV

POVZETEK

Neverbalno komunikacijo so pričeli proučevati že zelo zgodaj, vendar je termin relativno nov. Njeno znanstveno proučevanje temelji na spoznanjih kibernetike in informacijske teorije. Njuna eksaktnost namreč doprinaša k sistematizaciji njenih pojavnih oblik.

Najizčrpnjšo in najobsežnejšo klasifikacijo in kategorizacijo različnih oblik neverbalne komunikacije sta izdelala Ekman in Friesen. Različne oblike neverbalnega vedenja sta kategorizirala po treh kriterijih: izvoru, uporabi in kodiranju ter na njihovi podlagi oblikovala pet kategorij: embleme, ilustratorje, regulatorje, afektivne izraze in adapterje.

Kljub številnim poskusom operacionalizacije in sistematizacije neverbalnih dejanj ostaja na polju neverbalne komunikacije še vedno veliko metodoloških problemov. Najtežavnejše je določanje odnosa med neverbalno in verbalno komunikacijo ter njenega relativnega deleža v procesu socialne interakcije. Ta namreč variira v odvisnosti od številnih načrtovanih in slučajnih dejavnikov. Problemu superiornosti znakov določene vrste se pridružuje še problem njihove informativne vrednosti ter interferenc med različnimi kanali komuniciranja, njihove specializiranosti in prevlade enega izmed njih.

ABSTRACT

NONVERBAL COMMUNICATION AND THE MAIN DIRECTIONS OF ITS STUDYING

Nonverbal communication has begun to be studied already very early. Still, the term is relatively new. Its scientific research is based on the discoveries of cybernetics and information theory. Their exactness namely contributes to the systemization of its manifest forms.

The most exhaustive and extensive classification of different forms of nonverbal communication has been elaborated by Ekman and Friesen. Different forms of nonverbal behaviour have been categorized according to three criteria: origin, usage, and coding, and on their basis five categories were formed: emblems, illustrators, regulators, affect displays, and adaptors.

In spite of several attempts to operationalize and systematize the nonverbal acts there are still a lot of methodological problems on the nonverbal communication field. The most difficult is the determination of the relationship between the verbal and nonverbal communication and their relative part in the process of social interaction. This one namely varies under the influence of many intentional and

accidental factors. The problem of the superiority of either sort of signs is accompanied by the problem of their informative value and of the interferences among different channels of communication, their specialization, and the predominance of one of them.

Opredelevitev pojma "neverbalna komunikacija" in temeljne značilnosti fenomena

Pojem "neverbalna komunikacija" je novejšega izvora, vendar so se tovrstne študije pojavljale v okviru drugih znanosti že veliko prej. Duncan (1969) navaja predvsem dva vrelca informacij o govornici telesa: antropološke in psihološke študije. Med njimi obstajajo precejšnje vsebinske razlike, ki jih lahko pojmuemo predvsem kot rezultat razlik v bazični usmeritvi obeh znanstvenih disciplin. Antropologi se osredotočajo predvsem na zgradbo različnih kodov, ki jih poskušajo analizirati, medtem ko poskušajo psihologi določiti temeljne variable, ki najpogosteje vplivajo na medosebno (verbalno ali neverbalno) komunikacijo.

Zaradi težav, ki se pojavljajo pri opredeljevanju neverbalne komunikacije, določanju njenega dometa in razmejevanju področja njenega proučevanja od področij drugih disciplin, se je poskušala večina avtorjev tem problemom izogniti in nadomestiti uvodno opredelitev neverbalne komunikacije v svojih delih s klasifikacijami njenih oblik, tj. z naštevanjem nelingvističnih znakov, ki imajo lahko kakršno koli komunikativno vrednost (izrazov obraza, pogledov, telesnih gibov, načinov uporabe prostora in para-verbalnega vedenja), ter z njihovo kategorizacijo. Na njej temelji tudi funkcionalna definicija besedne zveze "neverbalna komunikacija", ki smo jo do danes že sprejeli v svoj strokovni besednjak.

Z izrazom "neverbalna komunikacija" najpogosteje označujemo načine komuniciranja dveh ali več sočasno prisotnih oseb z nebesednimi sredstvi. Največkrat se nanaša na komunikacijsko učinkovanje telesne dejavnosti, gest, izrazov obraza, orientacije v prostoru, zavzemanja različnih položajev v njem, dotika, vonja in tistih vidikov neverbalnega sporočila, ki jih je mogoče teoretično ločiti od referenčnega konteksta izrečenega (Kendon, 1981). Različne študije neverbalne komunikacije se namreč osredotočajo predvsem na vlogo teh vedenjskih vidikov v vzpostavljanju in vzdrževanju medosebne interakcije in medosebnih odnosov. Uporaba termina ni odvisna od njegovega najbolj utrjenega pomena, ampak moramo pri njej upoštevati predvsem tri konceptualne omejitve, ki jih pogojujejo tri temeljne značilnosti neverbalne komunikacije:

1. Termin neverbalna komunikacija se najpogosteje nanaša na komunikacijo med osebami, ki so neposredno navzoče druga ob drugi. Takšna komunikacija je mogoča le ob neposrednem soočenju oseb, ki se lahko direktno odzivajo na sogovornikova dejanja in s svojimi odgovori vplivajo nanj.
2. Pomena oziroma komunikacijske vrednosti vedenja, ki ga pojmuemo kot obliko neverbalne komunikacije in temeljno komponento komunikacije na splošno, ni mogoče nadomestiti z drugimi (pretežno verbalnimi) komunikacijskimi sredstvi.¹

¹ V zgoraj omenjenem primeru govorimo predvsem o para-lingvističnih oblikah komunikacije, tj. o poudarku, intonaciji in drugih nejezikovnih komponentah verbalnih izjav, ki kljub svoji pomenski neopredeljivosti doprinašajo k specifičnemu razumevanju dane izjave, oziroma obarvajo njen pomen na specifičen način. Stavek je namreč mogoče ločiti od sredstev njegovega izražanja in ga izreči ali napisati, ne da bi se bistveno spremenil njegov pomen. Toda paralingvistične komponente žive komunikacije, oziroma komunikacijske prakse pojmuemo kot njen neločljivi del, zato pogosto poudarjamo, da so utelešene v njej.

3. Neverbalna komunikacija vključuje predvsem sporočila, ki jih ni mogoče eksplicitno formulirati, ampak jih implicirajo subjektova dejanja. Zato jih povzemamo po njih.

Historični pregled proučevanja neverbalne komunikacije

Različni opisi neverbalne komunikacije in njenega pomena so se pojavili že zelo zgodaj, vendar so večinoma vključevali nekakšna približna navodila za interpretacijo različnih izrazov obraza, telesnih gibov in pozicij ter napotke za ustrezno reagiranje nanje, ugotavlja Kovačev (1993). Takšni teksti so bili največkrat pretežno "domišljjski" in so temeljili na poznavanju uporabe telesa in osmišljanju njegovega delovanja pri različnih obredih. Še pogosteje so temeljili na intuiciji njihovega pisca in za večino tovrstnih pisarij bi lahko trdili, da ni nastala kot rezultat subjektivega podrobnega opazovanja govornice telesa v različnih življenjskih situacijah in njene poglobljene analize (kar seveda implicira empirični, znanstveni pristop k obravnavani problematiki), ampak je bila brez resne znanstvene podlage.

Ponoven porast interesa za stare polstrokovne in rahlo magično obarvane tekste o subjektivem samoizražanju s pomočjo govornice telesa sovпада s prvimi znanstvenimi analizami ekspresivnih gibov, ki so omogočale predstavitev problematike v drugačni luči in radikalno spremembo odnosa strokovne javnosti do nje.

Prve poglobljene študije telesnih gibov opazimo pri Darwinu, Wundtu in Freudu, ki so jih poskušali tudi operacionalizirati in eksperimentalno proučevati. Njihova dela predstavljajo začetek vrste eksperimentalnih študij, namenjenih reelaboraciji dotedanjih teoretskih sistemov, ki so bili največkrat izpeljani iz različnih "zdravo-razumskih" ugotovitev, ali so temeljili na zastarelih empiričnih podatkih. Zato lahko danes ugotovljamo, da je teoretičnih tekstov, ki načenjajo problematiko govornice telesa, mnogo manj kot različnih poskusov sistematizacije obsežnega empiričnega gradiva in reformulacije izhodiščnih hipotez.

Začetki znanstvenega proučevanja neverbalne komunikacije

Termin "neverbalna komunikacija" se je pojavil relativno pozno, saj sta ga v strokovno terminologijo vnesla šele Ruesch in Kees (1956). Avtorja sta poskušala doprinesiti k boljšemu razumevanju komunikacije v človeški interakciji na podlagi konceptualnih odkritij dveh relativno novih znanstvenih disciplin: kibernetike in matematične informacijske teorije. Razvoj obeh omenjenih disciplin temelji na razvoju računalniške tehnologije in telekomunikacijskega inženiringa, vendar so koncepti, ki tvorijo bazični repertoar nove znanosti, dovolj splošni, da jih je mogoče posplošiti in aplicirati na mnogo širše področje.

Vsestransko uporabnost kibernetičnih in informacijskih terminov je preverjala skupina najuglednejših strokovnjakov z različnih področij. Wiener (1948), eden najuglednejših strokovnjakov, ki so doprinesli k nastanku in razvoju kibernetike, in Weaver (Shanon in Weaver, 1949), eden izmed ustanoviteljev informacijske teorije, sta v diskusiji s fiziologi, psihiatri, psihologi in strokovnjaki s področja različnih družbenih znanosti ugotavljala uporabnost lastnih idej na drugih področjih humanistike in druž-

boslovja. Termini in spoznanja obeh znanosti so namreč močno vplivali celo na antropologijo (npr. na Ruescha in Batesona²).

Pojem "količina informacije", ki so ga sprva uporabljali v matematični teoriji informacij brez kakršnih koli izstopajoče sofisticiranih pomenskih implikacij, so uvedli v besednjak informacijske teorije za merjenje učinkovitosti telefonskih zvez. Toda kasneje se je izkazalo, da ga je mogoče aplicirati tudi na druge informacije neodvisno od odposlanega sporočila. Informacijsko vrednost je mogoče namreč kvantificirati in tako omogočiti medsebojno primerjavo kvalitativno različnih sporočil.

APLIKACIJA INFORMACIJSKE TEORIJE NA GIBNO PRAKSO

Ugotovitve informacijske teorije lahko uporabimo tudi pri proučevanju vseh vidikov človeškega vedenja, tako da lahko pojmujejo dejanja, kot so npr. besede ali gibi, kot signale. Z enake perspektive lahko osvetlimo tudi vse druge vedenjske vidike, neodvisno od subjektive namere po sporočanju pri njihovi realizaciji. Shannon and Weaver (1949) namreč poudarjata, da je treba besedo "komunikacija" razumeti v najširšem pomenu besede. Ta naj bi impliciral vse oblike oddajnikovega potencialnega vplivanja na druge udeležence interakcije. Zato se pojem komunikacija ne nanaša le na govorno in pisano besedo, ampak tudi na glasbeno, likovno, gledališko in plesno umetnost ter na vse druge oblike človeškega vedenja.

Če dopuščamo tolikšno generalizacijo informacijske terminologije in je lahko že vsak vidik človeškega vedenja vir informacije, bi se bilo smiselno vprašati, kateri vidik človeškega dejanja je relevanten za subjektovo komunikacijo v medosebni interakciji. Ruesch namreč dokazuje, da je mogoče kot nosilce informacij obravnavati tudi navadna, praktična (instrumentalna) dejanja in da te funkcije ne smemo pripisovati le izrečenim izjavam in gestam. Vendar pri tem poudarja, da je prenašanje pomena v obeh primerih sila različno. Temeljna razlika med obema tipoma nosilcev informacij je v načinu njihovega kodiranja.

Digitalno in analoško kodiranje sporočil

Teorija informacij razlikuje med dvema načinoma kodiranja - med digitalnim in analoškim. Digitalno kodiranje vključuje uporabo diskretnih enot, analoško kodiranje pa temelji na kontinuiranem razmerju med dogodki, ki služijo prenašanju informacij o nekem predmetu ali pojavu, in med tistim, kar je vkodirano. Zato ga pogosto imenujemo tudi ikoničnega.

Besede in drugi diskretni znaki prenašajo sporočilo digitalno, medtem ko prenašajo geste in drugi elementi instrumentalne in ekspresivne dejavnosti analoško vkodirana sporočila. Na podlagi temeljnih razlik, ki nastopijo že v procesu kodiranja sporočil, je nujno razlikovati verbalno in neverbalno komunikacijo kot dva kvalitativno različna načina komuniciranja. To dokazuje tudi Ruesch (1955), ko opozarja na dejstvo, da lahko poteka človeško posredovanje informacij po dveh popolnoma različnih načelih in da je zato tudi informacija, ki jo posredujemo neverbalno ali analoško, kvalitativno drugačna od informacije, ki jo posredujemo z besedami. Ruesch namreč zatrjuje, da se

² Psihiater Ruesch, ki je bil pod močnim vplivom kibernetike in matematične teorije informacij, je skupaj z antropologom Gregoryjem Batesonom napisal pionirsko študijo človeške komunikacije in pri tem uporabil terminologijo obeh zgoraj omenjenih strok.

analoško vkodirane informacije nanašajo predvsem na subjektovo trenutno stanje in na odnose med udeleženci interakcije, medtem ko se digitalno (verbalno) vkodirane informacije nanašajo na predmete, pojave, ljudi in njihova stanja, ki so lahko prostorsko in časovno oddaljeni od obstoječe interakcije.³

V človekovi filogenezi se je pojavilo analoško kodiranje precej pred digitalnim in isto zakonitost zasledimo tudi v njegovi ontogenezi. Zaradi prvotne navezanosti mišljenja na neposredno akcijo je logična tudi sinkretična zlitost geste in njenega pomena na nižjih stopnjah subjektovega spoznavnega razvoja. Poleg tega je znano tudi dejstvo, da se pojavlja senzomotorična faza intelektualnega razvoja pred verbalno in da se je človekova sposobnost za artikulirano samoizražanje razvila na neverbalni ravni mnogo prej kot na verbalni. Zato je analoško kodiranje prva oblika kodiranja, ki ga subjekt usvoji v teku svojega razvoja. Zaradi njegove tesne povezanosti s filogenetsko starejšimi modalnostmi kodiranja lahko sklepamo, da so živčni centri, ki ga uravnavajo, filogenetsko starejši in da je neverbalna komunikacija manj podvržena zavestni kontroli.

Ikonična komunikacija omogoča tudi sporočanje informacij, ki jih ni mogoče posredovati z verbalnim komuniciranjem. G. Bateson (1968) poudarja, da se neverbalna komunikacija nanaša predvsem na različne oblike subjektovega odnosa⁴ do njegovega okolja in izkrivljanje tega odnosa lahko hitro pripelje do raznovrstnih patoloških oblik socialne interakcije. Z vidika adaptacije organizma danemu okolju lahko rečemo, da je subjektovo neverbalno vedenje skoraj nepogrešljiv spremljevalni element vsake komunikacije. Ker ga je pogosto težko ali celo nemogoče zavestno nadzorovati, ima lahko pod določenimi pogoji celo precejšnjo diagnostično vrednost.

SKUPNE IN RAZLIKOVALNE LASTNOSTI VERBALNE IN GESTUALNE KOMUNIKACIJE

Verbalno in neverbalno sporočanje v medosebni interakciji

Utrditev termina "neverbalna komunikacija" in njegovo konstantno pojavljanje v strokovnem besednjaku sta močno vplivala na nadaljni razvoj teorije komunikacij in proučevanja gestualnosti. Prvotne študije ekspresivnosti, ki so se sprva omejevale na proučevanje izrazov obraza, so se poglobile in razširile še na druge vidike neverbalne komunikacije. Počasi je postalo jasno, da subjektovo vedenje v medosebni interakciji nima niti zgolj pragmatične niti zgolj ekspresivne vrednosti. Njegovo uravnavanje lastnega vedenja v socialnih situacijah je namreč odvisno od informacij, ki jih črpa iz vedenja drugih udeležencev interakcije. Zato je treba njegove geste pojmovati kot potencialne nosilce pomena, saj lahko vsi vidiki človeškega vedenja delujejo komunikativno.

³ Razlike med analoško in digitalno vkodiranimi informacijami lahko obdelamo na primeru emocij. Emocionalni izrazi lahko variirajo v odvisnosti od intenzitete sočasnega emocionalnega doživljanja, kar se dogaja predvsem pri analoško vkodiranih informacijah v neverbalni komunikaciji. Sem spadajo predvsem izrazi obraza, vendar je tudi sporočilna vrednost subjektovega gestikuliranja precej visoka. V nasprotju z analoško vkodiranimi informacijami o intenziteti emocionalnega doživljanja lahko enake informacije posredujemo tudi z verbalnimi znaki, vendar jih je treba v verbalnih izjavah vkodirati tako, da je mogoče izjavo razbiti na enote, ki so jasno ločljive med seboj in imajo arbitrarno določen, digitalni pomen.

⁴ Izraz "odnos" subjekta do njegovega okolja se v danem kontekstu nanaša predvsem na njegove emocije: ljubezen, sovraštvo, strah, spoštovanje ipd.

Neverbalno komunikacijo je mogoče proučevati neodvisno od besedne ali v povezavi z njo. Prva namreč dopolnjuje drugo, toda pogosto prihaja tudi do nasprotij med njima. Ta se pojavljajo predvsem tedaj, ko subjektivno dejansko doživljanje ni v skladu z informacijami, ki jih želi oddati. V takšnih situacijah postane njegovo telesno izražanje zanesljivejši indikator njegovega psihofizičnega stanja, saj se izmika zavestnemu nadzoru.

Številne študije s področja jezikovne pragmatike, analize konverzacije in analize diskurza so pokazale, da je vloga besed pri vzpostavljanju, stabilizaciji in vzdrževanju medosebnih odnosov v interakciji enako pomembna kot vloga neverbalnih vidikov človeškega vedenja. Kljub temu lahko gesta pod določenimi pogoji nadomesti besedo in služi kot bistvena komponenta referenčne komunikacije.

Intencionalnost kot eno izmed potencialnih določil verbalne in neverbalne komunikacije

V prvih teoretičnih obravnavah neverbalne komunikacije še ne zasledimo jasne opredelitve intencionalnosti kot enega temeljnih določil komunikacije in potencialnega kriterija za njeno kategorizacijo. Shannon in Weaver (1949) se namreč osredotočata predvsem na učinek oddajnikovega vedenja na sprejemnik, medtem ko ju oddajnikov namen ne zanima v tolikšni meri. Ta se pojavi pred oddajnikovim posredovanjem informacij in se nadaljuje tudi kasneje, tako da časovno sovпада z njim.

Pri Shannonu in Weaverju še ni mogoče opaziti nobene tendence k povezovanju komunikacijskega procesa z namerami, motivi in vzroki, ki bi lahko ležali za oddajnikovim neposredno zaznavnim vedenjem. Tudi nekateri drugi avtorji ne kažejo tovrstnih prizadevanj. Bateson (1968) in Ruesch (1955) uporabljata termin komunikacija za označevanje procesa posredovanja informacij v kakršni koli obliki, Birdwhistell (1973) in Schefflen (1973) pa obravnavata kar vse vedenje kot komunikacijo. Njuna določitev njenega dometa sovпада s temeljno naravnostjo teorije informacij, ki poudarja, da je mogoče vse vedenje pojmovati kot signal.

Ekman in Friesen (1981) sta poskušala v svojem prizadevanju po sistematizaciji neverbalnega vedenja določiti njegov repertoar. Avtorja pojmujeta kot komunikativno le tisto vedenje, ki ga izvede subjekt z namenom, da bi drugim udeležencem interakcije posredoval določeno sporočilo, pri čemer je popolnoma nepomembno, ali je kdo to sporočilo sprejel. Vedenje, ki omogoča drugim udeležencem interakcije sprejem informacije, imenujeta informativno vedenje in pri tem poudarjata, da njegova informativna vrednost ni odvisna od oddajnikove namere po sporočanju. V tretjo kategorijo uvrščata tisto vedenje, ki vpliva na vedenje drugih, in ga imenujeta interakcijsko vedenje.

Ekmanova in Friesenova klasifikacija ima precejšnjo teoretično vrednost, saj omogoča umestitev različnih vedenjskih oblik v tri jasno določljive kategorije, ki se po definiciji ne izključujejo vedno med seboj. Podobna prizadevanja opazimo tudi pri MacKayu (MacKay, 1972), Wienerju (Wiener et al., 1972) in drugih. Toda v nadaljnjem proučevanju neverbalne komunikacije se je izkazalo, da intencionalnost ni preveč pomembna za njeno znanstveno proučevanje, saj jo je sila težko razbrati iz oddajnikovega neverbalnega vedenja.

Vprašanje intencionalnosti je za empirično proučevanje komunikacije obrobne pomena, saj je intencionalnost nemogoče operacionalizirati, oziroma določiti način njenega merjenja. Tudi intuitivno določanje stopnje intencionalnosti je skoraj nemogoče. Težko je namreč ugotoviti njeno prisotnost v ozadju neverbalnega dejanja, saj ne

moremo nikoli povsem natanko vedeti, ali je poslal oddajnik sporočilo namenoma ali ne. Poleg tega obstajajo neodvisno od oddajnikove namere po sporočanju in od kvalitativnih posebnosti sporočila, ki ga je nameraval posredovati, še druge pomenske plasti njegovega vedenja in marsikatera med njimi ne more biti del njegove namere. Oddajnik nam zato tudi sam največkrat ni sposoben povedati, kolikšen del mnogoplastnega sporočila, ki ga odda z izvedbo vsakega jasno zaključenega giba, je resnično nameraval posredovati. Pojem "načrtovano" oziroma "nameravano sporočilo" je nedoločljiv, zato namere po komuniciranju ne moremo sprejeti kot primeren kriterij pri odločanju, kaj je treba pojmovati kot "komunikacijo" in kaj ne.

Eden od razlogov, da intencionalnost ne igra bistvene vloge v procesu medosebnega sporazumevanja, je tudi dejstvo, da lahko skoraj vsako vedenje pridobi pomen šele tedaj, ko ga oddajnik že posreduje sprejemniku in ko ga ta že osmislil in interpretira. Njegova interpretacija mora biti vedno usklajena s kvalitativnimi posebnostmi neverbalnega dejanja in s kontekstualnimi dejavniki sporočanja, ki determinirajo njegov pomen.

Geste (oz. neverbalna dejanja) se nikoli ne pojavljajo izolirano, ampak vedno nastopajo skupaj z drugimi dejanji, ki jih lahko imenujemo "aksijski kontekst" njihovega pojavljanja. Prav tako jih ne moremo obravnavati neodvisno od njihovih situacijskih determinant, tako da lahko trdimo, da sooblikujeta njihov pomen oba konteksta njihovega pojavljanja.

Kljub temu, da intencionalnosti ne moremo pojmovati kot temeljno določilo komunikacijske vrednosti dejanj, se udeleženci interakcije navadno vedejo tako, kot da bi bile komunikacijske namere jasno razpoznavne. Zato se odzivajo na dejanja, ki jih zaznavajo kot namerna in načrtovana, drugače kot na nenamerna oziroma naključna dejanja. Slednjih namreč oddajnik ne izvaja z namenom, da bi komu posredoval sporočilo. V skladu s tem zagovarja Goffman (1963) medsebojno razlikovanje dveh tipov informacij:

1. dane informacije (given information) in
2. navržene informacije (given off information).

Z izrazom "dana informacija" označuje Goffman tisto informacijo, ki jo je mogoče razbrati iz verbalnih in gestualnih dejanj ter jo sprejemnik pojmuje kot namerno posredovano informacijo. Ta naj bi bila namreč posledica oddajnikovega namernega dejanja, zato je slednji tudi popolnoma odgovoren zanj in jo mora biti v primeru njene neustreznosti sposoben zagovarjati. V nasprotju z "danimi" informacijami razbere sprejemnik "navržene" informacije iz drugih informacij, neodvisno od tega, ali jih je oddajnik odposlal namenoma ali ne. Oddajniku navadno ni mogoče pripisati odgovornosti zanje, zato lahko tudi zanika lastni namen pri njihovem posredovanju.

V procesu medosebne interakcije je dejanska intencionalnost odposlanih sporočil mnogo manj pomembna od njihove percepirane intencionalnosti. Za proučevanje neverbalne komunikacije namreč ni bistveno, ali je oddajnik neko specifično informacijo odposlal namenoma ali ne. Bolj pomembno je vedeti, katere vidike informacijskega toka zaznavajo drugi udeleženci komunikacije kot namerne in kako reagirajo nanje. Seveda tudi tega problema ni mogoče proučevati neodvisno od informacij, ki jih umeščamo na drugi pol dimenzije intencionalnosti, zato je treba za kritično analizo učinkov percepirane intencionalnosti poznati tudi sprejemnikove reakcije na tista sporočila, ki jih udeleženci neverbalne komunikacije pojmujejo kot nenamerna. Takšna primerjava nam namreč omogoča ugotavljanje tistih kvalitativnih značilnosti neverbalnega dejanja, ki določajo identifikacijo njegove intencionalnosti.

KLASIFIKACIJA IN KATEGORIZACIJA NEVERBALNIH ZNAKOV

Določanje klasifikacijskih kriterijev

Pri teoretični obravnavi neverbalne komunikacije kot enotne kategorije se pojavlja precej težav, saj vanjo umeščamo vse neverbalne oziroma nejezikovne oblike sporočanja, ki se med seboj sila razlikujejo. Neverbalna komunikacija namreč vključuje različne kode in njihova uporaba v komunikacijski praksi temelji na različnih procesih. Zato je treba znotraj kategorije: "neverbalna komunikacija" oblikovati še mnogo podkategorij, kamor lahko umestimo različne oblike neverbalnega sporočanja. Številne težave se pojavijo že pred njihovim razvrščanjem in kategorizacijo, saj potekata po določitvi kriterijev oba postopka relativno mehanično. Določanje kriterijev za razvrščanje nestrukturiranega neverbalnega gradiva je tako temeljnega pomena za njihovo kategorizacijo.

Že Ruesch in Kees (1956) opozarjata na dejstvo, da obstaja več različnih vrst neverbalne govornice in predlagata uvedbo medsebojnega razlikovanja treh kategorij:

1. znakovne govornice,
2. akcijske govornice in
3. objektne govornice.

Znakovna govornica naj bi vključevala tiste oblike kodiranja, v katerih se namesto besed, števil in ločil pojavljajo geste, ki jih nadomeščajo. Akcijska govornica naj bi se nanašala na komunikacijske posledice navadnih dejanj, objektna govornica pa naj bi vključevala vse namerne in nenamerne razstave materialnih stvari.

Ruesch skuša s svojo kategorizacijo pokazati, da se različne oblike neverbalne komunikacije razlikujejo med seboj predvsem v načinu kodiranja in glede na to ali vključujejo dejanja ali rezultate dejanj. Vendar ob tem poudarja še dejstvo, da se oblike neverbalne komunikacije razlikujejo tudi glede na tip informacije, ki jo prenašajo.

Najizčrpnjšo in najpodrobnejšo klasifikacijo neverbalnih znakov sta izdelala Ekman in Friesen (1981). Avtorja kategorizirata različne oblike neverbalnega vedenja po treh kriterijih:

1. izvoru,
2. uporabi in
3. kodiranju.

Ekmanova in Friesenova klasifikacija neverbalnega vedenja

Po Ekmanu in Friesenu (Ekman in Friesen, 1981) moramo pri proučevanju različnih vidikov subjektovega neverbalnega vedenja (tj. obraznih in telesnih gibov in položajev) ugotoviti:

- kako je določena vedenska oblika postala del subjektovega vedenjskega repertoarja - **IZVOR**,
- v kakšnih okoliščinah jo subjekt uporablja - **UPORABA** in
- kakšna so pravila, ki omogočajo, da določena vedenjska oblika vsebuje informacijo ali je njen nosilec - **KODIRANJE**.

Med zgoraj navedenimi vidiki neverbalnega vedenja prihaja do številnih zapletenih odnosov, tako da je teoretična analiza različnih oblik neverbalnega vedenja izredno zahtevna in včasih celo nemogoča, še posebej, če zanemarimo možnost za oblikovanje multiplih kategorij neverbalnega vedenja. Za slednje namreč velja, da niso vedno ekskluzivne oziroma se ne izključujejo.

Uporaba, izvor in kodiranje različnih oblik neverbalnega vedenja

1. Uporaba neverbalnega dejja

Termin "UPORABA" se nanaša pri Ekmanu in Friesenu na redne in konsistentne okoliščine, ki jih opazimo pri pojavu določenega neverbalnega dejanja⁵. Vključuje:

1. Zunanje pogoje njegovega pojavljanja, ki časovno največkrat sovpadajo z njim, ga sprožijo ali zavirajo (inhibirajo) in določajo njegov pomen⁶.
2. Njegov odnos do verbalnega vedenja, ki je povezano z njim. Ta vključuje časovno sosledje ali sovpadanje neverbalnega in verbalnega vedenja ter medsebojne povezave med pomeni, ki jih posredujejo po vsakem izmed obeh kanalov. Pomen neverbalnega dejanja lahko namreč ponovi, poudari, poveča in ilustrira pomen besede, vendar je lahko tudi v nasprotju z njim. Časovno se lahko gesta pojavlja pred besedo, sovpada z njo, jo nadomešča, ali ji sledi. Vendar je lahko pod določenimi pogoji časovno in pomensko neodvisna od besede.
3. Subjektovo zavedanje lastne komunikacije neverbalnega sporočila oziroma njegovo notranjo povratno zvezo (feedback), ki se nanaša na stanje njegove zavesti v trenutku komuniciranja in na njegovo kasnejšo sposobnost spominskega priklica lastnega giba. To določilo neverbalne komunikacije vključuje subjektovo zavedanje o intencionalni ali neintencionalni (spontani) uporabi lastne geste kot nosilca določenega sporočila.
4. Subjektovo intencionalnost oziroma njegovo zavestno in namerno uporabo geste za posredovanje sporočila sogovorniku. Ta definicija intencionalnosti izključuje tudi nezavedno motivirano vedenje.
5. Zunanjo povratno zvezo, tj. informacijo, ki jo pošiljalcu (oddajniku) pošilja opazovalec (sprejemnik) in je navadno njegova reakcija na oddajnikovo gesto. V to kategorijo uvrščamo neposredne verbalne komentarje oddajnikove neverbalne dejavnosti, sprejemnikovo očitno vizualno pozornost ipd. Zunanja povratna zveza ni identična temu, kar sprejemnik zazna, vendar jasno dokazuje, da je sprejemnik neverbalno sporočilo zaznal in ovrednotil.
6. TIP INFORMACIJE, ki jo posreduje neverbalno dejanje. To določilo se nanaša na temeljno razliko med idiosinkratično in skupno informacijo oz. informacijo, ki so je vsi deležni (shared), ter na definicije informativne, komunikacijske in interakcijske informacije.
 - Neko dejanje ima idiosinkratičen pomen, kadar obstaja v informaciji, ki je povezana z njegovim pojavljanjem, določena pravilnost, vendar je ta zveza individualno specifična.⁷
 - V nasprotju z nosilcem idiosinkratičnega pomena ima dejanje skupen (shared) pomen oziroma "pomen, ki so ga vsi deležni" tedaj, ko je informacija, ki jo povežemo z njim, skupna določeni specifični skupini posameznikov.

⁵ V skladu z Ekmanovo in Friesenovo terminologijo uvajamo v pričujoči tekst izraz "neverbalni dej" ali "neverbalno dejanje" za označevanje gibov in drugih telesnih izrazov.

⁶ Pomembnost vpliva kontekstualnih dejavnikov na pojavljanje določenega neverbalnega dejanja in njegove kvalitativne značilnosti dokazuje tudi dejstvo, da lahko prevzame neverbalno dejanje (v odvisnosti od konteksta svojega pojavljanja) različne vloge in da se v določeni vlogi pojavlja pogostejše kot v drugi. S pojavljanjem neverbalnega dejanja je lahko povezan tudi emocionalni ton interakcije.

⁷ Izraz "individualno specifičen" se v danem primeru nanaša na posebnost oziroma svojskost zveze med določenim dejanjem in informacijo, ki jo posameznik asociira z njim. Nosilec idiosinkratične informacije ima namreč lahko za različne ljudi različen pomen.

- Razlike med idiosinkratičnim in skupnim pomenom se lahko nanašajo na razlike v kodiranju ali v dekodiranju dejanja.⁸
- Idiosinkratični vkodirani pomen je pomen, ki ga v podobnih okoliščinah ali pod podobnimi dražljajskimi pogoji oddaja ena sama oseba. Zato je specifičen zanjo. V nasprotju z njim velja za skupni vkodirani pomen, da ga oddaja neka skupina ljudi v enaki obliki.
- Idiosinkratični dekodirani pomen ima dejanje, ki konsistentno prenaša isto informacijo enemu samemu sprejemniku⁹, medtem ko ima skupni vkodirani pomen tedaj, ko obstaja znotraj neke natančneje določljive skupine opazovalcev enotno pričanje o pomenu, ki ga nosi to dejanje.

Zgoraj omenjena delitev se nanaša le na POMEN določenega neverbalnega (ali verbalnega dejanja) in ne na dejanje samo. Zato ne moremo govoriti o idiosinkratičnih ali skupnih gestah, ampak samo o idiosinkratičnih in skupnih pomenih. Obstajajo namreč tudi nesmiselna dejanja, tj. gibi, pri katerih ni nobenih pravilnosti v kodiranju ali dekodiranju, niti v odnosu do ene same osebe.

Na podlagi upoštevanja razlik med obema pomenskima plastema (idiosinkratični in skupni pomen) in obema pomenskima tipoma (vkodirani in dekodirani pomen) lahko oblikujemo tri kategorije neverbalnega vedenja:

- informativno,
- komunikacijsko in
- interakcijsko vedenje.
- **INFORMATIVNO** neverbalno vedenje vključuje dejanja s skupnim (shared) dekodiranim pomenom, tj. dejanja, ki jih določena skupina opazovalcev interpretira enako ali podobno.
- **KOMUNIKACIJSKO** neverbalno vedenje vključuje tista dejanja, ki jih oddajnik jasno in namerno uporablja za posredovanje natančno določljivih sporočil sprejemniku.
- **INTERAKCIJSKO** neverbalno vedenje vključuje dejanja, ki jih izvaja (oz. znake, ki jih oddaja) eden izmed udeležencev interakcije z namenom, da bi spremenil vedenje drugih udeležencev oziroma vplival nanj.

2. Izvor neverbalnega deja

Termin "IZVOR" se nanaša na vir dejanja oziroma na to, kako je določeno neverbalno vedenje postalo del subjektovega repertoarja. Znano je namreč, da v njegovi kasnejši uporabi niso več izpolnjeni vsi pogoji njegovega prvotnega pojavljanja. Na podlagi razlikovanja treh tipov izvorov subjektovega neverbalnega vedenja lahko njegove vedenjske oblike umestimo v eno izmed treh kategorij:

1. Biološko programirani znaki (npr. refleksna dejavnost) - izvor takšnih oblik neverbalnega vedenja je razmerje med dražljajskimi dogodki in neverbalno dejavnostjo, ki je vgrajeno v živčni sistem vsakega nepoškodovanega člana vrste.
2. Človeško univerzalni znaki oziroma znaki, ki so značilni za vso človeško vrsto - njihov izvor so izkušnje, ki so skupne vsem članom vrste, vendar niso podedovane, ampak jih je subjekt usvojil kot del stabilne opreme človeške vrste, ki mu omogoča

⁸ Trditev, da ima določena gesta vkodiran pomen, implicira rednost njenega pojavljanja skupaj z določenimi dražljajskimi dogodki, ki se pojavljajo pred njo, sočasno z njo (jo spremljajo) ali za njo (ji sledijo).

⁹ To običajno velja za tiste sprejemnike, ki so usvojili privatno dekodiranje specifičnih dejanj drugih ljudi.

interakcijo v skoraj vsakem okolju neodvisno od bioloških determinant. Primer za takšno dejavnost je npr. uporaba rok pri hranjenju.

3. **Kulturni produkti** - njihov izvor so izkušnje, ki variirajo v odvisnosti od subjektive pripadnosti določeni družbi, kulturi, razredu ali družini in jih poleg tega determinirajo še individualne posebnosti vsakega posameznika. Nekatere so imele sprva čisto instrumentalno vrednost, druge pa je usvojil subjekt v procesu socialne interakcije. Usvajanje takšnih oblik neverbalnega vedenja lahko poteka eksplicitno ob zavestni pozornosti učitelja ali implicitno z manjšo stopnjo osredotočenosti na proces njihovega usvajanja.

3. Kodiranje neverbalnega deja

Termin "KODIRANJE" se nanaša na temeljne principe sovpadanja med določenim dejanjem in njegovim pomenom. Kod namreč opisuje pravilo, ki označuje odnos med neverbalnim dejem in tem, kar ta pomeni oz. označuje. Lahko bi celo rekli, da opisuje, kako neverbalni dej vsebuje pomen.

Ekman in Friesen navajata dva tipa kodov:

1. ekstrinzičnega,
2. intrinzičnega.

Ad 1) Kod je ekstrinzičen tedaj, ko določeno dejanje označuje oziroma pomeni nekaj drugega. Lahko je arbitraren ali ikoničen. Za arbitrarni kod je značilno, da med dejanjem in tistim, kar označuje, ni nobene vizualne podobnosti, medtem ko določa ikonični kod takšno zvezo med dejanjem in njegovim pomenom, da je že sam gib oziroma njegova vizualna podoba nosilec ključa za dekodiranje lastnega pomena.

Ad 2) Intrinzični kod sploh ni kod v pravem pomenu besede, saj intrinzično kodirani dej ničesar ne pomeni, oziroma nadomešča, ampak to preprosto je. Ker je v vizualni povezavi s svojim označencem, ga je težko ločiti od ikonično kodiranega deja. Temeljna razlika med njima je v tem, da intrinzično kodirani dej ne posnema svojega označenca, ampak ga je mogoče vsaj delno izenačiti z njim. Njunjo medsebojno razmejevanje je včasih nekoliko težavno in ločnica med njima ni vedno jasno začrtana. To velja predvsem za tista dejanja, ki se pojavljajo kot del celotne dejavnosti. Toda na splošno velja, da je ikonični znak lažje razumeti in da je njegova uporaba v komunikaciji preprostejša. Je bolj stiliziran, močnejši in abstraktnější, tako da se v njem večina podrobnosti, značilnih za intrinzično kodirani dej, ne pojavlja.

Neverbalni dej je lahko povezan s svojim označencem na tri načine. Pri arbitrarno kodiranih znakih temelji zveza med njima na dogovoru, zato niso zanimivi za nadaljno obravnavo. Drugače je z ikoničnimi in intrinzičnimi znaki, kjer je mogoče identificirati več tipov vizualnega odnosa med neverbalnim dejem (označevalcem) in označencem:

1. slikovnega,
2. prostorskega,
3. ritmičnega,
4. kinetičnega in
5. kazalnega.

Ad 1) Za slikovni odnos je značilno, da izraža gesta svoj pomen z risanjem slike določenega dogodka, predmeta ali osebe. Po definiciji je slikovno vedenje ikonično.

Ad 2) Prostorski odnos implicira gestualno nakazovanje razdalje med ljudmi, predmeti in idejami. Prostorsko vedenje je kodirano ikonično in opisuje prostorske razdalje, ne da bi jih spreminjalo.

Ad 3) Za ritmični odnos velja, da gesta sledi poteku ideje, poudarja določeno frazo ali opisuje stopnjo določene dejavnosti. Zato lahko posreduje le informacije o ritmu in ni nosilec nobenega vsebinskega sporočila. Po definiciji je ta odnos ikoničen.

Ad 4) Kinetični odnos je odnos, v katerem izvršuje gesta celotno akcijo ali samo njen del. Pri tem lahko označuje določen predmet ali pojav zaradi svoje podobnosti z njim, ali pa je identična lastnemu pomenu. V prvem primeru je odnos med gesto in njenim pomenom ikoničen, v drugem pa idiosinkratičen.

Ad 5) Kazalni odnos je odnos, v katerem kaže določen del telesa (najpogosteje prsti ali glava) na neko osebo, del telesa, predmet, ali mesto. Toda referent je lahko tudi bolj abstrakten. Zato uvrščamo v to kategorijo še stališča, lastnosti, afekte, smeri ipd. Kazanje je vedno intrinzično kodirana gesta. Njen referent je "nekaj pokazati" in tisto, na kar kažemo, imenujemo referentova tarča.

Na podlagi Ekmanovih in Friesenovih ugotovitev o različnih tipih odnosov med gesto in njenim pomenom lahko povzamemo, da so prvi trije odnosi (tj. slikovni, prostorski in ritmični odnos) vedno ikonični. Kinetični odnos je lahko ikoničen ali idiosinkratičen, medtem ko je kazanje vedno intrinzično kodirano. Značilnost neverbalnega vedenja je namreč njegova možnost za medsebojno povezovanje elementov različnih kodov.

Kategorije neverbalnega vedenja

Neverbalnega vedenja ne moremo pojmovati kot enoten fenomen z enim načinom uporabe, enim izvorom in eno obliko kodiranja. Ekman in Friesen (1981) razlikujeta v odvisnosti od omenjenih treh vidikov neverbalnega vedenja pet kategorij, v katere lahko umestimo različne oblike gest:

1. embleme,
2. ilustratorje,
3. regulatorje (uravnavalce),
4. afektivne izraze in
5. adapterje (prilagajalce).

1. Emblemi

Definicija emblema pogosto kar sovпада z definicijo geste, vendar je takšno pojmovanje nekoliko preširoko. Zato uporablja Efron (1941) termin "emblem" le za arbitrarno (in ne ikonično) kodirane geste, tj. za geste, ki morfološko niso povezane s tistim, kar označujejo. V nasprotju z njim uporablja Ruesch (1956) ta termin za vse geste, ki jih subjekt izvaja zavestno in načrtno za komuniciranje določenih pomenov, in vključuje v to kategorijo tudi ilustratorje.

Ekman in Friesen (1981) upoštevata pri opredelitvi emblemov predvsem njihovo uporabo, izvor in kodiranje ter ugotavljata, da se emblemi najočitneje razlikujejo od drugih oblik neverbalnega vedenja po prvem izmed omenjenih treh vidikov. To velja zlasti za njihov odnos do verbalnega vedenja, zavestnosti in intencionalnosti.

Emblemi so tisti neverbalni dejji, ki jih je mogoče neposredno prevesti v verbalno govorico, oziroma jim poiskati slovsko definicijo iz ene ali dveh besed, ali celo stavka. Navadno je njihova uporaba zavestna in intencionalna oziroma izraža zavestno namero po sporočanju. Nezavedna namera namreč ne zadošča za identifikacijo emblema.

Najpogosteje uporabljamo embleme takrat, ko pride do blokade verbalnega kanala. Njihovo pojavljanje je povezano tudi z demografskimi variablami. Njihov pomen je "skupen" (shared), kar pomeni, da ga razumejo vsi udeleženci interakcije. Kоди-

ranje je večasih arbitrarno in večasih ikonično (slikovno, kinetično, prostorsko). Slednjega lahko do neke mere dekodirajo tudi pripadniki drugih kultur, medtem ko je arbitrarno vkodirane embleme skoraj nemogoče dekodirati brez poznavanja kulturno specifičnih pravil njihovega kodiranja. Zato se je treba embleme učiti prav tako kot verbalno govorico.

2. Ilustratorji

Ilustratorji so neposredno povezani z jezikom. Namenjeni so ilustraciji vsebine, ritmičnemu poudarjanju verbalnega sporočila ali sledenju določenim idejam. So sicer zavestni, vendar njihova zavestnost ni tako eksplicitna kot pri emblemih. Subjekt jih uporablja namerno, za olajševanje komunikacije, toda njihova uporaba ni tako načrtna kot uporaba emblemov. Lahko namreč variira v odvisnosti od subjektive vznemirljenosti in gorečnosti. Poleg tega je odvisna tudi od demografskih variabel. Subjekt jih zaznava pri določeni vizualni pozornosti in jih navadno komentira ali se odziva nanje.

Kodiranje ilustratorjev je različno. Subjekt jih usvoji s socialnim učenjem, oziroma z imitacijo. Zato obstajajo med pripadniki različnih kultur in družbenih razredov precejšnje razlike v njihovih tipih in frekvenci njihovega pojavljanja.

3. Regulatorji

Regulatorji vzdržujejo in uravnavajo potek konverzacije neodvisno od posebnosti verbalne govorice. So na meji zavestnosti, zato jih je težko inhibirati. Niso namreč izraz subjektive želje po komuniciranju, ampak so predvsem rezultat njegovih pretirano utrjenih navad, ki niso več pod vplivom njegove volje.

Uporaba regulatorjev variira z demografskimi variablami. Pogostost njihove uporabe in njihove kvalitativne posebnosti so odvisne od vlog, ki jih imajo udeleženci interakcije. Zato je mogoče na podlagi individualnih razlik v njihovi uporabi identificirati socialne vloge njihovih uporabnikov. Na njihovo uporabo vpliva tudi orientacija interakcije. Njeni udeleženci se sicer intenzivno odzivajo nanje, vendar jih le redko neposredno komentirajo. Regulatorji so pogosteje nosilci skupnih kot idiosinkratičnih informacij. Informacije, ki jih posredujejo, so po definiciji interakcijske. Navadno so tudi informativne, vendar največkrat niso komunikativne.

Po Ekmanu in Friesenu (1981) je lahko kodiranje regulatorjev arbitrarno, ikonično, ali intrinzično.¹⁰ Variira namreč v odvisnosti od medkulturnih razlik, zato pomena regulatorjev pogosto ni lahko prepoznati. To povzroča tudi težave pri medsebojnem sporazumevanju udeležencev interakcije.

Subjekt se nauči uporabljati in interpretirati regulatorje v teku ontogeneze, vendar še danes ni popolnoma jasno, kdaj se to zgodi.

4. Afektivni izrazi

Afektivni izrazi lahko ponovijo oz. potrdijo pomen verbalnih izjav, ga stopnjujejo, mu nasprotujejo ali pa so neodvisni od njega. Njihove kvalitativne značilnosti in pogostost njihovega pojavljanja določajo kulturno utrjena pravila za njihovo izražanje. Poleg tega so afektivni izrazi odvisni še od pripadnosti določenemu družbenemu razredu in od družine. Implicitna pravila za izražanje afektov temeljijo na družbenih nor-

¹⁰ Tega vidika regulatorjev (tj. njihovega kodiranja) avtorja (Ekman in Friesen, 1981) namreč ne določata jasno in enostransko.

mah o njihovem izražanju. Subjekt se navadno sicer močno zaveda lastnega afektivnega izraza, vendar se lahko ta pojavi tudi brez njegovega zavedanja.

Afektivni izrazi običajno niso namenjeni komuniciranju, vendar to ne izključuje možnosti za njihovo načrtno manifestacijo v procesu socialne interakcije, ki lahko temelji na subjektovi komunikacijski nameri. Poleg tega jih lahko subjekt tudi inhibira ali prikrije. Njihova manifestacija največkrat poveča pozornost drugih udeležencev interakcije, ki včasih tudi neposredno reagirajo nanje.

Informacije, ki jih posredujejo afektivni izrazi so lahko skupne ali idiosinkratične. Navadno so informativne, lahko so tudi interakcijske, komunikacijske pa so le v primeru njihove simulacije.

Kodiranje afektivnih izrazov je včasih intrinzično, vendar je lahko tudi ikonično. Takrat temelji na utrjenih pravilih afektivnega izražanja. Le redko je arbitrarno, vendar tudi ta način kodiranja ni izključen. Obstajajo precejšnje intra- in interkulturne razlike v dražljajih, ki izzovejo afektivne izraze, v njihovem medsebojnem združevanju in v posledicah njihovega izražanja.

Določeni vidiki afektivnih izrazov so univerzalni. To velja predvsem za gibe obraznih mišic med doživljanjem primarnih afektov. Zato lahko govorimo o pan-kulturnih elementih njihovega izražanja. Nekateri avtorji dokazujejo tudi obstoj nevrofizioloških povzročiteljev afektivnih izrazov. Kljub temu so številni vidiki afektivnega izražanja posledica socialnega učenja. Mednje umeščamo predvsem nekatere izmed povzročiteljev teh izrazov, načine združevanja primarnih afektov v afekte višjih redov in njihove posledice.

Kategorija afektivnih izrazov vključuje predvsem obrazne gibe, čeprav moramo vanjo umestiti tudi nekatere telesne (npr. drgetanje). Toda na splošno velja, da se pojavijo telesni gibi predvsem kot odgovor na afekt in da kažejo subjektovo kompetentnost za obvladovanje lastnega izraza na obrazu. Zato jih je smiselno pojmovati kot vedenjsko posledico afekta in ne kot njegov izraz.

5. Adapterji

Adapterji ali prilagajalci so telesni gibi, ki se jih subjekt prične učiti v otroštvu. So namreč del otrokovih mehanizmov prilagajanja, ki mu omogočajo zadovoljevanje njegovih osebnih ali telesnih potreb, telesno aktivnost, uravnavanje lastnih emocij, razvijanje ali vzdrževanje prototipičnih medosebnih stikov in učenje instrumentalnih dejavnosti. Pri odraslem človeku se pojavljajo le še fragmenti prvotnih dejanj ali njihove redukcije, ki so se ohranile kot navade.

Ko subjekt prvič usvoji nek adapter, je ta povezan z določenimi nagoni, emocijami, pričakovanji, tipi medosebne interakcije ali danim okoljem. Pri odraslem človeku se adapter ponovno pojavi tedaj, ko nekaj v njegovem trenutnem okolju sproži navado, ki jo je usvojil že v otroštvu. Slednjo lahko sprožijo vsi dražljaji, ki so relevantni za tisti nagon, tisto emocijo, tisti odnos ali tisto okolje, ki ga je subjekt na začetku povezoval z adaptacijskim vzorcem. Adapter lahko tako sproži tudi verbalno vedenje v sedanji situaciji, ki se navezuje na pretekle pogoje oziroma na temeljne determinante situacije, v kateri je subjekt prvič usvojil prilagajalno navado. Prav tako ga lahko sproži še določeno čustvo ali stališče.

Subjekt se praviloma ne zaveda lastne manifestacije adapterja. Navadno si ga prizadeva prikriti ali inhibirati. Adapterji so namreč le redko namenjeni komunikaciji. Drugi udeleženci interakcije jih običajno ne komentirajo in jim zaradi vljudnosti ne namenijo pretirane pozornosti.

Adapterji so nosilci obeh tipov informacij, tj. skupne in idiosinkratične informacije. Pogosto so informativni, manj pogosto interakcijski in le redko komunikacijski. Njihovo kodiranje je intrinzično (kinetično), toda v primerih lastne časovne fragmentiranosti teži k ikoničnosti. V nekaterih primerih je univerzalno, v drugih pa je odvisno od kulturnih dejavnikov. Zaradi težav, ki se pojavljajo pri opredeljevanju adapterjev, jih je težko operacionalizirati. Zato temelji njihovo proučevanje pretežno na spekulaciji.

NEVERBALNI KODI IN NJIHOVE ZNAČILNOSTI

Upoštevanje različnosti kodov, ki tvorijo podlago verbalne in neverbalne komunikacije, in procesov, na katerih temeljita, je razen v delih Ekmana in Friesena močno prisotno tudi v delih nekaterih drugih avtorjev. Zato lahko konfrontacija njihovih doznanj doprinese k boljšemu razumevanju problematike. Močno bi ga lahko olajšala zlasti primerjava Ekmanovih in Friesenovih ugotovitev z Argyleovimi in Wienerjevimi spoznanji.

Argyle (1973) izhaja v oblikovanju lastnega koncepta iz težav, ki nastopajo pri uporabi termina "neverbalna komunikacija" in pogojujejo metodološke težave pri njenem proučevanju. Če namreč vztrajamo pri njenem empiričnem proučevanju (in takšna je orientacija večine znanstvenikov, ki se danes lotevajo te problematike), je treba pojem "neverbalna komunikacija" najprej natančno opredeliti in ga nato operacionalizirati oziroma določiti temeljne načine njenega proučevanja.

Uporaba eksperimentalne metode pri proučevanju neverbalne komunikacije povzroča vrsto težav. Implicira namreč kontrolirano proučevanje izoliranega pojava, ki so ga iztrgali iz njegovega naravnega okolja, v umetni, laboratorijski situaciji. Dodaten problem predstavlja vprašanje, kako dekodirati neverbalni znak (ki nedvomno vpliva na socialno interakcijo), ne da bi si pri tem pomagali z verbalno govorico, oziroma ga poskušali prevesti v verbalni znak.

Pri proučevanju neverbalne govorice je treba najprej ugotoviti:

- ali je mogoče govoriti o posebnem neverbalnem kodu in
- kako je treba obravnavati pomene, ki se navezujejo na določen kontekst, in kako pomene, ki so imanentni določenemu vedenjskemu zaporedju in jih lahko dekodirajo le strokovnjaki (npr. psihiatrični simptom).

Na podlagi temeljnih problemov, s katerimi se srečujemo pri proučevanju neverbalne komunikacije, predlaga Argyle medsebojno razlikovanje več neverbalnih kodov. Za vsakega izmed njih naj bi bila značilna posebna sintaksa, na kateri temelji medsebojno povezovanje neverbalnih znakov v smiselno celoto. Sem spadajo:

- znakovna govorica,
- ilustrativni gibi, ki spremljajo besede,
- regulacija verbalnih izmenjav,
- izražanje emocij in stališč,
- rituali in ceremonije,
- socialne interakcije.

Najradikalnejši in najstrožji je pri opredeljevanju neverbalne komunikacije Wiener (Wiener et al., 1972). Slednji namreč zavrača prepričanje, da ima vsako vedenje pomen, ker ga je mogoče interpretirati, in opozarja na zmedo, ki jo je zagovarjanje te ohlapne trditve vneslo v proučevanje neverbalne komunikacije. Zato jasno razlikuje med znakom in komunikacijo. Neverbalni znak je po Wienerju neverbalni dej, iz katerega sklepa opazovalec na določen pomen, medtem ko počiva komunikacija na uporabi določenega koda.

Wiener poudarja, da je treba proučevanje neverbalnega vedenja omejiti na tiste elemente, ki pripadajo določenemu kodu, oziroma jih poznajo in uporabljajo člani določene skupnosti. Ti se lahko pojavljajo v različnih kontekstih in se navezujejo na kratkotrajno verbalno vedenje. Njegovi kriteriji neverbalnega vedenja izločajo:

- emocionalne izraze, ki jih pojmuje kot spontane reakcije na določene dražljajske pogoje,
- manierizme,
- dejavnosti, ki se nanašajo na skrb za lastno telo, in
- fenomene, kot npr. obleka, fizični izgled ipd.

V nasprotju z zgoraj omenjenimi vedenjskimi vzorci in njihovimi spremljevalnimi pojavi pojmuje Wiener kot privilegirani predmet proučevanja (oz. kot "neverbalno komunikacijo par excellence") gibe, ki se pojavljajo sočasno s subjektivim verbalnim izražanjem. Njihovo sočasno pojavljanje z verbalnimi znaki nam namreč omogoča ugotavljanje njihove morebitne ekvivalentnosti ali prevladujoče vloge znakov, ki pripadajo eni izmed obeh vrst, tj. njihove relativne teže v procesu komunikacije.

EKSPERIMENTALNO PROUČEVANJE NEVERBALNE KOMUNIKACIJE

Odnos med verbalno in neverbalno komunikacijo v procesu socialne interakcije

Prvi poskusi eksperimentalnega proučevanja neverbalne komunikacije temeljijo na prepričanju, da lahko telo sporoča prav toliko, ali celo več, kot besede. Večina dosedanjih raziskav temelji na treh temeljnih predpostavkah:

1. Poleg verbalne komunikacije obstaja tudi neverbalna komunikacija, ki lahko prvo dopolnjuje ali poteka neodvisno od nje.
2. V primeru posredovanja lastnih razpoloženj in stališč je neverbalna komunikacija učinkovitejša od verbalne.
3. Družbene odnose med pripadniki določene skupnosti uravnava neverbalna komunikacija (Beattie, 1981).

Zgoraj omenjene predpostavke se nanašajo predvsem na odnos med verbalno in neverbalno komunikacijo, saj so do odkritja in natančne opredelitve druge, eksperimentalno proučevali le prvo. Poleg tega v realni življenjski situaciji skoraj ne zasledimo čiste neverbalne govornice, ampak ta najpogosteje spremlja in dopolnjuje verbalne izjave. Zato so poskušali različni avtorji vzporedno s svojimi prvimi poskusi operacionalizacije neverbalne govornice določiti še relativno težo elementov vsake izmed njiju in količino njune interakcije pri oddajanju, sprejemanju in razumevanju kompleksnih sporočil.

Pri proučevanju odnosa med verbalnimi in neverbalnimi znaki v komunikacijskem procesu so se različni avtorji osredotočali predvsem na štiri temeljne probleme in poskušali ugotoviti:

1. kakšna je vloga neverbalnih znakov glede na verbalne znake v različnih tipih komunikacije,
2. kako je mogoče rešiti konflikte, ki se pojavljajo pri oddajanju in sprejemanju kontradiktornih informacij po različnih kanalih,
3. kako je mogoče na podlagi ustreznega razumevanja neverbalnih znakov ugotoviti skladnost subjektive verbalne izjave z njegovim resničnim mnenjem oziroma odkriti, ali subjekt laže, in
4. ali lahko odstranitev neverbalnih signalov iz komunikacije spremeni njeno kvaliteto.

Za uspešno reševanje problemov, ki se pojavljajo pri simultani uporabi dveh kodov, so se različni avtorji najpogosteje opirali na sodbe subjektov o sporočilih, ki se kvalitativno razlikujejo med seboj, in na opazovanje vpliva neverbalnih znakov na sprejemnikovo zaznavanje oddajnika.

Superiornost neverbalnih znakov pri izražanju emocij

Pri izražanju emocij in njihovem prepoznavanju igrajo odločilno vlogo neverbalni znaki, saj intenzitete njihovega doživljanja največkrat ni mogoče izraziti z besedami. Fiziološki centri za uravnavanje emocij so namreč v filogenetsko starejših strukturah centralnega živčevja (retikularni formaciji, hipotalamusu in limbičnem sistemu), čeprav so bile tudi te podvržene evoluciji in so pri človeku dosegle svojo najvišjo razvojno stopnjo.

Kljub svoji doživljajski diferenciranosti, so emocije še vedno trdno zasidrane v človekovi organski dejavnosti, kar velja tudi za govornico telesa, ki največkrat temelji na intrinzičnem ali analoškem kodiranju in le redko (npr. pri oblikovanju jezika gluho-nemih) na arbitrarnem. Subjekt namreč že pred spoznavno artikulacijo emocij in njihovim digitalnim vkodiranjem spontano reagira na lastno doživljanje in ga izrazi s spremembo izraza na obrazu ali s telesnim gibom. Zato so neverbalni izrazi emocij oziroma njihove manifestacije v vsakdanjem življenju odločilnega pomena za identifikacijo subjektovega emocionalnega stanja in reakcijo nanj.

Interference med različnimi kanali in težave pri njihovi izolaciji

Primerjava verbalnih in neverbalnih informacij, ki jih subjekt simultano posreduje po dveh kvalitativno različnih kanalih, tj. po vizualnem in po avditivnem kanalu, omogoča proučevanje relativne teže različnih informacij iz obeh kategorij. Metodološko lahko problem njihovega medsebojnega ločevanja rešimo z različnimi načini prezentacije dražljajev, ki naj bi jih subjekt ocenjeval. Ta mora namreč v večini življenjskih situacij identificirati emocijo in oceniti njeno intenziteto ob sočasnem dotoku informacij po obeh kanalih.

Pri eksperimentalnem proučevanju izražanja emocij je mogoče variirati eksperimentalne pogoje proučevanja, tako da lahko subjektu posredujemo informacije po popolnih (tj. neokrnjenih) ali po okrnjenih kanalih in pri tem variiramo še njihove kvalitativne posebnosti, kar doprinaša k zapletenosti potencialnega eksperimentalnega načrta. Eksperimentalna situacija lahko namreč vključuje:

- sočasno prezentacijo dražljajev po avditivnem in vizualnem kanalu,
- prezentacijo dražljajev, ki jih pošiljamo po enem izmed obeh kanalov, in eliminacijo vseh drugih dražljajev,
- posredovanje transkripcije verbalnih znakov, ki sovpada z eliminacijo poteka verbalne komunikacije po avditivnem kanalu in neverbalne komunikacije po vizualnem kanalu.

Številne metodološke težave, ki so se pojavile pri empiričnem proučevanju interakcije in interferiranja med različnimi kanali verbalnega in neverbalnega sporazumevanja, so reševali različni avtorji tako, da so zgoraj omenjene postopke priredili konkretni eksperimentalni situaciji.

Dimenzije informativne vrednosti znakov, ki potujejo po različnih kanalih

Prva dimenzija, ki jo je treba upoštevati pri proučevanju relativnega deleža verbalnih in neverbalnih elementov komunikacije, je relativna pozornost, ki jo subjekti namenjajo:

1. vsebini verbalnega sporočila,
2. paralingvističnim dejavnikom.

Obe zgoraj navedeni vrsti znakov (tj. verbalne in neverbalne znake) posreduje oddajnik sprejemniku po avditivnem kanalu. Omenjeni dve variabli je mogoče umetno ločiti, kljub skupnemu kanalu njunega posredovanja. To dosežemo tako, da subjektu ponudimo transkripcijo verbalne izjave, namesto da bi mu jo posredovali po slušnem kanalu. Njena transkripcija namreč še vedno vsebuje neokrnjeno vsebinsko informacijo, vendar hkrati eliminira vse paralingvistične znake.

Druga dimenzija se nanaša na naravo sodb, ki jih zahtevamo od subjekta oziroma sprejemnika. Burns in Beier (1973) sta proučevala subjektovo sposobnost za prepoznavanje določene emocije tako, da sta jo prezentirala poskusnim osebam na tri različne načine (vizualno, avditivno in s transkripcijo) ter ugotavljala točnost sodb, ki so jih podale o zaigranih emocionalnih stanjih. Poleg tega sta proučevala še intenziteto, ki so jim jo pripisovale. S pomočjo analize variance sta ugotovila, da obe temeljni variabli, tj. modaliteta prezentacije (uporaba različnih kanalov) in narava prezentiranih emocij pomembno vplivata na identifikacijo emocij in da velja to tudi za njuno interakcijo. Najučinkovitejšo identifikacijo emocij omogoča njihovo posredovanje po vizualnem kanalu, čeprav to ne velja za vse emocije, ampak prihaja do interakcije med omenjeno variabli in kvalitativnimi značilnostmi emocij (druga variabla). Tesnobe namreč ni mogoče identificirati izključno na podlagi vizualnih znakov.

Superiornost kanalov za posredovanje informacij in njihova specializiranost

Superiornost enega izmed kanalov za posredovanje informacij je odvisna od subjektove evaluacije informacij, ki jih lahko sprejema po njem. Pri identifikaciji emocij navadno prevladuje vizualni kanal, vendar velja to predvsem za močne primarne emocije, medtem ko njegova superiornost pogosto ni tako očitna pri šibkejših in kompleksnejših emocijah. Ekman in Friesen (1981) dokazujeta, da lahko parcialno in okrnjeno avditivno (verbalno in vokalno) sporočilo včasih povzroča bližje evaluacije kot celostno sporočilo. Toda to ne velja za vizualna sporočila, ki vključujejo izraze obraza in telesne gibe. Na vprašanje o superiornosti enega izmed obeh kanalov lahko trdimo, da po pomembnosti skoraj vedno izstopa vizualni kanal, saj imajo vizualna sporočila pri subjektovi identifikaciji emocionalnih stanj prednost pred avditivnimi.

Nekateri avtorji opozarjajo tudi na **specializiranost** obraznih in telesnih kanalov. Ekman in Friesen (1981) poudarjata, da izraža izraz subjektovega obraza naravo občutene emocije, telesni gibi pa njeno intenziteto. Nekateri gibi (npr. avtokontaktni gibi) niso namenjeni komunikaciji, ampak je njihova funkcija popolnoma individualna, saj omogočajo subjektovo obvladovanje lastnih emocij.

Hipoteza o specializiranosti kanalov temelji na ugotovitvi, da determinirajo ocene, kot sta npr. prijetno - neprijetno in goreče - hladno, predvsem izrazi obraza in ne toliko telesni gibi.¹¹ Toda v primeru nevtralnosti obraznega izraza temeljijo opazovalčeve

¹¹ Takšne ugotovitve zasledimo pri Dittmanu (Dittman et al., 1965), Shapiru (Shapiro et al., 1968, Shapiro, 1972) ter Govanniniju in Ricci-Bittiju (Govannini in Ricci-Bitti, 1981).

sodbe na telesnem položaju oddajnika oziroma objekta ocenjevanja. Slednji ima še posebno pomembno vlogo pri ocenjevanju posameznikove vznemirjenosti in iskrenosti.

Ugotovitve številnih avtorjev o specializiranosti komunikacijskih kanalov in o relativnem deležu vsakega izmed njih pri prepoznavanju emocij v različnih situacijah veljajo predvsem za primarne emocije ali celo le za njihovo organsko podlago. Za jasno medsebojno razlikovanje kompleksnih emocij je treba namreč integrirati informacije, ki dotekajo po različnih kanalih. Zato vzpostavljanje nasprotja med verbalnimi in neverbalnimi znaki ni posebno smiselno, saj oboji doprinašajo k ustreznemu razumevanju pomena določenega sporočila.

Pri proučevanju prezentacije emocionalnih stanj in njihovega prepoznavanja v eksperimentalni situaciji ne smemo pozabiti na dejstvo, da opazujemo večplasten fenomen, ki ga v realnem življenju ne moremo ločevati od situacijskega konteksta njegovega pojavljanja. Eksperimentalna situacija namreč implicira njihovo načrtno evokacijo, strogo kontrolo pogojev njegovega pojavljanja in umetno ločevanje različnih kanalov za posredovanje informacij, kar se v realnih življenjskih situacijah ne dogaja. Zato je prepoznavanje emocij v realnem življenju pod močnim vplivom slučajnih dejavnikov in ga je sila težko napovedovati. Poleg tega obstajajo v preferencah, ki se nanašajo na kanale medosebne komunikacije, velike individualne in medkulturne razlike, te pa odločilno determinirajo izražanje emocij in njihovo prepoznavanje.

Vloga neverbalnih znakov v subjektovi percepciji drugega

V procesu medosebne interakcije oblikuje subjekt svoje mnenje o drugem subjektu na podlagi velikega števila heterogenih informacij: verbalnega sporočila, družbene situacije in raznovrstnih neverbalnih znakov. Na njihovi podlagi skuša diagnosticirati svojega sogovornika, oziroma določiti njegov osebnostni profil, njegovo trenutno razpoloženje in druge dejavnike, ki kasneje odločilno vplivajo na njuno interakcijo. Mentalne reprezentacije, ki se nanašajo na druge udeležence interakcije, delujejo namreč kot posredne variable socialne interakcije in uravnavajo njen potek.

Že termin "socialna inter-akcija" vključuje izraz "akcija" in se zato nanaša na različna vzajemna dejanja med subjekti, tako da lahko rečemo, da imajo dejanja včasih večjo težo kot besede. To velja predvsem za športne in umetniške dejavnosti, kjer ekspresivni gibi doprinašajo k učinku dejanja, saj mu dodajajo novo dimenzijo, ki omogoča dopolnitev njegove interpretacije.

Subjektovo zaznavanje neverbalnih znakov v vsakdanjih življenjskih situacijah pogosto odločilno vpliva na njegovo hitro ovrednotenje obstoječe situacije. Pomen naključnih oziroma situacijsko determiniranih gest, ki ne pripadajo nobenemu utrjenemu in obče sprejetemu kodu, je odvisen predvsem od mentalnih reprezentacij dane družbene situacije in ne toliko od subjektovega izražanja različnih emocionalnih stanj. Subjektova interpretacija gest v klasični eksperimentalni situaciji se namreč sila razlikuje od njihove interpretacije v realni medosebni interakciji, tako da tega fenomena ni mogoče proučevati neodvisno od realne življenjske prakse. Prav tako se zdi hipoteza o obstoju določenega neverbalnega koda, ki naj bi uravnaval socialno interakcijo v okviru iste kulture, precej šibko utemeljena, saj zahtevajo mentalne reprezentacije precejšno miselno gibljivost in upoštevanje dražljajskih specifičnosti vsakokratne situacije.

Na podlagi proučevanja realne življenjske prakse lahko zavrnemo koncept, ki temelji na prepričanju, da je gestualne znake mogoče neposredno interpretirati po določenem obče veljavnem kodu in ugotavljati sovpadanje med elementi neverbalne govorice in emocijami. Nekoliko širšo perspektivo omogoča teorija atribucije. Ta namreč

omogoča pojmovanje neverbalne komunikacije kot rezultata zaključkov, ki jih udeleženci interakcije izpeljejo iz manifestnega vedenja.

Atribucijska teorija združuje sila različna spoznanja, ki jim je skupno to, da temeljijo na proučevanju subjektovga zaznavanja in njegove razlage vedenja drugih udeležencev interakcije na podlagi t. i. "implicitne psihologije". Ta fenomen so do sedaj proučevali predvsem socialni psihologi (Kelley in Michela, 1980; Harris in Harvey, 1981), saj so njene temeljne postavke izrazito individualistične. Ti so ugotavljali možnosti za različne razlage istega vedenja. Subjekt namreč običajno izbere eno izmed njih. Oцени jo kot najveljavnejšo in reagira v skladu s svojo oceno lastne zaznave.

Na subjektovo izbiro lastnega vedenja v odnosu do drugih udeležencev socialne interakcije vplivajo različni dejavniki. Največkrat so to njegova pričakovanja in motivacija. Nekateri avtorji poudarjajo predvsem težo različnih notranjih vzrokov, tj. intencionalnosti, osebnostnih potez, pripadnosti določeni družbeni skupnosti ipd., drugi pa poudarjajo vpliv zunanjih dejavnikov (naključja, situacijskih determinant ipd.) na pojavljanje določene akcije. Pri tem je treba poudariti, da je subjektova re-akcija na vedenje oziroma akcijo drugega odvisna predvsem od njegove zaznave njenih kvalitativnih posebnosti in njihovega ovrednotenja.

Teorija atribucije temelji na dejstvu, da vpliv, ki ga ima pomen določenih dogodkov na opazovalčevo in izvajalčevo vedenje, ne pojasnjuje vedno mehanizmov, ki ga povzročajo. Mentalnih predstav, ki jih subjekt oblikuje na podlagi procesov sklepanja in presojanja, s sodobno metodologijo še ni mogoče neposredno proučevati. Poleg tega je zelo težko določiti tudi delež njihove individualne in družbene determiniranosti, saj jih nikoli ne pogojujejo le subjektive individualne, intrapsihične značilnosti, ampak so odvisne tudi od kulturnih determinant in prevladujoče ideologije vsakokratne družbene stvarnosti. Gesto lahko zato simbolično umestimo v multi-dimenzionalni prostor, ki mu določajo koordinate številni individualni, družbeni in kulturni dejavniki.

LITERATURA:

- Argyle, M. (1973). *The syntaxes of bodily communication*. V: J. Benthall, T. Polhemus (Izd.). *The Body as a Medium of Expression*. London: Allen Lane.
- Bateson, G. (1968). *Redundancy and coding*. V: T. A. Sebeok (Izd.). *Animal Communication: Techniques of Study and Results of Research*. Bloomington and London: Indiana University Press.
- Beattie, G. W. (1981). *Language and nonverbal communication: the essential synthesis?* *Linguistics*, 19, 1165-1183.
- Birdwhistell, R. (1973). *Kinesics and Context: Essays on Body Motion Communication*. Harmondsworth: Penguin Books.
- Burns, K. L., Beier, E. G. (1973). *Significance of vocal and visual channels in the decoding of emotional meaning*. *Journal of Communication*, 23, 118-130.
- Duncan, S. (1969). *Nonverbal communication*. *Psychological Bulletin*, 72, 118-137.
- Efron, D. (1941). *Gesture and Environment*. New York, Holt: Rinehart and Winston.
- Efron, D. (1972). *Gesture, Culture and Race*. A tentative study of some of the spatio-temporal and "linguistic" aspects of the gestural behaviour of Eastern Jews and Southern Italians in New York City, living under similar as well as different environmental conditions. The Hague, Paris: Mouton.
- Ekman, P., Friesen, W. V. (1981). *The repertoire of nonverbal behaviour: categories, origins, usage, and coding*. V: Kendon, A., Sebeok, T. A., Umiker-Sebeok, J. (Izd.). *Nonverbal Communication Interaction, and Gesture*. Selection from *Semiotica*. The Hague, Paris, New York: Mouton Publishers, 57-107.
- Goffman, E. (1963). *Behavior in Public Places*. New York: The Free Press.
- Harris, B., Harvey, J. H. (1981). *Attribution theory: from phenomenal causality to the intuitive social scientist and beyond*. V: C. Antaky (Izd.). *The Psychology of Ordinary Explanations of Social Behaviour*. New York & London: Academic Press.

- Kelley, H. H., Michela, J. L. (1980). Attribution theory research. *Annual Review of Psychology*, 31, 457-501.
- Kendon, A. (1981). Introduction : Current issues in the study of nonverbal communication. V: A. Kendon, T. A. Sebeok, J. Umiker-Sebeok (1981). *Nonverbal Communication, Interaction, and Gesture. Selection from Semiotica*. The Hague, Paris, New York: Mouton Publishers, 3.
- Kovačev, A. N. (1993). *Kretanja kot komunikacijski dej in kot sredstvo samoizražanja*. Doktorska disertacija. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Mackay, D. M. (1972). *Formal analysis of communicative processes*. V: R. A. Hinde (Lzd.). *Nonverbal Communication*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Ruesch, J. (1955). *Nonverbal Language and Therapy*. *Psychiatry* 18, 323-330.
- Ruesch, J., Kees, W. (1956). *Nonverbal Communication*. Berkeley: University of California Press.
- Schefflen, A. E. (1973). *Communicational Structure: Analysis of a Psychotherapy Transaction*. Bloomington and London: Indiana University Press.
- Shannon, C. E., Weaver, W. (1949). *A Mathematical Theory of Communication*. Urbana, Ill.: University of Illinois Press.
- Wiener, N. (1948). *Cybernetics or Control and Communication in the Animal and the Machine*. New York: The Technology Press, Wiley.
- Wiener, M., Devoe, S., Rubinow, S., Geller, J. (1972). Nonverbal behaviour and nonverbal communication. *Psychological Review*, 79, 185-214.

Subjekt med podobo in besedo

ALENKA KOMPARE

POVZETEK

Prevladujoča in poenotujoča karakteristika popularne kulture je obsedenost s podobo, s tem, kar posameznik sam vidi in po čemer ga vidijo. Kar ne pomeni le, da je videnje (gledanje) tista senzorna modaliteta, ki v posameznikovem funkcioniranju prevladuje, ampak da je vidno tudi tista dominantna, ki strukturira polje intersubjektivnosti. V tekstu omenjeno prevlado imaginarnega polja (videnje, podoba) nad simbolnim poljem (govorenje, beseda) problematiziramo in analiziramo oz. "beremo" popularno kulturo skozi in skupaj s psihoanalizo, ki vzame razcep subjekta med podobo in besedo za predmet svojega raziskovanja.

Psihoanaliza je v radikalnem nasprotju z vsako "kulturo podobe", kjer je pomembno, kako se drugim ponujaš v videnje, in kjer so posamezniki ujeti v začarane kroge imaginarnih identifikacij, dvojnih, narcističnih odnosov, "gojenje" ega (skrb za osebni(!) "look" in vzdrževanje "forme") in a priori nemogoče poskuse doseganja (umetno konstruiranih in prodajanih) idealov. Celotna psihoanalitična situacija je strukturirana tako, da izključuje pogled in omogoča vzpostavitev distance do polja imaginarnega. V psihoanalizi se namreč "ne dogaja nič drugega, kot da analitik in tisti, ki ga analitik analizira, izmenjujeta besede" (Freud). Do resnice (subjekta nezavednega) lahko pridemo le sledeč osnovnemu pravilu analize "Povej vse.", zakaj resnica se konstituira skozi jezik: same na sebi, neodvisno od jezika, resnice ni.

Prav s tem, ko posameznik vztraja v polju vidnega ter enači videnje z vedenjem, resnico spregleduje. Videti uvrščamo v register verjetja in trdimo, da posameznik hoče videti, ker ne želi vedeti, ter analiziramo konsekvence enačenja videnja z vedenjem (iskanje "izgubljene" celosti, polnosti, nemotene harmonije) opirajoč se na Descartesa.

ABSTRACT

THE SUBJECT BETWEEN IMAGE AND WORD

The prevailing and uniform characteristic of popular culture is the obsession with image, that is, with what one sees and is seen as. Seeing (watching) is, therefore, the main sensory modality in human operation, while the seen is the dominant which structures the field of inter-subjectivity. In the text, this predominance of the imaginary field (seeing, image) over the symbolic field (speaking, word) is questioned and analysed. In this way, popular culture is "read" through and along with psycho-analysis which takes the subject's division between image and word as its object of investigation.

Psycho-analysis is in radical opposition to any "culture of image" where it is im-

portant how one presents oneself to others and where, individuals are caught up in a vicious circle of imaginary identification, a double and narcissist relationship, the "cultivating" of ego (concern for the maintenance of a personal(!) image and "good shape") and the impossible attempts to reach the artificially constructed and marketed models and patterns. The whole structure of psycho-analysis eliminates the seeing and creates distance from the imaginary field. According to Freud, "nothing other than the exchange of words between the analyst and the subject is happening in psycho-analysis". Only by following its "tell everything" rule can we arrive at the truth (the subject of the unconscious), since the truth is constituted through language; by itself and independently of language, the truth does not exist.

The individual overlooks the truth by the very fact of lingering in the field of the visual and by equating the seeing with the knowing. We have classified the seeing in the register of belief and we claim that the reason why the individual wants to see is because he does not want to know. Based on Descartes, we also analyse the consequence of equating the seeing and the knowing (the search for the "lost" wholeness, fullness and undisturbed harmony).

SUBJEKT MED PODOBO IN BESEDO

Look who's talking

Izjava je seveda vzeta iz popularne kulture,¹ iz ene ameriških komedij (rež. Amy Heckerling, igrata John Travolta in Kirstie Alley), ki jih ljudje radi gledajo in ki sproži ravno dovolj ugodja, da ga ni preveč, ki pa nam tokrat ne bo služila v teoretske namene s svojo vsebino, ampak si bomo od nje izposodili le naslov: "Look who's talking." "Glej, kdo govori." je fraza (ustaljeno reklo ali način izražanja), torej izjava, ki se zdi povsem samoumevna, vsakdanji rabi govornice povsem domača, v osnovi pa notranje nekoherentna, saj vključuje dve modaliteti posameznikovega funkcioniranja: gledanje in govorjenje. Dve polji: polje vidnega in polje govora, z Lacanom lahko prvo označimo kot polje imaginarnega, drugo pa seveda kot simbolno polje, polje govornice.

Izhodišče teksta je problematiziranje samoumevnosti te izjave, nadalje pa korak v smeri razdelave logike njenega pojavljanja in delovanja. Izhajali bomo torej iz prvega vprašanja, ki se porodi ob omenjeni izjavi: Kaj imata gledanje in govorjenje skupnega? Zakaj bi gledali, kdo govori, ko je govor primarno vezan na sluh, celo odvisen je od

¹ Sam termin "kultura" je večplasten in ko govorimo o kulturi, prihaja skoraj vedno do napetosti med različnimi pomeni, ki jih različni avtorji pripisujejo temu terminu (primerjaj Jay, 1991, str. 106-120). Posebej je z nasprotji zaznamovano govorjenje o popularni kulturi, ki ima tako svoje vnete zagovornike kot tudi vztrajne in nepopustljive kritike. Pravzaprav bomo v tem nasprotju vztrajali, kar je edini način, kako se izognemo moraliziranju in vrednotenju. Če razumemo kulturo kot celoten način življenja, lahko seveda brez protislovja govorimo o popularni "kulturi", tj. obravnavamo kulturo kot sinonim za civilizacijo, kot "vsoto dosežkov in pravil, ki ločijo človeka od živalskih prednikov" (Freud). Po drugi strani pa seveda drži Adornov termin "popularna industrija", saj t.i. popularna kultura ni le del oblastnih razmerij, to je vsaka kultura, četudi na način, da ta razmerja transcendirata, ampak je del kapitalistične produkcije. Določa jo ekonomija (trg in njegove zakonitosti), kulturna produkcija je prepletena s produkcijo materialnih dobrin, vendar se hkrati tudi popularna kultura razširja po vsem polju družbenega (ekonomija, država ...), tako da je vse družbeno že "kulturno".

tega, ali bo slišan ali ne. Poslušalec je tisti, ki dodeli povedanemu pomen, glede na govorca je celo on (poslušalec) tisti, ki razpolaga s smislom. Kaj torej pomeni "gledati" ali "videti" govorjenje? Vsekakor vsaj to, da ljudje nimajo ušes, da bi z njimi slišali, - "Očitno imamo ušesa prav zato, da ne slišimo." (Lacan, 1988) - pogosteje "poslušajo" z očmi. (Morda pa zato z njimi nič ne vidijo, kar je skrbelo že pisce Svetega pisma.)

"KULTURA PODOBE"

Osnovni fenomen popularne kulture, bi lahko hitro zaključili in obravnavana fraza takšen zaključek potrjuje, je premik od vsebine k obliki, od "notranjosti", zakaj govor naj bi bil odraz le-te, k zunanjemu videzu, k učinkovitosti in popolnosti telesne oblike, k podobi ..., vendar bi bila tako zasnuta kritika prehitra in bi le ponovno potrdila staro metafizično dualnost resnice in pojavnosti, skritega in manifestnega. Kar Lacan vztrajno ponavlja je, da je vsebina že oblika sama: vsebina ni izza oblike, ni skrita za njo, ampak je prisotna, razvidna v njej. Naš namen ni (in iz že povedanega izhaja, da tudi ne more biti) razvrednotenje polja vidnega ter privzdignjenje polja govornice, ampak problematiziranje in analiza prevlade prvega nad drugim v sodobni množični kulturi, opozarjanje na njuno strukturno soodvisnost (Lacanova koncepta imaginarnega in simbolnega polja) ter ideološko zaslepitev za naravo le-te (spregled odvisnosti imaginarnega od simbolnega).

Psihoanaliza vzame omenjen razcep med podobo in besedo za predmet svojega raziskovanja (zato bomo "brali" popularno kulturo skozi in skupaj s psihoanalizo) tj. pokaže, da sploh gre za razcep, pokaže na njegovo nezvedljivost in gre (z analiziranjem) še dlje: Če zdrav razum vmešča govornico v notranjost in izenači vidno s površino, zunanjim in manifestnim, psihoanaliza te enačuje (govor=notranjost, podoba=zunanjost) postavi pod vprašaj. Najprej se zdi, da enačuje le premesti - Govor je tisti, v katerem in skozi katerega lahko beremo ali slišimo subjektovo radikalno razsrediščenost, tj. drugost, "zunanjost", ki ga preči. Podoba pa je obratno zavezana "notranjosti", subjektovemu narcizmu, kolikor je vezana prav na verovanje v notranji, skriti zaklad, ki naj bi bil subjektu lasten. - Potem pa spoznamo, da gre za uporabo novih konceptov: npr. "ekstimnosti" kot zunanje notranjosti, za uporabo drugačnega besednjaka, v katerem so "glasovi in znaki" uporabljeni na nov način (zato smo v zadnjih stvkih pisali zunanjost in notranjost v navednicah).

Že ta droben ekskurz zadošča, da nas opozori na ključni pomen besednjaka (vokabularja), ki ga subjekt uporablja. Uporaba določenega besednjaka namreč konstituira subjektovo realnost, pa tudi njega samega: subjekt "... je ustvarjen prek uporabe besednjaka, ne pa adekvatno ali neadekvatno izražen z njim ..." (Rorty, 1989, str. 7). In kolikor to, kar počnemo z besedami, oblikuje realnost, v kateri obstajamo, smo obstajali (psihoanaliza omogoči posamezniku ponovno verbalizacijo preteklosti in s tem seveda rekonstrukcijo realnosti) ali bomo obstajali, lahko govorimo o uporabi takega ali drugačnega vokabularja kot o edini etiki, ki ji je subjekt zavezan. "Ni druge etike kot etike Dobro-rečenega, ..." (Lacan, 1993b, str. 65) zapiše Miller kot obrobno opombo k Lacanovem tekstu. S tem pa smo tudi nakazali smer argumentacije pričujočega teksta: za subjekta, razpetega med podobo in besedo, nihajočega med njima, obstaja le ena možna etična izbira ...

Če se vrnemo tja, kjer smo začeli: prevladujoča in poenotujoča karakteristika popularne kulture dejansko je obsedenost s podobo, s tem, kar posameznik sam vidi (filmi, fotografije, revije ...) in po čemer ga vidijo (moda, osebni(!) "look", tehnike vzdrževanja "forme" ...); avtorji govore o "prehodu od pisave k sliki" (Strehovec), prehodu

"od diskurzivne k figurativni formaciji" (Lach), ali kar "kulturi podobe oz. simulakra" (Jameson). Prevladujoča oblika komunikacije in intersubjektivnosti je (to, kar je) vidno. Kar ne pomeni le, da je videnje (gledanje) tista senzorna modaliteta, ki v posameznikovem funkcioniranju prevladuje, ampak da je vidno tista dominantna sodobne množične kulture, ki strukturira polje intersubjektivnosti in posameznika kot subjekta, vkolikor se lahko konstituira le znotraj tega polja. Gre torej za prevlado imaginarnega: "Preučevanje imaginarnega intersubjektivnega odnosa sem osredotočil na fenomen, v pravem pomenu, pogleda." (Lacan, 1988, str. 20.) Kot taki pa ostajajo subjekti ujetniki imaginarnih identifikacij, svojih podob, podob svojih podob, sama zrcala, podvajanje ad infinitum ...

... glej, kdo govori. Kar implicitno vključuje tudi: kaj govori. "Glej ga, kaj pa govori!" Kar je vse samo način, da govoru ne prisluhnemo, da ne sledimo diskurzu, ki ga konstituira, ne poslušamo, kaj "se" govori (nehote in nevedoma) ... ampak raje pogledamo, kdo govori. Potem bomo seveda vedeli tudi kam s tistim, kar je povedano. Če nam je "kdo" pri srcu, bomo "kaj-u" naklonili nekaj dobrohotnosti, sicer pa: "Niti videti ga(je) ne morem, kaj šele, da bi ga(jo) poslušal(a)."

OD PODOBE NAZAJ K BESEDI

"Pri analitičnem zdravljenju se ne dogaja nič drugega, kot da analitik in tisti, ki ga analitik analizira, izmenjujeta besede." (Freud, 1977, str. 27) Takšen je Freudov odgovor na vprašanje: "Kaj počnemo, ko analiziramo?". S tem vmesti psihoanalizo v polje govornice oz. simbolnega diskurza pri Lacanu, pa tudi izpostavi pomen besede za človeka. Kakšna je moč besede, kaj lahko z besedami počnemo? Vse, kar je človeškega, ni preskromen odgovor: osrečimo ali uničimo človeka, izvajamo sugestijo, pritegnemo, ozdravimo ...

Temeljno pravilo psihoanalize, v našem kontekstu osnovno pravilo, katerega se drži analizant, je: "Povej vse, brez da bi te karkoli oviralo pri tem ..." Gre za pravilo, ki uvede v analitični situaciji poseben modus govora, ki je za analizo konstitutiven, v vsakdanjem življenju pa skorajda nepraktikabilen, vsaj precej neudoben, včasih skorajda škodljiv in boleč za posameznika, vendar hkrati tako neustavljivo privlačen, da je kaj kmalu postal osnovni problem psihoanalitične prakse konec analize.

Osnovno pravilo, ki naj velja za analitika in je nujno korelativno temeljnemu pravilu analize, pa je: Analitik naj posluša, brez da bi se trudil, da si zapomni karkoli že. Freud uporabi izraz "enakomerno razporejena pozornost", tj. enakomerna pozornost v odnosu do vsega, kar analizant izgovori. Pravilo torej, ki se nanaša na govor in govornico v psihoanalizi in ki narekuje tudi analitiku poseben modus govora: tišino. "... ni pomembno, kaj analitik reče, ampak da (in česa) ne reče, da molči, da posluša" (Žižek, 1972).

Tako glede analize, sanj kot glede vsake interpretacije v analizi Freud pravi, naj analitik počaka, da se nezavedno samo pojavi. "Najbolj uspešne so tiste analize, pri katerih analitik napreduje brez kakršnegakoli razumevanja ali cilja, se pusti vedno preusmeriti k novim podrobnostim, ki jih sprejema odprto, brez predsodkov." (Freud, 1991a, str. 114.) Prenagljene in avtoritativne interpretacije, vnaprejšnje predpostavke, celo vnaprejšnje predvidevanje učinkov in ciljev analize, so v najboljšem primeru le posledice analitikove negotovosti - Toda ukvarjanje s psihoanalizo ni za tistega, ki ne prenese negotovosti, dvoma in nejasnosti. Namen analize namreč ni, da "bi vam prikazala jasno povezane stvari in vam skrbno prikrla vse težave, izpolnila vrzeli, izbrisala dvome in bi lahko mirne duše verjeli, da ste se naučili nekaj novega" (Freud, 1977, str.

104-105). - v najslabšem primeru pa popolnega spregledanja psihoanalitične resnice.

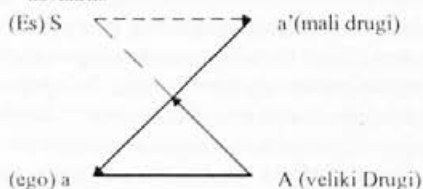
Vztrajanje pri posebnem modusu govora (prosto asociranje pri analizantu in molk analitika) ima seveda še druge implikacije, v našem kontekstu sta relevantni predvsem dve: 1. izključitev pogleda iz analitične situacije in 2. prepustitev besede nezavednemu.

Analitik uporablja svoje nezavedno kot receptivni (sprejemajoči) organ za sporočila nezavednega analizanta. In ker analizant le govori, drugega od njega analiza ne zahteva, je analitik kot subjekt nezavednega uho, dojemljivo za govor. Kako zelo je pogled, videnje, izključeno iz analitične situacije, je razvidno tudi iz tolikokrat polemizirane uporabe "analitičnega kavča". Če Freud uvede tehniko, pri kateri se analitik in analizant ne gledata, za to gotovo nima le osebnih razlogov (mučno mu je bilo, da vanj večji del dneva strme ljudje): analizant lahko tako sledi svojemu nezavednemu, prepusti se besedam, ne sledi zrcaljenju besed na obrazu analitika, zakaj funkcija slednjega je, "da izgine, da se izniči kot jaz, da ne pusti prevlade imaginarnega razmerja." (Miller, 1983, str. 22) ... da odpre prostor za besedo, za govor nezavednega.²

Analitik torej ne razjasnjuje ničesar, ne pojasnjuje in niti ne skuša razumeti. -Šele z zavrnitvijo razumevanja odpremo vrata psihoanalitični interpretaciji: "... varovati se moramo pred tem, da bi razumeli preveč, da bi razumeli več od tega, kar je prisotno v diskurzu subjekta. Interpretirati in predstavljati si, da razumemo, sta dve povsem različni stvari..." (Lacan, 1988, str. 73.) Razumevanje med analitikom in analizantom je povsem odvečno; da bi analiza delovala, proizvajala učinke, ne potrebujeta skupnega področja soglašanja in razvidnosti, prej obratno. (Ko analizant namigne: "Saj razumete, kaj mislim, kako se stvari dogajajo, kako gre to ali tisto..." mora biti odgovor analitika: "Ne, ne razumem. Povejte mi vi.", tj. vrnjeno vprašanje in molk.) Psihoanalitik "molči in posluša", prisluškuje nezavednemu, čaka na njegov odgovor - "Vprašajmo tu v oklepaju, če nezavedno implicira, da ga poslušamo. Po mojem, da. Prav gotovo pa ga brez diskurza, prek katerega ob-stoji, ni mogoče ovrednotiti kot vednosti, ki ne misli, ne tehta in ne sodi - zaradi česar pa nič manj ne opravlja svojega dela (na primer v sanjah)." (Lacan, 1993b, str. 58.) - predvsem pa nezavednemu zaupa. Vse Freudove Tehnične spise (1991a) bi lahko razumeli kot zahtevo, usmerjeno k analitikom, kako naj (končno) obmolknejo in prepustijo nezavednemu besedo.

Lacan razbere vso radikalnost in implikacije Freudove teorije ter iz nje povleče nujne konsekvence. Nezavedno ni le objekt psihoanalize, ampak je njen subjekt, je tisto

² "Shema L" je prva Lacanova ponazoritev analitične situacije, pri kateri stojita imaginarna in simbolna os navzkriž.



Subjekt participira, je razpet med vse elemente sheme. Imaginarna os je a-a', ki označuje zrcalni nivo, ujetost subjekta v lastni narcizem in v simetrični svet dualnih relacij med egi. Simbolna os je A-S, pri čemer je A izhodišna danost tj. mesto, od koder se lahko zastavi vprašanje subjektovne eksistence. "Resnica psihoanalitične izkušnje je, da je subjekt tu navzoč kot vprašanje o lastni eksistenci: Kaj sem tu?, kot vprašanje, ki se nanaša na njegov spol in kontingentnost obstoja..." (Lacan, J. (1977): *Ecrits, A Selection*. New York, Norton, str. 194.) Kdo sem? Kaj sem tu?

Vsekakor ne imaginarni ego, četudi je tu, kjer se subjekt vidi. V procesu psihoanalize mora posameznik prepotovati pot od a do S, od imaginarnega ega, ujetnika podob, k subjektu, ki ga preči govorica (levo stran sheme lahko imenujemo os analizanta). Analitik mu to omogoči tako, da izstopi iz mesta a' na mesto A (desna stran sheme je potemtakem os analitika).

v analizi, čemur je prepuščena "glavna beseda". "Nezavedno je to, ker se bere. ... To se bere, in sicer dobesedno." (Lacan, 1980, str. 25.) Nezavedno je torej tisto, kar bere analitik onstran izrečenega, in je hkrati to, kar se (samo sebe) bere. "Nezavedno, drugače povedano, ni preprosto tisto, kar mora biti brano, ampak tudi in morda predvsem tisto, kar bere. Nezavedno je bralec." (Felman, 1987, str. 22-23.) Šele od tu dobi postavka, da je pacient tisti, ki vodi analizo, da je analizant tisti, ki je analizirajoči (kot eksplicitno poudari Lacan), svojo pravo težo. Pa tudi "zakaj je strogo nujno, da pride do naslednjega: da je namreč v subjektu ena plat, kjer ono govori kar samo, pri čemer pa subjekt ravno ostaja suspendiran." (Lacan, 1992, str. 16.) Subjekt ne le govori, ampak je predvsem govorjen.

Ali lahko govorim resnico?

Psihoanaliza opravi z vsemi nejasnostmi in spraševanjem o resnici ... ali lahko spoznam resnico, ali jo lahko (u)vidim, ali jo lahko dosežem ... v enem samem koraku: "Ali lahko govorim resnico?" Kolikor se resnica konstituira skozi jezik, je same na sebi, obstoječe neodvisno od jezika, izza jezika, ni. "Noben jezik ne more govoriti resnice o resnici, ker resnica vzpostavlja samo sebe šele skozi govor, ne da bi imela drugačna sredstva za to." (Borch-Jacobsen, 1991, str. 110.) Resnica je tu, ko govorimo, vendar lahko govorimo le resnico, ne pa resnice o resnici. Ali drugače: o resnici lahko govorimo, krožimo okrog nje, se ji približujemo (ali jo celo utelesimo, kot ve umetnik: "Človek lahko uteleša resnico, spoznati pa je ne more." (Yeats)), ne moremo pa je izgovoriti. Ko hočemo storiti slednje (govoriti resnico o resnici), smo na svoji poti resnico že prešli in sedaj iščemo kakršnokoli ideologijo, oporo, varnost, da ne bi zopet ostali brez (trdnih) temeljev. "Vselej govorim resnico: ne vse resnice, kajti nikoli ne pridemo do tega, da bi jo izrekli vso. Reči vso resnico je materialno nemogoče: zmanjka besed." (Lacan, 1993b, str. 47.) Lacan povedano formulira tudi drugače: "Ni meta-govorice." Kar pomeni, da je za subjekta nemožno, da bi objektivno, z nevtralne pozicije govoril o stvari, za katero mu gre, ali tudi: ni mogoča izjava, v katero ne bi bila že všteta pozicija izjavljanja.

Ali torej lahko govorim resnico? Ali je lahko resnica predmet moje vednosti? Ali lahko vem, kdo sem, katera je moja želja? Prav zadnje je tisto vprašanje, ki označuje vstop subjekta v analizo. Subjekt vstopa v analizo kot vprašanje po smislu, po resnici, upajoč, da bo končno dobil odgovor: "To si ti." V tem kontekstu lahko opredelimo analizo kot proces iskanja resnice, kot pot do resnice, lahko zapišemo resnice subjekta, kolikor upoštevamo njegovo radikalno razsrediščenost in drugost. "Subjekt, strogo rečeno, je drugi. ..., je tisto bitje ..., ki se izraža z artikulirano govorico, ki poseduje kombinatoriko in ki zmore na našo kombinatoriko odgovarjati s svojimi lastnimi kombinacijami ... To je edina zdrava definicija subjekta, oziroma vsaj edina zdrava za nas, saj dovoljuje vpeljavo tega, zaradi česar subjekt nujno vstopa v *Spaltung*, ki ga določa njegova podreditev govorici." (Lacan, 1993b, str. 15.)

Odgovor psihoanalize na zastavljena vprašanja je seveda "da", le da je pot, ki vodi do odgovora, pot podvojitve vprašanja "Kdo sem?"; pot, na kateri vprašujoči odgovarja na svoje lastno vprašanje že s tem, ko hodi po njej. Vsa (a ne-cela) resnica je torej že v poti sami, ki jo posameznik prehodi zato, ker je verjel v resnico, ki ga čaka na koncu poti. Na pot sicer stopa v zmoti, z zahtevo po resnici, ki mu bo dana na koncu, kot odgovor, ki razprši vse dvome in vse pojasi, kot plačilo za dolgo in naporno delo, a razlog je tudi tu, v primerjavi z učinkom, nepomemben.

Čemu služi psihoanaliza?

Kadar skušamo odgovoriti na vprašanje, zakaj bi kdorkoli hotel analizo, pravzaprav odgovarjamo tudi na vprašanje, zakaj bi kdorkoli hotel resnico (o sebi), hotel vedeti, spoznati resnico? - Pri tem seveda ne smemo pozabiti na paradoksen odnos subjekta do resnice, ki ga analiza ostro izpostavi, na nevrotikovo pozicijo par excellence: Ne želim si tega, kar hočem. "Hočem doseči resnico, želim pa si da bi se ji izognil(a)." - Odgovor se ponudi kar sam, vendar vpelje zastor resnice, resnico (v imenu resnice) šele prav prikrije, odmakne: vsi hočemo resnico, vsaj na nivoju zavestnega hotenja, kar najprej in predvsem pomeni, da vsi hočemo smisel, hočemo vloge, gotovost, pike, kar sam ustroj polja družbenega, tj. sodobna množična kultura in njene institucije, mehanizmi nadzorovanja, ideologija ... ter posameznikova zaslepljenost zanje, še naprej proizvajata, utrjujeta in ohranjata. Gre torej ravno za način, kako se resnici izognemo in kako se želja "nič vedeti o tem, kar bi me lahko ogrožalo, tj. nič vedeti o resnici" ravno udejanji. In s tem se paradokсно udejanji tudi sama resnica, saj je takšna njena struktura. Lacan: "Resnica vedno vznikne skozi spregled, skozi zmoto."

Zmota ni nasprotje resnice, ampak je notranja resnici sami. (Prav zato nas slednja vedno "preseneti" in nanjo naletimo prav tedaj, ko se ji izmaknemo: tudi v izhodiščni frazi se razkriva resnica določenega polja, določenega sistema.) Posameznika ni strah zmote, napake, ker bi si želel resnice, ampak prav zato, ker si resnice ne želi (červavno jo zahteva). Strah pred zmoto je paradokсно strah pred samo resnico. V ilustracijo povedanemu avtorji najpogosteje navajajo sledečo izjavo: "Strah me je, da se ne bi zmotila." Seveda hočem reči, da me je strah, da bi se zmotila, toda dejansko me je strah prav tega, da se ne bi zmotila, da bi se morala soočiti z resnico.

Četudi posameznik vstopa v analizo z zahtevo po resnici, se lahko upravičeno vprašamo: ali je kdorkoli pripravljen na resnico, ki jo razkrije, razpre analiza? Na njeno ne-celost, luknjičavost, umankanje, nič? Ali želi resnico, ki bi ne bila udobno nameščena znotraj njegovih fantazem in razkritje katere končno ne spremeni ničesar, saj le potrdi in okrepi posameznikova mnenja in prepričanja? Resnica, ki jo ponuja analiza, je onkraj načela ugodja. Ne daje zadoščenja, pomiritve, ne daje dokončne pojasnitve ali odpustkov.³ Gotovo pa proizvede učinke (le glede na učinke lahko sklepamo na pravilnost posegov analitika) in prav ti učinki so resnica sama, saj v njih in skoznje govori nezavedno.

Analiza odpre diskurz nezavednega (kot diskurz, govor Drugega), pokaže, da ni zadnje besede, da ni skritega, ki bi lahko bilo razkrita, da ni resnice, ki je ne bi že vseskozi govorili in da je ta resnice prav tam, kjer nismo hoteli slišati. "To si ti." Nemožnost zadnje besede, odsotnost skritega zaklada, presežek ali umankanje izrečenega glede na to, kar si hotel povedati. Druga scena. Resnica subjekta je tisto, ker je vedno prisotno in se vedno vrača na svoje mesto, kar ne eksistira (tisto, kar ima mesto v simbolni ureditvi in kar lahko artikuliramo), ampak ex-istira (tisto, kar izhaja iz Druge scene in tu insistira): nezavedno.

Temu "služi" psihoanaliza, sicer ničemur.

³ Od tu lahko problem končnosti in ne(s)končnosti (nezaključnosti) analize zastavimo povsem drugače. Če razumemo konec analize kot odgovor na vsa vprašanja ter izbris vseh belin in zaokroženje posameznikove eksistence v harmonično celoto, je nezaključnost analize njena prednost in ne pomanjkljivost. Ne samo da je analiza lahko v določenih primerih proces brez konca, ampak bi lahko kot njeno etiko zapisali, da mora in želi ostati takšna. Psihoanaliza vztraja v ostrem nasprotju z vsemi psihološkimi ideologijami možnega in polnega, "v katerih se misli, da je moč združiti in spoznati, napraviti piko, ko pa so same vejice, pomišljaji, pavze v partituri, v kateri si udeležen samo, ko jo izgovarjaš, nevede in ne da bi bil v njej za kar si že bodi ..." (Anonimno, 1974, str. 99.)

ZAPLETI Z VEDNOSTJO

Analiza ne (le) osvetljuje in pomirja. Prej obratno. Lacan (1988) pripominja: "... najmočnejša luč je predvsem, ali ne, izvor vse teme." Več kot je svetlobe, ostrejšje in hladnejše so sence, brez svetlobe senc pravzaprav niti ni, tako kot se tišina zariše šele na podlagi krika. Gre za prisposodbo paradoksnega odnosa posameznika do resnice, kjer namenoma uporabljamo metafore s polja vidnega, da bi lahko bolje ponazorili, za kar nam gre. Subjekt ne želi osvetlitve, ker ne želi sence, hoče luč, "Luč, več luči!", več svetlobe, toliko svetlobe, da ga bo slepila, skoraj oslepela. "Človek se boji svoje sence in mu še malo ni do tega, da bi jasno videl, hoče, da ga slepi." (Anonimno, 1974, str. 98.) In morda ni boljšega (v smislu bolj zaželenega, bolj družbeno ovrednotenega) načina vztrajanja v zaslepljenosti, kot je vztrajanje v polju vidnega, še posebej če smo zaslepljeni za lastno zaslepljenost, če si domišljamo, da je videti enako kot vedeti. "Hmmm ... sedaj vidim, za kaj gre."

Ampak ne: videti ne pomeni vedeti, videti ni enako kot vedeti. Če ne drugače, bi se o tem morali pustiti poučiti Lacanovemu branju Freuda: videti ne pomeni vedeti, ampak prej zaslepiti se za vednost, kar ne pomeni niti ne-vedeti (kolikor je ignoranca, ne-vednost konstitutivna za samo vednost). Videti pomeni najprej preprosto verjeti; verjeti, da vemo, brez dvomov, biti povsem gotov v videno, biti pomirjen. Videl sem te, kako lažeš, kako grešiš, kako ne ubogaš (bistvo zamisli pan opticon). Pa kaj? Pomembno je, kako moje dejanje deluje, kakšne učinke ima. Gotovo je, da boš videl tudi njegove učinke, toda kot odsev, njihova struktura je drugače, gotovo ne v polju vidnega. In ko je že tu, ko je učinek v polju vidnega, je pogosteje na strani spregledanega, ne videnega (še posebej, če se kakorkoli drži resnice).

Videti uvrščamo v register verjetja: videnje potrjuje ali ovrže verjetje. "Verjel(a) bom le, če bom videl(a).", pravimo in smo v tem neomajni, četudi nam "ves svet tuli resnico v uho". Videti moramo, ker ne moremo verjeti ("da izgubljam tla pod nogami", da so vprašljive naše fantazme), ker moramo (še naprej) verjeti (v realnost, za katero bi najtežje priznali, da sloni na verovanjski podmeni). Videti hočemo, ker ne želimo vedeti, je naša teza.

Problematizirali bomo ne le enačenje videnja z vedenjem (prek navezave videnja na verjetje), ampak bomo skušali pokazati na dvoumni, celo paradoksní značaj samega verjetja, ki je hkrati predpogoj vednosti in ovira na poti do nje - v tem deluje verjetje analogno transferju v psihoanalizi, katerega vznik pomeni hkrati zaprtje in odprtje nezavednega - pri čemer se bomo oprli predvsem na Descartesovo argumentacijo.

Verjeti ali vedeti

Da bi bila naša teza: "Videti hočemo, ker ne želimo vedeti." koherentna, moramo razdelati kontekst, v katerem se pojavlja in deluje. Gre za področje zdravega razuma, za t.i. "common sense". Trdimo, da tu verjetja ne moremo koncipirati le kot antipoda vednosti, kot nujnega koraka na poti k vednosti, saj je prav ta vmesna stopnja pri enačenju videnja z vedenjem najbolj dvoumna (po eni strani povsem spregledana, po drugi strani pa izenačena z vedenjem), ampak predvsem kot oviro na poti do vednosti, kot njeno nasprotje (zato smo zapisali "verjeti *ali* vedeti").

V vsakdanjem pogovoru pogosto pravimo: "Verjel(a) bom le, ko bom videl(a)." Ko vidimo, verjamemo, da je resničnost taka in taka. Sprijaznimo se, zaustavimo pri iskanju, ne sprašujemo več, "mirne duše" presodimo: "Videl(a) sem, torej vem." - le da spustimo (vsaj) enega od korakov. Do sodbe namreč pridemo takole: 1. Videl(a) sem. 2. Videnemu sem verjel(a). 3. Videl(a) sem, torej verjamem, da vem. Slepó verjamemo v

videno, ker hočemo resnico, vse drugo, na kar naletimo, pa spregledujemo, ker si resnice "v resnici" prav nič ne želimo.

Implicitna predpostavka o povezanosti videnja in vedenja tako vsebuje tudi tretji člen tj. verjetje, ki je s strani zdravega razuma praviloma spregledan, in ki na novoveški subjekt (katerega odiseja se začneja z Descartesovim "Dvomim, torej sem.") meče čudno senco, saj slednji ravno dvomi ne, ampak raje verjame. In če že dvomi, je v svojem dvomu "prekratek", a ne navsezadnje je "prekratek" tudi v svojem verjetju: verjame, brez da bi vedel, "kje" to počne. (Zakaj in kdaj videnemu verjame, je eno ključnih vprašanj.) Verjame, če vidi, in spregleda, da vidi - da verjame videnemu in da ve, ker verjame - le zato, ker že a priori verjame, da lahko vidi in da vidi to, kar je resnično.

Ravno pri vidnem oz. pri resničnosti, ki nam je dostopna prek čutov, se Descartesov dvom začneja in ne končuje, zakaj "kar sem namreč doslej dopuščal kot najbolj resnično, sem dobil od čutov ali po čutih ..." (Descartes, 1988, str. 50.) Spoznanje, dobljeno prek čutov, ni povsem jasno in razvidno, dovolj je že, če pomislimo na "norca", ki vidi stvari, ki jih ni, ali na sanje, v katerih se podobne zmete dogajajo vsem. Da Descartes kljub izhodiščnemu dvomu v spoznavno moč čutov potrdi "veljavnost" le-teh, mora narediti tri korake: (1.) Kot osnovo in izhodišče svoje filozofije vzame stavek "Dvomim, torej sem.", saj je njegova resničnost tako gotova in razvidna, da je ne more omajati niti največji dvom. (2.) Kdor dvomi, mora tudi priznati, da ni popoln in da mu nekaj manjka. Prav ideja popolnosti je tista, ki kaže na obstoj boga, zakaj človek kot nepopolno bitje bi sam po sebi do nje ne mogel. (3.) Bog, ker je popoln in neskončno dober, ne bi mogel ustvariti človeka tako, da bi ga varali čuti. Če ga čuti ne varajo, je seveda vse, kar z njimi spoznava, resnično.

Šele preko predpostavke o (dobrotljivem in popolnem) bogu, ki človeka ne vara, tj. šele preko verjetja v "boga, ki ne kocka", lahko izenačimo videnje z vedenjem. Le v tem primeru smo gotovi, ali kot bi rekel Descartes: je za nas povsem jasno in razvidno, da je vse, kar je videno, tudi resnično. Vedno ko videnemu verjamemo (in ga že s tem jemljemo kot resnično, kot vednost), predpostavljamo obstoj absolutnega, celega Drugega, ki je garant resnice.⁴

Zapleti

Tu se razkrije tudi vsa perversnost enačenja videnja z vedenjem, ki se ji Descartes ne uspe izogniti, čeravno pripominja, da je nastopil čas, ko "se bom naposled resno in sproščeno posvetil podiranju svojih mnenj." (Descartes, 1988, str. 49.) Lacanove pogoje pripombe o tem, da psihoanaliza ne nadaljuje s tradicijo kartezijanskega subjekta, so tako še dodatno utemeljene.

1. Vse navedeno (enačenje videnja z vedenjem prek verjetja) velja le v primeru, ko videnje potrdi naša predhodna verjetja (predstave, pričakovanja in mnenja). V obratnem primeru, ko videno ne potrdi verjetja (pričakovanj), ko "pade" izven okvira posameznikovih fantazem, pa ne. Tedaj pravimo: "Tudi če bi videl(a), ne bi verjel(a)." - in paradokсно, šele tu bi lahko videnje povezali z vednostjo. Šele ko videnje ne potrdi naših apriornih verjetij, se pot (do) vednosti odpre.

2. Če Descartes postavi verjetje kot nujen antipod na poti k vednosti, nas psi-

⁴ Treba je bilo počakati Freuda, da dobimo povsem drugačen koncept boga: "... resnični obrazec ateizma je Bog je nezaveden." (Lacan, 1980, str. 81.) Bog psihoanalize je nezavedno (ki ne le da kocka, ampak svoj posel, vključno z drobnimi in velikimi triki, dobro obvlada). Nezavedno je Drugi, vendar ne-celi in varajoči Drugi, ki "razkriva" resnico skozi napake, spodrsiljave in spreglede. Od tu seveda izhaja, da subjekt, kolikor gre za subjekt nezavednega, ne more nikoli doseči vase zaključene, skladne in samorazvidne vednosti.

hoanaliza pouči še o tem, da je verjetje treba v določenem trenutku preseči, da bi vednost tudi dosegli, sicer ostajamo v registru verjetja.

3. Zapleti pa še niso končani. Implicitna predpostavka o povezanosti videnja in vedenja prinaša še dodaten spregled, ki "kontaminira" sam pojem vednosti: imanentna ji je predstava o vednosti kot celoti (totalizacija vednosti). Imaginarna ideja celote seveda izhaja ravno iz polja vidnega, iz ideje celote, kot jo daje telo, zrcalna podoba v ogledalu, vse pa je povezano z idejo zadovoljitve, z nenehnim iskanjem ugodja. (Primerjaj Lacan, 1993a, str. 29.)

Krog je narejen, voz je zapleten: prav tu popularna kultura ponovno "zgrabi" posameznika. Poskuša vzbuditi občutek popolne zadovoljenosti, neomejene svobode, ki jo razume kot "početi, karkoli se ti zaljubi", ter medsebojne enakosti, povezanosti in pripadnosti (nekaj skupnega pa ljudje vendarle imamo - gledanje MTV). "Kulturna industrija svoje konzumente nenehno goljufa za tisto, kar jim obljublja. Menico za užitek, ki ga ponujata vsebina in oprema, podaljšuje v nedogled: varljiva obljuba, iz katere pravzaprav sestoji vsa predstava, pomeni, da do stvari same nikoli ne pride." (Adorno, v Jay, 1991, str. 114.) Ideološkosti popularne kulture niti ni toliko v tem, da do stvari same nikoli ne pride, ampak prej v vzpostavljanju iluzije, utvare, da je to mogoče, pri čemer uporablja mehanizme, ki stvar samo še dodatno potiskajo. "Kulturna industrija ne sublimira, temveč zatira." (Ibid.)

Freud ostro izpostavi razliko med sublimacija in potlačevanjem. Potlačitev doleti tiste nagonске vzgibe, ki zaidejo v konflikt s kulturnimi in etičnimi predstavami posameznika tj. s predstavami, ki jih slednji priznava, jemlje kot zase merodajne ter zato sledi zahtevam, ki iz njih sledijo. "Iste vtise, doživetja, impulze, želje, ki jih eden dopušča ali vsaj zavestno obdeluje, drugi ogorčeno zavrača ali pa so zatrti, še preden pridejo do zavesti. ...Rečemo lahko, da je eden v sebi izoblikoval ideal, ob katerem meri svoj dejanski jaz, medtem ko je pri drugem takšna tvorba ideala izostala. Tvorba ideala bi bila tako pogoj potlačitve s strani Jaza." (Freud, 1987, str. 55.) Pogosto, nas Freud tu opozarja, se povezuje ideale s sublimacijo tj. preusmerjanjem nagonških vzgibov na cilje ali objekte, ki so bolj oddaljeni od seksualne zadovoljitve (npr. povzdignjenje ljubljene osebe v ideal, ki ga lahko častimo in obožujemo le iz velike oddaljenosti in povsem "brezmadežno"), vendar se pozablja, da "Tvorba ideala ... stopnjuje zahteve Jaza in je najmočnejši dejavnik pri pospeševanju potlačitve; sublimacija pa predstavlja izhod, pot, po kateri je mogoče izpolniti zahtevo, brez da bi prišlo do potlačitve." (Ibid., str. 56-57.)

Prepredenost popularne kulture z idealnim, z ideali: idealno podobo telesa, idealom učinkovitosti, idealom kvalitete življenja ... govori seveda v prid Adornovi tezi, da "množična kultura zatira", saj je s tem, ko nenehno proizvaja ideale, tvorec "najmočnejšega dejavnika pri pospeševanju potlačitve".

Verjeti in vedeti

Ali če ponovno potegnemo vzporednice z analitično situacijo: "Izklepetal bom vse, kar zadeva odgovor analitičnega izkustva na neprimernost vprašanja: kaj lahko vem? Odgovor: vsekakor nič takega, kar ne bi imelo strukture govornice, iz česar izhaja, da je to, kako daleč bom šel znotraj te meje, vprašanje logike." (Lacan, 1993b, str. 78.)

Lacan večkrat polemizira, da k vednosti ne vodi želja po vednosti, na čemer se utemeljujejo in seveda zgrešijo vse pedagogike, ampak le ljubezen do vednosti, ljubezen do "subjekta, za katerega se predpostavlja (verjame), da ve" (od tu naprej "sss"). "... želja po vednosti ne vodi k vednosti. K vednosti vodi ... diskurz histerika." (Lacan, 1993a, str. 25.) Logika procesa psihoanalize je potem že znana: Do vednosti

prihaja subjekt le tako, da najprej verjame analitiku in njegovi vednosti, kar pomeni vzpostavitev transferja in odprtje poti do nezavednega, do subjektove resnice. Analitik mu seveda ljubezni ne vrne, pa tudi glede svoje vednosti ne popusti predpostavkam analizanta, tj. ne vzraja na mestu "sss", ampak ga pripelje do "prehoda", ker se analizant vzpostavi kot analitik. Torej kot subjekt, ki stopi onstran fantazme, ki se distancira od svojih verovanj in mnenj ter jih postavi pod vprašaj.

Subjekt "onstran fantazme" je subjekt v diskurzu analitika. Do resnice pridemo le tu, saj je le tu vednost, "ki za nas ob-staja v nezavednem", na mestu resnice, tj. nezavedno kot vednost se lahko artikulira le znotraj tega diskurza. Prav opisana logika procesa psihoanalize pa še potrjuje trditev, da stopimo na pot (do) vednosti takrat, ko videnje ne potrdi naših apriornih verjetij tj. takrat, ko v procesu psihoanalitične izkušnje izkusimo vprašljivost vseh naših pričakovanj, prepričan in zahtev, ko naše verovanje v "sss" ni potrjeno, ko se moramo končno soočiti s funkcijo fantazme (prikriva ne-celost Drugega), ko moramo o njej spregovoriti. V procesu psihoanalize sta verjetje in vedenje tesno povezana, pri čemer razumemo "prehod" kot prehod verjetja: zavrnjenje tistega verjetja, ki je bilo pri vstopu v psihoanalizo nujno (kaže se kot "pripravljenost za transfer"), saj je odprlo pot (do) vednosti, kasneje pa bi postalo ovira na poti (če ne bi bila celotna psihoanalitična situacija strukturirana tako, da omogoča in zahteva "zavrženje" verjetja).

KJER JE "BESEDA" BILA, TJA MORAM PRITI

Vednost je ne-cela, resnica manjkava in lažnjiva, "... človekove možnosti za srečo omejene že z njegovo konstitucijo" (Freud). Zdravi razum o tem (kot smo pokazali) ne želi vedeti ničesar, raje zahteva resnico, ki bo udobno nameščena znotraj fantazem, srečo, smisel. Popularna kultura mu seveda rada ustreže: nenehno proizvaja umetne ideale in jih prodaja pod etiketo "kako biti srečen, idealen (partner, kuhar, prijatelj) ...", tj. kupčuje z iluzijami: ko bomo dovolj popolni, "obdelani" po idealu, prikupni, bomo tudi ljubljeni in srečni, življenje pa bo polno in smiselno.

Zopet je tu prisotna predpostavka, ki ni nikoli izpostavljena: obravnavanje posameznikove podobe, ukvarjanje s podobo temelji na verjetju, da je podoba in s tem tudi subjekt sam (v polju imaginarnega seveda zreduciran na ego) nekaj, kar lahko oblikujemo in spreminjamo, spravimo "v formo", tj. oblikujemo glede na ideal, ali kar je lahko "iz forme", ko se z idealom ne sklada. Navedena predpostavka lahko deluje le v "kulturi ega", ki se osredotoča, povečuje in "zdravi" Ego, kar seveda počne "na račun" subjekta, njegove svobode (zavezane kontingenci in izhajajoč iz nje) in avtonomnosti (ki se kaže kot nepredvidljivost, nemožnost oblikovanja v skladu z določeno podobo).

Ovinek prek identifikacije

Ego je imaginarna in kompromisna tvorba - "... ego je strukturiran natanko tako kot simptom. V osrčju subjekta je ego kot privilegiran simptom, human simptom par excellence, duševna bolezen človeka." (Lacan, 1988, str. 16.) - ki se konstituira preko identifikacije s podobo, v kateri si je všeč (Lacanov graf želje). Govorimo o imaginarni identifikaciji ali tvorbi idealnega jaza. Seveda je idealni jaz naknadno določen in odvisen od simbolne identifikacije. V našem kontekstu bi to pomenilo, da si je posameznik všeč v podobi, ki ga čimbolj približa (ponujenemu in prodajanemu mu) idealu, ki ga je introiciral in prevzel kot zase merodajnega.

Izhodiščno frazo lahko sedaj analiziramo v novem kontekstu: "Poglej, kdo go-

vori.", je način identifikacije, vendar napačne, prehitvejoče identifikacije, ki reducira subjekt na podobo in ustvari iluzijo prepoznanja mene kot posameznika s takimi ali drugačnimi (telesnimi) lastnostmi. Pogledali so me ("kdo" pogleda je podoba, in v tem simbolna identifikacija podpira, vzdržuje imaginarno identifikacijo) in pokazali name: "Hej, ti?", ker sem prav jaz (jaz kot ego) tisti, ki so ga iskali, ki so ga pričakovali, enostavno "pravi človek na pravem mestu". Seveda se na njihov klic odzovem, prepoznam se v določeni vlogi oz. simbolnem mandatu. Nenazadnje dobi moj narcizem obilo spodbude in podkrepitev, še bolj se oklenem določene podobe ali sprejemem drugo, novi vlogi "ustreznejšo" podobo (ki je tudi že od vedno bila v meni in čakala na prepoznanje). Kar spregledam je, da "prepoznanje" ni odvisno do mojih lastnosti, telesnega videza ali osebne enkratnosti, ampak je zavezano kontingentnosti in strukturi, tj. mestu, na katerem se naključno znajdem.⁵

Tako smo tudi pokazali, da lahko o sodobni množični kulturi upravičeno govorimo kot o "kulturi podobe oz. simulakra" (Jameson); simulakrum je Platonov koncept, ki označuje identično kopijo nečesa, kar ni nikoli obstajalo. Ali je posameznik pojmovan kot ego, posameznik v polju imaginarnega sploh lahko karkoli drugega? Karkoli drugega od kopije podobe celosti in skladnosti, ugledane v zrcalu, ki je od samih začetkov (zrcalni stadij) zgrešena (otrokovno telo ni celota, ampak agregat delov, impulzov ...) in prehitvejoča, tj. poskus vzpostavitve kontrole nad telesom in iluzorna anticipacija celovitosti, ki ni nikoli obstajala? Pa vendar posameznik tu vztraja in tu "trpi", celo raje trpi, kot da bi se odrekel svoji iluziji.

Kultura onstran podobe

Zakaj? "Iluzija je ... v službi našega narcizma, ki se brani priznati prepad, s katerim smo nezaljevo razcepljeni. Freud nas spodbuja prav k prekoračitvi narcizma ... tej prekoračitvi ustreza sprejetje kastracije, to se pravi našega razcepa." (Millot, 1983, str. 191.) Ali če se pomudimo še nekoliko pri Descartesu: narcistični subjekt ne dvomi (ni subjekt dvoma), ampak verjame (ne da bi svoje verovansko podmeno kdajkoli postavil pod vprašaj); je natanko subjekt gotovosti, ki mu nič ne manjka in točno ve, kaj hoče. Ta pozicija gotovosti je utemeljena na skritem zakladu, ki naj bi ga subjekt skrival v sebi, in ki se mu noče za nobeno ceno odpovedati. Gre za tisti delček narcizma (verovanje v lastno drugačnost, posebnost), ki se mu ne more odpovedati, saj le-ta prikriva njegovo kastriranost (primerjaj Zupančič, 1993, str. 97-107). "Freud vidi potemtakem edino možno prihodnost kulture prav v tem, da človeštvo sprejme kastracijo. Ta se je vse do danes postavljala na stran Jaza in narcizma na škodo drugih psihičnih sil, za katere je organizirala sprevid. Freud hoče, da poslej tu nastopita razum in um." (Millot, 1983, str. 191.)

Sprejete kastracije tu najprej pomeni odpoved skritim globinam tj. odpoved temu, česar tako ali tako ni. Potem pomeni vztrajanje pri svoji želji, kot tudi soočenje z nemožnostjo zadovoljitve le-te, pomeni odpoved, pomeni podreditev Zakonu, pomeni

⁵ Pri opisanem spregledu gre za retroaktivno iluzijo "zmerom-že" tj. posameznik verjame, da lahko zaseda določeno mesto v simbolni mreži zato, ker ima take in take lastnosti, spregleda pa, da postanejo njegove lastnosti šele, ko zasede določeno vlogo, takšne ali drugačne. Lacan daje primer: ko posameznik poreče "Jaz sem kralj." - "... to ne pomeni preprosto sprejetja določenega kabineta, ampak predvsem spremembo pomena vseh psihičnih lastnosti tega posameznika. Njegove strasti, načrti, celo njegova neumnost ... imajo od tega trenutka dalje drugačen pomen..." (Lacan, 1988, str. 279.) Kar Žižek pri analizi simbolne identifikacije še posebej izpostavi, pa je, da je identifikacija vedno prehitvejoča: prevzete simbolnega mandata je predvsem (nikoli povsem uspeli) poskus subjekta, da bi si zagotovil trdne temelje, da bi "ukinil" radikalno negotovost glede tega, kaj je. Primerjaj Žižek, S. (1993): Cogito in spolna razlika, v Psihoanaliza skozi filozofijo VII. Ljubljana, Analecta, predvsem str. 290-300.

pripoznanje odvisnosti od simbolnega reda. In končno pomeni sprejetje kastracije zavrnitev podob, sposobnost zavzemanja distance do polja imaginarnega, do ujetosti v dvojne, narcistične odnose z ljudmi, kjer je pomembno, kdo govori in ne kaj (se) govori, pa tudi distanco do simbolnega mandata (tako kot ne moremo subjekta reducirati na podobo, ga ne moremo reducirati niti na vlogo, ki jo igra v simbolni mreži). "Zveza med kulturo in kastracijo je v tem, da pomeni sprejeti kastracijo biti sposoben sprejeti ljudi ne glede na to, kakšni so videti ... da ga (posameznika) sprejmemo kot simbolno govoreče bitje." (Rutar, D.: Razgledi 1994, št. 16, str. 13.)

Subjekt, razpet med podobo in besedo, naj izbere besedo. Predvsem zato, ker se beseda "drži" resnice: "Nezavedno govori, kar ga postavlja v odvisnost od govornice ..." (Lacan, 1993, str. 49) in ker se vsa vprašanja o njegovi eksistenci lahko zastavijo le od tam. In potem tudi zato, ker je tam vse naše upanje: "... predvsem sposobnost, da govorimo drugače, in ne toliko sposobnost spretnega argumentiranja, je ključni dejavnik vsake kulturne spremembe." (Rorty, 1989, str. 7.)

LITERATURA:

- Anonimno (1974): O prehodu v psihoanalizo. Ljubljana, Razprave-Problemi št. 4-5, letnik 12, april-maj 1974, str. 97-104.
- Borch-Jacobsen, M. (1991): Lacan, The Absolute Master. Stanford, Stanford University Press.
- Descartes, R. (1988): Meditacije. Ljubljana, Slovenska matica.
- Felman, S. (1987): Jacques Lacan and the Adventure of Insight, *Psychoanalysis in Contemporary Culture*. Harvard University Press.
- Freud, S. (1977): Predavanja za uvod v psihoanalizo. Ljubljana, DZS.
- Freud, S. (1987): Vpeljava narcizma, v *Metapsihološki spisi*. Ljubljana, Studia Humanitatis.
- Freud, S. (1991a): Papers on Technique. The Standard Edition, Volume XII.
- Freud, S. (1991b): Analysis Terminable and Interminable. The Standard Edition, Volume XXIII.
- Jay, M. (1991): Adorno. Ljubljana, Krt.
- Jameson, F. (1992): Postmodernizem. Ljubljana, Analecta.
- Lacan, J. (1977): Še. Ljubljana, DZS.
- Lacan, J. (1980): Štirje temeljni koncepti psihoanalize. Ljubljana, CZ.
- Lacan, J. (1988): The Seminar of Jacques Lacan, Book I 1953-54, *Freud's Papers on Technique*. Ed. J.A. Miller, New York, W.W. Norton & Co.
- Lacan, J. (1992): Transfer, prevod X., XI. in XII. poglavja Seminarja VIII.: O transferju, v *Razpol 7*. Ljubljana, Analecta.
- Lacan, J. (1993a): Hrbtina stran analize, prevod I. in II. poglavja Seminarja XVII., Hrbtina stran psihoanalize, v *Filozofija skozi psihoanalizo VII*. Ljubljana, Analecta.
- Lacan, J. (1993b): Televizija. Ljubljana, Analecta.
- Lash, S. (1993): Sociologija postmodernizma. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Miller, J.A. (1983): Pot skozi Lacana, v S. Žižek (ur.) *Gospodstvo, vzgoja, analiza*. Ljubljana, DDU Univerzum.
- Millot, C. (1983): Anti-pedagog Freud, v S. Žižek (ur.) *Gospodstvo, vzgoja, analiza*. Ljubljana, DDU Univerzum.
- Rorty, R. (1989): *Contingency, Irony and Solidarity*. Cambridge, Cambridge University Press.
- Rutar, D. (1990): *Razprava o onem (od psihoanalize do psihologije in nazaj)*, Doktorska disertacija. Ljubljana, FF-Oddelek za psihologijo.
- Strehovec, J. (1993): Performance art in jaz, ki se uprizarja. *ČKZ*, leto 1993, št. 162-163.
- Zupančič, A. (1993): *Etika realnega, Kant, Lacan*. Ljubljana, Analecta.
- Žižek, S. (1972): Temna stran meseca. Ljubljana, *Problemi-Razprave 1972*, št. 113-114, 115, 116-117.

Psihologija skozi psihoanalizo

X. del

George Herbert Mead

DUŠAN RUTAR

POVZETEK

V desetem od dvanajstih metapsiholoških spisih smo spregovorili o zamolčanem prispevku k psihologiji subjekta, katerega avtor je bil G. H. Mead. Njegov teoretski prispevek k teoriji subjekta je bil predvsem v tem, da je opozoril na nujnost nekega prehoda v sami psihologiji, če ta še hoče razumeti predmet lastnega raziskovanja. Prehod je v tem, da se otrese brezplodnih idej in modelov o notranjem jazju kot avtonomni instanci, ki suvereno obvladuje zunanji svet, in spozna, da med jazom in subjektom obstaja nepremostljiva razlika, ki je notranja, kar pomeni, da je subjekt sama razlika, medtem ko jo skuša jaz vedno znova brezuspešno zakrpati. Ni treba dodati, da s tem zanikuje pogoje svojega nastanka in obstoja.

Drugi veliki Meadov prispevek k psihologiji subjekta je bil v tem, da je stopil na prag koncepta o Velikem Drugem kot osnovnem in občem pogoju človekove eksistence. Brez Velikega Drugega ni subjekta, brez njega pa ni jaza. Vsaka prihodnja psihologija jaza bi zato morala nujno narediti dva obrata, če bi hotela razumeti človeka: od jaza k subjektu in od Generaliziranega Drugega k Velikemu Drugemu.

ABSTRACT

PSYCHOLOGY THROUGH PSYCHOANALYSIS

PART X

GEORGE HERBERT MEAD

In the tenth of twelve metapsychological essays we've been elaborating the suppressed contribution of G. H. Mead to the psychology of subject. His theoretical contribution to the theory of subject was mainly in his warning that psychology, in order to understand the very object of its scientific project, should make a passage. The passage would be in leaving its fruitless ideas and models of the inner ego as an autonomous instance whose main function is to control the outside world. Psychology should also recognize, first, that there is an insurmountable gap between ego and subject, and, second, that this very gap is something internal which means, that the subject is the difference, and the ego is nothing more than a set of unsuccessful attempts to patch the gap. Needless to say this is the way how he denies the conditions of his origins and his existence.

The Mead's second great contribution to the psychology of subject was his step to the threshold of the concept of Big Other as the basic and common condition of

human's existence. There is no subject without Big Other, and there is no ego without the subject. Ego psychology should therefore made two turns: from ego to the subject, and from Generalized Other to the Big Other. This is the inevitable condition of every possible future ego psychology, if she seriously wants to understand the human being.

Benevolo lectori salutem

Nič nenavadnega ni, da je bila ob koncu XIX. stoletja teorija biološke evolucije že dokaj "varna" teorija, kar je pomenilo, da so avtorji vse bolj in na veliko stavili na že stoletje staro tezo, ki ni bila neznana J. G. Fichteju, da je v odnosu med spekulativnim in praktičnim umom treba dati prednost slednjemu, kajti le-ta po definiciji kaže na enotnost uma. Nekoliko drugače povedano: enotnost praktičnega delovanja, ki je bila nevprašljiva, naj bi prav tako nevprašljivo napotevala k enotnosti spekulativnega uma. Zadrega takega sklepanja je gotovo očitna: če sta oba uma (spekulativni in praktični) enotna, nikakor ni nujno (še manj je samorazumljivo) postavljati praktični um v privilegirani položaj. Če to vseeno storimo, tvegamo dve hudi posledici.

Prvič. Zaradi privilegirane položaja praktičnega uma ne bomo čutili nobene potrebe, da bi se od njega povzpeli k spekulativnemu umu, saj nam bo njegova enotnost preprosto zadostovala za naše vsakdanje potrebe pri interpretiranju sveta. Ker ne bomo čutili potrebe po premiku, bo njena odsotnost za nazaj opravičevala naše vztrajanje pri praktičnem umu, obenem pa bo utemeljevala njegov privilegirani položaj, medtem ko bo spekulativni um odveč ali pa vsaj predmet, s katerim se ukvarjajo redki posamezniki: njihovo početje bomo zato zlahka relativizirali v smislu "vsakdo ima pravico, da dela, kar hoče, če to ne krati enake pravice drugim". Ukvarjanje s spekulativnim umom bo v tem primeru izenačeno z žlobudranjem branjev na trgu.

Drugič. Privilegirana enotnost praktičnega uma bo zadoščala za problematiziranje spekulativnega uma, kajti slednji sploh ni enoten, kot trdi začetna teza. Spekulativni um se namreč ukvarja sam s seboj že po definiciji, kar pomeni, da spoznava meje lastnega obstoja; že Russell pa je uspel pokazati, da je množica vseh množic kaos. Praktični um zaradi tega lahko takoj obsodi spekulativni um za kaotičnost, ki ji zoperstavlja svojo neproblematično enotnost, urejenost in discipliniranost. Spekulativni um zaman išče enotnost, zato je zanj privilegirani položaj praktičnega uma, ki jo, ravno nasprotno, odkriva vsepovsod, še toliko bolj vprašljiv. Če je že potreben kakšen obrat, potem je to lahko samo obrat k spekulativnemu umu, njegovi neenotnosti in kaotičnosti. Ta obrat ne bo brez posledic tudi za praktični um; če nič drugega, bomo bolj sposobni razumeti demokracijo, na katero se praktični um tako rad sklicuje.

Opisani zasuk k praktičnemu umu v XIX. stoletju ni bil povsem nepričakovan, kajti udarec človekovemu narcizmu, ki ga je zadal Darwin (temu se je kasneje, na začetku XX. stoletja, pridružil še Freud), je bil tako močan, da je bilo treba enotnost iskati v vsakdanji praktični resničnosti, saj je ni bilo več mogoče najti niti na nebu niti v naravi. Ker je ni bilo mogoče najti, jo je bilo treba ustvarjati oziroma iskati tam, kjer to ustvarjanje poteka spontano. To pa je polje vsakdanje zdravorazumske resničnosti in njenega k praktičnosti usmerjenega uma.

Primat praktičnega uma in enotnost uma sta bila že v drugi polovici XVIII. stoletja dve veliki, nerazdružljivi temi filozofov, temi, ki najdeta eno najbolj izdelanih

konceptij v teoriji nepogojenega, svobodnega in avtonomnega jaza. Težnji k enotnosti pa je vedno imanentna težnja k prvemu načelu, ki bi predstavljalo pravilo ali temelj (*Grundsatz*, kot bi dejal Fichte), iz katerega bi bilo mogoče razviti prav tako enoten, da ne rečemo totalen znanstveni sistem. Sistem torej, s katerim bi bilo mogoče pojasniti vse. Problem s takim sistemom je star: pojasniti bi seveda moral tudi samega sebe. Problem pa ni samo star, ampak je za praktični um tudi nerešljiv, le da tega psihologija, ki je pravtako kot zdravi razum zanjo nevprašljivo zavezana praktičnemu umu, še ne ve.

Moderna psihologija je brezupno zavezana prizadevanjem, da bi ji uspelo ustoličiti jaz ali ego na mesto, od koder bi bilo mogoče suvereno obvladovati socialne, družbene in druge procese. Vsi napor, usmerjeni h konceptualizaciji avtonomnega jaza, so se morali nujno izjaloviti, saj so se psihologi že na začetku (z veliko mero domišljije bi se lahko strinjali, da je začetek sodobne znanstvene psihologije mogoče umestiti v leto 1879) zavezali, da nočejo imeti nobenega opravka s filozofijo. Če bi ga hoteli imeti, bi si lahko ogledali vsaj Kantove in Heglove koncepte o tem, kako je mogoče misliti avtonomnost jaza, morda pa bi celo naredili obrat k teoriji subjekta. V tem primeru bi se tudi nehali pritoževati nad psihoanalizo, katere obrat k subjektu je njeno rojstno mesto.

Prizadevanja psihologov v XIX. stoletju, ki so bila tesno povezana s fiziologijo, biologijo in matematiko, ne pa s filozofijo, je, hvalu bogu, G. H. Mead na začetku XX. stoletja najprej kritiziral v dveh korakih: (1) psihologi v svojih modelih in teorijah na nek način vedno predpostavljajo obstoj neodvisnega uma ali refleksivnega jaza (*self*), ki bolj ali manj obvladuje socialne procese; (2) nikoli jim ne uspe izolirati mehanizmov, ki pri tem sodelujejo.

Tako um (*mind*) kot refleksivni jaz (*self*) se lahko oblikujeta samo v enem mediju: ta medij je jezik, zapiše Mead, in s tem prekine brezplodno psihološko razpravljanje o vrojenosti in/ali socialni pogojenosti uma oziroma jaza. Jezik je sistem, ki je utemeljen v samem sebi, zato je obrat k jeziku pomemben tako z vidika kritike pozitivistične psihologije, kot z vidika razumevanja vsakdanje resničnosti, za katero smo na začetku pisanja omenili, da je predstavljala pomemben element pri utemeljevanju humanističnih znanosti in ved na prelomu prejšnjega stoletja. Pomemben je bil predvsem zato, ker je opozarjal na mesta, kjer se lomi odnos med znanostjo in zdravim razumom, ali drugače povedano, med znanostjo in ideološkimi praksami. Mesto tega preloma je obenem tudi mesto prehoda znanosti v ideologijo in obratno. To pa ni samo mesto prehoda iz znanosti v ideologijo, je tudi mesto prehoda iz pozitivizma v nepozitivizem in obratno. Potegnimo iz tega razmišljanja še droben sklep: ideološke prakse so, četudi je lahko videti drugače, vedno zavezane pozitivističnemu pogledu na svet.

Brez jezika ni jaza, ni refleksije in ni govornice. To so bile prve Meadove besede, s katerimi je začel svoj projekt prenove moderne psihologije. Projekt je za psihologijo in tudi druge humanistične vede tako pomemben, da je prav nenavadno, da dandanes le zelo malo psihologov ve, kdo je bil Mead in kaj je povedal. To je še razlog več, da se mu posvetimo in pokažemo, da njegovo podjetje ni brez povezave s podjetjem, s katerim se je ukvarjal Freud. Skušali bomo pokazati, da je bil Mead celo kot socialni behaviorist mnogo prodornejši psiholog od svojih predhodnikov in da so njegovi koncepti tudi današnjim psihologom prava lekcija o tem, kako misliti koncepte o jazu in umu. Seveda ni naključje, da je bil Mead filozof.

Jezik kot sistem predstavlja glavno mesto, odgovorno za razvoj jaza, katerega značaj se bistveno razlikuje od fiziološkega organizma. Vsa živa bitja namreč nimajo občutka tistega, kar je Mead imenoval *self*, zato tudi ne moremo reči, da se zavedajo sebe in sveta, v katerem živijo. Za kaj takega je namreč potreben jezik. Brez njega jaz ne more obstajati, pa tudi o refleksivnosti in zavesti ne moremo govoriti. Ko govorimo o jazu, moramo zato reči besedo ali dve tudi o jeziku, tj. o izjavah, ki jih je jaz sposoben

proizvesti. V tem prepoznavamo prehod od psihofizike k sodobni teoriji subjekta. Mead je bil avtor, ki se je tega prehoda še kako zavedal. Vedel je tudi, da ga je treba izvesti, vendar je pri tem ostal na pol poti. Skušali bomo pokazati, kje je obtičal.

Vsakdanji zdravi razum nam govori, da je čvrstost univerzuma, ki ga človek definira kot svojega, odvisna od čvrstosti temelja, ki ga v njem predstavlja občutek samega sebe. Še več, čvrstost univerzuma dosežemo s povezovanjem posameznih elementov univerzuma. Povezovalc je jaz, ki predstavlja temelj in središče vnaprej danega univerzuma. Njegove elemente mora nato samo še povezati v celoto in imel bo enovit občutek resničnosti, znotraj katere bo verjel, da jo suvereno obvladuje, če se stvari seveda ne obrnejo drugače.

Čvrstost temeljev v tem primeru zahteva, da se jaz postavi na točno določeno mesto, kjer bo čvrsto stal, saj vsi temelji niso čvrsti, za mnoge pa se hitro lahko pokaže, da sploh niso temelji. Ni torej vseeno, kam se jaz postavi, kakor tudi ni vseeno, kje je center sveta: ker oboje ni razvidno vnaprej, je lahko samo predmet sporov. To pa že pomeni, da je suverenost in avtonomnost jaza nekaj, o čemer se je mogoče spraševati, in nekaj, kar je mogoče postavljati pod vprašaj. Če pa je nekaj mogoče postavljati pod vprašaj, to ni več temelj, saj obstaja mesto, ki ga postavljamo pod vprašaj, in mesto, od koder to počnemo. V vsakem primeru obstajata vsaj dva temelja, s tem pa je ideja o čvrstosti že močno načeta. Pa čvrstost sama tudi.

Zdravorazumsko konstituiranje resničnosti in samega jaza predpostavlja obstoj nekega prvega načela, zato je vprašanje, ki si ga je zastavljal tudi Fichte, tole: kako je mogoče prepričljivo utemeljiti zanesljivost prvih načel ali prvega načela? Brez tega načela bi bil tudi vsak temelj problematičen, saj bi visel v zraku.

Ker smo psihologi, nas seveda zanima predvsem psihologija kot veda. Ob koncu XIX. stoletja se je razvijalo močno prepričanje, da je biologija pravo mesto za razvoj psihologije. To je predvsem pomenilo, da so psihične strukture odvisne od dogajanja v organizmu, morda pa bi jih bilo mogoče kar zreducirati na mehanizme, ki uravnavajo dogajanja v telesu. Behavioristična psihologija se tej privlačni ideji ni niti poskušala izogniti, ampak se je vpregla v voz, pri čemer sta se za prevlado nad tem, kdo ga bo vlekel, prepirali biologija in fizika. Psihologija pa je sprejemala svojo vlogo, ki si jo je določila sama, in skušala kaj malega primakniti k ideji o redukcionizmu, kajti ideje o bioloških, ali še boljše fizikalnih temeljih psihičnega sveta so tudi psihologiji obetale dobre čase.

Tudi Mead temu modnemu pravilu ni uspel docela pobegniti. Zanj je še vedno obstajal *underlying biological process*, na osnovi katerega je mogoče govoriti o umu (*mind*). Kot da bi se ustrašil avtonomnosti uma: ta je namreč avtonomen, čeprav ne more obstajati brez materialnega nosilca, kot so možgani. To pa še ne pomeni, da obstaja neposredna prehodnost med enim (možgani) in drugim (um) nivojem. Ker je bila ta ideja le nekoliko preveč v nasprotju z Meadovimi tezami o razvoju jaza in njegovimi povezavami z jezikovnimi procesi, se je moral rešiti iz zagate, vendar je pri tem posegel po najslabši možnosti: skušal je narediti kompromis. Malo tega in malo onega, metoda, ki je tako priljubljena pri psihologih. Seveda je tudi zaradi tovrstnih metod ne moremo jemati resno.

Mead si je iz zadrege kot socialni behaviorist skušal pomagati tako, da je vpeljal koncept o *the social nature of the underlying biological process*. Gre seveda za koncept, v katerem je ideja o socialni naravi bioloških procesov celo več kot kompromis, saj jo lahko razumemo tako, da so biološki procesi zastopani v socialnih: to bi pomenilo, da bioloških procesov, ki bi bili neodvisni od socialnih procesov, strogo vzeto sploh ni. Kolikor obstajajo, so posredovani s socialnimi procesi. A poglejmo, kako je sam koncept razdelal Mead.

Izkušnja sebe (*self*) ni neposredno vezana na izkušnjo ugodja ali neugodja, zato pri majhnem otroku lahko govorimo le o doživljanju ugodja in neugodja, ne pa o doživljanju samega sebe mimo teh dveh modusov. Ugodje in neugodje regulirajo socialni mehanizmi, katerih zastopniki so otrokovi roditelji, zato že na tej začetni stopnji otrokovega razvoja obstaja mreža družbenih odnosov, ki strukturira otrokovo dojemanje sveta, v katerem se je znašel. Tudi če obstajajo natančno izmerljivi in opisljivi biološki mehanizmi, ki regulirajo otrokovo življenje, se morajo strukturirati skozi socialne in družbene strukture. Biološki mehanizmi so tako skoz in skoz socialni, saj otrok praviloma ne živi sam in v gozdu.

Mead v nadaljevanju zagovarja še eno in nekoliko bolj prepričljivo tezo, da je reflektivni jaz instance, ki jo pozna človek, ne poznajo pa je druge živali, saj ni mogoče konstruirati nobenega načela, s katerim bi lahko dokazali, da reflektivni jaz nujno pripada samemu organizmu. Sam obstoj in življenje organizma ne moreta biti zadosten pogoj za vzpostavitev občutka sebe. Iz tega sledi, da brez težav in ne oziraje se na posledice lahko jasno razložimo telo in sebe, ki se kot objekt prav tako razlikuje od telesa, kot se objekti od ostalih objektov. Seveda se tudi občutki telesa organizirajo okoli reflektivnega jaza, zato so tudi občutki reflektivni. Še več: prek instance sebe postane reflektivno tudi samo telo. Sam organizem torej ne more biti refleksiven.

Kateri so torej pogoji refleksivnosti? Refleksivnost pomeni samozavedanje, proces torej, skozi katerega nekaj postane samo sebi objekt opazovanja. Drugače rečeno, sebstvo ali reflektivni jaz lahko postane samo sebi objekt opazovanja le tako, da se organizem razcepi in sicer tako, da obstaja poleg organizma še neka druga instance, ki ni organizem. Sam razcep je nujno vezan na obstoj medija, v katerem se zgodi. Brez tega razcepa, dodaja Mead, zavest ne more postati samo-zavest, sebstvo pa ne more delovati racionalno in inteligentno. Razcep pomeni, da sebstvo samo sebe doživlja z določenega mesta v mediju, kar pomeni, da je opazovanje samega sebe posred(ova)no in ne neposred(ova)no. Posredovano je pač s samim medijem, njegovo strukturo in pravili, ki ga vzpostavljajo in ohranjajo. Pogled na samega sebe - omogoča identiteto samega sebe - je posredovan z nekega od organizma odtujenega mesta, kar pomeni, da se identiteta sebstva vzpostavlja na mestu, ki je zunaj njega. Mesto, od koder sebstvo opazuje samo sebe, je *particular standpoint of other individual members of the same social group as a whole to which he belongs* (Mind, Self and Society /1962/, str. 138). Vprašanje: kako nastajajo generalizirana mesta, od koder je mogoč pogled na sebstvo, zavest in resničnost?

Posameznik kot reflektivno bitje ne postane reflektiran neposredno samemu sebi: to lahko postane samo zaradi ovinka in zadržka do določenega generaliziranega mesta - le zakaj mu ne bi rekli topos. Posameznik se sprva do samega sebe vede tako, kot se do njega vedejo drugi kot zastopniki in uporabniki toposov. Ti se do njega vedejo v skladu s pravili, prek katerih se vzpostavlja tudi skupina ali občestvo, ki mu pripadajo. Kako bomo razumeli sebe, je torej določeno že vnaprej: ko se rodimo, nismo vrženi v kaotični svet, temveč v urejeni svet, v katerem že obstajajo pravila za interpretiranje sveta in posameznikovega položaja v njem. Pravila mora vsak posameznik najprej sprejeti; šele nato jih lahko postavlja pod vprašaj. To obenem pomeni, da ga brez njih sploh ne bi bilo. Človek s tem dokončno ni več biološko bitje: postal je socialno ali družbeno bitje, kar pomeni, da je njegova usoda zavezana intersubjektivnosti. To je eden najmočnejših Meadovih udarcev individualistični psihologiji. Še hujši udarec bo sledil kasneje, ko bo v celoti vpeljal jezik kot medij reflektivnosti jaza. A krenimo počasi.

Elementi so zaenkrat tile: jaz, drugi, socialna skupina. Brez odnosa drugega do jaza, le-ta ne obstaja: sam drugi pa je del socialne skupine kot celote, kar pomeni, da mora obstajati medij, prek katerega se skupina kot celota vzpostavlja. Ta medij je skup-

ni jezik. Ker posameznik govori jezik, prek katerega se vzpostavlja skupina kot celota, bo tudi drugi, h kateremu se bo obrnil, s tem postal del socialne skupine. Pripadnost socialni skupini je torej pogojena s tem, da posamezniki govorijo skupni jezik. Tudi identiteta posameznikov je odvisna od tega, kateri jezik bodo govorili oziroma na kakšen način bodo odgovorili drugemu, ki jih je nagovoril.

Ko se drugi obračajo k novorojenemu posamezniku, se ne obračajo samo k njemu: obračajo se tudi k skupnemu mediju, ki je jezik. Sami obstajajo samo prek njega, pa tudi občestva ne bi bilo, če ne bi obstajal jezik. Ta je skupno mesto, ki je *a priori*, mesto, na katerega se sklicujejo posamezniki in tvorijo občestvo.

Momenti so sedaj torej: biološki, socialni in jezikovni. Dejstvo, da so Stari in tudi kasnejši avtorji pogosto umeščali sebstvo v prvi moment, kaže na idealistični moment tam, kjer upravičeno lahko pričakujemo zasuk, ki sicer naravi idealnega ne odreka njene veljave, si pa zato prizadeva za analizo sebstva kot socialne strukture. Vztrajanje pri socialnem pa plačuje svoj regresijski davek tudi v sferi biološkega, zato moremo pričakovati, da bo tam, kjer imamo opraviti s komuniciranjem, prevladovala govornica gest in telesa. To, kar posameznik počne, zahteva odgovor kot nadaljevanje začetega, odgovor pa vedno ponudijo drugi, za katere se predpostavlja, da zasedajo - ali bodo zasedli - določena mesta v strukturi. Sporočilo ne zahteva samo odgovora empiričnih drugih, zahteva ga tudi od sporočevalca samega. Odgovor samemu sebi je tako del sporočila drugim. S tem smo na pragu ugotovitve, da sta sporočevalec in drugi, ki nadaljuje komunikacijo s tem, ko se odzove, bržkone v zelo podobni situaciji, nemara celo v enaki. Da bi odgovoril na sporočilo, mora drugi nekako vedeti, kako nadaljevati izrečeno izjavo. Če ne ve, mora vsaj verjeti in si tako pomagati do vednosti. Postavitev v vlogo drugega, kar je Mead povezoval z inteligentnostjo (Spearmanov faktor X), nam ne more veliko pomagati, kajti ta drugi je že v enakem položaju kot izjavljalec. *I know of no other form of behavior than the linguistic in which the individual is an object to himself, and, so far as I can see, the individual is not a self in the reflexive sense unless he is an object to himself* (ibid., str. 142). Jazu se v komunikacijskem procesu ni treba vživljati v svojega sogovorca, saj lahko razume izjavo in nanjo odgovori povsem neodvisno od njega. Njegova prisotnost je dobrodošla zato, da mu odgovorimo, in zato, da ga v primeru, ko ne najdemo odgovora, povprašamo, kaj nam je hotel povedati.

Kako bo posameznik postal refleksivno bitje, je odvisno od strukture, v katero je bil vržen. Možnosti, ki jih ima na razpolago, je seveda veliko, čeprav to ne pomeni, da bo imel pri izbiri lahko nalogo. Slej ko prej bo namreč prisiljen ugotoviti, da njegova usoda ni zapisana v genetskem kodu, temveč v mehanizmih, ki uravnavajo strukture, ki mu ponujajo možnosti za interpretiranje sveta.

Drugače povedano, Mead je vedel, da postane človek refleksivno bitje v tistem hipu, ko spregovori. (Drugi so v trenutku naslavljanja na njega že bili sposobni refleksije, kar pomeni, da mu niso sporočali samo tega, kar vedo o njem in o sebi: sporočali so mu tudi to, kar vedo - pa tudi to, česar ne vedo - o jeziku.) Ko je otrok sposoben govoriti, lahko odgovarja samemu sebi in drugim, kolikor je član občestva, za katerega velja, da svojo eksistenco ohranja s tem, da člani občestva drug drugemu nenehno odgovarjajo. Seveda lahko odgovarjajo tudi samemu jeziku. Enotnost posameznika tako ni brez povezave z enotnostjo občestva in z enotnostjo jezika, čeprav za došča, da sta obe enotnosti samo predmet verovanja. *The organization and unification of a social group is identical with the organization and unification of any one of the selves arising within the social process in which that group is engaged, or which it is carrying on* (ibid., str. 144).

Iz Meadove teze o vlogi občestva in jezika pri oblikovanju otrokove identitete lahko izpeljemo nekaj misli, ki bodo za nas še kako, da ne rečemo odločilno, po-

membrane.

Tako kot je na prvi pogled občestvo sestavljeno iz posameznikov in skupin, je tudi sebstvo sestavljeno iz različnih sebstev (telesni, socialni itd.). Deli sebstva ustrezajo posameznim socialnim izkušnjam, saj je njihov izvor prav tu. To pa pomeni, da je integriteta posameznega sebstva odvisna od narave socialnih izkušenj. Ni nam treba iti v detajle, saj je vpogled v to stvar zdravega razuma. Ker je stvar zdravega razuma, jo je treba zavrniti, kajti celota (občestvo npr.) ni vreča krompirja, za katero rečemo, da lahko posamezne krompirje seštevamo in tako sestavljamo poljubno velike celote. Občestvo je nerazstavljivo: obstajalo bi celo v primeru, če bi pomrli vsi pripadniki. Obstajalo bi kot duh, ki pa zato ne bi bil nič manj empiričen. Občestvo kot celota obstaja kot nekaj, v kar verjamemo: v tem je vsa njegova empiričnost. Enako velja za posameznika: res je, da igra zelo različne vloge in da se identificira z različnimi objekti, v katere investira svojo libidinalno energijo, vendar vse identifikacije skupaj ne tvorijo sebstva ali celo osebnosti kot celote. Posamezne identitete, ki so uporabljene in nato opuščeni gledališki kostumi, niso del višje ali širše identitete človeka kot celote. Prav nasprotno, so vedno neuspešni poskusi, kako oblikovati celoto, ki ne obstaja. Celota je tudi v tem primeru nekaj, v kar lahko verjamemo, čeprav se vanjo ne bi smeli zaljubiti. Lahko pa seveda tudi ne verjamemo. Identiteta kot celota pa je v vsakem primeru zgolj fikcija, ki ima morda v praktičnem smislu določene funkcije, jo je pa zato na spekulativni ravni treba vzeti zgolj kot fikcijo. Identifikacijo bomo zato razumeli kot način, s katerim se vzpostavlja posameznikova identiteta kot fikcija.

Kljub temu, da Mead izhaja iz teze o komunikaciji kot mestu nastanka sebstva, pa se ves čas zadržuje na socialni ravni, kar seveda ni odveč, lahko pa postane neekonomično. Prva oblika komunikacije je gestualna komunikacija, ki jo poznajo predvsem živali, in je neintencionalna, tj. ne želi odgovora. V tem primeru je komunikacija spontana, posamezen organizem pa le medij. S človekom je drugače: *language as significant symbol would disappear since the individual would not get the meaning of that which he says* (ibid., str. 145). Živali se ni treba truditi, da bi dala sporočilo pomen, človek se mora potruditi. Žival ne sili druge živali k odgovoru, saj slednja na dražljaj odgovarja avtomatično, človeka pa je (zlasti na začetku) k odgovoru treba nenehno siliti. Izjava dobi pomen v tistem trenutku, ko drugi nanjo reagira in odgovori. Pred odgovorom je sporočilo še brez pomena in če odgovora ne dobi, takšno tudi ostane, čeprav s seboj prenaša serijo potencialnih pomenov. Ker so pomeni potencialni in jih je veliko, nikakor ni nujno, da bo drugi odgovoril na sporočilo tako, kot je nosilec sporočila želel. Omenili smo že, da človek, ki nekaj sporoča, že deluje kot refleksivno bitje in si hkrati tudi odgovarja, ali kot pravi Mead: *A person who is saying something is saying to himself what he says to others, otherwise he does not know what he is talking about* (ibid., str. 147).

Izjavljalec v vsakdanji situaciji pričakuje, da bo naslovljenec razumel izjavo tako kot on sam, zato upravičeno pričakuje odgovor, ki ga želi že vnaprej. V resnici ima naslovljenec pravico, da razume izjavo tudi drugače, kot želi izjavljalec, in da ponudi odgovor, ki bo izjavjalca presenetil, ker ne bo v skladu z njegovimi vnaprejšnjimi pričakovanji. Poleg tega lahko naslovljenec razume izjavo celo tako, da odgovora nanjo ne bo razumel niti sam izjavljalec in se bo moral potruditi, da bo lastne izjave razumel tako, kot jih je razumel sogovorec. To je obenem tudi dokaz, da izjavjalčeve izjave sploh niso njegove, četudi sam strastno verjame, da so. Zaradi tega ga bodo sogovorčevi odgovori lahko presenetili, ni pa tudi izključeno, da ga bodo spravili v stisko in celo v agresivnost.

Mead celo predpostavlja, da subjekt sporoča sebi isto kot sporoča drugim, vendar nikakor ni jasno, zakaj bi bilo to nujno. Rekli smo že, da pomen izjavam bistveno

določa njihovo nadaljevanje, tj. razmerja med izjavami. Res je, da ima že sama izjava določene pomen, vendar se bodo ti utrdili šele v nizu izjav. Teh pomenov niti govorec niti sogovorec ne moreta predvideti. Pomeni so namreč sprva virtualni in lebdijo, nato pa se v procesu medsebojne izmenjave izjav selekcionirajo, utrjujejo, brišejo, poskušajo uveljaviti, redefinirajo itd.

Na poziciji naslovljenca je izjavljalec lahko samo v trenutku izjavljanja, kar pomeni, da je pomen - ali pomeni - izjave določen že vnaprej. Določen je s samimi pravili jezika in z izjavljalno pozicijo, ki oblikujejo mnogodimenzionalni prostor. Ta prostor odpre začetna izjava, nato pa ga kasnejše izjave temeljito spremenijo, zato se tudi mesta naslovljenca in govorca nenehno spreminjajo. V resnici nikoli ne moremo vedeti, komu je izjava namenjena in od kod je prišla. Izjavljalec torej lahko samo verjame, da bo nadaljevanje takšno, kot si ga je sam zamislil. Seveda se naslovljenec lahko obnaša povsem drugače. To, da je naslovljenec na poziciji izjavjalca, je samo eden redkih primerov, ko izjavljalec sebi sporoča isto kot sporoča drugim, ali drugače povedano, izjavljalec v nekem primeru lahko verjame, da sebi sporoča isto kot sporoča drugim, vendar se to dogaja v imaginarnem prostoru, kjer so izjave reducirane na znake.

Vsaka izjava je tako vpeta v določeno polje, kjer dobiva pomen v odnosih do drugih izjav. Polje ali polja poznajo vsi govorniki nekega govornega občestva, zato se lahko med seboj sporazumevajo in, kot smo videli zgoraj, celo prepirajo.

Govorec torej ve, kaj govori, saj vsaj v grobem pozna možna nadaljevanja neke izjave, hkrati pa verjame, da to vedo tudi naslovniki izjav. Po drugi strani pa izjavljalec ne ve, kaj govori, saj ni nujno, da pozna možna nadaljevanja izjave, ali drugače rečeno, nikakor ne smemo pričakovati, da bo poznal mnogovrstnost in mnogopomenskost lastnih izjav. Izjava kot dogodek je namreč manifestacija akumuliranih izkušenj, govorniki pa si komunikacijske aktivnosti običajno - iz navade - strukturirajo tako, da si komunikacijo olajšajo in poenostavijo. Govorec, ki ni empirični človek, torej ve, kaj govori, kolikor se trudi poistovetiti s samim seboj, in ne ve, da mu to ne more uspeti. Da je vsaka identiteta mogoča samo v odnosu do nekega drugega mesta (mesto naslovljenca) in do nekega radikalno zunanjega mesta, do katerega morata biti v odnosu tako izjavljalec kot naslovljenec, je seveda pokazal šele Freud.

Na govorčeve izjave je vedno pripet tudi afekt, ki predstavlja drugi aspekt komunikacije. Tudi afekt je nekaj, kar želi govorec izzvati pri sogovorniku, čeprav ne tudi pri sebi. To zanimivost je Mead posebej poudaril in s tem nakazal tisti aspekt komunikacije, ki podkrepljuje njen inhibitorni del. Če smo za prvi del pokazali, da je odnos med izjavljalcem in naslovljencem vsaj v nekem smislu recipročen, če naj komunikacija sploh steče, pa drugi del, ki zadeva afekte, ni recipročen. Ko skušamo pri drugih vzbuditi afekt, tega ne skušamo narediti tudi pri sebi.

Biti drugi samemu sebi pomeni zavzemati določena mesta v socialno strukturiranem mentalnem prostoru. Ta mesta zavzema empirični subjekt in se s tem podreja njihovi logiki, ki predstavlja logiko organizirane (jezikovne in socialne) igre, če si sposodimo Meadov izraz. V organizirani igri so vsa mesta med seboj povezana, zato subjekt že pozna njeno logiko, če se le znajde v polju. V polju se znajde tako, da spontano zasede neko mesto v njem (identifikacija), to pa pomeni, da lahko zaseda polje, ne da bi vedel, da ga zaseda. Mogoče so tudi druge opcije: subjekt v organizirani igri igra določeno vlogo, ne da bi to vedel; lahko zavzame mesto in skuša vplivati na potek igre; lahko pa tudi uporablja pravila igre, ne da bi bil na za to določenem mestu.

Mentalni prostor subjekta je organiziran kot igra z ustreznimi seti pravil. Pravila uravnavajo in določajo sete odgovorov, ki jih neka drža evocira in zahteva. Konkretno bi bila igra takšna: posameznik se znajde na določenem prostoru znotraj igre, ki ga lahko sprejme ali pa ne - s tem tudi igro -, ki se ga zaveda, ali pa ne. Kako mora odgo-

varjati, mu povedo pravila, ki se jih je mogoče naučiti z vsakega mesta v igri. To pomeni, da v igri ne obstajajo privilegirana mesta, od koder bi bilo mogoče igro igrati tako, da bi bil dobiček od nje večji. Pravila so seveda organizirana, saj v nasprotnem primeru ne bi bilo mogoče igrati. Za pravila je značilno tudi to, da je subjekt zelo občutljiv na njihovo zanazajsko spreminjanje. Občutljiv je zato, ker vsaka sprememba postavi pod vprašaj tudi njegovo identiteto.

Otrok razvije občutek o sebi tako, da sprva reagira tako kot reagirajo drugi. Upravičeno lahko sklepamo, da se s tem uči igre in njenih pravil. Ko govorimo o igri, moramo poudariti, da je Mead ločil med dvema vrstama igre: na eni strani je *game*, na drugi pa *play*. *The fundamental difference between the game and play is that in the latter the child must have the attitude of all the others involved in that game* (ibid., str. 154). Primer organizirane igre (*game*) je baseball. Primer spontane igre (*play*) pa je igra majhnih otrok, ki predstavlja predhodnico organiziranih iger, najdemo pa jih tudi v ritualnih praksah t.i. primitivnih ljudstev, s to razliko, pravi Mead, da so slednji na višji stopnji samozavedanja kot otroci. Igra tako ni kakršna koli igra in pravila niso kakršna koli pravila, kljub temu da v obeh primerih subjekt pozna pravila in se je sposoben postaviti na katero koli mesto v igri.

Poleg omenjenih iger pa subjekt, ki je bistveno govoreče bitje, sodeluje tudi v jezikovnih igrah, ki pa jih ne moremo strogo ločevati od prejšnjih iger, saj so njihov pogoj. Nobena igra ne more potekati, če se najprej ne dogovorimo o njenih pravilih. Tudi najbolj spontana in najzgodnejša otrokova igra je posredovana s strukturo, v katero je bil otrok rojen. Ni igre, ki bi bila neodvisna od simbolnih struktur.

S tem smo prišli do obrata v odnosu med biologijo in psihologijo: človekov mentalni svet je radikalno asimetričen glede na biološki svet. Kolikor je ta reprezentiran v mentalnem svetu, pa v njem ni mesta, od koder bi lahko rekli, da je biološko (ali fizično) identično z mentalnim. Biološki svet torej ne obstaja (je zgolj reprezentiran v mentalnem svetu kot serija interpretacij), vendar tudi mentalni svet ne obstaja (je zgolj reprezentiran v samem sebi kot serija interpretacij). Podobno ne obstajata niti socialni svet niti jaz. Poglejmo, kako je ta problem skušal rešiti Mead.

Razvoj sebstva lahko spremljamo skozi logiko govornice kot organizirane igre in skozi logiko socialnih iger, ki tudi niso brez povezave z logiko govornice. Sebstvo se v resnici ne razvija v smeri samoaktualizirane osebnosti: tam, kjer je na prvi pogled videti linearni razvoj, v resnici poteka serija preskokov. Identiteta je zato serija poskusov ali investicij v zunanje objekte, prek katerih dobi posameznik identiteto. Ta je vednočasna in ne-*vs*a, kot smo videli zgoraj. Toda vrnimo se k igram.

Že na tem mestu je pri Meadu očitna neka preoblica iger. Zakaj ne bi predpostavili samo jezikovnih iger, ki omogočajo tudi socialne igre? Ko je subjekt sposoben govornice, tj., ko se je sposoben postaviti na določeno mesto v strukturi, ne moremo mimo dejstva, da igra igro vedno za nekoga, za neko strukturalno mesto, drznili bi si reči, za gledalce - tako kot v teatru -, ki so se zbrali v ložah in čakajo na svojo mero užitka. Brez gledalcev igra seveda nima pomena, saj se gledalci na dogajanje odzivajo in igro s svojo prisotnostjo sploh omogočajo. S svojim odzivanjem dajejo smisel igri in ji zagotavljajo koherenco. Na žalost Mead v svoji empiristični maniri vpelje gledalce kot empirično skupino ljudi. *The organized community or social group which gives to the individual his unity of self may be called "the generalized other". The attitude of the generalized other is the attitude of the whole community* (ibid., str. 154). Vendar pa igra ni prvenstveno namenjena empiričnim drugim, kajti tudi oni sami se že obračajo k nekemu radikalnemu Drugemu. Eno od njegovih imen je tudi jezik. Generalizirani Drugi je zato Veliki Drugi, ki je simbolna instanca in ne empirična. Empirična občestva niso Drugi, čeprav ga lahko zastopajo. Poleg tega so izjave namenjene konceptualnim

osebam, ki niso empirične. Empirični posameznik se mora šele identificirati s simbolnim mestom, ki ga je predpostavila izjava njegovega sogovorca. Iz empirične osebe se mora preleviti v konceptualno osebo: samo tako bo izjavo razumel in ji našel ali pripisal pomen. Konceptualna oseba najprej mora najti pomen, ki ga nosi izjava s seboj: ta se lahko spremeni šele v nadaljevanju, ko se odprejo novi prostori.

Prek Generaliziranega Drugega, ki nastopa kot stožer, si posameznik zagotavlja svojo koherenco, občutek sebstva in samozavedanje. Posameznik vanj verjame, to pa se lahko zgodi le tako, da ga najprej zastopa neka empirična oseba. Generalizirani Drugi, ki ga lahko predstavlja tudi socialna skupina kot celota, v kateri posameznik igra svoje igre, zagotavlja nadzor nad igro in predstavlja *conditio sine qua non* vsakemu mišljenju. *But only by taking the attitude of the generalized other toward himself (...) can he think at all; for only thus can thinking (...) occur. And only through the taking by individuals of the attitude or attitudes of the generalized other toward themselves is the existence of a universe of discourse, as that system of common or social meanings which thinking presupposes at its context rendered possible* (str. 156). Obrnimo Meadovo tezo do konca: Velikemu drugemu vse to uspeva samo zato, ker vanj verjamejo vsi pripadniki nekega občestva: vanj seveda lahko verjamejo samo tako, da je od njih ločen; od njih pa je lahko ločen samo tako, da ni empiričen. Ker ni empiričen, je simbol. Veliki Drugi je duh, arhiviran v mitih, starih zapisih, obredih in ritualih.

Povzemimo. Subjekt v svojem delovanju uporablja generalizirana stališča socialne skupine, ki ji pripada. Pripada pa ji samo tako, da jo vnaprej predpostavi kot imaginarno celoto: pripada ji torej tako, da vanjo verjame. S tem se tudi sam znajde v imaginarnem svetu, kjer se oblikujejo identitete in fiksirajo pomeni izjav. Komunikacija med posamezniki bistveno poteka prav v tem svetu.

Človek je po svoji naravi imaginarno bitje. Pri tem gre za stališča, ki oblikujejo topose zdravega razuma (*common meanings*), s katerimi skuša reševati probleme, pred katerimi se znajde. Jezikovni topisi so seti pravil, ki mu povedo, kako je mogoče zaznati, interpretirati in razreševati probleme. Generaliziranega Drugega je mogoče misliti samo v obliki toposov, ki jih poznajo vsi člani socialnih skupin ali občestev. Ljudje se povezujejo v občestva tako, da verujejo v tega Generaliziranega Drugega, ki kot potencia obstaja neodvisno od njih. Zadošča, da vanj verjamejo, pa se že aktualizira. Enako velja tudi za posameznike. Najprej so zgolj potence, ki se lahko aktualizirajo. Za aktualizacijo ne potrebujejo nobenega empiričnega sunka: aktualizirajo se tako, da se predpostavijo v Generaliziranem Drugem. S tem se aktualizira tudi on. Za imaginarni svet je zato značilno, da se stvari spravijo v tek že s samim verovanjem. Človek je zato mnogo bolj ujet v magični svet, kot verjame.

Orodja, s katerim posameznik rešuje probleme, so socialne oziroma simbolne narave. Tudi sami problemi so bistveno socialne narave, prav tako je realnost bistveno socialna realnost. Posameznik doživlja sprva samega sebe prek načina, kako se drugi odzivajo nanj. Poleg teh relacij obstaja še ena relacija; to je relacija vseh članov občestva do Generaliziranega Drugega. V glavi vsakega posameznika ta nastopa v obliki zdravega razuma. Izkaže se, da poleg recipročnih jaz ti odnosov, kjer se posameznik do sebe in drugih obnaša tako, kot so se drugi do njega, obstaja še odnos do nekega zunanega mesta, v katerega posamezni člani verjamejo in to verjetje jih povezuje. To drugo mesto je duh skupine: brez njega skupine ne bi bilo.

Z verovanjem v duha si posamezniki zagotavljajo recipročne jaz ti odnose: še več, zagotavljajo si svojo eksistenco. Nihče ne bo skušal dokazovati obstoja tega tretjega. Tretji je namreč logično nujen in je zato vanj treba brezpogojno verjeti. Vsak posameznik v svojem vsakdanjem praktičnem delovanju jemlje za izhodišče zdravorazumske topose, ki jih predstavlja Generalizirani Drugi, vanje verjame in tudi ostali člani

skupine verjamejo vanje. Generalizirani Drugi je zato skupno mesto, ki omogoča obstoj in ohranitev skupine ter posameznikov. Generalizirani Drugi kot set toposov zdravega razuma pa ne služi samo ohranitvi skupine, temveč služi tudi ohranitvi vsakega posameznika in njegovega občutka samega sebe. Posameznik doživlja samega sebe prek Generaliziranega Drugega, ki naseli njegove izkušnje in mu vzpostavlja resničnost. Ta je po svoji naravi predpostavljena, tj. imaginarna, čeprav to ne pomeni, da ni resnična. Prav nasprotno.

Vrnimo se še nekoliko k Meadovemu konceptu igre, ki predstavlja osrednje mesto, kjer se oblikuje človekova identiteta. Ker smo dosedaj govorili samo o identiteti in identifikaciji in posledično o jazu kot setu imaginarnih kostumov, s katerimi si skuša osmisлити svojo usodo, bomo v nadaljevanju rekli še nekaj besed o subjektivaciji. Razumeli jo bomo kot način, s katerim se jaz konstituira kot subjekt, tj., kot način, kako se odtuji od samega sebe, svojih identitet in empirističnih iluzij ter iluzij o linearnem napredovanju, pa naj gre za socialni, družbeni, osebnostni ali kozmični razvoj.

Kot dosedaj, si najprej oglejmo Meadov koncept. Ogledali si ga bomo zato, da ga bomo nato problematizirali.

Igra (*play*) je značilna za otroštvo, za katero je značilno tudi načelo nedoločenosti. Vedenje otroka je zato bolj nepredvidljivo, ali kot pravi Mead: *You cannot count on the child* (ibid., str. 159). Nepredvidljivost v igri otrok ni njihova kaprica ali razvojni primanjkljaj: prav nasprotno, negotovost in nepredvidljivost sta vsaki igri, ki je bistveno jezikovna ali simbolna igra, inheretni. Če ne moremo računati na otroka, je krivda na strani jezika. Iz otrokove igre, ki je spontana igra, se zato lahko še marsičesa naučimo. O otroku, pa tudi o jeziku.

Z odraščanjem prehaja igra (*play*) v igro (*game*), ki je bolj organizirana, posameznikove reakcije pa vse bolj predvidljive. Mead je s tem v zvezi spregovoril o *organizirani osebnosti*, ki postane *organski član družbe*. V družbi ima organizirani posameznik okoli sebe druge organizirane posameznike, vsi skupaj pa verjamejo v Generaliziranega (najbolj organiziranega?) Drugega, ki jih prek verovanja vzdržuje skupaj (obenem pa tudi njihove organizirane igre/eksistence). S tem je pomen in smisel realnosti organiziran in ga je mogoče spoznavati. Seveda to ne pomeni, da je spoznavanje sedaj kaj lažje, drži samo to, da je bolj predvidljivo: ker je bolj predvidljivo, je manj ustvarjalno in bolj zaprto za novo in drugačno. Posledice te organiziranosti/zaprтости so seveda očitne: ljudje kot organizirane osebnosti in kot organski člani družbene celote se do drugačnosti vedejo vedno bolj paranoično, kar pomeni, da postanejo nekateri ljudje zastopniki in nosilci drugačnosti, s tem pa tudi tarče napadov in pritiskov, ki od njih zahtevajo, naj se odpovedo svoji drugačnosti. Ta nenavaden odnos do drugačnosti pa je samodestruktiven, kajti drugačnost in različnost nista najprej empirični lastnosti osamljenih posameznikov, saj sta strukturni posledici dejstva, da je svet, v katerem živimo, simbolen, s tem pa tudi v samem jedru zavezan naključju, negotovosti in nepredvidljivosti. To pomeni, da je vedno mogoče najti ljudi, ki bodo zastopniki in nosilci teh strukturnih lastnosti, čeprav bodo drugi v svoji empiristični iluziji napačno verjeli, da gre za njihove empirične lastnosti. Tudi ko bi poslednji človek uničil poslednjega Juda, bi ostali negotovost, nepredvidljivost in duhovi kot pravi zastopniki empiričnega sveta. Poslednjega človeka bi pač preganjali duhovi, zato bi bil prisiljen ugotoviti, da so ga preganjali že prej, le da tega ni vedel ali hotel spoznati.

Kljub negotovosti pa jezik deluje tudi kot porok gotovosti. Posameznik zavzema mesta v tako organizirani existenci *through the language*, pravi Mead. Jezik mu zagotavlja, da bo v drugih ljudeh neki dražljaj izzval določen odgovor, ki ga želi. Jezik zato deluje kot porok stabilnosti, refleksije in želje. Posamezniki, ki sprejemajo jezik Generaliziranega Drugega in se s tem konstituira kot osebnosti, ki so povezane v

skupine, postanejo želeča bitja. Lahko bi rekli, da so posamezniki kot želeči smrtni, Generalizirani Drugi pa večer in nesmrten. Skozi jezik, ki ga posameznik ne poseduje - verjame pa, da ga poseduje Generalizirani Drugi -, je osebnost vedno na očeh tega Drugega in svojo vlogo bistveno odigra zanj. Dokler verjame v Drugega, se ji ni treba nenehno spraševati, ali je svet, v katerem živi, resničen ali napačen. Vera v Drugega nam zagotavlja obstoj katerega koli sveta. Drugi je zakladnica vseh svetov, vendar pa ti za svojo aktualizacijo potrebujejo subjekt kot nosilca svobodnih odločitev.

Poleg občutka samega sebe, Generalizirani Drugi omogoča tudi izgradnjo značaja. Generalizirani Drugi predstavlja generalizirane odgovore, je prava zakladnica odgovorov. V problemski situaciji tako Drugi lahko ponudi le generalizirane odgovore, subjektu pa ostane konkretna rešitev problema. V tem je element naključja, ki predstavlja tudi pravo mesto za izgradnjo značaja: posameznik je v končni fazi sam odgovoren za to, kako se bo znašel v svetu in kako bo reševal probleme. V določenem trenutku ne more računati na Drugega, da mu bo povedal, kako rešiti problemsko situacijo, v kateri se je znašel: z generaliziranega mesta mora stopiti v konkretno situacijo. Natanko to je subjektivacija, ki predstavlja povsem naključno reinterpretacijo in reorganizacijo sveta, ali še bolj natančno, omogoča nastanek novih svetov. Če je posledica identifikacije vera v polno identiteto in obstoj enega samega pravega in resničnega sveta (to je moj in naš svet), ki se ga nato oklepamo, je posledica subjektivacije radikalna odprtost do neskončno mnogo svetov, od katerih ni nobeden "pravi", saj so pravi vsi: nobeden tudi ni "naš", saj smo kot subjekti odtujeni od njega.

Generalizirani Drugi obstaja kot zapis na različnih mestih, ki bi jih lahko imenovali *arhiv*. V arhivih so vsi napotki za konstrukcijo in interpretacijo resničnosti, razen enega: ta eden je subjekt. Če subjekt potrebuje Velikega Drugega, velja tudi obratno: Veliki Drugi potrebuje subjekt. Za vsakega člana skupine so arhivi isti, zato imajo tudi podobno resničnost. Pogoj te podobnosti je identifikacija. Subjektivacija seveda odpira nove prostore, ki so bistveno prostori drugačnosti.

Napotki za konstrukcijo resničnosti so racionalni in vsak posameznik ima možnost, da v imenu racionalnosti razsvetli zdravi razum arhivov in konstruira realnost tudi v nasprotju z napotki. Seveda to zanj ne more biti brez posledic, kajti v družbenem polju so čuvaji arhivov institucije, ki imajo moč, za katero si obetajo, da bo zavarovala racionalnost arhivov. Seveda je to varovanje na neki ravni povsem nesmiselno in nepotrebno, saj Drugi varuje samega sebe, medtem ko se posamezniki po definiciji vanj vpišujejo na različne načine (kasneje to svojo drugačnost navadno skušajo zmanjšati), kajti vsej racionalnosti drugega manjka za njegovo aktualizacijo dodatek: ta dodatek je subjekt. Subjekt se mora pritakniti Drugemu, da bi obstajal in da bi obstajal sam Drugi: tako subjekt kot Drugi sta namreč samo potenci, ki potrebujeta druga drugo. Tudi subjekt, tako kot Drugi, pa lahko sam skrbi za svojo racionalnost in za svojo identiteto.

Proti institucijam subjekt lahko uporabi racionalnost kot moč, kajti *we are to do that intelligently because we can think* (ibid., str. 168). S tem ko subjekt nastopa kot inteligentno bitje, bitje, ki misli, se vzpostavi možnost, da se postavi na katero koli pozicijo v igri in se obnaša do sebe tako, kot se do drugih. To mu omogoča razumevanje svojih reakcij in reakcij drugih ljudi. Razumevanje, dodaja Mead, pa vključuje tudi odpuščanje (*forgiving*) in pozabljanje (*forgetting*). Odpuščanje in pozabljanje nista samo socialni dejanji, temveč dejanji mišljenja, ki oblikuje sebstvo, zato predstavljata obliko mentalne higiene, ki je za človeka kot govoreče bitje nujna. To pa je zato, ker ne obstajajo absolutna mesta, od koder bi bilo mogoče nevtralnno vrednotiti človekova dejanja in njihove pomene. To obenem tudi dokazuje empirično razsežnost govornje besede. Njena moč je seveda predvsem v vedno novih metaforah.

Zaključimo še z enim pomembnim Meadovim poudarkom. Zdravi razum, pa tudi

psihologija, pogosto govorita o podobi, ki jo ima človek o sebi (idealna podoba, realna podoba, socialna podoba itd.). Glede tega je bil Mead popolnoma jasen: subjekt samega sebe ne more videti (videti se skuša samo ego), lahko pa govori o sebi in sebi. Takšen odnos subjekta do samega sebe je predvsem zavezan presenečenjem. Subjekt s tem ne preseneča samo samega sebe, temveč tudi druge. In v čem so ta presenečenja?

Kljub organiziranosti igre, ki omogoča predvidevanje akcij, tj. odgovorov, je presenečenje bistvena značilnost subjektovega delovanja. Na katero mesto v strukturi se bo jaz postavil, je odvisno od logike, ki je zavezana kontingentnosti in ki ima na prvi pogled videz kaotičnosti. Poleg tega leži presenečenje še nekje drugje, o čemer bomo spregovorili kasneje.

Logiko spoznava subjekt tako, da v aktu refleksije jaz (*I*) postane mene (*me*). Jaz govori samemu sebi in z drugega mesta spoznava mesto, od koder govori. *As given, it is a "me", but it is a "me" which was the "I" at the earlier time* (ibid.). Pogoj identitete subjekta je refleksijski akt, v katerem jaz postane mene, kar pomeni, da je subjekt bistveno historično bitje. Mene je organiziran set odgovorov, ki jih je jaz sposoben generirati na osnovi verjetja v Generaliziranega Drugega. Jaz mora stati na določenem mestu in s tem že deluje kot socialno bitje, vpeto v socialne in jezikovne igre. V aktu refleksije uporabi set možnih odgovorov in skozi odgovarjanje samemu sebi spoznava sebe in oblikuje mene. Nekoliko drugače rečeno; tako jaz kot mene sta mogoča kot organiziran set socialnih odgovorov na določene dražljaje. Akt refleksije pomeni selektivno izbiro možnih odgovorov na že postavljena vprašanja, ki so tudi selektivno izbrana. Seveda je na že postavljena vprašanja mogoče dati nove odgovore, lahko pa postavimo tudi še ne postavljena vprašanja. Na tej ravni se subjekt razlikuje od ega in mene: prvi je liberalen, druga dva sta konzervativna.

Jaz v organizirani igri ve, katere odgovore lahko izbere, saj se mu najprej vsiljujejo kot avtomatizmi. Omenili pa smo že, da je navkljub takemu poznavanju presenečenje - za druge in za jaz - konstitutivno. Jaz lahko izbere na refleksen način že dane odgovore, ali pa preseneti vse in - tudi povsem nekonsistentno - izbere nov odgovor, kar govori o tem, da jaz v svojem odgovarjanju ne sledi nujno logiki racionalnega premisleka. Pogosto vseeno izpolni svojo dolžnost in se odzove refleksno, tj., kot je bilo mogoče predvideti. Tako reagiranje ni brez socialne nagrade, pa tudi ne brez ponosa ob izpolnitvi dolžnosti. Za jaz je vsekakor značilna negotovost (o kateri noče nič vedeti), ki je posledica nečesa, kar postavlja razmišljanje, ki mu je zavezana psihologija jaza, na povsem nova tla, tla, ki jih avtorji, o katerih ves čas govorimo, niso niti dobro slutili. Najboljši med njimi so imeli le intuitivni občutek, da nekaj v teoriji ne teče tako, kot bi moralo.

Napor odločitve ob tej negotovosti nikakor ni zanemarljiv. Ubogi jaz seveda skuša ustreči temu ali onemu strukturalnemu mestu in s tem zmanjšati negotovost ali jo celo odpraviti. To ni brez povezave s Freudovo ugotovitvijo, da je jaz najprej in bistveno mesto tesnobe. Tesnoba in negotovost, na drugi strani pa zdravorazumski arhivi, od katerih jaz vsekakor, ne da bi se iz tega česa naučil, pričakuje preveč. V nekoliko enostavnejšem položaju bi jazu morda celo uspelo; a položaj na srečo vseeno ni tako enostaven.

Morda je celoten položaj na začetku še videti enostaven: *When we sits down to think anything out we has certain data that are there* (ibid., str. 176). Kljub temu jaz ne ve, kaj storiti, zato misli nekako takole: *I have certain things that seem to commit me to a certain course of conduct* (ibid.). Tako razmišljanje pa je že znak globoke negotovosti in v nekem smislu že predstavlja odgovor. Negotovost kot odgovor je morda najbolj avtentičen odgovor, kar jih zmore jaz. V tem trenutku se konstituira kot subjekt. Običajno pa se vseeno zadovolji z *data that are there*: kljub temu se ne more izogniti presenečenju, o katerem že lep čas govorimo.

Del presenečenja je pogojen z ustvarjalnostjo in samoiniciativnostjo subjekta. Subjekt svobode, bi lahko rekli, a podvržen je logiki morale. Odgovor subjekta, kolikor je presenetljiv, celo nenavaden in lahko tudi malce čudaški, bi zato lahko označili za etično dejanje. Drugi del presenečenja leži v dejstvu, da subjekt ne razpolaga z algoritmom, ki bi mu nadomestil racionalni premislek in dejanje, ki naj sledi premisleku. Med razmislekom kot dejanjem in dejanjem *proper* je razlika, kamor jaz naseljuje svojo negotovost. To je tudi mesto subjekta: med jazom in subjektom je razlika, ki je ni mogoče predelati. Zagotovo je problem tudi v tem, da jaz o subjektu noče slišati, čeprav je ta pogoj njegove eksistence.

Kljub vsej negotovosti in možnim presenečenjem, subjekt odgovarja in s tem oblikuje prostore, v katerih se naseljuje pomen. What was the meaning now becomes a symbol which has another meaning. The meaning has itself become a stimulus to another response (ibid., str. 181). Odgovor, prvi neposredni odgovor subjekta je zato iracionalni odgovor. Subjekt je po svoji naravi iracionalen in spontan, odpira pa prostor racionalnosti in nespontanosti jaza. Izbira nikakor ni enostavna, zahteva pa tudi dobršno mero poguma.

O umu (*mind*) lahko govorimo, kolikor poteka socialni proces, tj. proces simbolne izmenjave med posamezniki: (...) *the human individual is possible because there is a social process in which it can function responsibly* (ibid., str. 189). Odgovarjati pomeni zasesti določeno mesto v organizaciji, ki se imenuje *mind*. V tem leži razlika med *play* in *game*: v prvi naletimo na neko polifonijo, v drugi na enodimenzionalnost. Odgovori organizirajo subjektovo naravo, katere identiteta je tako odvisna od identifikacije, tj. od zmožnosti za nadaljevanje procesa simbolne izmenjave.

Zaključimo in povzemimo. Identifikacija je mogoča zaradi odprtosti strukture, zato je vsak subjektov odgovor povezan s presenečenjem. Jaz, ki ni subjekt, si sicer obeta, da bo z racionalno kontrolo obvladal socialne in jezikovne igre, vendar bi popolna kontrola izgubila svoj smisel, če bi se realizirala. Subjektova identiteta je zato paradokсна, saj je prav njena nemožnost sama sebi pogoj in ovira hkrati. Nemožnost kontrole - kljub visoko organizirani in urejeni eksistenci jaza - pomeni, da je kontingentnost bistveni del subjektove narave. Kontingentnost in nemožnost identitete pa ne pomenita pesimizma, temveč predstavljata optimizem kot subjektovo obsojenost na svobodo, ki je bistveni pogoj vsakega pluralizma. Še več, pluralizem je prav nujna posledica teh dveh značilnosti.

V posameznikovem umu vztraja občutek sebe in prisotnosti drugega. Brez drugega subjektova identiteta ni mogoča. Drugi je seveda organizirani in urejeni drugi, prav takšna je tudi subjektova eksistenca, ki jo zastopa jaz. Urejenost eksistence je vedno začasna, delna in radikalno naključna. Prav zaradi tega se je ego tako zelo oklepa.

Me predstavlja set organiziranih in urejenih odgovorov, shranjenih v spominu. V spominu pa je shranjen tudi *I*, ki bi ga lahko imenovali hist(ori)čni jaz, saj se vedno pojavi kot del zgodovine, katere tekst je treba nenehno pisati na novo. Značilnost jaza, ki se spreminja v mene, je ta, da ne ve, kaj dela in govori. *It is only after we have acted that we know what we have done; it is only after we have spoken that we know what we have said* (ibid., str. 196).

Čeprav je jaz hist(ori)čni jaz in mene organizirana zgodovina, jaz ne ve, kaj bo storil v prihodnosti. Tega ne more vedeti zato, ker je njegov zamolčani temelj subjekt, ta pa reagira radikalno nepredvidljivo, čeprav se to zgodi redko. *Such a novel reply to the social situation involved in the organized set of attitude constitutes the "I" as over against the "me". The "me" is a conventional, habitual individual. It is always there* (ibid., str. 197).

Subjekt je pogoj racionalnosti in urejenosti sveta, čeprav sam ni niti racionalen

niti urejen: je pač čista diferenca. Subjekt se tako pojavlja kot jaz in mene, vendar *with its own unique pattern* (ibid., str. 201). Subjekt se od jaza in mene razlikuje natanko v tej formalnosti, zaradi katere je neki vzorec edinstven. Ta ustvarjalnost seveda ni samo radikalna možnost izstopa, o kateri smo govorili zgoraj, pomeni pa, da je identifikacija vedno zavezana določenemu setu možnosti, od katerih se nekatere lahko realizirajo. V različnih historičnih situacijah se pojavljajo različne konstelacije vseh možnosti, zato je redefiniranje pogojev odpiranje novega tj. drugačnega seta možnosti, ki se lahko - ali pa tudi ne - realizirajo. Razmerje med *I* in *Me* ustreza razmerju med vsebino in formo. *Now the "Me" may be regarded as giving the form of the "I"* (ibid., str. 209). Jaz je sposoben avtorefleksije, oblika kot njena posledica pa se lahko ponavlja in je vedno enaka, ali pa se spreminja. Forma je običajno konvencionalna in šele subjekt v njej predstavlja mesto negotovosti, presenečenja in kontingentnosti. Jaz bo v svoji avtorefleksivnosti zato vedno prišel do enakih zaključkov, razen če bo pripoznal razliko med seboj in subjektom. Jazu je najtežje sprejeti dejstvo o trojni subjektovi naravi: subjekt je razlika med jazom in subjektom, ki je obenem tudi čista forma, ki jo jaz naseljuje s svojo vsebino, in prazna gesta, ki to omogoči. Pripoznanje te razlike pomeni spoznanje o naravi iluzije glede na lastno identiteto, ki daje občutek polnosti, vsebine, varnosti in celo globine.

Mead primerja *Me* s Freudovim cenzorjem. Sama primerjava je povsem neustrezna, vendar iz nje lahko sklepamo, da je oblikovanje jaza zavezano selektivnim mehanizmom, ki določajo njegovo identiteto. Naivno bi bilo zato verjeti, da je govorjenje o avtorefleksiji, ki jo zmora jaz, že samo po sebi modrost, saj se sama avtorefleksija ujeta v polju določenosti, ki je določeno z mestom subjekta. To je še zadnja ilustracija razlike med subjektom in jazom. Kolikor jaz živi v nekem polju, ki je strukturirano in določeno, in se v njem skuša reflektirati, pa je subjekt način, kako se je sploh vzpostavilo to določeno polje. Nekoliko učeno rečeno: subjekt naddoloča avtorefleksijo, ki je je sposoben jaz. Kolikor jaz noče slišati za subjekt, je ujet v določenost, znotraj katere se lahko gre avtorefleksijo, vendar mu ta ne bo razsvetlila horizontov. Premikanje kamenčkov znotraj igrišča pač ni zelo produktivno podjetje.

Jaz je po svoji naravi institucionaliziran in stereotipen, a prav zaradi tega zdrav (*common man*) (ibid., str. 212). Njegov odnos do lastne identitete je zavezan verovanju, da drugi blokira njegove možnosti za celovit samorazvoj, in verovanju, da drugemu samorazvoj uspeva. Takšno prepričanje je kljub avtorefleksiji intuitivno in spregleda, da se identiteta določa povsem drugje, v odnosu do nekega radikalnega zunaj, ki predstavlja pravi in resnični temelj vsake identitete in resničnosti.

Vrnimo se kot Heglov duh na sam začetek našega pisanja in zaključimo: prvo načelo, iz katerega lahko izpeljemo vsa ostala načela, je zato načelo o tej zunanosti, ki ne obstaja, je pa nujna, če naj obstaja karkoli drugega.

Pojmovanja o strukturi samopodobe v mladostništvu

DARJA KOBAL-PALČIČ

POVZETEK

Besedilo obravnava dve pomembni teoriji, ki vsaka zase osvetljuje razreševanje osnovne razvojne naloge mladostnika - oblikovanje identitete oziroma oblikovanje samopodobe. Uvodni del skuša odgovoriti na vprašanje, ali raba teh dveh različnih izrazov pomeni, da gre za dve, sicer medsebojno povezani, a vendar različni razvojni nalogi ali pa avtorji z njima označujejo en in isti pojav. Sledi prikaz pomembnih raziskovalnih dosežkov ameriškega psihologa J. Marcie. V nadaljevanju se sestavek dotika osrednjih vsebinskih področij, v sklepnem delu pa skuša podati kritične opazke obravnavanih teorij, ki bi združene omogočale precizno raziskovanje mladostnikove samopodobe.

ABSTRACT

CONCEPTS OF THE STRUCTURE OF SELF-IMAGE IN ADOLESCENCE

The article deals with two important theories which, each in its own way, shed light on the way adolescents resolve their primary developmental objective - that of forming their identity or creating their self-image. The introduction attempts to answer the question whether the use of two different terms by researchers, i.e. identity and self-image, proves that there are two different, although mutually connected, developmental tasks, or, whether they all refer to one and the same phenomenon. There follows a review of significant research findings by the American psychologist J. Marcie. The article then touches on some central topics. It concludes by presenting some critical observations concerning the theories considered, which, when united, would allow for the exact research of the adolescent's self-image.

1. MLADOSTNIKOVA SAMOPODOBA IN/ALI IDENTITETA

V literaturi o adolescenci pogosto naletimo na dva izraza, za katera se zdi, da sta si pomensko sorodna: identiteta in samopodoba. Kaj to pomeni? Ali avtorji z njima označujejo en in isti pojav ali pa vendarle gre za dva, sicer medsebojno povezana, a vendar različna procesa?

Zupančičeva meni, da lahko identiteto razumemo kot "/.../ zaznavanje in doživljanje sebe kot ločenega in različnega od drugih, kot doslednega samemu sebi, doživljanje celovitosti in kontinuiranosti sebe v času (progresivna kontinuiteta med tem, kar

je posameznik postajal v otroštvu, pa med sedanjim stanjem in pričakovanim stanjem v prihodnosti) ter občutek psiho socialne recipročnosti, tj. skladnosti med posameznikovimi predstavami o sebi in tem, kar zaznava, da drugi vidijo v njem in pričakujejo od njega." (Zupančič, 1993, 208)

Tap (1979, po Koudou, 1991) ugotavlja, da poteka v adolescenci oblikovanje identitete po istih principih kot oblikovanje samopodobe. Glede na to, da je sebstvo tudi sistem **predzavestnih** zastopstev in občutij samega sebe, sklepa, da sta identiteta in sebstvo en in isti psihični konstrukt. Codol razvija Tapovo postavko še naprej: "... če je samopodoba strukturirana celota predelanih pomembnih informacij o posamezniku, ki jih dobiva iz materialnega in socialnega okolja, potem lahko rečemo, da je osebna identiteta organizirana celota potez, značilnosti, podob, stališč itd., ki jih posameznik pripisuje samemu sebi," (1979, po Koudou, 1991, 510) - torej nič drugega kot samopodoba.

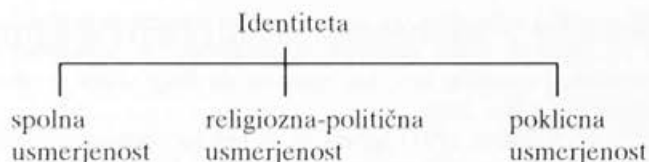
Zupančičeva ugotavlja, da identiteta v "... psihologiji predstavlja življenjski položaj človeka, notranjo organizacijo njegovih potreb, sposobnosti, podobe o sebi, preteklih izkušenj in družbeno političnih prepričanj," (Zupančič, 1, cit. iz neob.). Iz tega sklepamo, da je samopodoba temeljna sestavina posameznikove identitete. Muskova (1994) pojmovanja pa nas napeljujejo na misel, da utegne biti samopodoba pravzaprav ekvivalent identitete. Zdi se namreč, da oblikovanje identitete temelji na oblikovanju samopodobe, kar pomeni, da brez samopodobe ni identitete. Če posameznik torej vzpostavi jasno identiteto, potem vzpostavi tudi jasno samopodobo, in obratno.

Iz tega lahko sklepamo, da je razvojna naloga mladostnika, ki jo nekateri imenujejo oblikovanje identitete, drugi pa oblikovanje samopodobe, enakovredno zajeta v obeh terminoloških postavkah, če seveda jasno opredelimo njeno vsebino. Ne glede na to, da se naše predpostavke skladajo s tistimi, ki samopodobo in identiteto obravnavajo kot en in isti konstrukt, bomo v nadaljevanju besedila dosledno sledili terminologiji posameznih avtorjev.

2. IDENTITETA KOT DINAMIČNA STRUKTURA OSEBNOSTI

Med avtorji, ki empirično preučujejo načine razreševanja mladostnikove identitetne krize, ima nedvomno velik ugled ameriški psiholog James Marcia. Tako kot Eriksonovo, je tudi njegovo temeljno izhodišče v predpostavki o adolescenci kot obdobju konfliktov in kriznih stanj.

Marcievi koncepti ne odstopajo bistveno od Eriksonovih, a kljub temu najdemo med njimi kar nekaj pomembnih razlik. Če Erikson, denimo, pojmuje identiteto kot razvojni proces, vidi Marcia (Claes, 1983) v njej stanje, ali natančneje, dinamično strukturo osebnosti, ki v sebi združuje posameznikove nagone, navade, prepričanja in notranje identifikacije. Razvija se postopoma, v pravem pomenu besede pa se prvič pojavi šele v adolescenci. V splošnem lahko govorimo, ugotavlja Marcia, o spletu najmanj treh tipov usmerjenosti v strukturi mladostnikove identitete: spolnem, religiozno političnem in poklicnem tipu usmerjenosti (slika 1). S starostjo se tej strukturi običajno pridružijo še druge usmerjenosti.



Slika 1. Osnovna struktura identitete po Marcii.

To pomeni, da obstaja tudi več različnih stanj ali t.i. identitetnih položajev, ki pa niso vsi zadostno strukturirani.

2.1. Identitetni položaji

Identitetni položaji so načini, s katerimi mladostnik razrešuje svoje identitetne krize in postopno oblikuje identiteto zrele osebe (Musek, 1994). Da bi ugotovil, kakšni so ti položaji in kako se v njih odražajo mladostnikove spolne, religiozno politične in poklicne naravnosti, postulira Marcia dva kriterija. Prvi kriterij je kriterij odsotnosti ali prisotnosti krize v obdobjih zavestnega odločanja znotraj določenih usmerjenosti (Zupančič, 1993). Kriza je namreč dejaven in konstruktiven element, ki posameznika spodbuja k ustreznim iskanjem, odločitvam in eksperimentiranju. Če je kriza šibka ali pa je sploh ni, ostane mladostnik neodločen, neopredeljen in brez jasne identitete. Drugi kriterij pa je t.i. kriterij identitetne opredeljenosti. "Opredeljenost predstavlja osebno investicijo v neko dejavnost in relativno koherentni sistem določenih stališč, prepričanj in vrednot, ki jim posameznik v življenju sledi," (Zupančič, 1993, 208). Če uporabimo Muskove besede, potem lahko rečemo, da opredeljenost pomeni "... izoblikovanost identitetnih občutij ...," (Musek, 1994, 14).

S pomočjo teh kriterijev določi Marcia štiri identitetne položaje. To so: (1) zreli položaj, (2) prezgodaj zaprti položaj, (3) razpršeni položaj in (4) odloženi položaj (Zupančič, 1993) (tabela 1).

V raziskavah (Marcia 1980), s katerimi ugotavlja, katere so osnovne značilnosti, po katerih se položaji ločijo med seboj, postulira avtor sedem temeljnih lastnosti. To so: tesnoba, samospoštovanje, avtoritarne vrednote, moralno presojanje, avtonomija, kognitivni stili in vzorci vedenja v institucionalnem izobraževanju. Kako se odražajo v posameznih identitetnih položajih?

a. Zreli položaj. Mladostnik je v zrelem položaju krizo uspešno prebrodil, čeprav je - kot ustvarjalno vodilo - še vedno prisotna. Vzpodbuja ga namreč k nenehnemu dejavnemu odločanju in vrednotenju različnih nujnih izbir, ki temeljijo na predhodnih temeljnih opredelitvah o tem, kdo je, kaj hoče, kam gre itd. (prisotna opredeljenost). Ima jasno samopodobo, visoko samospoštovanje, visoki stopnji moralnega presojanja in empatičnega vživljanja, v socialne odnose pa vstopa na zrel in samosvoj način. Zaveda se odgovornosti za svoje ravnanje, zato se pri temeljnih odločitvah - zlasti tistih, ki se nanašajo na poklicne in politično religiozne cilje - opira na svoja stališča in prepričanja. Glede na kompleksnost se zreli položaj oblikuje šele po dvajsetem letu mladostnikove starosti (Zupančič, 1993).

b. Prezgodaj zaprti položaj je položaj brez krize, kjer mladostnik ne sprejema nobenih odločitev in ne izbira med nobenimi možnostmi. Zdi se, da je razpet med dvema poloma. Na eni strani domneva, da ve, kdo je in kaj hoče, na drugi strani pa ne daje nobenih pobud, da bi za svoje študijske, poklicne in druge izbire iskal osebne razloge. Tako je njegova navidezna identitetna opredeljenost le slepilo, ki mu

onemogoča oblikovati realno podobo o sebi. Vse temeljne odločitve, do katerih bi se moral dokopati sam, so namreč v preteklosti prevzemali drugi. Zato je tudi svojo identiteto vzpostavil preko pobud ali ponotranjenih zahtev togega in avtoritarnega okolja. Sedaj pa se pasivno prepušča nadaljnim odločitvam, ki jih bodo zanj sprejemali drugi, misleč da so to nenazadnje odločitve, ki bi bile lahko tudi njegove.

Tabela 1. Identitetni položaji v adolescenci (prirejeno po Marcia, 1980; Musek, 1994; Zupančič, neob; Zupančič, 1993).

IDENTITETNI POLOŽAJI	KRITERIJI		ZNAČILNOST
	KRIZA	OPREDELJENOST	
ZRELI	prisotna	prisotna	jasna samopodoba visoko samospoštovanje visoka stopnja moralnega presojanja sposobnost empatije zreli socialni odnosi visoka stopnja avtonomije zanimanje za reševanje kompleksnih nalog visoka stopnja odsevnosti kognitivnega stila
PREZGODAJ ZAPRTI	odsotna	prisotna	nizka anksioznost močna težnja k spreminjanju samopodobe zaradi zunanjih vplivov odobravanje avtoritarnih vrednot nižja sposobnost empatije togost v vzpostavljanju socialnih odnosov nizka stopnja avtonomije kognitivna rigidnost pri reševanju težjih nalog visoka stopnja impulzivnosti kognitivnega stila visoka stopnja zadovoljstva z institucionalnim izobraževanjem
RAZPRŠENI	prisotna/ odsotna	odsotna	visoka anksioznost težnja k spreminjanju samopodobe zaradi zunanjih vplivov nižja sposobnost empatije nesposobnost vzpostavljanja trajnih socialnih odnosov nizka stopnja avtonomije nezainteresiranost za reševanje težkih nalog visoka stopnja impulzivnosti kognitivnega stila
ODLOŽENI	prisotna	nejasno prisotna	visoka anksioznost razmeroma jasna samopodoba razmeroma visoko samospoštovanje sposobnost empatije razmeroma dobri socialni odnosi razmeroma visoka stopnja avtonomije relativno zanimanje za reševanje kompleksnih nalog relativno visoka stopnja odsevnosti kognitivnega stila visoka stopnja nezadovoljstva z institucionalnim izobraževanjem

Raziskave (Marcia 1980) kažejo, da mladostniki v prezgodaj zaprtem položaju - v primerjavi z ostalimi - doživljajo najmanj tesnobe, izražajo pa močno težnjo k spreminjanju samopodobe in samospoštovanja zaradi vpliva zunanjih dejavnikov. Med njihovimi vrednotami se pogosto pojavljajo tudi avtoritarne vrednote. Izražajo nizki

stopnji sposobnosti empatije in avtonomije, pri vzpostavljanju socialnih odnosov pa uporabljajo enostavne in toge vzorce.

c. Razpršeni položaj je položaj, v katerem mladostnik nima zastavljenih nobenih temeljnih ciljev. Resda je občasno v dilemah, za kaj naj se odloči in kako naj ravna, vendar mu tovrstna tehtanja ne omogočajo, da bi izoblikoval ustrezno identiteto. Zato ostaja neopredeljen in daje vtis, da ga ne zanima prav nič, razen zabave. Prepušča se trenutnim vzgibom, ki pa jih pogojujejo le zunanji dejavniki. Prihodnost ga ne zanima, zato je ne načrtuje.

Na podlagi raziskovalnih dosežkov Marcia (1980) sklepa, da mladostniki v razpršenem identitetnem položaju spreminjajo svojo samopodobo s kopičenjem informacij, ki jih dobivajo iz okolja. Njihova podoba o sebi je namreč izredno krhka in ranljiva, saj je še niso uspeli utrditi. To pa ne pomeni, da utegne že vsaka negativna informacija iz okolja omajati njihovo samopoštovanje, saj je niso sposobni ustrezno presoditi (Zupančič, 1993). Nič čudnega, da ne uspejo ohraniti odnosov z osebami, s katerimi so navezali stike. Občutki, ki jih ob tem doživljajo, pa so splet močne tesnobe, osovraženosti, osamljenosti, zagrenjenosti, dolgočasja in brezcilnosti.

d. Odloženi položaj je najpogostejši položaj v adolescenci, ki pa se loči od ostalih po prisotnosti trenutne krize in porajajoči se identitetni opredeljenosti. Mladostnik si močno prizadeva, da bi vzpostavil jasno identiteto, vendar mu to uspeva le postopoma. Išče se, mnogokrat neuspešno izbira med različnimi možnostmi, odloča se za ta ali oni cilj in se uči na lastnih napakah iz lastnih izkušenj. Raziskave kažejo (Marcia, 1980), da je za mladostnike v odloženem položaju značilna visoka anksioznost, a razmeroma jasna samopodoba in visoko samospoštovanje. Sposobni so empatije in ohranjanja vzpostavljenih socialnih odnosov. So na dobri poti, da čez čas preidejo v zreli identitetni položaj.

2. 2. Identitetni položaji in institucionalno izobraževanje

Waterman in Waterman (1970, 1972 po Marcia, 1980) sta v študijah o identitetnih položajih mladostnika preučevala zlasti tipične kognitivne in vedenjske vzorce, na podlagi katerih mladostnik izraža svoj odnos do institucionalnega izobraževanja. V ta namen sta izvedla dve raziskavi, pri katerih sta uporabila Marciev vprašalnik identitetnega statusa, ki zajema poklicno, religiozno in politično področje mladostnikovega življenja. Kateri so njihovi izsledki o povezanosti med identitetnimi položaji in študijskim oz. poklicnim področjem mladostnikovega osebnostnega razvoja?

V prvi raziskavi, ki se nanaša na stopnjo zadovoljstva oz. nezadovoljstva z institucionalnim izobraževanjem, ugotavljata, da so najbolj nezadovoljni s svojim institucionalnim izobraževanjem tisti adolescenti, ki so v odloženem položaju, najbolj zadovoljni pa tisti, ki so v prezgodaj zaprtem položaju.

V drugi raziskavi, ki zajema povezanost med položaji in pogostostjo prepisov iz ene šole na drugo oz. prekinitve šolanja, pa poudarjata, da pogosteje menjajo šolo tisti posamezniki, za katere je značilen odloženi položaj. Med mladostniki, ki šolanje prekinejo zaradi negativnih vplivov iz okolja, v povprečju prevladujejo tisti v prezgodaj zaprtem in razpršenem položaju. Med onimi, ki institucionalno izobraževanje prekinejo zaradi lastnih prepričanj, pa so zlasti mladostniki, ki so v zrelem identitetnem položaju.

Kakšne pa so spolne razlike med vzorci vedenja v institucionalnem izobraževanju, ki so značilne za posamezne identitetne položaje?

Marcia (Marcia, Friedman, 1970, po Marcia 1980) na podlagi svojega vprašalnika ugotavlja naslednje spolne razlike: mladostnice, ki so v prezgodaj zaprtem položaju, dosegajo visoke rezultate na lestvici samospoštovanja in nizke na lestvici anksioznosti.

Tiste mladostnice, ki so v odloženem in razpršenem položaju, pa izražajo prav obratne lastnosti: njihova stopnja samospoštovanja je nizka, stopnja anksioznosti pa visoka. Prager (1976, po Marcia 1980) v svoji raziskavi domneva, da imajo dekleta z visokim samospoštovanjem v prezgodaj zaprtem položaju v povprečju več maskulinih in androginih psihičnih lastnosti, dekleta z nizkim samospoštovanjem v razpršenem položaju pa več femininih lastnosti.

Kako pa je z izbiro vrste šolanja? Raziskave (Marcia, Friedman, 1970, po Marcia, 1980) kažejo, da tiste mladostnice, ki so dosegle zreli identitetni položaj, v povprečju izbirajo najtežje šole, tiste v prezgodaj zaprtem težke, one, ki so v odloženem in razpršenem položaju pa najlažje.

Zdi se, da institucionalno izobraževanje - v pejorativnem pomenu besede - pravzaprav otežkoča mladostniku in mladostnici, da bi se uspešno prebila iz odloženega položaja in kasneje vzpostavila identiteto zrelih oseb. Takšna bi namreč prav gotovo podvomila v smisel faktografskega učenja, v "...'dokončne resnice' in domnevno 'objektivna' dejstva ...," (Zupančič, 1993, 209), ki jima jih šola ponuja kot edino pravilni način razumevanja stvarnosti.

Nasprotno pa institucionalno izobraževanje posameznika malodane sili v prezgodaj zaprti identitetni položaj (Zupančič, 1993). Tudi sam je, kot ugotavljata Waterman in Waterman (1970, po Marcia, 1980) s šolo povsem zadovoljen. Mladostniku, ki ne sprejema nobenih odločitev in ne izbira med nobenimi možnostmi, saj to prepušča pomembnim drugim, pač ni težko posredovati učnih vsebin kot neizpodbitnih resnic. Še zlasti, če je posrednik takšna avtoriteta, kot je šola. Mladostnik se tedaj pasivno prepušča učnim vsebinam, jih nekritično osvaja in postane učenec z visoko učno uspešnostjo. V drug, bolj zrel identitetni položaj pa se na ta način prav gotovo ne more prebiti, saj od najvišje avtoritete dobiva nenehne povratne informacije, da je to, kar počne in kar je, edino družbeno sprejemljivo in pravilno.

2. 3. Sklep

Marciev model je danes eden najbolj vplivnih modelov v preučevanju mladostnikove identitete. Z empirično eksaktnostjo je vzpodbudil mnoge ameriške in kasneje tudi evropske raziskovalce k nadaljevanju aplikativnega študija omenjenega fenomena.

Že na začetku smo omenili, da Marcieva teorija ne odstopa bistveno od Eriksonove. Tako eden kot drugi, denimo, obravnavata mladostništvo kot kritično obdobje, pri čemer se Erikson osredotoča na njegov razvojni vidik, Marcia pa na strukturni vidik. Mnogi avtorji (Claes, 1983; Musek, 1994) pa menijo, da se Marcieva teorija v marsičem ne more kosati z Eriksonovo. Res je sicer, poudarjajo kritiki, da Eriksonove teorije na mnogih mestih ni mogoče ustrezno empirično preverjati, vendar pa se odlikuje z izjemno konsistentnostjo in analitično preciznostjo, kakršne Marcievi koncepti ne premorejo. Eno najbolj spornih mest je prav pojmovanje identitetnih položajev kot stanj oziroma izidov vzpostavitve identitete. Upravičeno lahko ugovarjamo, da pomenijo izide le zreli, prezgodaj zaprti in razpršeni položaj, odloženi položaj pa pravzaprav označuje razvojni proces, s pomočjo katerega posameznik oblikuje svojo identiteto.

3. OSREDNJA VSEBINSKA PODROČJA SAMOPODOBE

Katera so najbolj tipična vsebinska področja, ki jih mladostnik povezuje v bolj ali manj celovito podobo o sebi? Mar so to le tista tri, ki jih predpostavlja Marcia (slika 1), ali pa je takih področij nemara več? Kako ugotoviti njihovo število in izraženost v pov-

prečnem profilu vzorca mladostnikov, in nenazadnje, kako jih empirično preučevati? Delen odgovor lahko nedvomno poiščemo v raziskovalnih dosežkih ameriškega psihologa Daniela Offerja (1988), ki v splošnem izhaja iz dveh temeljnih hipotez.

3. 1. Mladostništvo - obdobje brez pretresov in kriz?

Prva predpostavka se nanaša na obdobje, v katerem se vzpostavlja samopodoba bodočega odraslega človeka. V tej hipotezi Offer kritično presoja - po njegovem mnenju - preveč ustaljeno in zavajajoče stališče o mladostništvu kot "viharniškem" obdobju osebnosti (Musek, 1994). Za takšno, malone, stereotipno mišljenje "krivi" predvsem klinično psihologijo in psihiatrijo, ki sta svoje raziskave opravljali na vzorcih problematičnih mladostnikov in na podlagi aplikativnih izsledkov neustrezno sklepali, da je mladostništvo obdobje, polno pretresov in kriznih stanj. Offer s sodelavci (1969) preučuje normalne vzorce mladostnikov, na podlagi zbranih podatkov zavrne klinično psihološko postavko in postavi novo. V tej predpostavki zagovarja naslednje misli: (1) mladostništvo je obdobje, ki poteka brez večjih stresov in kriz, (2) vzrok morebitnih kriznih obdobji gre iskati izven posameznika, zlasti v slabih družbenih in socialnih razmerah, nikakor pa ne v mladostništvu kot takem, in (3) oblikovanje samopodobe kot temeljne razvojne naloge v mladostništvu poteka povprečno in zdravo, torej normalno (Offer, Sabshin, 1974).

3. 2. Struktura samopodobe

Druga hipoteza se dotika problema temeljne razvojne naloge v mladostništvu. Offerjeva (Offer, Ostrov, Howard, 1984) opredelitev tega fenomena se močno ujema z delovnimi opredelitvami drugih avtorjev, saj tudi on pojmuje samopodobo kot bolj ali manj organizirano strukturo lastnosti, potez, stališč, prepričanj itd., ki jih mladostnik pripisuje samemu sebi.

V tej predpostavki se avtor (1974; Pačnik, 1992) osredotoči na notranjo organizacijo samopodobe in izdela t.i. strukturni model mladostnikove samopodobe, ki je sestavljen iz petih vsebinskih področij ali sebstev (slika 2).



Slika 2. Offerjev strukturni model mladostnikove samopodobe

Prvo področje - psihološko sebstvo - obsega tri skupine: obvladovanje impulzov (npr. sposobnost prenašanja kritike, obvladovanje stresne situacije itd.), razpoloženje (npr. občutki sproščenosti, zadovoljstva s samim seboj, sreče itd.) in telesno samopodobo (npr. zadovoljstvo s sedanjo in prihodnjo telesno samopodobo, občutki telesnega zdravja itd.). Drugo področje - socialno sebstvo - se nanaša na socialne odnose (pripravljenost na učenje od drugih, občutki zadovoljstva v družbi z drugimi itd.), moralne vrednote ter študijske in poklicne cilje. Tretje področje - seksualno sebstvo - obsega mladostnikovo vedenje in odnos do spolnosti, četrto - družinsko sebstvo - mladostnikove odnose v družini, peto - prilagoditveno sebstvo - pa zajema obvladovanje zunanjega sveta (npr. sposobnost samostojnega odločanja, sposobnost udejanjenja odločitve, sposobnost koncentracije itd.), psihopatologijo in prilagajanje (npr. učna uspešnost, tekmovalnost, usmerjenost v prihodnost itd.). Pačnik (1992) vidi v omenjenih sebstvih korelate materialnemu, socialnemu in duhovnemu sebstvu, ki jih v svoji teoriji analizira James.

Na podlagi prikazanega modela je izdelal Offer (1962, po Lamovec 1994 b) t.i. Vprašalnik samopodobe za mladostnike (Offer Self Image Questionnaire OSIQ), ki ga je kot glavni psihološki instrument za merjenje mladostnikove samopodobe uporabljal v svojih longitudinalnih študijah. V njih je potrdil vse tri omenjene hipoteze.

V študiji na vzorcu moških mladostnikov med 14 in 18 letom je avtor (1969), denimo, ugotovil, da so fantje doživljali mladostniško obdobje relativno mirno, brez ogrožujočih pretresov in kriz. Tudi v drugih raziskavah (Offer, Offer, 1975; Offer, Ostrov, Howard, 1981; Pačnik 1992) je navajal podobne ugotovitve. Večina mladostnikov obeh spolov se je opisovala kot osebe, ki se znajo obvladati, ki brez težav prenašajo kritiko, ki so razmeroma zadovoljne s svojim fizičnim videzom, ki imajo mnogo znancev in prijateljev, ki se v družbi običajno počutijo prijetno, ki so večino časa sproščene, ki imajo s starši dobre odnose itd.

Izločil pa je približno 15 odstotkov mladostnikov (podatki so v različnih delih navedeni različno, zato si velja omenjeni odstotek zapomniti le v informativne namene), za katere je predpostavljal, da so problematični. Njihovi rezultati na vprašalniku samopodobe so namreč močno odstopali od povprečja. Svojih vzgibov, npr., niso zmogli ustrezno obvladovati, večino časa so bili potrti in žalostni, v socialnih odnosih se niso uspeli znajti, zato so se počutili osamljene, v odnosu do spolnosti so bili pretirano zadržani in sramežljivi itd. Zbrani podatki so vodili Offerja k domnevi, da je samopodoba teh mladostnikov izkrivljena in nestvarna in izhaja iz situacijsko pogojenih težav - običajno iz slabih družinskih razmer.

V eni izmed kasnejših raziskav (Offer, Ostrov, Howard, Atkinson, 1988, po Evans, Poole, 1991) se je ta odstotek celo povečal. Evans in Poole sta povzela, naj bi cela tretjina zajetega vzorca mladostnikov doživljala mladostništvo kot stresno in krizno obdobje. Kljub temu pa Offer ni odstopil od začetne predpostavke, v kateri je trdil, da mladostništvo ni obdobje, ki bi bilo samo po sebi bolj stresno od drugih življenjskih obdobj. -

Kakšna pa je struktura samopodobe v različnih kulturnih okoljih?

Da bi eksaktno odgovorili na zastavljeno vprašanje, so Offer, Ostrov, Howard, Atkinson (1988) izvedli longitudinalno študijo, ki je trajala približno dvajset let. Vanjo so zajeli vzorec približno 6000 mladostnikov srednjega socialno ekonomskega razreda iz 10 različnih dežel. Med njimi so bile, denimo, ZDA, Irska, Izrael, Avstralija, Japonska, Zahodna Nemčija itd. V splošnem so ugotovili, da je imela večina mladostnikov pozitivno samopodobo, opazili pa so nekaj medkulturnih razlik (Evans, Poole, 1991). V primerjavi z mladostniki z nekaterih drugih dežel je bil, npr. vzorec ameriških mladostnikov v povprečju bolj avtonomen, bolj prepričan v pravilnost svojih odločitev, bolj

je sledil svojim ciljem in je bil bolj sproščen v vsakodnevnih situacijah (Pačnik, 1992). Avtorji so v skladu s pričakovanji ugotovili tudi nekatere spolne razlike, ki pa so bile pri vzorcu starejših mladostnikov manjše kot pri vzorcu mlajših mladostnikov (Pačnik, 1992).

3. 3. Nekaj sklepov

Offer je raziskovalec, ki je sistematično preučil notranjo organizacijo samopodobe in izdelal natančno klasifikacijo njenih posameznih področij, ki so značilna prav za mladostništvo. Njegov model pa ni ostal neopažen le znotraj ZDA. Dokaz za to je že sama longitudinalna študija, v katero je avtor pritegnil raziskovalce širom po svetu. Tudi njegov vprašalnik danes uporablja mnogo psihologov. Wong in Csikszentmihalyi (1991), denimo, s pomočjo njegovega merskega instrumenta preučujeta povezanost med mladostnikovo samopodobo in prijateljskimi odnosi z vrstniki, Smith (1993) odnos med srednješolsko usmeritvijo in samopodobo vzorca jamajških srednješolcev, Roberts, Sarigiani, Petersen in Newman (1990) pa odnos med učno uspešnostjo in samopodobo zgodnjih mladostnikov.

Pri nas sta vprašalnik prva uporabila Pačnik in Zalar (1986). Na vzorcu 16 do 19 letnih mladostnikov sta v kontrolno skupino zajela 171 deklet in 137 fantov, v eksperimentalno pa 27 deklet in 25 fantov s samomorilnimi težnjami, ki so bili hospitalizirani ali ambulantno obravnavani. Njuna raziskava kaže, da je povprečno v izraženosti samopodobe več spolnih razlik med problematičnimi mladostniki kot med neproblematičnimi mladostniki (Lamovec, 1994 b).

Več kot očitno je, da je Offerjev model povsem konsistenten in nepogrešljiv pri razlagi vsebinskih področij, ki jih mladostnik oblikuje v ustrezno podobo o sebi. Problem pa nastopi, če ga postavimo v širši družbeni kontekst. Menim namreč, da je avtor s tezo o mladostništvu kot relativno stabilnem življenjskem obdobju posameznika, ki ga "iztirijo" le neugodni zunanji dejavniki, enostranski in v nasprotju z nekaterimi drugimi koncepti, ki jih razvija v svoji teoriji.

Enostranskost bi mu lahko očitali zato, kar spregleda več kot očitno dejstvo, da je mladostništvo družbeni pojav per se, kar ugotavljajo danes domala že vse psihološke, sociološke in antropološke raziskave. Zdi se, da je Offerjev mladostnik le preveč zavrit v neprodušen ovoj, s katerim vstopa v vsakdanjo stvarnost. Če se bo dobro varoval slabih družbenih vplivov, se bo brez težav razvil v odraslo osebo. Avtor ne pozabi omeniti mladostnikov, ki te sreče nimajo. To so tisti, meni, rojeni s telesnimi poškodbami, v slabih družinskih razmerah, v revščini, v takšnih ali drugačnih družbeno političnih sistemih itd. Zanje je prehod v odraslost močno otežkočen, vendar - poudarja - so to posamezniki, ki sodijo v zanemarljiv odstotek problematičnih mladostnikov. In nasprotno. Tudi tisti, ki se rodijo v preveč idealnih pogojih, v premožnih družinah, z idealnim fizičnim izgledom, z nadpovprečnim inteligenčnim količnikom itd., sodijo v isti odstotek problematičnih adolescentov.

Po drugi strani pa se zdi, da je Offer v tej svoji tezi premalo radikalen. Pozablja namreč, da družbe ni mogoče omejiti le na stvarnosti, kot so neugodne družinske razmere, prestroga ali premila vzgoja, revščina ali pretirano izobilje itd. Družba je nekaj, kar presega okvir neposredno doživetih medosebnih odnosov. Razslojena na tisoče drobnih določevalnic - neposrednih, še bolj pa posredno doživetih stvarnosti - se "vpisuje" v slehernega posameznika.

Ob umeščanju Offerjeve teorije v širši družbeni kontekst pa naletimo na nekatera nasprotujoča si pojmovanja. Če, denimo, obstaja "normalna" samopodoba, vzeta iz povprečnega vzorčnega preseka, ki se razvija brez konfliktov, potem se lahko vprašamo, od

kod mladostniku tako raznolika struktura psihološkega, socialnega, seksualnega, družinskega in prilagoditvenega sebstva, ki se še dodatno deli na posamezne podstrukture? Če bi bilo tako, potem bi bila njegova struktura samopodobe že a priori postavljena v njegov psihični univerzum. Glede na to, da je takšna sestava značilna že za 14 ali 15 letnega posameznika, je jasno, da se je ta posameznik že vse do tedaj soočal z družbenimi realnostmi, ki niso zajete v povprečnem in zdravem, torej normalnem vzorcu njegovih sovrstnikov. Kar ne pomeni nič drugega kot to, da je že od svojega rojstva dalje v nenehnih konfliktih s stvarnostmi v najširšem pomenu besede, ki niso le njegov "zunanji" dejavnik, pač pa delujejo znotraj njega samega.

Zato ni čudno, da je Offerjev merski instrument občutljiv le za razmejevanje klinične skupine mladostnikov od normalne, ne pa za razmejevanje znotraj normalnega "nekritičnega" vzorca. Tako nas razlike, ki jih dobimo znotraj normalnega vzorca - tudi tiste, ki so statistično pomembne - utegnejo zavesti v domnevo, da normalen mladostnik ne doživlja krize. Kljub temu pa to ne pomeni, da je vprašalnik uporaben le v diagnostične namene, v raziskovalne pa ne. V to nas prepričajo mnoge raziskave, ki potrjujejo veljavnost lestvice. Menim pa, da je pri interpretacijah rezultatov koristno upoštevati omenjene pomanjkljivosti Offerjevega teoretičnega modela in jih razlagati znotraj širšega psihološkega okvira. Hkrati pa ni odveč, če omenjeno lestvico vključimo v baterijo drugih ustreznih instrumentov. Prav gotovo bi z Marcievim vprašalnikom identitetnega statusa globlje posegli v raziskovalni problem mladostnikove samopodobe in interpretirali zbrane podatke bolj celostno. Z Offerjevim vprašalnikom bi tako ugotovili strukturo preučevanega vzorca mladostnikov, rezultati, dobljeni z Marcievim vprašalnikom, pa bi nam pokazali, v katerem identitetnem položaju se nahajajo preizkušanci z določeno strukturo samopodobe. Z odkrivanjem strukture preizkušancev bi lahko spodbujali razvoj tistih področij samopodobe, s pomočjo katerih bi lahko mladostnik uspešno prešel iz nezrelih identitetnih položajev v zreli identitetni položaj.

LITERATURA

- Claes, M. (1983). *L'expérience adolescente*. Pierre Mardaga, Bruxelles.
- Evans, G., Poole, M. (1991). *Young Adults; self perceptions and life contexts*. The Falmer Press.
- Koudou, K.R. (1991). *Pratiques éducatives et développement moral. Une étude psychogénétique et différentielle de l'appropriation des valeurs et de l'estime de soi chez l'enfant et l'adolescent ivoiriens de 6 à 16 ans*. (Doctorat d'état, Toulouse, 2).
- Lamovec, T. (1994). Merski pripomočki: Offerjev vprašalnik samopodobe. V: T. Lamovec (Ured.) *Psihodiagnostika osebnosti 2*. Filozofska fakulteta, Znanstveni inštitut Filozofske fakultete, Ljubljana, 44.
- Marcia, J.E. (1980). *Identity in adolescence*. V: J. Adelson (Izd.), *Handbook of adolescent Psychology*. Wiley, New York, 159-187.
- Musek, J. (1994). *Mladostništvo (adolescenca)*. Neobjavljeno.
- Offer, D. (1969). *The psychological world of the teenager*. Basic Books, New York.
- Offer, D., Ostrov, E. (1975). *From teenage to young manhood*. Basic Books, New York.
- Offer, D., Ostrov, E., Howard, K.I. (1981). *The adolescent: a psychological self portrait*. Basic Books, New York.
- Offer, D., Ostrov, E., Howard, K.I. (1984). *Patterns of adolescent self image*. Jossey Bass, San Francisco.
- Offer, D., Ostrov, E., Howard, K.I., Atkinson, R. (1988). *The teenage world: adolescents' self image in ten countries*. Plenum Publishing corporation, New York.
- Offer, D., Sabshin, M. (1974). *Normality: theoretical and clinical concepts of mental health*. Basic Books, New York.
- Oppenheimer, L. (1991). *The self, the self concept, and self understanding in childhood and adolescence* by William Damon and Daniel Hart. *Human Development*, 34: 113-120.
- Pačnik, T. (1992). *Podoba o sebi ter problem agresivnosti pri normalnih, depresivnih in parasuicidalnih adolescentih*. Univerza v Ljubljani, Filozofska fakulteta. (disertacija).

- Pačnik, T., Zalar, B. (1986). Nekateri dejavniki večdimenzionalnega doživljanja mladostnikove lastne podobe ter njihov vpliv na avtoagresivno vedenje. (raziskovalna naloga).
- Roberts, L.R., Sarigiani, P.A., Petersen, A.C., Newman, J.L. (1990). Gender differences in the relationship between achievement and self image. *Journal of Early Adolescence*, 10 (2), 159-175.
- Smith, D. (1993). The educational structure and the self image of Jamaican adolescents. *Psychological Reports*, 72 (3), 1147-1156.
- Wong, M.M., Csikszentmihalyi, M. (1991). Affiliation motivation and daily experience; Some issues on gender differences. *Journal of Personality and Social Psychology*, 60 (1), 154-164.
- Zupančič, M. Mladostnik in identiteta. Neobjavljeno.
- Zupančič, M. (1993). Razvojne naloge mladostnika in institucionalno izobraževanje. *Psihološka obzorja*. 2 (3-4), 207-213.

Kaj nas o sorodstvenih sistemih uči socialna antropologija

KARMEN ŠTERK

POVZETEK

Članek z naslovom *Kaj nas o sorodstvenih sistemih uči socialna antropologija* se relativno neambiciozno osredotoča na pregled izhodišč v antropologiji uveljavljenih pristopov in teorij o sorodstvu, kot temelju socialne organizacije t.i. primitivnih družb. Najprej je prikazana osnovna narava disciplinarnega pristopa, kjer je sorodstvo opredeljeno kot tipizacija socialnega vedenja. Po predstavitvi metodoloških izhodišč, so v tekstu nakazani prevladujoči povdarki dveh najvplivnejših teorij sorodstvenih sistemov; teorije potomstva in aliantsne teorije. Težišče prve stoji na mestu sorodstva po krvi in je z vidika kasneje predstavljene analize zaprt sistem, aliantsna teorija pa prikazuje nezmožnost konstituiranja sorodstvene strukture zgolj na temelju biološke družine. Sorodstvena struktura namreč vedno implicira na začetku dano zakonsko zvezo. Skladno s tem so v nadaljevanju predstavljeni tisti koncepti, ki so nujni za razumevanje na teh izhodiščih zastavljenega sorodstvenega sistema; družina, poroka, atom sorodstva in predvsem prepoved incesta in zapoved eksogamije. Članek se tako zaključi v ugotovitev, da sorodstveni sistemi v antropologiji predstavljajo več strukturno ločenih, a povezanih dejstev. Najprej predstavljajo splet bioloških in socialnih dejstev, na popolnoma drugem nivoju pa predstavljajo tudi formo kulturnega sistema in v primitivnih družbah osnovno mrežo pomenov.

ABSTRACT

THE SYSTEMS OF KINSHIP: AN EXERCISE IN SOCIAL ANTHROPOLOGY

The article *The Systems of Kinship: An Exercise in Social Anthropology*, has no attempts to be ambitious, presenting a mere overview of the starting points of some anthropological well established approaches and theories of kinship as the fundamentals of social organization of the so called primitive societies. In the beginning, the article deals with the nature of the disciplinary approach within which kinship is defined as typified social behaviour. After evaluating the methodological standpoints, the article outlines basic line of arguments of the two the most important theories of the kinship systems - theory of descent and alliance theory. The first one is centered in consanguinity and is from the view of subsequent analysis, a closed system. The alliance theory approach demonstrates an incompetence of formation of kinship structure merely on the basis of biological family. A kinship structure namely always implies a marriage union formed at the beginning. In accordance with this approach, the concepts, which are a pre-

requisite of comprehension of kinship system thus defined, are being presented. Those concepts are: family, marriage, atom of kinship, and last but not least, rules of exogamy and the prohibition of incest. The article concludes with an assessment of the kinship systems within the more general frame of social anthropology, wherein they represent a series of structurally discontinuous, yet associated entities. Firstly, they represent a sum of biological and social facts, and secondly, on the utterly different level they stand for a form of cultural system, and, when referring to the primitive societies, they also represent the fundamental network of meanings.

I. UVOD

Razpravljanje o sorodstvenih sistemih tradicionalno predstavlja eno središčnih točk antropološke discipline. Hkrati je to tudi področje, znotraj, in okoli, katerega so se izoblikovali prenekateri teoretski modeli, ki so tvorili osnovo mnogih avtorskih opusov in študijskih vokacij.

Preden se je v antropologiji lahko začelo razpravljati o znanstvenem pristopu k preučevanju sorodstvenih sistemov, je moral biti storjen ključen preskok znotraj opredelitve predmeta analize samega. Nujno je namreč poudariti, da v antropoloških pristopih k sorodstvenim sistemom predmet predstavlja sorodstvo kot tipizacija socialnega vedenja (pa naj se to odraža na nivoju sorodstvene terminologije ali na nivoju strukture pravil o poroki), ne pa kot zbir bioloških dejstev.

Pričujoča naloga se tako prične z uvidom v različna metodološka izhodišča v razpravi o sorodstvenih sistemih in bo poskušala predstaviti osnovno logiko navezovanja sorodnih konceptov in problematik, ki se vanjo vpletajo. V tem smislu predstavitvi dveh osnovnih teorij sorodstvenih sistemov sledi obravnava institucij poroke, prepovedi incesta in eksogamije.

II. METODOLOŠKA IZHODIŠČA

Kot v znanstveni metodi analize sorodstvenih sistemov, so se v antropologiji v največji meri uveljavili trije metodološki pristopi; zgodovinski ali evolucionističen, funkcionalističen in strukturalen.

Za pionirsko delo v preučevanju sorodstvenih sistemov v antropologiji velja Lewis H. Morganova knjiga *Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family* (1871). Morgan je tu najprej dokazal, da so družbeni odnosi, ki vladajo v organizaciji večine primitivnih družb, odnosi sorodstva in da imajo le-ti neko notranjo logiko, ki jo je treba iskati v natančnem preučevanju predpisov o sklepanju zakonskih zvez in v terminologiji sorodstva. Nadalje je Morgan predpostavil, da imajo ti sorodstveni sistemi zgodovino in da so se navezovali po nekem nujnem redu, začenši od trenutka, ko je človek izšel iz stanja živali in promiskuitetnega spolnega vedenja primitivnih hord ter se je postopoma razvila prepoved rodoskrinstva in prepoved zakonske zveze med vse širšimi kategorijami krvnih sorodnikov.¹

¹ V tem smislu Morgan v svojem delu *Ancient Society* leta 1877 razdela svoj materialističen pogled na kulturno evolucijo. Po tem univerzalnem trostopenskem modelu je vsaka stopnja evolucije obeležena z nizom partikularnosti, ki se nanašajo na tip socialne organizacije, tip sorodstvene organizacije, način pridobivanja hrane in tehnološke specifikke. Vse do kritike Boasovega kulturnega relativizma in kasnejšega funkcionalizma, je ta Morganov model veljal za osnovo klasifikacij vseh znanih kultur.

Predlagal je dva možna načina analize sorodstva: deskriptivno in klasifikatorično. Deskriptivni sistem je imel za "naravni sistem" razvrščanja sorodstva. "Vsaka oseba se nahaja v središču skupine sorodstva, katere član je tudi posameznik, od katerega se meri stopnja sorodstva in kamor se odnos sam vrača (Morgan 1871:10)." Medtem pa je klasifikatorični sistem nasprotujoč naravi potomstva, pomeša odnose različne vrste in tok krvi preusmerja iz kolateralnih kanalov v linearne. Medtem ko je v deskriptivnem sistemu znanje o linijah starševstva nujno za vzpostavitev klasifikacije sorodstva, je v primeru klasifikatoričnega sistema vedenje o starševstvu popolnoma nepomembno (prim. Schneider 1971:35). Sredstvo, ki klasifikacijo omogoča, pa je analiza terminologije sorodstva, saj sorodstveni nazivi stojijo na mestu odnosa samega. Morganova paradigma predpostavlja način klasifikacije sorodstva, ki temelji na znanju o tem, kako so ljudje dejansko genetično, biološko med seboj v sorodu. To znanje pa spet temelji na njihovem sistemu poroke. Tako je Morganu centralno institucija sorodstva predstavljala poroka (prim. *ibid.*).

Med pravice in dolžnosti sorodstva je Morgan uvrstil naslednje:

1. Sorodstvo ima pravico izbirati imena svojih članov.
2. Njegova dolžnost je izobraževati in usposabljeni svoje člane.
3. Sorodstvo ima pravico nadzora in zapovedovanja sklepanja zakonskih zvez svojih članov.
4. Nujnost sorodstva je, da prisostvuje pogrebom svojih članov.
5. Sorodstvo je zadolženo za varovanje celotnega imetja posameznikov, pa tudi življenj njih samih ter ima pravico izrekanja kazni vsem, ki so škodili ugledu ali materialno oškodovali člane sorodstva.
6. Sorodstvo ima pravico izbire svojega zastopnika v izvensorodstvenih zadevah, ki ga lahko odstavijo s položaja takoj, ko ne postopa v skladu z interesi skupine (Morgan 1965:280)".

Vse to so le osnovne pravice in dolžnosti sorodstva, na katere se nalagajo vse ostale.

Kot alternativo Morganovi klasifikaciji sorodstvene nomenklature, je Kroeber predlagal, da mora tovrstna analiza zadostiti bolj specifičnim kriterijem: generacijska razlika, razlika med linijskimi in kolateralnimi sorodniki, razlika v letih znotraj ene generacije, spol posameznika v središču mreže, spol sorodnika, spol sorodnika, prek katerega se sorodstvo vzpostavlja, razliko med filiacijo in sokrvnostjo, ali je sorodnik, prek katerega se sorodstvo vzpostavlja, živ ali mrtev (prim. Kroeber 1952:175-179).

Naslednji se je zadeve, na primeru analize avstralskih sorodstvenih sistemov, sistematično lotil Radcliffe-Brown: "Z uporabo zgodovinske metode razlagamo kulturo ali njene posamezne segmente tako, da prikažemo, kako je proces zgodovinskega razvoja pripeljal do stanja, v katerem so zdaj. Ta metoda je docela uporabna le takrat, ko imamo zbrane prav vse zgodovinske podatke. V primeru primitivnih ljudstev teh podatkov nimamo in tako se vse interpretacije, do katerih smo prišli z uporabo zgodovinske metode, gradijo le na hipotetičnih rekonstrukcijah preteklosti, katerih verifikacija je nemogoča. Praktična vrednost te metode je torej vprašljiva. Funkcionalna metoda interpretacije pa temelji na predpostavki, da kultura predstavlja integrirano celoto. V življenju neke skupnosti ima vsak element kulture svojo specifično funkcijo in vsaka igra pomembno vlogo v krepitev družbene kohezije (Radcliffe-Brown 1958:40).²

² Iz tega izhodišča nadaljuje Malinowski. Njegov funkcionalizem temelji na ideji, da je kultura dinamična, enkratna celota: vsak del tega delujočega sistema igra v njem neko vlogo in na vsakega izmed njih je treba gledati skozi prizmo njegovega prispevka celoti. "Ideja o celovitosti kulture je zgrajena na nekaj različnih vsebin: ... integracionizem, ki temelji na ideji, da so deli kulturnega sistema vzajemno povezani; dualistična forma utilitarizma, ki vsak vidik kulture vpenja v prispevek nekemu končnemu

Na drugačnih premisah (in ob poudarku ne na strukturi funkcije organiziranih in integriranih delov družb, temveč na funkciji njihove strukture) predlaga Levi-Strauss strukturalno metodo analize družbenih in kulturnih sistemov; metodo, izpeljano iz lingvistične analize.

Najprej je treba podati Levi-Straussovo razlago strukture. Zanj struktura ne predstavlja konkretne manifestacije realnosti (kot npr. Radcliffe-Brownu), temveč njen kognitivni model. Kot take se strukture navezujejo na mentalno osnovo, ki je pri vseh pripadnikih človeške vrste enaka. Iz te istosti ustroja človeških možganov (uma) izvirajo oblike strukture, ki so univerzalne.³ Model strukturalne analize naj bi zadostil naslednjim temeljnim postavkam: "Prvič: struktura prikazuje značilnosti sistema. Sestavljena je iz več elementov, od katerih noben ne podleže modifikacijam, ne da bi to imelo za posledico modifikacije pri ostalih elementih. Drugič: vsak dani model pripada eni skupini transformacij, od katerih vsaka odgovarja enemu modelu iste vrste. Celota teh transformacij konstituira skupino modelov. Tretjič: omenjene lastnosti omogočajo predikcijo reakcije modela v primeru modifikacije enega izmed njegovih elementov. In četrtič: model mora biti skonstruiran tako, da lahko pojasni vsa opazovana dejstva (Levi-Strauss 1989: 273-274; Levi-Strauss 1973:375)."

III. TEORIJA POTOMSTVA

V antropološkem diskurzu se pojem potomstva nahaja v središču sorodstvenih študij. Običajno se ga uporablja v dveh podobnih, a ločenih pomenih.

Prvi pomen rabe pojma je podoben njegovi rabi v konvencionalni zahodni genealogiji. Tu potomstvo predstavlja sorodstveno vez med dvema posameznikoma, kjer je eden bodisi prednik drugega, ali pa oba izhajata od istega prednika. Za razliko od zahodne genealogije, pa antropološka raba pojma ne predpostavlja nujno biološko vezo, saj vez med posamezniki iste linije potomstva dejansko predstavlja skupek družbenih vezi. Tako so npr. za linijo starševstva v antropološkem diskurzu kategorije genitor (bi-

cilju, ta cilj je ohranitev in integriteta širše celote; ... monistična forma utilitarizma, ki kot cilj, kateremu služijo vse institucije, izpostavi potrebe in interese človeka." (Hač 1979 : 171).

Funkcionalizem Malinowskega se od Radcliffe-Brownovega razlikuje v temeljni izhodiščni analogiji. Medtem ko slednji, sledeč Durkheimu, izpelje pojem funkcije iz organizma, jo Malinowski naslanja na biološko osnovo. Medtem ko Radcliffe-Brown funkcijo pojmuje enodimenzionalno, jo definira kot "sklop odnosov med entitetami neke strukture, pri čemer se njena kontinuiteta ohranja s procesom aktivnosti sestavnih entitet" (Radcliffe-Brown 1952 : 251) in jo torej izpelje iz njenega doprinosu celostnemu socialnemu sistemu, pa Malinowski koncept funkcije razume večplastno: na različnih nivojih organizacije ima različne pomeni. Na prvem nivoju abstrakcije je funkcija institucije vpeta v vplive, ki jih na druge institucije (prim. Firth 1963 : 81). "Na drugem nivoju abstrakcije je funkcija izvedena iz analize vplivov institucije na ohranitev specifičnih odnosov in doseganja specifičnih ciljev, kot so določeni s strani pripadnikov neke skupnosti. Na tretjem nivoju je funkcijsko moč interpretirati kot doprinos institucije k učvrstitvi družbene kohezije in k persistenci danega kulturnega življenja v danem okolju (ibid : 82)."

- ³ Nadalje; tej univerzalni strukturi uma je imanentno dvoje: binarno kodiranje in pa dva načina simbolizacije. Binarno kodiranje je simbolni misli imanentno klasificiranje v opozicije. Človeški um namreč kontinuiteto dojema kot niz diskontinuiranih segmentov, polarnih nasprotij. Taka percepcija univerzumu dodeli temeljne orientacije in označi mesto pomenu le kot izražanje obstajanja protipomena - dodeli mu status pozicionalnosti. Na drugi strani pa načina simbolizacije, izražena skozi metaforično in metonimično pomenjanje, predstavljata logično operacijo substitucije (izbiranja in izmenjavanja elementov z isto funkcijo, ki temelji na podobnosti) ter kombinacije (prepletanja elementov, katerih funkcije so komplementarne in ki temelji na stičnosti). Z vidika celostnega sistema metafora torej odgovarja strukturi njegove zgradbe, metonimija pa načinu kombinacij njegovih elementov (prim. Levi-Strauss 1969, 1989; prim. tudi Leach 1982a, 1983).

ološki oče) in genetrix (biološka mati) nerelevantne in substituirane s kategorijama pater (socialni oče) in mater (socialna mati). Potomstvo predstavlja splet pravic in dolžnosti, prek katerih posameznik zavzema določen status znotraj neke družbe in je v družbah, kjer je sorodstvo temeljna enota organizacije, pogosto izenačeno z dedovanjem in nasledništvom kot celokupnostjo pravic, ki prehajajo iz enega sorodnika na drugega (prim. Radcliffe-Brown, Forde 1950:13). V družbah, kjer se potomstvo definira po obeh starših (bilateralno), oba zavzemata isti status. V unilinearnih družbah pa se njuna statusa lahko popolnoma razlikujeta, celo izključujeta (prim. Freedman 1964:192).

To nas pripelje do drugega pojmovanja potomstva v kontekstu sorodstva; kot pripadništvo neki, tako ali drugače definirani skupini. Unilinearni sistemi sorodstva razdelijo družbo v neprekrivajoče se segmente - klane, rodove itd. Potomstvo stoji na mestu statusov, pravic in dolžnosti, ki izhajajo iz članstva v taki skupini. Tako ima npr. v družbi s patrilinearno določitvijo potomstva vsak posameznik določeno vrsto pravic in dolžnosti do vsakega posameznika patrilinearnega sorodstva, ne pa tudi do sorodnikov, ki se nahajajo izven te linije; pripadajo bodisi neposredno materini ali kakšni bolj oddaljeni liniji filiacije.

Na drugi strani pa družbe z bilateralnimi skupinami potomstva ne temeljijo na potomstvu kot takem, temveč na vezeh filiacije, torej na vezi med otrokom in staršem. Analitično razlikovanje poteka med nepretrganim nizom (potomstvo) in vrsto povezav med pripadniki bližnjih generacij (filiacija) (prim. *ibid*:193).

Sledeč funkcionalistično paradigmo Malinowskega in Radcliffe-Browna, sta Fortes in Evans-Pritchard v 40. letih formulirala t.i. potomstveno teorijo v preučevanju sorodstvenih sistemov. Njuna temeljna izhodišča so bila: analitična nerelevantnost terminologije sorodstva, univerzalnost družine kot biološke entitete in generična povezanosti medosebnih odnosov znotraj družine ter javnih in političnih odnosov znotraj širše skupnosti, npr. klana, povezanost, ki daje primat odnosom znotraj družine (prim. Vuyk 1991:13-16; Kuper 1991:191).

Radcliffe-Brownu je sorodstveni sistem predstavljal sistem sorodstva po krvi in poroko: tako je osnovna enota tega sistema zgrajena iz moškega, njegove žene in njunih otrok (prim. Radcliffe Brown 1952:73) in kot taka vključuje trikotno sestavo vezi - med otroci in starši, med otroci istih staršev ter med možem in ženo. Nasproti Morganovemu zgodovinskemu pristopu k rekonstrukciji sorodstvenih sistemov s pomočjo analize terminologije in Kroeberjevemu insistiranju na sorodstvu kot izrazu psiholoških dejstev (prim. Kroeber 1952:173-176), je Radcliffe-Brown predlagal metodo analize, ki bi omogočila sistematično klasifikacijo sorodstvenih sistemov na podlagi tipizacije obnašanja pripadnikov enotne skupine krvnih sorodnikov in celotne skupine linijskega potomstva (prim. Radcliffe-Brown 1952:70-123).

Znotraj te teorije je krvno potomstvo sodilo v kontekst, ki obravnava določanje socialnih, pravnih in političnih statusov. To pa iz zornega kota celostnega ustroja socialnega sistema in ne iz zornega kota nekega imaginarnega posameznika, kakor se določajo kategorije sorodnikov (prim. Fortes 1971:263-264; Fortes 1969:250-256).

V tej luči predstavlja predmet sorodstva vedno le sorodstvo po krvi in poteka po nivoju unilinearnih skupin potomstva: pač v kategorijah zgoraj omenjene patrilinearnosti ali matrilinearnosti neke družbe. Bilateralno sorodstvo, v katerega je všteto sledenje potomstva po očetovi in materini liniji, je bilo Fortesovemu pristopu sekundarnega pomena.

Poglaviti namen Fortesovega prispevka je bil formulirati splošno teorijo o naravi potomstva in skupin potomstva na podlagi na novo zbranega etnografskega materiala, ki se je nanašal večinoma na nekatere Afriške družbe. Osnovna Fortesova hipoteza je

prikazovala segmentarne strukture kot logično posledico unilinearnega potomstva (prim. Fortes, Dieterlen 1965; Leach 1982).

Po mnenju Radcliffe-Browna (1952) so sistemi porekla le po materi ali le po očetu v primitivnih družbah tako pogosto zastopani zato, ker samo te oblike ustroja dopuščajo precizno določanje pravic in dolžnosti ter tako funkcionalno služijo potrebam po enotnosti in koherentnosti družb, kar bi oblika porekla po obeh linijah bistveno ogrožala. Hkrati pa je načelo unilinearnega porekla po Radcliffe-Brownovem mnenju združljivo z načelom enotnosti skupin krvnih sorodnikov, po katerem se ti sorodniki v določenih kontekstih smatrajo kot strukturalno in statusno enakovredni. V tem pogledu Radcliffe-Brown vendarle sledi Morganovo klasifikatorično linijo analize sorodstva, podkrepjeno s terminologijo sorodstva, ki tovrstne skupine sorodnikov izenačuje tudi prek nomenklature.

Čeprav so kasnejši funkcionalistični in strukturalistični pristopi k sorodstvenim sistemom omajali tezo o večinsko unilinearnih primitivnih družbah, je neoevolucionizem poskušal rehabilitirati ta koncept. Tako na primer Sahlinsu predstavlja polarnost patrilinearnosti in matrilinearnosti sorodstvenih odnosov usmerjanje teh odnosov skozi čas ter hkrati določanje njihovega položaja v trenutnem stanju. "Patrilinearni princip je primarni faktor stabilnosti in kontinuitete organiziranosti družine in tako celotne družbene strukture. Na drugi strani pa sorodstveni odnosi, ki se uveljavljajo po materini liniji, težijo k razkolu in segmentaciji družine in družbene strukture. Vrednote simbolizirane v konceptu patrilinearnosti porekla, predstavljajo glavno centripetalno silo, tiste matrilinearnega porekla pa lahko označimo za centrifugalne (Sahlins 1976:12)."

IV. ATOM SORODSTVA IN ALIANSNA TEORIJA

Najpomembnejši skupni element družb, ki temeljijo na sorodstvenih strukturah, je večfunkcionalni karakter sorodstvenih odnosov, ki jih organizirajo t. i. primarni členi. S tem se cilja na dejstvo, da ti sorodstveni odnosi, ne glede na njihovo obeležje patrilinearnega ali matrilinearnega porekla, obeležje po obeh linijah ali nelinearno obeležje, istočasno funkcionirajo kot gospodarski, politični, ideološki in drugi odnosi; skratka, da so funkcionalno posplošeni. To zelo dobro poudarja Malinowski, ko pravi, da "v primitivnih družbah posameznik vse svoje družbene odnose gradi na obrazcu lastnega (in hkrati občega) odnosa do očeta, matere, sestre, brata ... tako trajanje družinskih vezi, tudi potem, ko je posameznik že odrasel, je obrazec celotnega družbenega ustroja in predpogoj za sodelovanje na vseh ravneh eksistence (Hač 1979:110)."

Ob ugotovitvi, da je funkcioniranje sorodstvenih odnosov v "primitivnih družbah" temelj funkcioniranja teh družb nasploh, in s tem eden osnovnih kriterijev ločevanja med primitivnimi na eni in tradicionalnimi ter modernimi družbami na drugi strani, bi si veljalo najosnovnejšo pojavno obliko atoma sorodstva, kot je osnovni element sorodstva poimenoval Levi-Strauss, pobliže ogledati. Po vzgledu na njegovo strukturalno metodo, se analiza namreč nikoli ne more zadovoljiti s tem, da upošteva samo elemente, ampak mora zajeti tudi odnose, ki jih povezujejo. Samo ti odnosi tudi predstavljajo njen pravi predmet. Kako široko je področje sorodstvenih odnosov, nam prikaže že preprost izračun: "Sekundarno sorodstvo vsakega posameznika v t.i. nuklearni družini šteje 33 različnih tipov sorodnikov, terciarno 151 tipov sorodnikov itd." (Bottomore 1968:178).

Nasprotno od Radcliffe-Browna in večine antropologov njegove generacije, Levi-Strauss prikaže, da se sorodstvena struktura, kakorkoli enostavna že je, ne more konstituirati na temelju biološke družine, ki jo tvorijo oče, mati in njuni otroci, temveč da vedno implicira na začetku dano zakonsko zvezo. Da bi namreč moški prišel do

žene, mu jo mora prepustiti nek drug moški, ki je z njo, v najenostavnejših primerih v odnosu očeta ali brata. Ta dvojna možnost bi morala zadostovati za razumevanje temeljne sorodstvene strukture, ki jo tvorijo mož, žena, otroci in vsaj en predstavnik skupine, od katere je mož ženo dobil, saj je bil le-ta tisti, ki jo je odstopil.

Nadzor nad zakonsko usodo dekleta ima pogosto brat njene matere, torej predstavnik materine linije. Celo v družbah, kjer je zakonski nadzor pooblastilo patrilinearnih sorodnikov, se zlahka zgodi, da pravica pripade ženinemu očetu namesto bratu, ali pa nekemu manj bližjemu sorodniku, če je sestava sorodstva bolj zapletena.

Tak atom sorodstva, ki predstavlja štirikotno sestavo vezi med bratom in sestro, možem in ženo, očetom in sinom, stricem in nečakom je najenostavnejša opazna struktura sorodstva. Iz te pa se, s posredništvom transformacij, izpeljujejo bolj zapletene strukture (prim. Levi-Strauss 1969; Levi-Strauss 1988:74-102, Levi-Strauss 1985:119-131; Godelier 1982:155-163).

Razmišljanja o naravi in oblikah atoma sorodstva predstavljajo analitično jedro Levi-Straussove teorije v preučevanju sorodstvenih sistemov. V glavnem jo je formuliral že v Elementarnih strukturah sorodstva leta 1949, in sicer na osnovi Maussove razdelave koncepta recipročnosti (prim. Mauss 1982), Taylorjevega pojmovanja načela eksogamije,⁴ Morganovih principov terminologije sorodstva (prim. Morgan 1871) in Jakobsonovega prepričanja da, kulturne sisteme determinirajo nezavedne strukture (prim. Levi-Strauss 1989; prim. tudi Kuper 1991: 210-223).

Zaradi empiričnih razlik med sistemi potomstva in filiacije na različnih geografskih področjih je antropologija morala pristati na modelu, ki ponazarja dva sistema različne vrste, sestavljena iz identično strukturiranih segmentov. V sistemu potomstva se segmenti definirajo v kategorijah pravil potomstva, eksogamije in raznovrstnih funkcionalnih povezav na temelju gospodinjstva, pravnih in političnih norm ter posedovanja skupnega prostora (prim. Barth 1973:3-4). V Levi-Straussovem aliansnem sistemu pa so segmenti v logično povezan sistem artikulirani prek pravil menjave, načina klasifikacije sorodnikov ter odnosov vzajemne alianse med segmenti. Znotraj tega modela so analitično možne tri elementarne strukture sorodstva, ki se konstituirajo prek dveh možnih oblik menjave, kateri spet temeljita na enem razločevalnem kriteriju - harmoničnem ali disharmoničnem režimu menjave. Režim je harmoničen, kolikor potomstvo in mesto naselitve družine sledita istemu principu (matrilinarnost v kombinaciji z matrilokalnostjo ali patrilinearnost v povezavi s patrilokalnostjo); v nasprotnem primeru je disharmoničen (matrilinarnost in patrilokalnost ali patrilinearnost in matrilokalnost). Disharmonični režimi vodijo v restriktivno menjavo, harmonični pa v generalizirano menjavo matrilateralnega ali patrilateralnega tipa (prim. Jenkins 1979:43-48).

V tej luči ima menjava žensk med skupinami moških primat nad potomstvom, najpomembnejši pa so odnosi generalizirane menjave, ki se nanašajo na poroko in vezi filiacije postanejo družbeno pomembnejše od vezi krvnega sorodstva (prim. Vuyk 1991:16). Tako se jedro artikulacije sorodstvenih sistemov prenese na institucije, ki zadevajo pravila poroke in spolnega vedenja.

V. DEFINICIJA DRUŽINE

Kot smo videli, se je v veliki meri razpravljanje o definiciji družine naslanjalo na kategorije, imanentne instituciji poroke. Na to institucijo se praviloma navezujejo pravila alokacije mnogih različnih vrst pravic. Tako npr. Leach (cf. Leach 1966:105-

⁴ Izraz eksogamija je uvedel McLennan in pomeni "poroka izven" (prim. Fox 1988 : 16).

109) v svoji kritiki funkcionalističnih definicij družine, ki se omejujejo le na kategorije skupinske solidarnosti in določitve potomstva le po krvnih vezeh, opredeli družino na podlagi naslednjih kriterijev: določitve zakonskega očeta otrok neke ženske, določitve zakonske matere otrok nekega moškega, dodelitve monopola nad ženino seksualnostjo možu, dodelitve monopola nad moževo seksualnostjo ženi, dodelitve delne ali monopolne pravice nad ženinimi gospodinjskimi in delavnimi uslugami možu, dodelitve delne ali monopolne pravice nad moževimi delovnimi uslugami ženi, dodelitve delne ali spolne pravice razpolaganja z lastnino, ki že ali še bo pripadala ženi, možu, dodelitve delne ali spolne pravice razpolaganja z lastnino, ki že ali še bo pripadala možu, ženi, vzpostavitev sklada skupnega imetja v korist otrok zakonske zveze, vzpostavitev družbeno pomembnega odnosa svaštva med možem in njegove žene brati. Že ustrežanje enemu izmed navedenih kriterijev dopušča, da se neka zveza med moškim in žensko tretira za zakonsko.

Skozi celotno polje sorodstvenih sistemov in nuklearne družine, ki predstavlja temeljno izhodišče navedenim teorijam, se vpleta vprašanje o predpostavljene univerzalnosti institucije družine in vsebinskem ustroju njenega najelementarnejšega dela. Če je družina dejansko funkcionalni prekvizit katerekoli družbe, to še ni zadosten argument, ki bi utemeljeval njeno univerzalnost na različnih geografskih področjih. Vzgojnim, reproduktivnim, ekonomskim in spolnim aktivnostim, ki se vežejo na institucijo družine, je namreč moč zadostiti tudi v polju neke druge socialne skupine, ki ni povezana z odnosi krvnega sorodstva ali sorodstva prek poroke (prim. Spiro 1968:221-235; Levi-Strauss 1985:63-88).

Ena ključnih razločevalnih značilnosti družine in sorodstvenega sistema samega ter hkrati kriterij njune forme konstituiranja je natančna mreža spolnih pravic in prepovedi ter pravic in prepovedi sklepanja zakonskih zvez. Na slednje se neposredno navezujeta koncepta prepovedi incesta in zapovedi menjave.

VI. PREPOVED INCESTA

Preučevalci institucij prepovedi brez izjeme navajajo vsaj eno prepoved, ki je vsem kulturam univerzalna. Ta prepoved je neargumentirana, sama na sebi umevna, neprizivna in njena kršitev nujno predpostavi sankcije, predvsem najostrejše. Medtem ko npr. umor ali nagota (kategoriji, ki sta prav tako bolj ali manj univerzalno opremljeni z vrstami prepovedi) v določenih okoliščinah ne le da nista negativno sankcionirana, temveč sta tudi dobrodošla, zapovedana (celo *conditio sine qua non*), pa kršenje tabuja incesta⁵, prepovedi spolnih odnosov med najožjo skupino sorodstva, ne upošteva nikakršnih olajševalnih okoliščin. Potrebno je le še izpostaviti, da so tisti redki antropologi, ki so vendarle skušali ovreči tezo o univerzalnosti tabuja incesta, izhajali iz preozke, vsekakor pa drugačne definicije tega najožjega sorodstva. Kateri sorodniki spadajo v posameznikov najožji krog, namreč, kakor je razvidno iz razprav o definiciji družine in atoma sorodstva, spet variira glede na kulturo. Univerzalne prepovedi torej ne gre iskati v dejstvu, da spolni odnos med nekima dvema sorodnikoma v eni kulturi predstavlja incest, ko pa je v drugi morda celo predpisan, temveč v evidenci, da se v vsaki kulturi vsaj ena relacija spolnega odnosa tretira kot incest.

⁵ Tabu kot kategorična, neprizivna prepoved, se od ostalih zvrsti prepovedi razlikuje po tem, da izraža tako omejitev religioznega, kot tudi zakonsko pravnega tipa, da njegovo neupoštevanje hkrati predstavlja greh in prekršek. Polinezijski tabu je etnografski sinonim za pojem pri starih Rimljanih, grški *kyos*, židovski *kodauš* itd.

Ali so univerzalije v človeških kulturah posledica univerzalne človeške narave, torej organska dediščina človeka, ali se pač navezujejo na drugovrstne univerzalne izkušnje človeškega rodu, naslanjajoč se na predpostavke o identičnosti psihološkega profila, ali izhajajoč iz utilitarnosti funkcije, ki mora biti izpolnjena kot neke vrste norma ontogenetske realizacije posameznika, ali, spet, so morda univerzalije mesto, kjer kultura redefinira samo naravo človekove narave, je vprašanje, ki je pošteno izmučilo mnogo antropologov.

Najprej sta Morgan in Maine poskušala najti kompromisno rešitev in sta vzpostavitev prepovedi incesta pripisala obema, naravi in kulturi kot rezultat "družbene refleksije naravnih fenomenov. Prepoved incesta predstavlja sredstvo zaščite vrste pred katastrofalnimi posledicami zakonov, sklenjenih med krvnimi sorodniki (Levi-Strauss 1969:13)."

Toda izsledki genetike so pokazali, da je možnost genske mutacije ob kombinaciji genov istega tipa le malo višja, kot je njihova možnost pri kombinaciji genov ljudi, ki niso niti v daljnem sorodstvenem odnosu po krvi. Ravno nasprotno, s kombinacijo genov npr. matere in sina je večja prav možnost pridobitve "boljšega" genskega materiala, tj. boljše predispozicije za lastnosti. "Zakoni po krvi ... vplivajo le na prvo naslednjo generacijo ..." (ibid:15). Torej samo vplivajo, in sploh ne vodijo nujno v najslabšo možno gensko mutacijo.

Westermarck in Havelock Ellis sta prepoved formulirala skozi tisto, kar je danes znano kot "Westermarckov učinek" (Fox 1988:34). Ta učinek predstavlja pomanjkanje erotičnega nagnjenja do oseb, ki živijo skupaj že od otroštva. Tesni odnosi med temi osebami naj bi povzročili odločen upor proti vsaki misli na medsebojne spolne odnose. Vzrok za prepoved incesta po njunem mnenju torej predstavlja "rezultat kongenitalnih fizioloških in psiholoških tendenc ..." (Levi-Strauss 1969:18).

Toda če nevarnost incesta sploh ne obstaja, čemu vse prepovedi in od kod njegovo tako centralno mesto in pomen v vsaki posamezni kulturi, tudi tisti, ki se ne konstituira na temelju sorodstvenih odnosov?⁶ Prepoved je prepoved družbe, posameznik je njen objekt, zato je jo iz ravni posameznikove ekonomije potrebno prestaviti na raven, na katero spada. "Družba obsoja samomor ne zato, ker predstavlja zanikanje kongenitalne tendence, temveč zato, ker ga smatra svojim interesom škodljivega (ibid)."

Tretja skupina razlag o izvoru incesta gleda nanj iz zornega kota družbe, in sicer v kontekstu eksogamnih pravil kot razširjenem tabuju incesta. Kar je incest tabu na ravni posameznika, je eksogamija na ravni njegove družbe - klana, unilinearne skupine potomcev, ki sledijo moškemu ali ženskemu predniku. Izhajajoč iz prepovedi kršenja eksogamije, je zakonska zveza možna le s partnerjem, ki pripada izvenklanjski skupnosti. Tako je npr. Durkheimu eksogamija predstavljala "mehanizem preprečitve stika s krvjo sorodnikov in s tem stika z vidnim obeležjem klana, totemom (Levi-Strauss 1969:20)." Prepoved incesta naj bi torej predstavljala eno izmed zgodovinskih sekvenc. Toda četudi je ta argument nezadosten za razlago incesta, je popolnoma zgrešen v

⁶ V tem smislu je moč razumeti Frazerjev gotovo največkrat citirani stavek: "What no human soul desires stands in no need for prohibition", ki dilemo, ali je prepovedano, ker je zaželeno, ali pa je zaželeno zato, ker je prepovedano, obrne v prednost primata želje (čeprav seveda tudi sama želja po kršitvi prepovedi igra svoj del vloge v ambivalentnosti geneze tabuja. Iz tega sledi da so najbolj tabuizirane stvari, dejanja ali stanja topogledno obremenjena in najbolj grozljiva ravno zato, ker so najbolj zaželena. Kakšna je groza, ki se skriva v možni realizaciji želje, je vprašanje, katerega se na tem mestu ne bi lotevali, čeprav bi odgovor bil v marsičem silno poučen že v upoštevanju le enega možnih izhodišč te razprave in sicer: "Motivacija za spoštovanje tabuja je nezavedna, odnos do njega je ambivalenten ... nezavedno se ne želi nič bolj, kot se želi kršitev, toda strah pred tem je močnejši od želje ... Osnova tabuja je prepovedano dejanje, katerega si želi nezavedno (Freud 1973 : 155). Material tabuja je torej nezadostno potlačena želja, njegov cilj pa je odrekanje (prim. ibid : 185).

razlagi eksogamije. Eksogamija se nanaša na prepoved sklepanja zakonskih zvez znotraj tako ali drugače definirane skupine sorodstva, tabu incesta pa se nanaša na prepoved spolnih odnosov.

Še vedno obstaja, vsaj teoretična, možnost, da se s tistimi, s katerimi sicer resda ne smemo spati, poročimo.⁷

Malinowski, Radcliffe-Brown in Evans-Pritchard niso odpravili zgoraj omenjene dileme, so pa storili bistven premik k razumevanju družbene vloge in funkcije tabuja incesta. Za njih incest ni zgolj družinski, moralni in religijski prekršek, temveč je pojav, ki v socialni red vnaša anarhijo in diskontinuiteto in oslabi družbeno konsolidacijo in solidarnost (prim. Voget 1975:595-597). Malinowski pa je izpostavil še nekaj. Namreč, da njegovi Trobriandci ob upoštevanju incest tabuja in vseh tabujev nasploh "hkrati sledijo svojim naravnim strastem in nagnjenjem in da njihovo vedenje predstavlja kompromis med pravilom in impulzom, kompromis, skupen vsemu človeštvu" (Malinowski 1957:479); torej kompromis med kulturo in naravo. Toda ne v smislu, kot sta to trdila Morgan in Maine, temveč v smislu manjkajočega elementa, predhodnega stanja.

Freud je s svojim prispevkom k teoriji o prepovedi incesta izpostavil njen pomen v redu konfiguracije simbolnega. Tabu incesta mu je predstavljal obliko, zunanji izraz tistega, kar je nam znano kot Kantov kategorični imperativ; brezprizivni ukaz, ki tvori formalni etični zakon. Deluje prisilno in eliminira nezavedne motivacije (prim. Freud 1973:130). Nadalje tabu označi za metamorfozo filogenetskega porekla. Dogodek iz zgodovine človeške vrste, uboj praočeta s strani ljubosumnih sinov, naj bi rezultiral občutek krivde, ki je interiorizirana tista prepoved, ki jo je prej zastopal on: prepoved spolnega odnosa s pripadnicami iste družbene skupine. Očetove prepovedi postanejo družbene institucije, tabu; interiorizacija zapovedi teh institucij vzpostavi nadjaz, ki vrši funkcijo nadzora nad prepovedjo (prim. Freud 1973).

Razpravi o incest tabuju je poskušal storiti konec Levi-Strauss. "Prepoved incesta izvorno ni ne izključno kulturna, ne izključno naravna, prav tako ne predstavlja mešanice obeh, naravnih in kulturnih elementov. Je temeljni korak, zaradi katerega, s katerim in predvsem v katerem je izveden prehod iz narave v kulturo. V nekem smislu sodi v naravo, saj je splošni pogoj kulture. Skladno s tem bi ne bili presenečeni, če bi bila njegova formalna značilnost, univerzalnost, vzeta iz narave. Vendar pa, v nekem drugem smislu, že predstavlja kulturo, s tem da svojemu pravilu naredi podložne tiste naravne fenomene, ki mu izvorno niso podrejeni ... prepoved incesta je mesto, kjer narava sama preseže sebe (Levi-Strauss 1969:24-25)."

Tako se je pojasnil prvi del vprašanja: zakaj se ne udejstvujemo v spolnih odnosih z lastnimi sorodniki. Drugi del vprašanja, zakaj se potem z njimi vsaj ne poročimo, ostaja še neodgovorjen.

VII. ZAPOVED MENJAVE

Hrbtna stran negativnih pravil incesta so pozitivna pravila sklepanja zakonskih zvez, "katerih temelj ... tvorijo sistemi menjave ..." (Levi-Strauss 1969: 478). V človeški družbi je praktično povsod prisotno naslednje: da bi moški prišel do žene, mu jo mora neposredno ali posredno prepustiti moški, ki pripada isti sorodstveni skupini kot dekle.

Menjava in pravila eksogamije, ki jo izražajo, ima dodatno družbeno vrednost, saj naravne vezi sorodstva obogati z umetnimi vezmi filiacije in še bolj čvrsto poveže neko

⁷ V antropologiji klasična varianta tega zapisa izpostavi obratno možnost: s tistim, s katerim sicer lahko spimo, se ne smemo poročiti. Argumentacija je krožna.

skupino. Vsak odnos sorodnikov, po krvi ali pridobljenih z zakonsko zvezo, implicira določene pravice in dolžnosti posameznikov v tem odnosu. Temeljna organizacijska premisa primitivnih družb, kot rečeno, izhaja iz sorodstvene strukture. Odnosi znotraj družbene enote so torej v kar največji meri paralelni z odnosi znotraj enote sorodstva; bodisi družine, svaštva ali klana. Vstop v zakonsko zvezo predstavlja vstop v socialno strukturo. Vstop v socialno strukturo je ponazorjen s pridobitvijo socialnega statusa.

Levi-Strauss v svoji argumentaciji eksogamije povzema Meadovo, ki je z ene izmed svojih mnogih terenskih raziskav prinesla naslednji dialog, pravzaprav monolog in ga je zaradi njegove poučnosti vredno navesti v celoti. "Kaj, poročil bi se rad s svojo sestro? Kaj pa ti je? Mar nočeš imeti svaka? Kaj ti vendar ni jasno, da če se poročiš s sestro nekoga drugega in se spet nekdo drug poroči s tvojo sestro, boš imel vsaj dva svaka, če pa se poročiš z lastno sestro, ne boš imel niti enega. S kom boš hodil na lov, s kom obdeloval vrt, koga boš hodil obiskovat?" (ibid:485). Incest je torej družbeno absurden, še preden postane moralno sporen (prim. ibid.).⁸

Še vedno pa smo pri prepovedi incesta. Namen te prepovedi je (v primeru moškega posameznika) odpoved materi, sestri ali hčeri kot objektu spolnega odnosa. V takem odnosu bi objekt služil le neposredni potešitvi gona in imel le uporabno, tehnično, pred simbolno vrednost. Kjer kultura poseže v naravo, tam prepoved onemogoči nagonsko podlago spolnemu odnosu.

Zakon, formuliran v prepoved, ni stvar empirične realnosti. Simbolna instanca, ki jo s tabujem incesta vnese kultura, je stvar zakona, katerega lahko predstavlja biološka (oče, mati, katerikoli sorodnik), socialna (totem, družba) ali pa mitska instanca (duhovi umrlih, irealna podoba boga), saj se ne navezuje na osebo ali dogodek, temveč na mesto, iz katerega apelira na nas.

Zakon izstopa iz realnega, v katerem stvari niso jezikovno, tj. simbolno posredovane. Identifikacija s simbolno instanco, zakonom, vključi posameznika v posredovani red kulture za ceno sprejetja simbolnega mandata - zamenjave žensk. Odpoved incestu predstavlja "edino čisto odpoved, s katero se šele strukturira polje možnih dobičkov in izgub, polje možne distribucije dobrin: ženske so lahko predmet distribucije šele, ko je Mati prepovedana - nemogoča (Žižek 1991:216)."

VIII. ZAKLJUČEK

Preostane da sklenemo, da so sorodstveni sistemi znotraj antropološke analize na dokaj ambivalentnem mestu in da predstavljajo dva niza strukturno ločenih dejstev. Medtem ko na eni strani tvorijo način, celo sistem, kognicije, na drugi strani funkcionirajo kot forma kulturnega sistema. V tem smislu se kot morda najboljša možnost njihove označitve izpostavi analogija z Levi-Straussovo označitvijo totemizma kot koda, ki je sposoben prenesti sporočila.

Nekaj pa je jasno; sorodstva ne kaže pojmovati kot 'stvar po sebi', zgolj kot splet bodisi bioloških bodisi socialnih dejstev (ali pa kot prepletanje obeh vrst dejstev),

⁸ Ravno v tem odlomku je najbolj očitna Levi-Straussova omahljiva argumentacija o ločnici med prepovedjo spolnih odnosov med sorodniki in prepovedjo sklepanja zakonske zveze. Kot je kasneje izpostavil Leach (1982a), naj Levi-Strauss sploh ne bi teoretsko razmejil med incestom in eksogamijo, kar lahko pomeni dvoje. Prvič, to pomeni da vsem omenjenim logičnim inačicam navkljub še vedno obstaja možnost, da se s tistimi, s katerimi lahko spimo, tudi poročimo. In, drugič, to lahko pomeni da se tako prepoved incesta, kot zapoved eksogamije naslanjata na neko skupno strukturo in da sta si hkrati kompatitivni in komplementarni, toda nista utemeljeni ena z drugo, temveč da se, rečeno v žargonu psihoanalize, nanašata na tečaj, okoli katerega se vrti vse kar zadeva žensko. Hipotetično seveda.

temveč se mora vsaka razprava v prvi vrsti osredotočiti na miselne podmene znotraj klasifikacijskih načinov nekega kulturnega konteksta.

IX. LITERATURA IN VIRI

- Barth, Fredrik. 1973. Descent and Marriage Reconsidered. v: Goody, Jack. (ur) 1973. (p. 3-58).
- Bohannan, Paul, John Middleton. (ur). 1968. Marriage, Family and Residence. New York: The Natural History Press.
- Bottomore, T. B. Sociology (A Guide to Problems and Literature). 1968. New York: Phanteon Books
- Firth, Raymond. (ur) 1963. (1957) Man and Culture. London: Routledge and Kegan Paul.
- Fortes, Meyer. 1969. Kinship and the Social Order. Chicago: Aldine Publishing Company.
- Fortes, Meyer. 1971. (1953) The Structure of Unilineal Descent Groups. v: Goody, Jack. (ur) 1971. (p. 263-275).
- Fortes, M., Dieterlen, G. (ur) 1965. African System of Thought. Oxford: Oxford University Press.
- Fox, Robin. 1988 (1982) Rdeča svetilka incesta. Ljubljana: Studia Humanitatis, ŠKUC-FF.
- Freedman, Maurice. 1964. Descent. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. Dictionary of the Social Sciences. (p 192-194).
- Freud, Sigmund. 1973. (1913) Totem i tabu. Novi Sad: Odabrana dela Sigmunda Frojda, Vol. 4. Matica Srpska
- Godelier, Maurice. 1982. (1977) Marksizam i antropologija. Zagreb: Školska knjiga.
- Goody, Jack. (ur) 1971. Kinship: Selected Readings. Penguin Books.
- Goody, Jack. (ur) 1973. The Character of Kinship. Cambridge: Cambridge University Press.
- Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. Dictionary of the Social Sciences. London: UNESCO, Tavistock Publications.
- Hač, Elvin. 1979. (1973) Antropološke teorije, Beograd: Biblioteka XX. vek.
- Jenkins, Alan. 1979. The Social Theory of Claude Levi-Strauss. London: The Macmillan Press.
- Kroeber, L. A. 1952. (1920) The Nature of Culture. Chicago: The University of Chicago Press.
- Kuper, Adam. 1991. (1988) The invention of Primitive Society. London: Routledge.
- Leach, Edmund. 1966. (1961) Rethinking Anthropology. London: Athlone Press.
- Leach, Edmund. 1982. Social Anthropology. Glasgow: Fontana Press.
- Leach, Edmund. 1982a. (1970) Klod Levi-Stros. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek.
- Leach, Edmund. 1983. Kultura i komunikacija. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek.
- Levi-Strauss, Claude. 1969. (1949) The Elementary Structures of Kinship. London: Eyre and Spottiswoode.
- Levi-Strauss, Claude. 1985. (1983) Oddaljeni pogled. Ljubljana: Studia Humanitatis, ŠKUC-FF.
- Levi-Strauss, Claude. 1988. (1973) Strukturalna antropologija II. Zagreb: Školska knjiga.
- Levi-Strauss, Claude. 1989. (1958) Strukturalna antropologija I. Zagreb: Stvarnost.
- Malinowski, Bronislaw. 1957. (1929) The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia. London: Routledge and Kegan Paul.
- Mauss, Marcel. 1982. Sociologija i antropologija. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Morgan, Henry Lewis. 1965. (1881) Houses and House-Life of the American Aborigines. Chicago: The University Press.
- Morgan, Henry Lewis. 1871. Systems of Consanguinity and Affinity of the Human Family: Washington.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1952. Struktura i funkcija u primitivnom društvu. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX. vek.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1958. Method in Social Anthropology. Chicago: The University Press.
- Radcliffe-Brown, A. R., Forde, D. (ur) 1950. African Systems of Kinship and Marriage. London: Oxford University Press.
- Reining, Priscilla. (ur) 1971. Kinship Studies in the Morgan Centennial Year. Washington: The Anthropological Society.
- Sahlins, Marshall David. 1976. Culture and Practical Reason. Chicago: The University of Chicago Press.
- Schneider, David M. 1971. What is Kinship All About?. v: Reining, Priscilla. (ur) 1971. (p. 34-63).
- Spiro, E. Melford. 1968. Is the Family Universal?. v: Bohannan, Paul, John Middleton. (ur). 1968. (p 221-235).
- Voget, Fred W. 1975. A History of Ethnology. New York ...: Holt, Reinhart and Winston.
- Vuyk, Gertrude Martintintine. 1991. Children of One Womb: Descent, Marriage, and Gender in Central African Societies. Leiden: Rijks Universiteit Leiden.
- Žižek, Slavoj. 1991. Dejanje kot meja distributivne pravičnosti. v: Bog, Učitelj, Gospodar. (p. 207-239). Ljubljana: Analecta.

Homo educandus v naši novi kulturi

BOGOMIR NOVAK

POVZETEK

Pedagoška antropologija delno tematizira homo educandusa, ki nam je delno še neznan. Človek ni bitje učenja le v šoli, ampak še prej v zgodovini, ker se ne uči le iz individualnih lastnih izkušenj, ampak še prej iz zgodovinskih. V tem sestavku skušamo analizirati razvoj učenja človeka iz prenosa izkušenj v predindustrijskem in (post)industrijskem obdobju. Danes je človek v položaju, ko lahko izkušnje, ki niso v njegovem interesu, uniči in ne le pozabi. Človek ima izkušnje o različnih vrstah zbranih izkušenj (neposredne, eksperimentalne in medijsko posredovane, o mehanskotehničnem svetu in o organski povezanosti sveta). Današnji homo educandus prevzema mnoge edukacijske motive iz spremembe v industrijskem delu, družbi (npr. težnja po izboljšanju kvalitete proizvodov, potrošništvo, osebni samorazvoj, pridobitev funkcionalne in druge vrste pismenosti). Slovenski homo educandus funkcionalno ne zaostaja za evropskim, delno zaostaja le institucionalno.

ABSTRACT

HOMO EDUCANDUS IN OUR NEW CULTURE

One of the subjects of pedagogical anthropology is homo educandus, who is still only partly known to us. The human person is a learning being who, even before learning from the individual experience at school, learns from the historical. Our attempt in this paper is to analyse the development of human learning by the transfer of experience from the preindustrial and post-industrial periods. The man of today is able not only to forget but also to destroy experiences which are not in his interest. He possesses different kinds of experience gained directly or through experiments and the mass media, the experience about the mechanical and technical world and about the organic cohesion of the world. The modern homo educandus has assumed many educational motives from changes in industrial work and society (e.g. the tendency to improve the quality of products, consumerism, personal self development, the acquisition of functional and other kinds of literacy). Functionally, the Slovene homo educandus does not lag behind the European, however, institutionally, he does so slightly.

1. Pomen antropologije kot znanosti

Na vprašanje 'uččega se človeka v naši novi kulturi' smo skušali odgovoriti z vidikov interesov antropološkega raziskovanja, nastanka novoveškega izkustva kot sestavine moderne kulture, odnosa med mehanskim in postsocialističnim človekom "revolucije" in z motivi ter cilji edukacije.

Zaradi neprestanega širjenja spoznanj o človeku, zasledimo tudi pri nas večje zanimanje za antropološke probleme. Ta delna spoznanja so smiselna v enotni, integralni antropologiji, ki vključuje in vpliva na delo zelo širokega zbira ved, ki preučujejo človeka (prim. Južnič, 1987). Med najbolj znanimi disciplinami so fizična, kulturna, socialna, lingvistična in pedagoška antropologija ter arheologija. Te vede se povezujejo z etnologijo, etnografijo, sociologijo, politologijo, itd. Težnja k specializaciji vključuje tudi filozofsko antropologijo kot zibelko drugih specialnih antropologij. Pedagoška antropologija je integralna veda, ker le tako lahko medsebojno povezuje vse človekove plasti od biološke do duhovne. Pedagoška antropologija potrebuje filozofsko kot svojo osnovo, ker brez nje ne more odgovoriti na vprašanja potreb, sposobnosti in ciljev vzgoje človeka (*homo educandus*) glede na njegovo naravo (Heinrich Rot, 1971).

Filozofska antropologija odgovarja na vprašanja univerzalnega bistva človeka v zgodovini. Videti je, da je človek na koncu 20. stol. zaradi razočaranj nad lažnimi obljubami velikih ideologij in fundamentalizmov vsaj v nekem smislu izgubil posluš za univerzalno. Svet je postal šifra (Jaspers), ponovna začaranost (M. Weber), nepreglednost (Habermas). Zaradi vere v tehnologijo (*know how*) so vdrla v prazen prostor kvaziznanja in šarlatanstvo. Antropologi 20. stol. menijo, da je človek problematično in enigmatično bitje. Heidegger je menil, da ne gre več za vprašanje, kaj je človek, ampak kdo je človek. Zato ne piše več o človeku, ampak o tubiti, ki pomeni tisto bitje, ki stopa v odnose soprisotnosti sedaj in tukaj.

Ali to pomeni konec antropologije kot znanosti ali pa prav nasprotno spodbudo za razvoj različnih antropologij kot posebnih ved? Za človeka, ki je sebi najbližje in najdlje, je prav tako nevarna izguba distance kot izguba bližine. V prvem primeru ni objekt preučevanja, v drugem pa ni subjekt. Meja med obema odnosoma je premična. Zato govorimo danes že o postantropocentričnem obdobju, ki tudi znanost premešča iz kopernikanske revolucije v keplerjansko. Postantropocentrični človek je decentraliziran, izsrediščen in izkoreninjen. Kot kontingenčno bitje je človek odprt za vse vrste vplivov: kozmične, genetske, družbene, inter- in intrapersonalne.

Tako dobiva antropologija nove razvojne spodbude. Človek, ki je navidez brez meja preučuje naravnega, pristnega, spontanega človeka z jasnimi mejami, tradicionalnim habitusom in domačijsko vedenjskostjo. To so lastnosti plemenitega divjaka, ki mu jih pripisuje belec kot civiliziranec. Bitje v eksilu preučuje bitje z azilom. Videti je, da civiliziranec 'podeljuje tribut bivanja' necivilizirancu, vendar ga tudi sam zase išče. Človek, ki ni več narava preučuje človeka v naravi kot svoj predindustrijski izvor in poindustrijski cilj. Človek s sekundarno pridobljeno naravo preučuje človeka s primarno v naravnih skupnostih, da bi lahko kaj povedal o sebi. V tem se povrača k mitu. Tako postane etnografsko in antropološko zanimivo tudi pridobivanje in darovanje kolin v Halozah kot simbolna dimenzija v tehnologiji (Minnich, 1993).

Spoznanja o naravi perifernih, eksotičnih kultur so za v svetovnih metropolah centralizirani in koncentrirani kapital izrednega pomena zaradi dometa širjenja procesov vesternizacije, orientalizacije, uniformnosti, integracije, globalizacije, nihilizacije itd. Antropologije tematizirajo lastne interese (ne)hote v korelaciji z interesi selitve kapitala. Toda tako kot botanično opisovanje rastlin v preteklem stoletju ni preprečilo izumiranja

nekaterih rastlinskih vrst, tudi nove antropologije že same po sebi z opisovanjem predindustrijskih kultur ne morejo preprečiti izumiranja le-teh.

2. Pomen izkušenj za učenje

Na tem prostoru ni mogoče opisati vseh vrst izkušenj, ki jih je človek zbral v svoji zgodovini. Mnoge izkušnje so ostale v podzavesti (Jung 'kolektivno podzavestno'), zato se jih človek le s težavo in delno zaveda. Prav te izkušnje so tudi vir današnjih ustvarjalnih inovacij, niso pa edini vir. Vsaka odprta kultura raste iz svoje tradicije in iz stikov z drugimi kulturami, tudi če tega ne priznava. Človek se kot individuum ne uči le iz lastnih izkušenj (izkušnjsko učenje v ožjem smislu te besede), ampak tudi iz zgodovinskih. Zato bomo skušali pokazati glavne točke v kontinuiteti in diskontinuiteti izkušenj.

Homo educandus je učeči se človek na poti v učečo družbo. Odkar obstaja človek, se uči na svojih in tujih izkušnjah. Izkušnje so povezane s spoznanji, sposobnostmi, spretnostmi, veščinami, skratka z vsem, kar subjektivno pogojuje mišljenje in delovanje. Izkušnje so se nahajale že v primitivnih dejavnostih lova na živali, obdelovanja zemlje, shranjevanja pridelkov, shranjevanja in ponovne uporabe orodij, pokopavanja mrtvecev, prenašale so se s sporočanjem informacij starejše generacije mlajši. Vse to so tako pomembna dejanja, da brez njih ne bi bilo z današnjega vidika vprašljivega zgodovinskega napredka - kontinuitete. Homo educandus je bil že od praskupnosti naprej tesno prepleten s homo fabrom (človekom delavcem), homo eroticusom (reprodukcija človeške vrste), homo sapiensom (umnim bitjem) in homo communicationisom (bitjem komunikacije). Reprodukcijska ljudi in stvari ni možna brez temeljnih lastnosti človeka, kot so um, ljubezen, komunikacija, delo. Antropološko to pomeni, da za človeka ni značilna ena sama bistvena lastnost. Homo sapiens je tudi homo educator/educandus, ker se ne uči le iz čutnih, ampak tudi iz miselnih izkušenj. Socialno učenje usposablja individua za polno funkcioniranje v družbi oz. delovanje v skladu z normami sistema. Pojem socialnega učenja razumemo v najširšem smislu kot učlovečanje posameznika. Učenje je strukturirano na tri dele: komunikacijo med osebami, prebujanje zavesti o lastni osebnosti in integracijo v socialni sistem. V permanentnem procesu učenja se rešuje vprašanje ustreznosti posameznika in družbe.

Izkušnja (nem. Erfahrung, angl. experience) je vse, kar je pridobljeno na človekovi zgodovinski in avtobiografski razvojni poti. Izkušnja pomeni bogatenje in transformacijo drugega in sebe. V tem smislu je treba razumeti izkušnjo kot večstransko oplojevanje v biološkem smislu samoreprodukcije vrste, socialnem/socializacijskem smislu generiranja družbe in osebnostnem smislu samorealizacije v ustrezno izbrani družbi. Izkušnja pomeni pot, prenos (spo)znanja, veščin, spretnosti, sposobnosti prek jezika v medsebojnih odnosih in je zato kulturna izkušnja. Izkušnje nastajajo in minevajo s kulturami. Ohranjanje kulture pomeni ohranjanje jezika, ki vsebuje za določeno skupnost specifične odnose. Učeče bitje je kultivirajoče (samoohranjujoče in samorazvijajoče) bitje v praktičnih in teoretičnih izkušnjah.

Ko se spremeni v novem veku neposredna naturalna izkušnja v industrijsko posredovano, postane animal rationale homo mechanicus - mehanski človek kot tisto bitje, ki kolonizira življenje, ker so zanj pomembnejše stvari kot ljudje. Zanj sta značilni anonimno prilagajanje strojem in 'nekrofilija' (Frommov izraz). Gre za človeka organizacije, avtomata, Sizifa v tayloristični delitvi dela z vedno ponavljajočimi postopki. Danes se uveljavlja človek asociacije, ki je fleksibilen v različnih organizacijskih modelih.

Znanstveni eksperiment je človeku omogočil spoznanje samega sebe kot homo kreatorja. Na osnovi umetno povzročene izkušnje se človek ne spoznava več kot božja kultura, ampak kot samoustvarjalec, ki postane delavec producent in produkt.

Zastavljeni cilj skuša realizirati z uporabo izbranih sredstev, ki se mu sproti odtujujejo v cilje, in tako dosega nepredvidene učinke. Eksperimentalno izkustvo je tista zgodovinska ločnica, ki pogojuje možnosti naravnega in umetnega izkustva s selekcijo, klasifikacijo in orientacijo kot potjo do sebe. Umetno izkustvo generira samo sebe s produkcijo znanosti in medijsko komunikacijo. Človek postane v 'svetovni vasi' odvisen od elektronskih medijev (McLuhan). Tako nastanejo novi elementi izkušnje, kot so: izkušnje o nastajanju in minevanju se dopolnijo z izkušnjami o proizvodnji in uporabi novih izdelkov, izkušnja kot prestajanje trpljenja (preizkušnja) nadomešča izkušnja v smislu preskusa (eksperimenta), izkušnja negotovosti zaradi odprtosti sveta, tveganje z mote pri izbranju ciljev in sredstev; vprašljivost in nezanesljivost izkušnje; poskus realizacije vedno novih možnosti in s tem pridobivanje novih izkušenj, vedno širša baza medijskega posredovanja v smislu informiranja in uniformiranja; simuliranje izkušenj v računalniku; brisanje meje med pridobivanjem in posredovanjem izkušnje kot tudi med osebnimi in neosebni izkušnjami, kot tudi ustvarjanjem, falsificiranjem in uničevanjem izkušenj.

Kapitalizem je postal svet novih izkušenj in novega načina induktivnega učenja. Novoveški človek je akumuliral pretežno kvantitativne izkušnje, ki so nastale v blagovno-denarni menjavi kot posebni obliki jezika. Novi socialni odnosi pomenijo tudi novo, drugačno vrsto izkušenj. V prihodnosti pričakujemo več kvalitativnih izkušenj v smislu avtoedukacije, samoregulacije in samokontrole.

Razsvetljenstvo poudarja homo sapiensa kot razumnega človeka. Razsvetljenski homo sapiens pa še ni homo humanus, ker njegov um ni emancipiran. Um pomeni duhovno enotnost in vsebuje še iracionalne prvine. Prav racionalni diskurz (Habermas) oz. ideja kritičnega preverjanja (Popper) tvori po vrednotni odprtosti jedro demokracije nasproti diktaturi razuma. Po instrumentalizaciji razuma je homo faber homo mechanicus in homo oeconomicus, katerega odlika je ekonomski račun. V 20. stol. postane instrumentalizirani homo sapiens homo consumens - potrošnik.

3. Mehanski človek

Izvorov mehanicizma in 'mehanskega človeka' je več. Mehanicizem je posledica parcializacije in kvantifikacije življenja, dela in spoznanja, ki nastaneta na osnovi prve industrijske revolucije na različnih področjih človekove dejavnosti. Ko je linearno gibanje z uniformnim ritmom dobilo prednost pred cikličnim, je začela prevladovati mehanska slika sveta, v kateri dominirajo ura, tiskarski in parni stroj. Mehanski, železni človek je kot premočrtno dosleden, ujetnik 'trdega' pristopa k odstranjevanju zunanjih ovir.

Procesi industrializacije, 'birokratizacije' (učinkovita birokracija kot železna kletka pri M. Webru), institucionalizacije, tehnizacije, racionalizacije, ekonomizacije, instrumentalizacije vsiljujejo odprtosti, samoregulativnosti in samoorganiziranosti človeka ravno nasprotno institucionalno zaprtost, hierarhičnost, anonimnost, nepreglednost, strah, instrumentalno racionalnost. Ti procesi so motor 'mehanskih' lastnosti moderne ambivalentne kulture.

Gre za motor vzpona človeka z njegovimi velikimi ideologijami in iluzijami. Kartezijanska paradigma je obenem tudi mehanicistična zlasti s procesi specializacije, parcializacije in segmentacije. Z mehanicizmom označujemo poskuse mehanske (vzročno-posledične) razlage pojavov na različnih področjih človekovega spoznanja, ne le v naravoslovju, ampak tudi v pozitivistični filozofiji, asociativni in behavioristični psihologiji, pozitivistični sociologiji itd. Newton je v okviru kartezijanskih predpostavk 'filozofije narave' sistematiziral in generaliziral rezultate svojih predhodnikov in zasno-

val mehaniko kot samostojno znanstveno disciplino. Pod vplivom mehanike se je realliziral znanstveni in filozofski napredek za naslednja 2 1/2 stoletja. Koncepti pospeška, sile, mase, skupno z zakonom inercije, zakonom sile in zakonom akcije in reakcije so omogočili vse bistvene elemente za razvoj fizike do konca 19. stoletja. Uspeh mehanike je omogočal preglednost sveta in predvidljivost gibanja.

Zakon akcije in reakcije vodi k egocentrični morali "boja vseh proti vsem" (Hobbes) v svobodni konkurenci in behavioristični shemi dražljaj-refleks. Človek je človeku volk in v sadomazohističnem smislu tudi ovca. V tem tekmovalnem odnosu je inherentno protislovje napadalno-obrambnih vojn ter svobode nekaterih na račun nesvobode drugih. Zunanja sila meščanske družbe je kapital, ki omogoča pospešen razvoj nekaterih na račun nazadovanja drugih tekmecev.

Mehanicizem je v kartezijanskem dualizmu telesa ter duše in v dominaciji zunanjih sil nad človekovimi lastnimi silami. V vzgoji je razviden iz indoktriniranja in manipuliranja posameznikov, njihovega podrejanja informacijam množičnih občil in t.i. družbenim ciljem. Izhaja iz represivnih ukrepov - skratka iz vsega, kar osebnosti preprečuje avtentičnost in kar spreminja vzgojo v nevzgojo in tako pogojuje upor posameznikov proti njej. Družbeni mehanicizem je najbolj izrazit v totalitarnih režimih, za katere je značilna represivna vzgoja kot disciplina v smislu podrejanja družbenemu redu in odpravi svobode drugačnega mišljenja.

4. Čas stalnega učenja

Človek se v duhu sodobnega upravljanja z lastnimi zmožnostmi (human resource management) kot avto in heterodidakt realizira (afirmira, aktualizira) na (avto)regulacijski (samousmerjevalni) način. Tudi ko uči drugega, uči sebe - še več: najbolje uči sebe prek drugega. Dokler gre za enostavno reprodukcijo z enostavno menjavo, je edukacija stereotipna in brez izrazito novih elementov. Z načinom proizvodnje materialnih dobrin se spremeni tudi način edukacije. Postane večsmeren, ker ne poteka le od starejših k mlajšim, ampak tudi obratno in med sovrstniki. Inovativno učenje postaja pomembnejše od spominskega, reproduktivnega. Zaradi naraščajoče kompleksnosti izkušenj je potrebno celostno učenje.

Edukacija postane vertikalno in horizontalno mobilna in večplastna. Človek ni več zgolj racionalno, ampak tudi iracionalno bitje. Funkcionalne izkušnje o vsem, kar je narejeno, in o tem, kar je še možno narediti, je treba podgraditi z izkušnjami smisla eksistence. Smiselne izkušnje začenjajo postopno izpodrivati funkcionalne, ker človek ne sme narediti vsega, kar zmore. Izkušnje usposabljanja za obvladovanje zunanjega sveta za to podgrajujejo izkušnje za obvladovanje notranjega. Skratka: ni tako nujno obvladati zunanji svet, kot je nujno obvladati notranji. Če ne bomo obvladovali notranjega, iracionalnega sveta (duhov iz stekleničke), nam tudi obvladovanje zunanjega sveta ne bo koristilo. Obvladovanje notranjega sveta na način zunanjega pomeni hudo problematično zmoto, kot kažejo izkušnje tehnološkega, družbenega in duševnega inženiringa iz obeh svetovnih vojn 20. stol. Sodobna spoznanja kažejo, da je človekov osebnostni razvoj odvisen od dednosti, okolja in njega samega, ne pa le od dednosti ali od okolja. Zato ne morejo postati razum in institucije absolutni vodniki namesto instinktov. Posledice takšnega neravnotežja so destruktivne. Človek ne sme dopustiti tehnološke redukcija samega sebe na sredstvo (instrumentalizem kot institucionalizem) in surovino, kar pomeni uničevanje izkušenj o svetu življenja. Obvladovanje oz. spreobrnjenje (gr. metanoia) notranjega sveta pomeni vstajenje duhovnega človeka, pri katerem utilitarna moč, ki omogoča vsiljevanje svojih stališč drugemu in pripravo k poslušnosti oblasti, ne zadošča več. Človek se uči 'per negationem' v smislu preseganja

resnice kot koristne laži, kontakta osebnosti kot 'plesa v maskah' in avtoritarne patologije družbe. Človek spoznava samega sebe prek izkušenj o prehodu mehanske paradigme odnosov do sveta k ekološki. Največja človekova moč je biti človek. Brez nje homo humanus ni možen. Zaradi zoperstavljanja moči in argumentov prideta 'homo educandus' in 'homo politicus' navzkriž. V smislu homo politicusa kot zastopnika politike kot urejanja skupnih zadev homo educandus ni njegovo nasprotje. Težava nastane pri absolutizaciji politične volje.

Čim bolj je družba razvita, tem manj je potrebno neposredno, fizično delo in tem bolj druge, posredne lastnosti ljubezni, uma, komunikacije in učenja. V tem je zakon obratnega sorazmerja med instrumentalno in komunikacijsko dejavnostjo. 'Edukacija' postaja samostojna, emancipacijska splošna lastnost človeka tedaj, kadar postane ukazeljnost oz. učljivost pogoj sožitja kot načina življenja in z njim preživetja. Sožitje v širšem smislu ni bilo nikoli doslej splošna potreba. Videti je, da bi bila uresničljiva šele v novi paradigmi. Čedalje bolj spoznavamo, da se po stari paradigmi ne da več (pre)živeti. V avtoedukaciji postane vsak svoj učitelj. Ker je tudi učitelj učenec, ki se venomer uči, je tudi on 'homo educandus'. Danes je vrednota anticipiranega evropskega človeka v pripravljenosti na spremembe, kar pomeni tudi njegovo pripravljenost na spreminjanje socializacijskih obrazcev in resocializacije.

5. Temporalni človek "revolucije"

Homo educandus se uči iz preteklosti (F. G. Hegel), sedanosti (P. Russell, 1993) in iz prihodnosti v smislu anticipacijskega učenja. Prihodnost se sicer pogosto ne ravna po napovedih futurologov, ki sicer opozarjajo na določene trende. Naisbitt (1986) je skušal orisati prihodnost razvitega sveta z desetimi megatrendi kot so: prehod od industrijske v informacijsko družbo, od nasilne tehnologije v prefinjeno visoko tehnologijo, krepitev srednjega sloja, večja vloga kulture in manjša vloga politike, konec države blaginje, zaton političnih partij, prehod od pomoči institucij k samopomoči prebivalstva, od predstavniške do participativne demokracije, od nacionalne k svetovni ekonomiji. Na vprašanje smisla življenja ne bodo odgovarjale ideologije, ampak filozofije, religije in umetnosti. Reprivatizacijo že danes podpirajo vlade na vzhodu in zahodu. Prihodnje družbe naj bi upoštevale, če bodo mogle, pozitivne in negativne izkušnje kapitalističnih in socialističnih družb.

Aktivna vloga spoznavajočega v spoznanju pomeni, da opazovalec/ akter vpliva na spremembe, ki jih obenem spoznava. Z dezideologizacijo se je delno zbrisal pojem revolucije, čeprav se glavne družbene spremembe šele napovedujejo. Drucker (1992) šteje revolucije za mit 19. stol., ki se je diskreditiral v 20. stol. Zato obravnava kot realiteto inovativno, podjetniško družbo. Ker smo zamenjali zgodovinsko perspektivo za analizo vsakdanjih situacij (teleskop za mikroskop), smo spremenili žarišče pozornosti. Iz makro ravni smo se usmerili na mikro raven. Človek kot spremenljiva konstanta je (ne)viden tako z zgodovinske perspektive kot s perspektive genskega inženiringa, mikročipa ali biološke bombe.

Začete kvalitativne spremembe z globalnega vidika še ne morejo biti spoznane v njihovih bistvenih lastnostih, ki se pojavljajo neenakomerno v različnih delih sveta. Spremembe označujemo s predpono '- post' v raznih socioloških sintagmah, npr. post-moderna. Morda bodo nastajale bistvene spremembe 'na vseh ravneh' iz različnih motivov, predvsem nepričakovanih: morda ne iz pomanjkanja - bede ali napačnega lastnika - upravljalca (kapitalist - delavec), ampak zaradi prekomernosti (gr. hybris) v smislu preobljudenosti, pretirane onesnaženosti in nemoči posameznika pred preobsežnimi informacijami, ki jih pošiljajo v svet vladajoče strukture. Način organske povezanosti

življenja odloča o tem, ali bo sprožena delna sprememba po nekakšni 'verižni reakciji' sprožila globalno ali ne. V času hitrih sprememb že vsaka nova generacija potrebuje novo revolucijo, ker vsaka v nekem smislu stoji za 'zaprtimi vrati'. Ta teza se delno ujema s Kondratijevimi ciklusi o pojavih (ekonomskih) kriz in izhodov iz njih. Danes gre za nadomestitev trdega vala z mehkim. Mehki ali tretji val naj bi bil bolj naklonjen homo educandusu kot homo fabru zaradi vsaj delne nadomestitve potrebe po delu s potrebo po izobraževanju.

Človek kot odnosno bitje vedno nekemu pripada, če to hoče ali ne. V postmoderni ni več enoznačno vezan na eno samo družbeno skupnost kot v predmoderni. Družbeno bitje je tudi tedaj, kadar se odtuji in osami ali ima več državljanstev. Različne skupnosti-društva in organizacije merijo moči po številu svojih članov. Novi odnosi terjajo novo socialno učenje.

Človek ni mnogočlenar le v biološkem smislu, ampak tudi v socialno - pluralnem. V postsocializmu gre za preobrazbo od centraliziranega monopola k decentraliziranemu pluralizmu. Vprašanje je, ali je človek sposoben pokončne hoje v socialnem smislu. Sam si v vsakem trenutku ne izbira družbe, kot so to pred(po)stavljali eksistencialisti, ampak je tudi izbran. Ortodoksni marksisti so človeka kot družbeno bitje razlagali kot proizvajalca dobrin in ga tako spremenili v dogmo. V socializmu je bila popularna ideologija socialističnega človeka in še posebej sovjetskega, kubanskega, kitajskega človeka. Antropološki marksisti so skušali tematizirati človekovo zgodovinskost v konkretnih razmerah. Pri tem je ostalo pogosto nedomišljeno F. Toenniesovo razlikovanje med odtujeno družbo (nem. Gesellschaft) in skupnostjo (nem. Gemeinschaft, angl. community), zaradi česar so bile konkretne razmere Prokrustova postelja za zgodovinske potenciale. Družbena delitev dela na umsko in fizično, politične cepitve (angl. 'cleavage'), delitev na privatnega in javnega človeka so vplivale na inkongruentnost človeka samega in njegove kulture. Odtod izhaja tudi nasprotje med vzgojo in izobraževanjem, v katerem prevladuje enkrat izobraževanje pred vzgojo, drugič pa obratno.

Zaradi prepričanja, da sta revolucija in vzgoja v bistvu isto, se je v socializmu odgovornost za napredek in krivdo za prepočasno udejanjanje komunističnih idealov prenašala s šole na objektivne ekonomske razmere hkrati pa se je šolsko vzgojo obtoževalo atrofčnosti in se jo je skušalo reformirati. Usmerjeno izobraževanje v Jugoslaviji (1974-1985) je bil zadnji odgovor v smislu prilagajanja odgovornosti z enega subjekta na drugega. To prenašanje odgovornosti se je končalo z ugotovitvijo splošne blokade ustvarjalnosti. Človek socialističnega političnega sistema je z zlomom tega sistema dočakal razvezo starih kolektivističnih odnosov, niso pa še nastali kvalitativno novi odnosi. Zlom socializma ni pomenil avtomatično tudi deblokade ustvarjalnosti, ampak sprostitve destruktivnih sil zlasti na Balkanu in na ozemlju bivše Sovjetske zveze. Ta zlom je tudi odprl vrata vesternizaciji v smislu širjenja nekaterih vrednot zahodnega sveta na vzhod.

Na vprašanje, kaj se je v postsocialističnih državah v antropološkem smislu spremenilo, bo mogoče odgovoriti z zgodovinske distance. Za zdaj so te spremembe bolj vidne v negativni luči. Še vedno ne moremo govoriti o samorealizaciji človekove osebnosti v smislu Maslowa, o človekovem domu (Heimat pri Blochu), o Frommovem človeku kot bitju ljubezni do življenja. Človek je na begu od svobode, od političnega sistema k ekonomskemu in od ene vrste socialne kontrole (oz. socializacije) k drugi. Predmoderno kontrolo kolektiva, vojske in policije nadomešča moderna kontrola trga, bančnega poslovanja in civilno pravnih norm. Še preden se je postsocialistični človek ovedel nove samostojnosti, mora preizkušati na sebi odvisnost od (multi)medijskih iluzij.

6. Edukacijski izzivi/motivi

Homo educandus je človek, ki se odziva na različne edukacijske motive. Prehaja od delnega, faktografsko-spominskega znanja k celostnemu in dopolnjuje vzgojo za določeno družbo in kulturo z medkulturno, mirovno, dialoško in okoljsko vzgojo. Zaradi rastoče informacijske mreže je homo educandus interakcijski človek. Učimo se drug od drugega in subjektivno s posebnim pomenom učne snovi za vsakega učenca. Čim bolj je družba kompleksna, tem več je motivov edukacije in tem težje jih je zadovoljiti. Zato so inovacije na področju izobraževanja tesno prepletene z inovacijami na področju industrije, kot bomo videli v izbranih motivih. Ti so:

- a) -spoznanje lastne kulture skozi tujo in drugačno kulturo,
- b) -spremenljive zahteve industrijskega dela,
- c) -spremenljive zahteve potrošnika,
- č) -želja po boljši kvaliteti proizvodov,
- d) -organizacija dela in management,
- e) -razvoj znanja o komunikaciji in v njej,
- f) -pomanjkanje dela v postzaposlitveni družbi,
- g) -eksplozija in hitro zastarevanje znanja,
- h) -priložnost reševanja družbene, ekološke in osebne krize,
- i) -samoedukacija kot samorazvojni motiv,
- j) -obvladovanje funkcionalne pismenosti.

Ad a) Zveza kulture in edukacije ni le etimološka (lat. *cultivare* = obdelovati, gojiti in *educare* = vzgojiti), ampak je tudi dejanska, čeprav je včasih pod površino. V renesansi je bil human tisti, ki je bil izobražen, omikan in človek z dobrim okusom. Pri povezavi šole in stagniranega industrijskega dela se je ta zveza izgubila, kot npr. v usmerjenem izobraževanju, ki je zastopalo kriterij povprečja, kar je pomenilo nivelizacijo kulture oz. 'slab izkoristek kulturnega kapitala'.

Na potovanjih že vsak turist (*homo turisticus*) spoznava vrednost svoje kulture skozi tujo. Antropolog, ki preučuje tuje kulture to lahko počne (ne)hote skozi prizmo svoje. Vsak dan nas mediji obveščajo o dogajanjih v drugih kulturnih sredinah, s čimer omogočajo posredno povezovanje različnih kultur. To povezovanje omogoča tudi šola z interkulturno vzgojo.

Ad b) Razvoj dela gre danes v smeri upravljanja informacij, individualne kreativnosti, mrežne povezanosti, fleksibilnega delovnega časa, soodvisnosti družbe in tehnologije, preseganja antagonizma kapitala in dela z 'demokratizacijo lastništva', varčevanja z izvori energije in integracij življenja, dela, izobraževanja, znanja, inovacij in informacij. Proces avtomatizacije proizvodnje se nadaljuje v smislu uporabe informacijske tehnologije za program in kontrolo transformacij in transfera v celotni proizvodnji. Informacijska tehnologija z neofordistično organizacijo vodi k višji produktivnosti.

Po Uletovi (Ule, 1993,60-61) danes, ko se vedno bolj uveljavljajo procesi učenja, socializacije, skrbi za okolje, kvalitativni razvoj in razvoj identitete med ljudmi, dobivajo pomen nekumulativni procesi. Danes so začeli prevladovati nekumulativni procesi pred kumulativnimi v smislu socialnih dejavnosti. Prihaja do nove neusklajenosti med posamezniki in družbo (nem. *Gesellschaft*). To pomeni, da se delo ne more osvoboditi samo od znotraj, tj. znotraj industrializma in institucionalizma, ampak tudi od zunaj z dejavnostmi družine, soseske, kulturnih skupnosti. Tako se tema osvobajanja dela premika v smeri vrednot celostne paradigme. Proces sprememb dela in edukacije v smeri emancipacije je dolgotrajen.

Ad c) Kot motiv edukacije deluje tudi spremenjena vloga potrošnika. Zeleni potrošnik izraža svojo zaskrbljenost zaradi onesnaževanja okolja pri proizvajalcih in vpliva na boljšo kakovost proizvodov/storitev. Ve za kompleksno soodvisnost med zdravjem in bogastvom posameznika ter zdravjem in blaginjo družbe. Doslej smo obravnavali sfero potrošnje (homo consumens) kot odtujeno področje, sedaj pa se ponuja možnost kreativnosti in svobodne izbire tudi na področju zadovoljevanja potreb. Upoštevanje potrošnika v proizvodnji vpliva na boljšo kvaliteto. Danes ni več smiselna množična proizvodnja enakih proizvodov ne le zaradi različnih okusov kupcev, ampak tudi zaradi njihove različne kupne moči in želje po kvalitetnih proizvodih.

Po Lipovetskem (Lipovetsky, 1987:9) smo prezgodaj oznanili konec potrošniške družbe, ker potrebujemo informacije, potovanja, šport, izobraževanje, zdravniško nego. To pomeni prehod v njeno drugo fazo. Danes stopa namesto pasivnega, neozaveščenega potrošnika celovito izobražen, informiran, aktiven, 'zeleni' in združeni potrošnik (Ekins, 1991).

Ad č) Bogastvo čutov, potreb, sposobnosti postaja tako vsebina kvalitete življenja. H kvaliteti spada kvalitetno zadovoljevanje potreb, preprostost z upoštevanjem meje rasti, destimulacija ekscesivne potrošnje in stimulacija solidarne potrošnje, določen osebni in družbeni standard in čim manjša marginalizacija družbenih slojev.

Kvaliteto je mogoče opredeljevati tudi 'per negationem' v smislu preprečevanja socialne izolacije, ekonomske dominacije in politične alienacije, ki se kaže v nesodelovanju populacije pri uvajanju družbenih sprememb. Kvaliteta življenja je usmerjena proti negativnim družbenim pojavom (alienacija, anomija, anarhija). V delocentrični družbi je kvaliteta življenja funkcija kvalitete dela. Gibanje za kvaliteto dela (QWL) je v ZDA in Evropi terjalo delavčevo zdravje, varnost in zadovoljstvo z delom (Jary D., Jary J., 1991:541). Zaradi teh zahtev se je preoblikovalo delo (job redesign). Ustanovile so se tudi avtonomne delovne skupine. Danes ne gre samo za kvaliteto dela, ampak tudi za kvaliteto življenja. Kvaliteta edukacije pomeni preorientacijo pomena znanja za menjalno vrednost in prestiž k uporabnemu znanju. Bodoči človek je človek kvalitete.

Ad d) Znano je, da je zlasti stalno intelektualno delo najboljše sredstvo proti staranju možgan, ker večje število živčnih draženj vpliva na povečano aktivnost encimov, ki sintetizirajo prenašalce impulzov. Investiranje v znanje pomeni čedalje bolj ekonomsko profitno investiranje v človeški kapital. Človek postaja največje bogastvo podjetja, ker se pozornost menadžerja usmerja enakovredno na izdelek in trg kot na človeka kot proizvajalca, kupca in uporabnika storitve. V letih 1960-70 se je na zahodu začelo gibanje 'human resource management' s kratico HRM. Mrežno (asociativno, sistematično, celostno) mišljenje, učenje in ravnanje pri vodenju podjetja postaja odločilno za samorealizacijo delavca in vodje, ki sodelujeta pri načrtovanju proizvodnje in sta sodgovorna za rezultate poslovanja. Delavci se učijo v partnerskem odnosu drug od drugega, od vodje in ne nazadnje iz samoanalize lastnih izkušenj. V šoli ima podobno vlogo učitelj kot 'reflektirajoči praktik'.

Podobno kot se menadžer v podjetju, zavzema za kvaliteto dela je tudi v šoli učitelj usmerjen h kvaliteti znanja. Šolske učilnice postajajo delavnice (workshops) in obratno. Na ta način izgublja dilema, ali začeti globalne družbene spremembe v šoli ali v tovarni, svojo težo. Šola že danes ni več edino mesto vzgoje in (permanentnega) izobraževanja, ampak je sestavni del industrije informacij in znanja v konkurenčnosti za boljšo kvaliteto dela ter zdravo življenje.

Geslo nove uprave je v učenju, ki je hitrejše od konkurence, ker je to lahko edina trajna prednost. Doslej se je razvijalo delo v smislu izpopolnjevanja orodij - strojev (tehnike, proizvodjalnih sredstev) kot podaljškov rok, sedaj pa gre za stroje kot podaljške možgan. Spremembe delovnih procesov vključujejo delovne vsebine, kvalifikacijske

zahteve, obremenitve, regulacijske možnosti z racionalizacijo na eni strani in zmanjševanjem industrijskega področja ter povečanjem števila brezposelnih na drugi. Brezposelnost ne negira principa učinkovitosti, saj prav zaradi tega nastaja. Grožnja brezposelnosti ne prizanaša nikomur, najmanj pa nekvalificiranim delavcem.

Produktivnost dela je čedalje bolj odvisna od uporabe človeškega kapitala, zato je glavni problem stimulacija ustvarjalnosti. V svetu velja, da je samokontrola pogoj ustvarjalnosti in učinkovitosti. Pri tem se uporablja tudi določene (miselne) tehnike za ustvarjalno reševanje problemov. Temelj novih proizvodnih konceptov s fleksibilno, decentralizirano in integralno proizvodnjo je proizvodna inteligenca in ustrezna organizacija. Res je, da racionalizacija in komercializacija informacij in komunikacij omogočata razvoj gospodarstva. Še bolj pomembna pa je sprememba načina sprejemanja informacij (dobra poslovnost, prijaznost).

Homo educandus postaja vedno bolj abstrakten, ker se vse informacije upravlja abstraktno mikroelektronsko. Delo z računalnikom je abstraktno in osamljeno delo, binarna aktivnost, ki je reducirana na odnos stimulans - odgovor. Gre za informacije - norme, ki jim je treba slediti v računalniškem programu. Če človek z ustvarjalno inteligenco ne uveljavi primerjalnih prednosti pred računalnikom, pristaja na totalitarizem računalnikov, ki je v mehanizaciji mišljenja. Kompjuterizacija sama še ne zadošča za izstop iz mehanizacije homo educandusa.

Fleksibilnost proizvodnje nastaja zaradi ekonomske dinamike, inovativnosti (kot motivacije), neprestanega prilagajanja proizvajalcev spremenljivim zahtevam trga in spreminjanja oblike in kakovosti proizvodnih procesov ter produktov kot posledice teh zahtev. Vse to ustvarja občutek negotovosti. Vsebinsko bogatejše in samoodgovorno delo omejuje rutinskost, vendar je ne izključuje. Čas je postal glavni dejavnik konkurenčnega boja v smislu 'napraviti in prodati kvaliteten izdelek v čim krajšem času'. Trgi postajajo deljivi. Proizvodnja poteka za znanega kupca. Vse te spremembe kvalitete terjajo računalniško oblikovanje - dizajn.

Stroji postajajo večnamenski zaradi nove možnosti enostavne adaptacije. Od delavca se ne pričakuje več popolno upravljanje ene same operacije. Znati mora delati na več strojih in se vključevati v različne time oz. kolektive, da sam projektira in komunicira s celotnim sistemom v podjetju ali izven njega. Delavec je za dobro plačilo dobro uporabljen. Zato pa mora neprestano misliti na izboljšave v proizvodnji in se pripravljati na spremembe stanja v vsakem segmentu ali fazi proizvodnje. S tem ko kvalificiran delavec projektira, programira in kontrolira, postaja enakovreden partner strojem. Rekvilifikacija dela še ne pomeni nujno svobode dela, tako kot investiranje v človeški kapital še ne pomeni permanentne (samo)vzgoje.

Ad e) Za odnos med homo fabrom in homo educandusom je pomembno, da stroj in delavec postajata partnerja. Permanentno (stalno, doživljensko) izobraževanje ima integralne cilje in je eden od pogojev stalnega dela. Vzgojnoizobraževalni programi morajo razvijati človekovo iniciativo, vzgajati duh, povečati fleksibilnost in kompetence ter željo delavca za prilagajanje spremembam. Profesionalno usposabljanje ne bo 'per se', ampak bo vezano na razumevanje avtomatizirane proizvodnje, odločanja, reševanja problemov in na sposobnost za timsko delo.

Stroj postaja univerzalen s tem, da opravlja različne operacije in različne proizvode. Stroj, ki se adaptira na različne naloge, je primernejši za maloserijsko proizvodnjo. Tak stroj je vključen v fleksibilne proizvodne sisteme (FPS) s fleksibilnim delavcem. Tudi zato, ker se bo prosti čas prilagajal potrebam delavcev, je povečanje sposobnosti strojev spodbuda za razvoj človekovih lastnih sposobnosti, in ne le analitičnega logično-matematičnega mišljenja. Gre za treniranje obeh polovic možgan.

Komunikacija je posrednik med delom in izobraževanjem, zato jo nekateri 'premaknejo' že v samo delo, ki ga ni brez njegovega bistva v znanju oz. informiranju, ki je prisotno že v vsaki njegovi fazi, drugi pa v izobraževanje, ki je tudi v bistvu komunikacijska dejavnost.

V šoli prehajata učenec in učitelj s pozicije in vloge tayloriziranega (razdrobljenega) vzgojnoizobraževalnega dela homo fabra k homo sapiensu. Učitelj in učenec sta tista, ki vesta, da vesta. Ko o njunem znanju razmišljata, ga interpretirata in o njem komunicirata drug z drugim in z drugimi. Takšna komunikacija je partnerska le, če je obojestrana, odprta, razumljiva in sprejemljiva.

Ad f) Pomanjkanje dela bo povzročilo po futurističnih napovedih veliko krizo pomena osebnosti. Že na začetku industrijskega dela so ljudje spoznali njegovo neatraktivnost - dolgčas in odtujeno nujnost, ki je v razosebljanju. Industrijsko delo je manjše zlo kot brezdelje oz. brezposelnost. Odtujitev v delu je manjša kot odtujitev od dela. Kvaliteta preživljanja prostega časa je odvisna od kvalitete dela. Kultura preživljanja prostega časa je s skrajševanjem dela čedalje pomembnejša. Ta kultura nižjim slojem z nizkimi prejemki ni dostopna. Ker bo delo čedalje redkejša dobrina, bosta samoizobraževanje in samovzgoja postala nadomestno sredstvo in cilj. Homo educandus se bo še vedno lahko odtujeval, vendar pa bo ta nujna dejavnost predvidoma humanejša od dela za zaslužek pod pogojem uresničevanja svobode in sreče. Ni jasno, kako bomo rešili problem 'neenakosti v izobraževanju'. Ali bo zavladal razred intelektualcev nad neintelektualci ali pa bo obstajala enakost 'prosumentov' (Toffler)?

Ad g) Današnja eksplozija znanja vodi v entropijo. Zato Rifkin meni, da bo večina doslej znanega znanja odveč. Ta teza pa ni enoznačna. Pozitivizem je izključeval metafiziko in religijo, medtem ko je tradicionalna metafizika vključevala znanstveno in religiozno znanje v racionalizirani obliki. Ideja o tehnološki odvečnosti znanja v smislu nadomeščanja človeškega spomina z računalniškimi je inačica robotizacije, ki želi človeka razlastiti tudi tistega dela in znanja, ki ga učlovečuje. Doslej se je pokazalo, da splošno znanje ni bilo odveč in da je to, kar vemo, le poseben primer splošnega. Razlog odvečnosti znanja ni v kopičenju, ampak v njegovi specialnosti, ki postane pomamkljiva, brž ko preminejo razmere in odnosi, ki jih opisuje in razlaga. Večja količina znanja ni vedno pogoj kakovosti v smislu porajanja novega znanja. Kakovost znanja v novi paradigmi verjetno ne bo več zgolj v njegovi vezanosti na določeno opravilo, službo ali položaj, ampak bo predvsem v smotrnosti ohranjanja življenja in smiselnosti zadovoljevanja različnih interesov. To pomeni, da bo postajalo manj pomembno ali celo odveč določeno vzročno - posledično znanje, čedalje bolj pomembno pa bo znanje o organski povezanosti sveta. Drugače povedano: čim manj bo potrebe po razvoju obnavadujočega znanja, bolj potrebno bo razvijati empatično znanje z razumevanjem in osmišljanjem. To vodi k drugačni vlogi homo educandusa.

Ad h) Stalno izobraževanje, ki združuje delo in izobraževanje, je postalo potreba časa, na katero delavci niso pripravljeni. Nove informacijske tehnologije bodo omogočile dostop do novega znanja in pridobivanje novih sposobnosti. Verjetno je, da se bodo v prihodnje krepile zveze med visokim izobraževanjem in svetom intelektualnega dela in da bodo to omogočale nove tehnologije (Šoljan, Schuelze, 1990). Predvidevamo lahko še nadaljni razvoj trga znanja, kot tudi iskanje kompetentnih strokovnjakov in večjo vlogo raziskovalnih dejavnosti. Lahko le upamo, da nas bo to rešilo iz krize. Ker kriza nima enotne interpretacije, tudi ni možna enotna rešitev.

Ad i) Samoedukacija je smiselna v elektronskih knjižnicah, učilnicah - delavnicah in doma ob različnih avdiovizualnih medijih pri polni zavesti posameznikov o njihovih potrebah in ciljih. Tehnokratske tendence po izničenju avtentičnosti in avtonomnosti posameznikove osebnosti še niso zastarale. Velika dostopnost znanja je smiselna, če ga

posameznik zna selekcionirati. Samega sebe pa ne more spoznati brez celostnega znanja. Vprašanje izbora znanja po lastnih potrebah se bo še zaostrovalo zaradi stalnih možnosti preobrata homo educandusa v sredstvo vedno novih odtujitev, odvisnosti in labirintov v informacijski mreži (virtuelnih) svetov.

Ad j) Pismenost je izvor in posledica družbenih sprememb. Danes poznamo poleg funkcionalne še druge vrste pismenosti, kot so: ekološka, šolska, računalniška, medijska, metajezikovna, kritična in ustvarjalna ter dialoška. Funkcionalna pismenost je potrebna za učinkovito opravljanje dejavnosti posameznika v skupini in za prilagajanje novim situacijam. Tudi v razvitih državah je precej nepismenega prebivalstva. V Sloveniji je okrog 60% prebivalstva funkcionalno nepismenega zaradi velikega osipa v šoli in hitrega zastarevanja znanja. To stanje skušajo delno 'popraviti' različne ustanove za opismenjevanje odraslih, zlasti Zveza ljudskih univerz in Andragoški center v Ljubljani.

7. Slovenci in kultura

Slovenci smo do osnovanja samostojne države imeli dvojnost politike in kulture. Kultura je bila nekakšen nadomestek za neuspešno politiko naših politikov na Dunaju ali v Beogradu. Nasproti skrajnostim liberalizma in klerikalizma v preteklosti in 'ločitve duhov' uveljavljamo sredinsko politiko. Polpredsedniški sistem kaže, da nimamo tradicije demokracije. Naša politična kultura je še tradicionalna, ker je premalo (post)moderna.

Slovenci nimamo izkušenj s strankarskim življenjem in predstaviško demokracijo. Pri koncipiranju osamosvojitve Slovenije se je pokazalo, da kultura ne pride k politiki od zunaj, ampak ji od znotraj omogoča nove ukrepe in rezultate. Kot že večkrat v preteklosti, so tudi tokrat začrtali smernice politike pisatelji, ki so ocenili samostojnost kot pridobitev polne subjektivnosti nacije.

Možnosti za kulturno ustvarjalnost so se povečale. Narod, ki veliko trpi, tudi veliko ustvari. Morda je naša kulturna veličina v spoznanju majhnosti. Z realizacijo samostojnosti slovenske države je pokazal tradicionalni literarni humanizem naše kulture pragmatične omejitve in celo antihumanistično nasprotje zlasti pri aferah. Samostojnost nam sama po sebi ni prinesla sprave.

Vprašanje, kako je mogoča samostojna in učinkovita slovenska država, je vprašanje dimenzij slovenske politične kulture oz. kulture, ki se je šele v zadnjem času zavedala svoje nove politične dimenzije, je pa tudi vprašanje identifikacije z ustreznimi simboli. Naš grb in zastava nista ustrezna simbola (Šavli, 1994). Naša politična kultura ima nekatere skupne poteze (npr. v odnosu gospodarja in hlapca, poudarjanju drugačnosti in dostojanstva osebnosti) z evropsko že v njeni genezi, nima pa zaradi polpreteklega obdobja krščanskih kulturnih elementov.

Slovenci smo dovolj kritični do lastne kulture. Zavedamo se svoje (bivše) politične neodločnosti; hlapčevstva, ki hoče biti gospostvo (psihocidnosti), prepirljivosti, nevoščljivosti, majhnosti. Zaradi dolgotrajne podrejenosti tujim oblastem (Dunaj - Beograd) se zdi, da nimamo dovolj izkušenj pri vodenju samostojne politike. Znani smo kot zamudniki pri osamosvajanju. Videti je, da v Sloveniji šele nastaja enotna politična kultura zaradi celo stoletje trajajoče 'ločitve duhov'. Subjekti v kulturi niso bili tudi subjekti v politiki, ampak nekakšni nadomestki zanje. Kolikor je bilo naše politike v kulturi, je le-ta obstajala znotraj okvirov kulture nesamostojnega naroda. Čas politike se je začel šele ob koncu osemdesetih in v začetku devetdesetih let (Rupel, 1994:101)

Ni težko opaziti, da je slovenski homo educandus oz. homo politicus izraziti homo duplex, ki ga imenujemo v stilu literarnega humanizma 'Črtomir'. Dolgo časa se je učil o tujih gospodarjih in dolgo ni mogel izraziti svoje samostojnosti. Odnos hlapca in

gospodarja nam je vzbujal kompleks manjvrednosti, ki so nam ga neupravičeno vsiljevali zlasti Nemci.

Glavna pretnja razvoju naše kulture izvorno ne prihaja od zunaj, ampak od znotraj. Imamo nevrotični (Trstenjak, 1991) oz. psihoticiistični značaj (Musek, 1994) z lastnostmi: nagnenje k agresivnosti, dominanci in dogmatizmu. Imamo še premalo tolerance za drugače misleče (nacionalizem) ter preveč zavisti, zamer in iskanj ozadij. Ločitev duhov pomeni za nas zgodovinsko škodo. Iskanje enotnosti duha je tudi evropski problem.

Ker je Slovenija tranzitna dežela, se naša duhovna kultura nahaja v kontekstu evropske in svetovne (vzhodne in zahodne) kulture. Naša duhovna kultura je bolj zahodna kot vzhodna, bolj evropska kot izvenevropska. Imamo zahodno sposobnost racionalnega mišljenja in sposobnost vizualizacije vzhodnjakov. Naša kultura (zlasti besedna umetnost) se je bistveno razvila v času moderne, v katerem je nastala dualistična kultura s homo duplexom. Govorimo o literarnem sindromu celotne umetnosti. Naši pisatelji so ustvarili takšno podobo o nas samih. Literarni humanizem ne more postati pravi humanizem v realni politiki, ki poraja tudi antihumane učinke. Že dolgo govorimo o krizi humanizma in evropske zavesti. V nacionalistično zaprtih kulturah človek negira svobodo razvoja. Slovenska kultura je bolj odprta do drugih kultur kot kdajkoli v preteklosti. To ji omogočajo integracijski procesi v Evropi in nove možnosti komunikacije s svetom.

Kljub procesom racionalizacije in demokratizacije, ki so se začeli z letom 1980, imamo v pretežni meri še tradicionalen značaj (Kolenc, 1992:210). Tradicije (lat. tradere- nekaj drugemu izročiti, mu predati ali zapustiti kot dediščino) ne gojimo kot slepo ponavljanje starega. Duhovna kulturna dediščina nas zavezuje v vseh človeških razsežnostih. Zato je zelo pomembno, da ohranimo naš duhovni temelj. Biti majhen narod pomeni imeti tudi določeno modrost, ki je veliki zaradi zagledanosti vase niso sposobni. Gre za toleranco iz svobode in za toleranco svobode. Slovenci imamo dovolj vitalnih sil, samozavesti in vere v prihodnost za višji razvoj duhovnih kultur. Očitno je, da se morata slovenska in zahodna kultura od znotraj spremeniti.

Slovenski človek ni izrazit 'homo educandus' v institucionalnem smislu. Motivov za to je več. V šolah je preveč osipa. Doslej še ni bilo takšnih družbenih pogojev, da bi se projekt učeče družbe realiziral. Glede na druge evropske narode imamo majhno število izobražencev. Splošno znano stališče, da so naši otroci prav tako izobraženi kot otroci v razvitih (evropskih) državah, ne drži docela. Srednja šola le postopno zapušča tirnice usmerjenega izobraževanja in se prenavlja vsebinsko in metodično. Tudi osnovna šola se koreniteje spreminja: podaljševanje dolžine šolanja na 9 let, prijaznost, nove metode in oblike dela. Naša šola postopno prehaja od tovarniškega h kulturnemu tipu. Industrijski vrednoti - motivu storilnosti (brez protestantskega ozadja) se pridružujejo še podjetništvo in ekološke vrednote. Slovenski človek je homo educandus bolj v funkcionalnem smislu po novih vrednotah kot v institucionalnem. To pomeni, da navedeni motivi - izzivi edukacije pri nas še ne delujejo.

LITERATURA

- Drucker Peter (1992): Inovacije i poduzetništvo. Zagreb, Globus.
- Ekins Paul (1991): Vzdržljivo potrošništvo. Novo potrošništvo: teoretična osnova in praktična raba. V: Časopis za kritiko znanosti, 19 (142-143), str. 67-82.
- Grafenauer Niko (1993): Slovenci in prihodnost. Ljubljana, Nova revija.
- Jary David, Jary Julia (1991): Dictionary of Sociology. Glasgow, Collins.
- Južnič Stane (1987): Antropologija. Ljubljana, DZS.
- Kolenc Janez (1992): Kultura Slovencev. Ljubljana, Karantanija.
- Lipovetsky Gilles (1987): Doba praznine. Ogledi o savremenom individualizmu. Novi Sad, Književna zajednica.
- Minnich Robert (1993): Socialni antropolog o Slovencih. Zbornik socialnoantropoloških besedil. Ljubljana, SLORI.
- Musek Janek (1994): Psihološki portret Slovencev. Ljubljana, Znanstveno in publicistično središče.
- Naisbitt John (1986): Megatrends. The Year Ahead, New York, Warner Books.
- Ogbu John (1989): Pedagoška antropologija. Zagreb, Školske novine.
- Potkonjak Nikola, Šimleša (1989): Pedagoška enciklopedija. 2. del. Novi Sad, Zavod za izdavanje udžbenika.
- Roth Heinrich (1971): Paedagogische Anthropologie. Hannover, Hermann Schroedel Verlag.
- Rupel Dimitrij (1994): Čas politike. Ljubljana, DZS.
- Šavli Jožko (1994): Slovenska znamenja. Gorica, Bilje.
- Šoljan Nikola, Schueltze Hans George (1990): Visoko obrazovanje i svijet rada. Zagreb, Školska knjiga.
- Trstenjak Anton (1991): Misli o slovenskem človeku. Ljubljana, Založništvo slovenske knjige.

Leva opozicija krepi svoje vrste z novo opozicijsko platformo. Stališča šestinštiridesetih, (15. oktober 1923)*

MARJAN BRITOVŠEK

POVZETEK

V selektivnem izboru dokumentov iz neobjavljenega Zbornika sledimo izhodiščem spora, dramatičnim diskusijam na partijskih konferencah, plenarjih in kongresih RKP(b). Mnogo tega gradiva v nekdanji Sovjetski zvezi in sedanji Ruski federaciji dotlej še niso objavili, v slovenskem jeziku pa večina teh dokumentov še ni bila objavljena.

ABSTRACT

*THE LEFT OPPOSITION STRENGTHENS ITS RANKS WITH THE NEW
OPPOSITION PLATFORM
THE POSITION OF THE FORTY-SIX, (15 OCTOBER 1923)*

In the selected Documents for the unpublished collection, we follow the sources of conflict, dramatic debates at Party conferences, plenaires and the RCP (Bolshevik) congresses. Much of this material has not yet been published in either the former Soviet Union or the present Russian Federation, nor in Slovenia.

Teden dni po prvem pismu Trockega politbiroju oktobra 1923 je 46 vidnih članov partije objavilo izjavo, v kateri so kritizirali politiko vodstva z izrazi, identičnimi s tistimi, ki jih je pogosto uporabljal Trocki. Ta tajni dokument opozicije je podpisalo 46 partijskih funkcionarjev in ga poslalo politbiroju. Podpisani so, kot je razvidno iz dokumenta, kritizirali politiko partijskega vodstva v gospodarstvu in odnos do notranje partijske demokracije. Ta dokument je bilo težje odpraviti z izgovorom, da je odraz osebnega častihlepja. V njem se je izražalo vsesplošno nezadovoljstvo v partiji. Prvič po letu 1918 sta skupaj z enotno platformo nastopili ekstremna levica in zmerno krilo leve opozicije. Zmerno levico so v tej opoziciji predstavljali: Jurij Pjatakov, sposoben in

* Nadaljevanje članka iz Anthroposa 1994/4-6, str. 179-187.

izobražen industrijski menežer, ki ga je Buharin pred dvema letoma razglašal za svojega najboljšega prijatelja, njegova žena Jevgenija Boš, J. Preobraženski, ugleden gospodarski teoretik in nekdanji sekretar CK RKP/b/, ki je bil verjetno glavni avtor dokumenta, dalje Lev Sosnovski, nadarjen sodelavec Pravde, Ivan Smirnov, zmagovalec nad Kolčakom, Antonov-Ovsejenko, heroj oktobrske revolucije in glavni politični komisar Rdeče armade, N. I. Muralov, poveljnik moskovske garnizije, L. P. Serebrjakov, nekdanji sekretar CK RKP/b/. Nekdanjo skrajno levico je zastopala močna skupina iz vrst demokratičnih centralistov in nekdanje Delavske opozicije: Vladimir Smirnov, V. N. Obolenski (Osinski), T. Sapronov, A. S. Bubnov, V. Kosior, V. N. Maximovski. Tudi Radek je v posebni deklaraciji izrazil solidarnost s skupino šestinštridesetih. Toda ta skupina šestinštridesetih boljšeikov ni bila idejno homogena. Trockemu blizu so bili samo Preobraženski, Pjatakov, Sosnovski, Ivan Smirnov in Antonov-Ovsejenko. Predstavljali so vodilno jedro opozicije iz leta 1923 in so v njej zastopali trockistični element. Skupina, ki se je zbrala okoli Trockega v času diskusije o sindikatih v letih 1920-1921, se je razpršila. Od sedmih članov, ki so bili povezani s sindikalno platformo Trockega, dejansko ni bilo več nikogar. Andrejev je prešel povsem na linijo vodilne skupine. Buharin in Dzeržinski, čeprav dotlej še kritična, sta se kmalu uklonila. Krestinski in Rakovski sta bila zunaj Rusije na diplomatskem položaju, kar je bil uspeh Stalinove kadrovske politike. Preobraženski in Serebrjakov sta podpisala platformo 46 brez rezerve. Trocki se je tedaj še skrbno izogibal, da si ne bi nakopal očitkov, da je prekršil sklep 10. partijskega kongresa "o frakcijskem grupaštvu". Toda med podpisniki platforme je bilo veliko takšnih, ki so bili prej ali kasneje najbolj povezani s Trockim. V svoji avtobiografiji Trocki navaja Rakovskega, I. N. Smirnova, L. S. Sosnovskega in Preobraženskega, s katerimi je govoril o razgovorih z Leninom, ki jih je imel v novembru in decembru 1922. Malo verjetno je, da ga ne bi informirali o svojih namerah in ga prosili, naj se jim priključi. Če bi Trocki sprejel njihovo prošnjo, bi avtomatično postal njihov voditelj. Da se je Trocki tedaj distanciral od teh intencij, je možno pojasniti z njegovim upanjem, da bo Lenin okreval in da bo z njegovim povratkom mogoče javno izvesti spremembe v vodilnem jedru.

Podpisniki so dokument predložili CK s prošnjo, naj CK z njim po stari navadi seznaniti članstvo. Partijsko vodstvo pa je to zavrnilo. Zagrozilo je z disciplinskimi ukrepi, če bi podpisniki skušali sami z dokumentom seznaniti partijsko članstvo. Člane CK so poslali v partijske celice in ostro napadali sestavljalce neobjavljenega dokumenta.

Najmanj četrtina podpisnikov je izhajala iz ožjega Buharinovega kroga. Več podpisnikov se ni strinjalo z nekaterimi točkami Izjave, kar so tudi javno povedali. Za konflikt med Trockim in vodilno skupino /Zinovjev-Kamenev-Stalin/ je vedela po izjavah Trockega "le majhna skupina posvečenih". Trocki je zanikal sodelovanje pri platformi 46, medtem ko so njegovi oponenti trdili, da je to zanikanje samo njegova vojna spretost, da bi se izognil očitku, da ustvarja frakcijsko tvorbo.¹

Dokazov za svoje trditve pa oponenti Trockega niso navedli. Težko verjamemo tudi privržencem Trockega, ki so po njegovi smrti trdili, da za akcijo šestinštridesetih ni vedel in da ga je presenetila. Preobraženski, Muralov in Antonov-Ovsejenko so ga verjetno o vsem obveščali in se ne bi izrekli za akcijo brez njegovega tihega pristanka. Opozicija je namreč tako zvesto ponavljala kritike Trockega, da je vodilna skupina upravičeno sumila, da je Trocki izjavo 46 sam inspiriral oziroma organiziral. Vprašanje odgovornosti Trockega za akcijo 46 je bila osrednja tema 13. partijske konference v januarju 1924, tik pred Leninovo smrtjo. Trojka je menila, da predstavlja skupina 46 začetek bodoče frakcije. Malo verjetno je, da so bili vsi podpisniki platforme seznanjeni z

¹ 13. Konferencija RKP/b/, stran 46, 92-102, 104-113.

globino konflikta v politbiroju. Samo en podpisnik platforme 46 /Pjatakov/ je bil polno-praven član CK, trije, med njimi tudi Kaganovič, pa so bili kandidati CK. Drugi niso pripadali nobeni osrednji partijski instituciji. Ta dejstva, kot tudi samo besedilo platforme, dopuščajo sklep, da so podpisniki pričakovali, da se bo Buharin postavil na njihovo čelo. Platforma se je izognila spornim gospodarskim vprašanjem, glede katerih so obstajale globoke razlike med Preobraženskim in Pjatakovim na eni ter Buharinom na drugi strani. Opozorili so samo na nevarnost težkega gospodarskega poloma, če bodo še naprej pustili, da bodo šle stvari po stari poti. Dokument je bil obtožnica vodstva in njegovih metod ter birokracije nasploh. Kljub kritiki pa so izrekli zaupanje partijskemu vodstvu. Zahteve poslanice so bile skromne.

Platforma 46 je ohranjena v tipkopisu v angleškem prevodu, ki ga hrani Inštitut za socialno zgodovino v Amsterdamu.²

Politbiroju Centralnega komiteja Ruske komunistične partije

Skrajna resnost položaja nas sili (v interesu naše Partije, v interesu delavskega razreda) k odkriti ugotovitvi, da nadaljevanje politike večine v Politbiroju grozi vsej partiji s hudo katastrofo. Gospodarska in denarna kriza, ki se je začela konec letošnjega julija, in vse posledice, ki iz nje izhajajo - vključno s tistimi znotraj partije - neizprosno razkrivajo neustreznost vodstva partije na gospodarskem področju, še zlasti pa na področju notranjih odnosov v partiji.

Naključnost, nepremišljenost in nesistematičnost odločitev Centralnega komiteja, ki ni bil kos nalogam na gospodarskem področju, so pripeljale do položaja, v katerem se kljub nedvomnim velikim uspehom na področju industrije, kmetijstva, financ in transporta - uspehom, ki jih je gospodarstvo v državi doseglo samo od sebe in ne po zaslugi vodstva, temveč navkljub neustreznosti le-tega oziroma še bolj zaradi pomanjkanja vsakršnega vodstva - soočamo ne le s predvidenim koncem teh uspehov, marveč tudi s hudo gospodarsko krizo.

Soočamo se z bližajočim se zlomom červonca, ki se je spontano spremenil v osnovno valuto pred likvidacijo proračunskega primanjkljaja; s kreditno krizo, v kateri državna banka ne more več financirati industrije in trgovine z industrijskim blagom, še celo nakupa žita za izvoz ne, ne da bi pri tem tvegala resen zlom; s padcem prodaje industrijskega blaga zaradi previsokih cen, do katerih prihaja po eni strani zaradi pomanjkanja načrtovanega organizacijskega vodstva v industriji, po drugi strani pa zaradi napačne kreditne politike; z nemožnostjo, da bi uresničili načrtovani izvoz žita, ker žita ne moremo odkupiti; z izjemno nizkimi cenami živilskih izdelkov, ki prizadevajo kmečko prebivalstvo in grozijo z množičnim krčenjem poljedelske proizvodnje; z razlikami v plačah, ki izzivajo razumljivo nezadovoljstvo med delavci, s proračunsko zmedo, vse to pa posredno povzroča zmedo tudi v državnem aparatu. "Revolucionarne" metode redukcij pri sestavljanju proračuna ter nove neizbežne redukcije pri njegovem izvajanju so se iz prehodnih ukrepov sprevrgle v reden pojav, ki nenehno povzroča motnje v državnem aparatu, povzroča pa jih - ker redukcije niso speljane načrtno - čisto naključno in samodejno.

To je nekaj elementov ekonomske, kreditne in finančne krize, ki se je že začela. Če se pri priči ne lotimo široko zastavljenih, dobro premišljenih, načrtovanih in odloč-

² /International Institut voor Sociale Geschiedenis/. Prvi ga je objavil v svoji zgodovini sovjetske Rusije, 4. zvezek z naslovom *Interregnum* E. H. Carr. Dokumenti opozicije so leta 1975 izšli v publikaciji: *Document of the 1923 Opposition*, New Park Publications, London 1975.

nih ukrepov, če se bo sedanja odsotnost vodstva nadaljevala, se bomo soočili z možnostjo hudega gospodarskega zloma, nujno povezanega z notranjepolitičnimi zapletmi ter popolno paralizo naše zunanje učinkovitosti in zmožnosti delovanja. Slednja pa nam je, to je menda vsem očitno, zdaj potrebnejša kot kdajkoli; od nje je odvisna usoda svetovne revolucije in delavskega razreda v vseh deželah.

Podobno opažamo prav tako neustrezno vodenje na področju notranjih partijskih odnosov, kar mrtviči in razkraja partijo; to je posebej očitno v obdobju krize, v kateri se nahajamo.

Tega si ne razlagamo s politično nesposobnostjo sedanjih voditeljev partije, nasprotno: najsi se še tako razhajamo v oceni položaja in izbire sredstev za njegovo ureditev, domnevamo, da v nobenem primeru ne more biti ovir za to, da imenuje partija sedanje voditelje na najvidnejša mesta v diktaturi proletariata. To si razlagamo z dejstvom, da imamo za navidezno uradno enotnostjo v praksi enostransko izbiro posameznikov in razvojno linijo, ki je enostranska ter prilagojena pogledom in simpatijam ozkega kroga. In ker so ti ozki pogledi izmaličili partijsko vodstvo, partija v določeni meri ni več tisti živi, neodvisni kolektivni organizem, ki z občutkom dojema živo resničnost, na katero jo veže tisoč niti. Namesto tega smo priče vse bolj naraščajoči in zdaj komaj še prikriti delitvi partije na hierarhijo sekretarjev in "molčeče ljudstvo", na profesionalne partijske uradnike, postavljene od zgoraj, in večinsko partijsko množico, ki ni udeležena v skupnem življenju.

To dejstvo je znano vsakemu članu partije. Člani partije, ki so nezadovoljni s to ali ono odločitvijo centralnega ali celo pokrajinskega komiteja, ki dvomijo o tem ali onem ter sami opazijo to ali ono napako, nepravilnost ali nedoslednost, si ne upajo govoriti o tem na partijskih sestankih in se celo bojé omenjati te stvari v pogovoru, če niso prepričani, da se lahko popolnoma zanesejo na diskretnost svojega sogovornika; svobodne diskusije znotraj partije dejansko ni več, javno mnenje članstva je utišano. Danes ni več partija, ne njene široke množice, tista, ki imenuje in izbira člane pokrajinskih komitejev in Centralnega komiteja RKP. Nasprotno: sekretarska hierarhija partije v še večji meri rekrutira članstvo konferenc in kongresov, ki se vse bolj sprevržejo v izvršilne zbore te hierarhije.

Režim, ki se je vzpostavil znotraj partije, je popolnoma nevzdržen; uničuje neodvisnost partije, saj partijsko članstvo nadomešča z rekrutiranim birokratskim aparatom, ki v normalnih časih deluje brez pripomb, a neizbežno odpove v trenutkih krize in grozi, da bo postal do kraja neučinkovit spričo resnih dogodkov, ki se nam obetajo. V nastalem položaju je treba odraz dejstva, da je režim diktature frakcije znotraj partije, ki je dejansko nastal po desetem kongresu, že preživet. Mnogi smo se zavestno podredili temu režimu. Sprememba v politiki leta 1921 in po boleznih tovariša Lenina je po mnenju nekaterih med nami terjala diktaturo v partiji - kot začasen ukrep. Drugi tovariši so imeli do tega že takoj skeptično ali odklonilno stališče. Bodi kakorkoli, do dvanajstega kongresa partije je bil ta režim že preživel. Začela se je kazati njegova druga plat. Notranja povezanost partije se je začela rahljati. Partija je začela odmirati. Skrajna in očitno boleštna opozicijska gibanja znotraj partije so začela dobivati protipartijski značaj, ker ni bilo tovariške razprave o žgočih vprašanjih. Taka razprava bi brez težav razkrila boleštnost teh gibanj tako množicam v partiji kot tudi večini tistih, ki so se vanjo vključevali. Posledica tega so ilegalna gibanja, ki odtujujejo partiji njeno članstvo, in ločitev partije od delovnih množic.

Če se ustvarjeni položaj ne bo korenito spremenil v bližnji prihodnosti, bosta gospodarska kriza v Sovjetski Rusiji in kriza diktature frakcije v partiji zadala težke udarce diktaturi proletariata v Rusiji in Ruski komunistični partiji. S takim bremenom diktatura proletariata v Rusiji in njena voditeljica RKP ne more stopiti v fazo novih ne-

mirov, ki se napovedujejo po vsem svetu, drugače kot z vnaprej predvidenimi porazi na vsej fronti proletarskega boja. Na prvi pogled bi bilo kajpada najpreprosteje urediti to vprašanje s sklepom, da ta trenutek glede na vse okoliščine ni in ne more biti ustrezen za postavljanje vprašanj o spremembah v liniji partije, da se zdaj ne kaže lotevati novih in zapletenih nalog itd. itd. A nadvse očitno je, da bi tako gledanje privedlo do težnje k uradnemu zatiskanju oči pred dejanskim položajem, saj se skriva vsa nevarnost v dejstvu, da ni prave enotnosti v misli ne v dejanju, kadar se znajdemo pred izjemno zapleteno notranjo ali zunanjo situacijo. Bitka, ki se bojuje v partiji, je tem bolj zagrizena, čim tišje in čim bolj skrito se odvija. Če zastavljamo to vprašanje Centralnemu komiteju, počnemo to prav z namenom, da bi spodbudili najhitrejše in najmanj boleče rešitve nasprotij, ki zdaj razcepljajo partijo, in da bi partijo brez oklevanja postavili na zdrave temelje. Resnična enotnost v mislih in dejanjih je nujna. Težave, ki nam grozijo, terjajo združeno, bratsko, do kraja zavestno, skrajno odločno, skrajno koncentrirano akcijo vseh članov naše partije.

Fracijski režim je treba odstraniti, to pa morajo storiti predvsem tisti, ki so ga ustvarili; nadomestiti ga je treba z režimom tovariške enotnosti in notranje partijske demokracije.

Da bo Centralni komite videl naštetu in se lotil ukrepov, ki so neizbežni za rešitev iz gospodarske, politične in partijske krize, predlagamo kot prvi in nujni korak sklic konference članov Centralnega komiteja in najuglednejših ter najaktivnejših partijskih delavcev, pri čemer naj bi seznam povabljenih vključeval nekaj tovarišev, katerih pogledi na položaj se razhajajo z večino v Centralnem komiteju.

Podpisniki deklaracije Politbiroju Centralnega
komiteja KPR v zvezi z notranjim položajem partije
15. oktober 1923

E. Preobraženski
B. Breslav
L. Serebrnjakov

Ne strinjam se z nekaterimi točkami tega pisma, ki navajajo vzroke za ustvarjeni položaj, vendar menim, da naj se partija takoj sooči z vprašanji, ki z metodami iz dosedanje prakse niso popolnoma rešljiva, in se popolnoma pridružujem zaključni ugotovitvi pričujočega pisma.

A. Beloborodov

S predlogi se popolnoma strinjam, čeprav z nekaterimi točkami obrazložitve ne soglašam.

A. Rozengolts
N. Alskij

V bistvenih točkah se strinjam s stališči tega poziva. Potreba po neposrednem in poštenem pristopu k vsem našim slabostim je postala tako nujna, da popolnoma podpiram predlog za sklic predlagane konference, ki naj začrta ustrezne ukrepe, da se bomo lahko ognili kopičenju težav.

Antonov-Ovseenko
A. Benediktov

I. N. Smirnov
 J. Pjatakov
 V. Obolenskij (Osinskij)
 N. Muralov
 T. Saprionov

Položaj v partiji in mednarodni položaj terjata bolj kot kdajkoli doslej izjemna prizadevanja in koncentracijo partijskih sil. Pridružujem se deklaraciji, v kateri vidim izključno poskus, obnoviti enotnost partije in jo pripraviti na dogodke, ki nas čakajo. Samo po sebi je razumljivo, da v tem trenutku v partiji ne pride v poštev nikakršen notranji boj v nobeni obliki. Bistvenega pomena je, da Centralni komite trezno preuči položaj in sprejme nujne ukrepe za odpravo nezadovoljstva v partiji in tudi v nepartijskih množicah.

A. Goltsman
 V. Maksimovskij
 D. Sosnovskij
 O. Šmidel
 N. Vaganjan
 I. Stukov
 A. Lobanov
 Rafail
 S. Vaščilenko
 Mih. Žakov
 A. M. Puzakov
 N. Nikolajev

Ker sem zadnje čase precej oddaljen od dela partijskih centrov, se vzdržujem sodbe o prvem in drugem odstavku uvodnega dela; z ostalim se strinjam.

Averin

Strinjam se z razlago gospodarskega in političnega položaja države v prvem delu. Menim, da se je v tisti del, ki opisuje notranji položaj v partiji, prikradlo nekaj pretiravanj. Neogibno je, da se pri priči lotimo ukrepov za ohranitev enotnosti partije.

I. Boguslavskij
 P. Mesjatcev
 T. Korečko

Ne strinjam se z nekaterimi mnenji v prvem delu izjave; ne strinjam se z določenimi oznakami notranjega položaja v partiji. Obenem pa sem globoko prepričan, da položaj partije terja radikalne ukrepe, saj trenutno ni zdrav. Popolnoma soglašam s praktičnim predlogom.

A. Bubnov
 A. Voronskij
 V. Smirnov
 E. Bosch
 I. Byk
 V. Kosior
 F. Lokacov

Popolnoma soglašam z oceno gospodarskega položaja. Menim, da je slabitev politične diktature v sedanjem trenutku nevarna, stvari je treba nujno razčistiti. Menim, da je konferenca resnično neogibna.

Kaganovič
Drobnis
P. Kovalenko
A. E. Minkin
V. Jakovleva

S praktičnim predlogom popolnoma soglašam.

B. Elcin

Podpisujem z enakimi pomisleki kot tovariš Bubnov.

L. Levitin

Podpisujem z enakimi pomisleki kot Bubnov, ne odobravam pa oblike in tona zapisanega, katerega narava me prepričuje, da se tem bolj strinjam s praktičnim delom deklaracije.

I. Paludov

Ne soglašam popolnoma s prvim delom, ki govori o gospodarskem položaju v državi; ta je v resnici zelo resen in terja izjemno pozorno obravnavo, vendar se v vrstah partije doslej niso pojavili ljudje, ki bi jo vodili bolje kot tisti, ki jo vodijo zdaj. Glede notranjega položaja v partiji, sem mnenja, da je v vsem povedanem utemeljena resnica in menim, da so nujni ukrepi neogibni.

F. Sudnik

Devalviranost DNA kot središčnega gibalca življenjskih procesov

ARTUR ŠTERN

POVZETEK

Moderna redukcionistična znanost je postavila DNA, poglavitno substanco gena, na položaj, kjer je ta snov videna kot osrednji dejavnik življenja. Pričujoči članek pa poudarja drugo stran - DNA pokaže kot devalvirano znotraj te svoje vloge središčnega gibalca življenjskih procesov. Hipotezo potrjujejo argumenti na več ravneh: od molekularne biologije skozi celično, organizemsko, nadorganizemsko biologijo in sociobiologijo pridejo nazadnje še do metafizične točke.

ABSTRACT

THE ROLE OF DNA AS THE CENTRAL MOTIVE POWER OF THE LIVING PROCESSES - BEING DEVALUATED

The modern reductionist science has put DNA, the main substance of the gene, in a position where it seems to be the central factor of life. The present article, however, focuses on the other side - it shows DNA being devaluated in its role of the central motive power of the living processes. The hypothesis is supported by the arguments that operate at many levels: from molecular biology through celular, organismic, superorganismic biology and sociobiology they finally reach also the metaphysical point.

I. UVOD

Gen se je doslej pokazal kot problematičen popolnoma v pomenskem smislu, in to na vseh glavnih področjih njegove dosedanje uporabe (1). Tako lahko eksaktno govorimo kvečjemu o sekvenci nukleotidov, ki skupaj z obdajajočimi jih proteini predstavljajo njegovo kemično substanco. Neglede na nujno prisotnost teh proteinov, pa je bistvo in glavnina dednostne substance nedvomno deoksiribonukleinska kislina, DNA.

V tem delu se bomo osredotočili na tista stališča, ki izpostavljajo njeno funkcionalno devalviranost znotraj svoje vloge, kjer naj bi nastopala kot središčni gibalec življenjskih procesov. S takim ali drugačnim - recimo temu - detroniziranjem DNA se danes ukvarja že veliko znanstvenih mislecev. Delujejo na sila različnih ravneh - od

mikrokozmosa do makrokozmosa in od fizike do metafizike¹. Naravoslovno-znanstveni pristop v tem kontekstu temelji zlasti na principu: pokazati DNA kot le eno kemično snov med drugimi; humanistično-vrednostna sfera raziskovanja pa se osredotoča na vrednote, ki po bolj ali manj neovrgljivih sodbah človeštva pač presegajo tako posvetne smotre, kot je načelo ohranjanja DNA. Argumente² bomo razvrstili po rastočem zaporedju; pri tem se bo prvi, kvantitativni kriterij, fizična dimenzionalnost, prepletel z drugim, kvalitativnim, ki deli naravoslovje in družboslovje, naposled pa od njiju še metafiziko.

II. NARAVOSLOVNI ARGUMENTI

1. Argument z ravni molekularne biologije

Pod tem naslovom imamo v mislih molekularno biologijo, kot jo na tem mestu definiramo v najožjem smislu - ne kot vejo znanosti, ki se ukvarja z molekularnimi procesi tudi znotraj celic in organizmov, temveč kot tisto, ki preučuje dogajanja samo na ravni in v okviru prostih molekul. Resnici na ljubo - ne vemo natančno, na kateri stopnji razvoja molekul se je zgodil prehod iz prosto plavajoče faze v celično (5); toda čas nastanka prvih kompleksnih molekul lahko z gotovostjo uvrščamo precj pred nastanek prvih celic - slednje so namreč šele nadaljnja stopnja organiziranosti prvih.

Argument, ki bo na tej ravni jemal DNA centralno pomembnost, se prične z eksperimentalno doseženim spoznanjem, da se v določenih, sila redkih, a za evolucijo - kot kaže - zelo važnih primerih aminokislina ob segrevanju že same povezujejo v polipeptidne verige po nekih nenaključnih zakonitostih³. Po logični analogiji so nato prišli do sklepanja, da se je lahko podobno dogajalo tudi v tisti daljni prebiotični fazi. Polipeptidne verige naj bi se bile seveda povezovale v proteine, ki jih spričo njihovega neobičajnega nastanka imenujejo termalni proteini; slednji pa so, kot spričujejo študije (8), močno nagnjeni k oblikovanju celic. Po tem vzorcu naj bi bile celice torej obstajale in v svoji notranjosti sintetizirale nove proteine; nanje pa naj bi bila, ker so se tudi množile, že delovala naravna selekcija - še preden se je kje pojavila kakšna nukleinska kislina. Kot je dandanes že splošno priznано, se je pred DNA najprej uveljavila njena sorodnica RNA (9); neglede na to pa je v okvirih tu opisovane hipoteze nukleinska kislina pač le sekundarnega pomena. Medtem ko samourejanje aminokislin nekateri imenujejo celo *biomakromolekularni veliki pok* (10), ostane nukleinska kislina v tej luči le pripomoček v smislu kodiranja dednosti, ki je ob tem resda tudi povečal variabilnost življenja ter tako razširil evolucijsko pot; še zdaleč pa ni nosilec osrednje vloge pri nastanku in obstajanju življenja (11).

2. Argumenta z ravni celične biologije

Še vedno ostajamo pod okriljem molekularne biologije v njenem širokem, klasičnem pomenu; za razliko od prejšnje točke, pa je tukajšnje okolje že specifično defi-

¹ Izraz uporabljamo v smislu, kot ga tudi nekateri drugi naravoslovci (2, 3, 4), in sicer pomeni tisto, kar je onstran fizičnega oziroma onstran znanosti; ne pa v klasičnem filozofskem smislu, kjer je metafizika antonim dialektiki.

² Seveda niti zdaleč ne bomo mogli zajeti vseh. Gre nam le za predstavitev področja in formulacijo njegovih posameznih ravni.

³ Samoorganizacija je fenomen, ki mu tudi sicer priznavajo vse večji pomen v evoluciji. Šlo naj bi celo za proces, ki deluje tudi izven dosega naravne selekcije (6, 7).

nirano in omejeno s celično membrano. S tem smo se seveda tudi kronološko preselili vsaj za nekaj sto milijonov let naprej od planetarnega izhodišča, in to že če imamo v mislih tudi najzgodnejše celice.

a) fluidnost genoma

Že pred desetletji so v genomu odkrili gibljive elemente, ki se selijo z ene kromosomske lokacije na drugo (12). Njihov pomen pa je bil v širšem okviru priznan šele po uveljavitvi sodobne genske tehnologije. Glavni udarec centralizmu DNA, izvirajoč iz spoznanja o teh transponibilnih elementih, ni v dejstvu, da se je dotlej statični in rigidni genom pač nekoliko vzburkal - marveč v implicirani verjetnosti, da se te transpozicije odvijajo na osnovi sporočil iz citoplazme. Že res, da vse te spet lahko stlačimo pod dirigentstvo DNA, da pač ona sama usmerja svoje spremembe; toda to je na tem mestu že bistveno manj prepričljivo kot v prejšnjih razmerah. Tu gre namreč, kakorkoli že vzamemo, za nekakšno povečano ranljivost, dotakljivost ali kompromitiranost DNA v vlogi centra, in to pač zaradi izostreno izpostavljenega vprašanja: kje neki je zdaj dokaz, da je DNA primarna v informacijskem smislu, ko pa v bistvu ne vemo, ali je njeno spreminjanje res samoiniciativno, ali pa ga urejajo neke druge celične strukture? Kandidatov med njimi je veliko in pri tem gre predvsem za različne vrste proteinskih struktur, zlasti tistih, ki delujejo kot encimi. V novejšem času pa poleg tega odkrivajo vse več dejstev, ki potrjujejo - vsaj pri nekaterih celičnih funkcijah - centralno vlogo citoskeleta, torej še ene proteinske strukture (13).

b) kršitev centralne dogme

Od srede tega stoletja naprej se je v biologiji utrdila tako imenovana centralna dogma. Njena vsebina je trditev, da v celicah potekajo informacije samo v eno smer, in sicer od DNA k RNA ter od tam naprej k proteinom. V nekem smislu ne gre pri tem za nič drugega kot za nekoliko specifično izraženo veliko starejšo darvinistično trditev o nededovanju pridobljenih lastnosti. Celične beljakovine so v molekularnem svetu namreč negenetični del celičnega fenotipa, in če bi se informacije iz njih pretakale v DNA, bi že imeli čvrsto osnovo za zagovarjanje principa dedovanja pridobljenih lastnosti, ki mu pravimo tudi lamarkizem⁴.

In prav nekaj podobnega kot tak dokaz je človeštvu sedaj na voljo. Pri retrovirusih so namreč odkrili nasprotno smer poteka informacij, od RNA k DNA (15), kar ni samo neka naključno izražana lastnost, marveč naravnost osnovni princip njihovega obstajanja. Centralna dogma je s tem izdatno kršena, vendar pa tistega kronskega dokaza, ki bi jo sesul do temeljev, le še ni. Omenjeni virusi namreč ne spričujejo popolnega toka informacij v obratno smer, saj pri tem še vedno manjka beljakovinski del te obrnjene zgodbe. Vseeno pa je to že povsem dovolj za naš argument, ki se omejuje na devalvacijo DNA. Ta se v tem primeru pripeti pač s strani RNA. K argumentu seveda prispeva svoje tudi že prej navedena splošno sprejeta hipoteza o kronološki primarnosti RNA pred DNA v evoluciji.

Vendarle pa povrh tega obstaja kar zajetno število primerov, kjer so opazili tudi vpliv od siceršnjih produktov (lastnih ali tujih), ki nastanejo po sporočilu iz DNA, nazaj

⁴ Pri tem je zanimivo, da sam Lamarck sploh ni eksplicitno govoril o tovrstnem dedovanju, še manj pa je bil njegov utemeljitelj. To vlogo so mu bolj ali manj napravili poznejši rodovi. Čeprav ga danes večina človeštva pozna kot nekakšnega tako imenovanega 'norca v znanosti' (14), je ta slika v resnici nadvse krivična. Bil je vsekakor najpomembnejši evolucionist pred Darwinom; morebiti slednjega tako rekoč sploh ne bi bilo brez njega.

njanjo. Značilen primer za to najdemo v okviru imunskega odziva, kjer limfociti B korenito spremenijo svoj genom v odvisnosti od antigena (16). Vse to se fizično dogaja znotraj posameznih celic, toda funkcionalno gledano smo pri tem že na ravni organizmov.

Na prepletanje celične in organizemske ravni naletimo tudi v zvezi z mikroorganizmi. V takih primerih je celica pač sinonim za organizem. Določeni eksperimenti pri bakterijah so pokazali, da so lahko nekatere mutacije v njih usmerjene od okolja, v katerem mutante nato neposredno prosperirajo. V primeru dodajanja laktoze bakterijski kulturi, in tega sladkorja originalna populacija ni bila sposobna presnavljati, so ugotovili, da so se mutante, sposobne presnavljati laktozo, veliko pogosteje pojavljale v odvisnosti od prisotnosti tega sladkorja, kot pa sicer. Šlo je za manj drastično selekcijo, pri kateri mutante bolje rastejo, nemutirani mikroorganizmi pa še vedno preživijo, tako da jim še vedno ostane možnost doživeti omenjeno usmerjeno mutacijo. Fenomen razlagajo s tem, da utegnejo imeti omenjene bakterije v svojem genomu tudi nekatere kriptične sekvence, ki bi lahko prihajale do izraza šele po določeni mutaciji. Ker je pri bakterijah pomanjkanje uporabnih hranilnih snovi pogosto, bi jim omenjeni mehanizem lahko učinkovito pomagal - z usmerjenimi mutacijami bi aktiviral te skrite sekvence, ko bi se pojavila potreba za to (17). Po tej razlagi bi bila DNA pravzaprav še vedno središčni dejavnik. Morda pa je tu vendarle bolj upravičeno komplementarno stališče, po katerem je DNA le orodje za preživetje; medtem ko pa je resnični gibalec pomaknjen ne le na periferijo obravnavanega živega bitja, marveč celo dlje, v okolje⁵ (18).

Tudi klasični učbeniki že dolgo priznavajo razne negenetične oblike dedovanja (9). Pri bakteriofagu lambda, ki parazitira bakterijo *E. coli*, obstajata na primer dva nasprotujoča si proteina, ki delujeta drug na drugega v smislu represije prepisa iz DNA. Kadar deluje eden, je drugi popolnoma nemočen. Bistvo tukajšnjega argumenta pa je v tem, da se po delitvi bakterije ta sistem sploh ne vzpostavlja na novo, marveč v nastalih novih dveh celicah še naprej deluje tisti protein kot prej. To obvelja še skozi številne nadaljnje generacije celic (seveda le v enem od obeh primerov, tistem, ki ni usoden za celico) (19). Primer jasno kaže podvrženost DNA proteinoma, in s tem nov dokaz za omejenost njene prevlade nad drugimi strukturami. In če pomislimo še na številne encime, katerih funkcija je ravno v najrazličnejših oblikah učinkovanja na DNA, ugotovimo, da je podobnih dokazov še neizmerno veliko. Dogma s tem sicer formalno resda ni prekršena, vsebinsko pa prav zagotovo.

Posebno komponento znotraj tudi formalne kršitve centralne dogme pa nakazuje - med drugimi, že prej navedenimi dejstvi - tudi obstoj prionov. To so nenavadni virusi brez lastne nukleinske kisline. Ker pa so vendarle infektivni in se v gostitelju razmnožujejo, se kot ena možnih razlag za to ponuja bodisi nek še neodkrit način prepisa celo iz proteina v nukleinsko kislino bodisi neposredno razmnoževanje samega proteina - v prvem primeru bi nukleinska kislina ostala le sekundarnega pomena, v drugem pa bi izgubila sploh vsakršno vlogo.

3. Argumenta z ravni makroorganizemske biologije

a) prehodnost Weismannove bariere

Weismann je proti koncu prejšnjega stoletja postavil teorijo o popolni genetični ločenosti klične linije od some, se pravi zarodnih celic od vsega ostalega telesa. Kot pri

⁵ Tu postane že zelo očitno, da se ravni, ki smo jih postavili iz formalnih vzrokov, v resničnosti močno prepletajo med seboj.

že prej opisani centralni dogmi, gre tudi tu za konstrukt, ki utrjuje darvinizem nasproti lamarkizmu. Nekateri govorijo o centralni dogmi in Weismannovi barieri kar v eni sapi, oziroma sta zanje to celo sinonima (20). Na tem mestu pa govorimo o njiju kot o dveh pojavih, in sicer ne le zato, ker smo pač formalno ločili celično raven od organizemske, temveč tudi zaradi njune vsebinske različnosti. Pri drugem od obeh fenomenov gre nedvomno lahko za nadgradnjo prvega, kajti informacija, ki je v somatski celici pripotovala v obratni smeri, se zdaj na organizemski ravni lahko eventualno prebije še skozi Weismannovo bariero v zarodne celice. Vendar pa drugi fenomen še zdaleč ni nujno odvisen od prvega - mutacije v DNA zarodnih celic, prav tako kot katerihkoli drugih celic, se praviloma pripetijo po čisto drugih vzročnih poteh kot po tej, ki predstavlja kršitev centralne dogme. Neglede na vse to pa fenomena ponekod pač združujejo, in to zlasti zato, ker obstajajo pojavi, ki postavljajo na laž hkrati prvo in drugo zakonitost. Gre v prvi vrsti za retroviruse, ki menda lahko poleg svoje značilne obratne transkripcije iz RNA v DNA potujejo tudi iz somatskih celic v spolne. Pa tudi v običajnem evkariontskem genomu obstajajo sekvence, ki spričujejo podobne lastnosti pravkar navedenim virusnim (18).

S permeabilnostjo Weismannove bariere nismo imenovali le analognega fenomena prej opisanemu, ki je veljal v okviru posameznih celic. Tu je še nekaj dodatnega. Ne le da obstaja možnost vplivanja na DNA v neki splošni celici znotraj samega sistema te celice, pa tudi ne le od sosednjih bližnjih in daljnejših celic; temveč imamo tu celice s specialno nalogo in neprimerno važnejšim sporočilom. Nekatere teh celic kliče linije se namreč genetično odtisnejo v naslednji rod, potencialno celo v smer večnosti. Argument, ki teži centralnost DNA, kvalitativno s tem resda ni prav nič spremenjen, je pa zaostren: niti tiste celice, ki nosijo najvažnejše ohranitveno sporočilo, se pravi spolne celice, niso varne pred vplivi, ki z zunanje strani spreminjajo našo nesojeno gospodarico DNA.

b) indukcija fenokopij

Nekateri poskusi so pokazali, da je mogoče z določenimi fizikalnimi ali kemičnimi posegi na zarodku sprožiti v bodočem organizmu povsem enako sliko ali proces, kot bi ju povzročila neka mutacija v DNA. Ker je taka fenotipska posledica kopija učinka neke sekvence DNA, se imenuje fenokopija. Sprva je bilo znanih le malo primerov te vrste, do danes pa se jih je nabralo že precej. Obstaja celo trditev, da bi bilo mogoče simulirati učinek katerekoli sekvence DNA, če bi seveda do konca poznali njen specifični učinek in časovna zaporedja v njenem delovanju (18). V principu je ta trditev naravnost tavitološka in brez sence dvoma pravilna - če bi trdili nasprotno, bi odprli vrata nekakšnemu genetičnemu misticizmu, po katerem bi bile genetične sekvence nekaj nadnaravnega. V praksi je taka indukcija fenokopij seveda vprašanje razvitosti znanja in tehnik. Za naš argument pa povsem zadostuje zgornja principierna ugotovitev. DNA s tem spoznanjem igra le še funkcijo, enakovredno faktorjem okolja.

4. Argument z ravni nadorganizemske biologije

Neodarvinizem je zlasti s teorijo *sebičnega gena* že pred dvema desetletjema v glavnem končal razprave o ravneh selekcije, in sicer v prid selekciji na ravni genomov, oziroma v škodo skupinski selekciji. V zvezi s še starejšo formulacijo obeh fenomenov se je govorilo tudi o nagonu po samoohranitvi ter nagonu po ohranitvi vrste. Samoohranitev je po novem iz kože individuumu prestavljena v mnogo manjši okvir posa-

meznega gena; medtem ko nagona po ohranitvi vrste neodarvinizem sploh ne priznava (21).

V drugo skrajnost, kot rečeno, segajo tisti, ki tako ali drugače trdijo, da selekcija deluje na veliko obsežnejše enote od posameznih živih bitij, katere včasih imenujejo tudi *nadorganizmi*. Med omenjenimi hipotezami o skupinski selekciji, ki jemljejo za osnovno enoto selekcije večje skupine ali skupnosti⁶ organizmov, je najskrajnejša tista o planetu Zemlja kot enem samem velikanskem organizmu, poimenovanem Gaja po antično grški boginji (22). Mimo dobrega ekološkega namena in velike popularnosti pri laikih pa navedena hipoteza ne zmore kljubovati resnim strokovnim ugovorom (23).

V času, ki je bil resnično nenaklonjen zagovarjanju kakršnekoli nadorganizemske teorije v evoluciji, se je vendarle nadaljeval tok v tisto smer; in naposled se je rodila ideja o kompatibilnosti hipotez s področij različnih ravni selekcije, ki so bile dotlej videti tekmujoče med seboj. Med njimi se v določenih okoliščinah pojavlja tudi nadorganizemski princip selekcije, vendar gre pri tem novem pogledu poudarjeno samo za posebne primere, ki izpolnjujejo določene kriterije. Ob tem se včasih zgodi, da prevlada selekcija na ravni genov, drugič na ravni organizmov, tretjič pa, kot rečeno, na ravni nadorganizmov. V slednjem primeru nastopajo organizmi znotraj nadorganizma funkcijsko adekvatno alelom znotraj organizma. Tudi v tem principu vidimo jasno odstavljenost DNA iz centra evlucijske pozornosti (24).

Poleg tega pa je obstoj nadorganizmov tudi odrešujoč za humanistično usmerjeno filozofijo, kadar se ta želi napajati v eksaktnih naravoslovnih znanostih. Po nerazsvetljenih razlagah darvinizma ter pretirano doslednem neodarvinističnem pogledu na svet pač ni kazalo drugega kot sprejemati dejstvo, da smo vsa živa bitja v principu egoistična ali kvečjemu razsvetljeno sebična. Koncept nadorganizmov pa že v samo naravo vsaja nekaj, kar je bilo doslej tudi po najoptimističnejših razlagah s strani darvinizma - čista presežnost (24).

III. SOCIOLOŠKI ARGUMENTI

V nasprotju s sintetičnimi hipotezami pravkar opisanega kova pa v naravoslovju, gledano globalno, še do danes ni prenehala prevladovati druga, analitična stran. V obdobju, ko je redukcioniistična paradigma v znanosti dosegala največje uspehe, na primer ob odkritju strukture dvojne vijačnice ali genetičnega koda, so se nekateri znanstveniki lotili pisanja svojevrstnih znanstvenih ideologij, v katerih se je izražala vsa silovitost takratnega pritiska tehnološko visoke znanosti na filozofijo življenja. Prišlo je tako daleč, da so pričeli povsem naravnost govoriti o ohranitvi DNA kot edinem smislu ne le v biološkem svetu (25), marveč celo na področjih, ki spadajo v človekovo duhovno sfero, se pravi v znanosti, umetnosti, religiji, filozofiji in drugod. Veja vede, ki se je s tem rodila, je dobila ime sociobiologija človeka (26); sčasoma pa se je pričelo tudi v tem ožjem smislu znotraj pojma sociobiologije⁷ izpuščati atribut človeka (27). To ime je zaradi ad hoc predpostavk in neovrgljivosti hipotez⁸, ki so stale za njim, postalo tako zloglasno, da ga v današnjem času mnogi izmed tistih, ki se ukvarjajo s povezavami

⁶ Člani skupine so predstavniki ene same vrste bitij, živečih na določenem področju; medtem ko skupnost sestavljajo bitja različnih vrst.

⁷ Sociobiologija v svojem širšem smislu, kjer preučuje socialno vedenje živali iz biološke perspektive, na splošno ni sporna. Kontroverzno pa je njeno ožje področje, sociobiologija človeka, kajti tamkajšnje hipoteze so bistveno bolj drzne.

⁸ Po Popperju je kriterij znanstvenosti načelna ovrgljivost neke hipoteze, in ne njena preverljivost. Kakor hitro pa je hipoteza tudi de facto ovržena, seveda ne velja več - toda še vedno je znanstvena (28).

genetičnih in evolucijskih teorij ter človekovo duhovnostjo, ne uporabljajo v podkrepitve svoje teorije, marveč samo še za kontrastno utrjevanje lastnih trditev. Njeno ime pa, ki bi bilo primerno za opis tudi nekega zdravega, znanstvenega raziskovanja socialno-antropoloških in humanističnih tem iz biološkega izhodišča, in to brez tendencioznosti (29), bi v tem smislu kazalo ohraniti⁹.

Sociobiologija, kot smo jo poznali donedavna, ni izgubila svoje kredibilnosti le zaradi poskusov na silo pojasnjevati fenomene, kot sta homoseksualnost ali celibat - z neovrgljivimi hipotezami o že kakšni čudni stranski reprodukcijski prednosti tovrstnih ljudi. Glavna napaka, ki jo je pri tem zagrešila, je tako imenovani panselkcionizem, ki pomeni - neutemeljeno - prepričanost, da vse lastnosti izvirajo iz genov. Omenjena dva fenomena pa je, v nasprotju s tem, kajpak bistveno manj zagatno razlagati kot sociološka pojava, ki nimata z biologijo nobene direktne zveze.

V človekovem svetu razen navedenih težav sociobiologije, ki jih lahko strnemo pod pojmom *domišljajske zgodbe*, obstajata še dva fenomena, *samomor* in *altruizem*, ki de facto izpodbijata¹⁰ vsakršno hipotezo znotraj sociobiologije, ki bi še naprej vztrajala pri omenjenem panselkcionizmu. Pri njiju namreč že po definiciji ne gre več za nikakršno špekulacijo o morebitni reprodukcijski prednosti, saj sta s strani izvršitelja obe dejanji - če že ne povsem, pa vsaj delno - samouničujoči. Kot tretji argument proti konzervativni obliki sociobiologije in s tem seveda tudi središčni vlogi DNA pa bomo uporabili kar sam obstoj psihosocialne evolucije.

1. Samomor

Najbanalnejši samomor, dejanje, ki ga je potencialno zmožen storiti vsakdo, se pokaže kot najresnejši problem v okvirih klasične sociobiološke teorije oziroma tako imenovane morale gena¹¹. Gre za dejanje, ki materialno povsem izniči lastnega nosilca, vključno seveda z njegovo DNA - in slednji je tako odrečen nov del njene navidezno središčne vloge.

V zares izjemnih primerih, kakršne pa srečamo prej v literaturi¹² kot pa v realnosti, lahko samomor resda služi tudi povečanju tako imenovane inkluzivne sposobnosti¹³, kar bi pomenilo tudi njegovo biološko utemeljitev. Toda večina samomorov je vendarle povsem drugačne narave od navedenega primera.

Pri samomoru lahko pogojno res še govorimo o patologiji, kar naj bi naš argument proti stari sociobiologiji postavljalo na položaj izjeme pri splošnem pravilu. Toda potem nastane vprašanje, ali ne bi mogli za vsak podatek ali situacijo, ki se ne sklada z neko teorijo, reči, da je to pač patološka izjema.

⁹ Razlikujemo sociobiologijo kot vedo in na drugi strani nekatere partikularne sociobiološke hipoteze, ki jih pestijo tu navajane težavne lastnosti. Medtem ko slednje na tem mestu zavračamo, pa imenu in smiselnosti same vede pripisujemo znaten pomen.

¹⁰ Na tem segmentu bo postala sociobiološka hipoteza ovrgljiva, torej znanstvena. A kaj ji pomaga, ko pa bo v istem trenutku tudi že ovržena.

¹¹ Vsa morala gena je v njegovem preživetju, naj bo to z biološkimi ali z metabiološkimi sredstvi, se pravi dosežki človekove kulture. Izraz do neke mere sovпада s področjem, ki ga tu že ves čas imenujemo centralnost DNA in proti kateremu govorijo vsi tukajšnji argumenti.

¹² Spomnimo se na primer galjota iz slovenske ljudske pesmi, ki se na koncu žrtvuje za to, da bi njegovi bližnji nemoteno od njega živeli naprej (30).

¹³ Poleg sposobnosti (fitness) v ustaljenem pomenu, ki se nanaša le na posameznika, nosilca določenih lastnosti, zajema pojem inkluzivne sposobnosti tudi vse ožje sorodnike obravnavanega posameznika (31). S pomočjo ugotovitve, da selekcija ne deluje na organizme, marveč na gene, znotraj svojega dosega pojasnjuje tudi altruizem med organizmi (17).

2. Altruizem

Vprašanje altruizma¹⁴ predstavlja še trši oreh za klasično sociobiologijo, česar tudi sami njeni avtorji ne pozabijo nenehno ponavljati (26). Celo tisti biološki altruizem, ki ga nekateri neodarvinisti razlagajo s pomočjo že imenovane inkluzivne sposobnosti, se v luči kritičnih razprav pokaže kot naravoslovno nedorečena uganka. Gen v materialnem smislu, kot DNA, namreč ne spričuje nikakršnega možnega fiziološkega motiva, s katerim bi skrbel za svoje kopije v drugih organizmih (1,33).

Še večja težava klasičnih sociobiologov je bila v poskusu najti pravi odgovor na vprašanje o izvoru in smislu moralnosti - ta je namreč glavna odlika metabiološkega, etičnega altruizma -, ki se je po njihovi definiciji seveda moral ves čas nahajati v okviru zakona o ohranitvi materije, konkretno DNA. Moralnost v takem smislu se pač že iz izhodišča ne znebi več paradoksalnosti, ki se kaže v popolnem konfliktu med dejstvom, da je genetična substanca, ki to moralnost kodira, *preživetveno sposobna*; ter na drugi strani definicijo moralnosti - saj ta kot eno najpomembnejših komponent vsebuje *požrtvovalnost*, torej lastno neobstojnost, ki v določenih zaostrenih situacijah preide tudi v popolno žrtvovanje lastne substance (34)¹⁵.

Učinek je podoben kot pri samomoru, vendar pa tu ne moremo več govoriti o psihopatologiji, vsaj ne iz naše človeške pozicije. Argument, da gre vendar za visoko, naravno sveto dejanje, bi bil seveda že docela neznanstven. Kljub temu pa vidimo, da se je v naše presojanje že vtihotapil vrednostni sistem, ki se hočeš nočeš vpleta v našo še tako pozitivistično naravnost. Čemu neki naj vendar služi znanost, naj bo še tako resnicoljubna, če ne nekemu smislu, ki je tudi etično upravičen¹⁶.

Na tem mestu se mora znanost, pa naj bo še tako vase zaverovana, ukloniti nečemu, kar jo presega. Ljudje kot celovitostne entitete smo še nekaj drugega kot znanstveno razložljiva bitja. S tem smo se že podali na področje, ki ga bomo obravnavali v četrtem poglavju. A če se spet spomnimo naše osrednje teme, vprašanja centralnosti DNA - vidimo, kako majhno pomembnost ima ta substanca zdaj, znotraj tega še širšega sveta, ko pa je bila že v okviru same znanosti devalvirana na vseh številnih ravneh.

3. Psihosocialna evolucija

Samomorilstvo in transcendentni etični altruizem sta vendarle fenomena, ki ju ne srečujemo na vsakem koraku. Zato pa bo tukajšnji zadnji argument temeljil na pojavu, ki je tako razširjen, da se kvantitativno in tudi kvalitativno vse bolj kosa celo s samo biološko evolucijo. Govorimo seveda o psihosocialni evoluciji. Njeni telesni nosilci smo resda biološka bitja (na katera še vedno usodno deluje tudi raznolika fizično okolje) - to pa je tudi vsa zveza med njo ter biološko evolucijo. Pri njej ni več diferencialnega preživetja dedne snovi, njenih variacij, selekcije in drugih principov, značilnih

¹⁴ Altruizem pomeni skrb ali žrtvovanje za drugega (človeka) ali drugo (preostale samostalniške subjekte), uveljavljanje tuje dobrobiti za ceno lastne. Če gre pri tem za dejanje brez namena, govorimo o biološkem altruizmu; v primeru, da je tu tudi namen, pa o etičnem. Zaradi različnih interpretacij pojma dobrobit, predvsem v biološkem smislu, obstajajo tudi nianse v pomenu besede altruizem. Vse pa se vendarle suče okrog preživetvenega oziroma reprodukcijskega uspeha (21, 32).

¹⁵ Manj radikalen pogled na etiko pa pripelje do veliko bolj kompromisne situacije med evolucijo in etiko, govori se celo o evolucijski etiki. Etično je v tem smislu tisto, kar je tudi evolucijsko obstojno. Znane socialdarwinistične implikacije tovrstnih pogledov je pri tem gotovo treba jemati *cum grano salis* (35).

¹⁶ Podoben argument bi bil naslednji: četudi je obstajala verjetnost, da je mogoče narediti atomsko bombo, je bilo raziskovanje v to smer moralno nedopustno. V takih primerih govorimo o etiki kot važnejši od resnice. Tudi vsa medicina, naj bo še tako pozitivistično znanstvena, je že daleč pred tem utemeljena na etiki.

za naravno evolucijo - kot bi to želela prikazati klasična sociobiologija. Informacije potekajo od enega živčnega sistema do drugega - od ust do ušes in na številne druge posredne načine; in to - v primerjavi z genetičnimi prenosi iz roda v rod - prav bliskovito. Pod vplivom psihosocialne evolucije se razmere za preživetje materialne substance menjajo tako hitro, da jih genetična evolucija seveda ne more spremljati. Res je, da vsakokrat odmrejo nosilci tistih dednih lastnosti, ki jim v danem trenutku ne omogočajo sposobnosti za tudi najosnovnejšo, eksistenčno prilagoditev na razmere, ki jih je navrglo to vseskozi spreminjajoče se metabiološko okolje. To pa še ne pomeni, da mora biti vsaka neumnost, ki se je kdo spomni in ki po ne vemo kakšnem naključju morda preide v modo ali v skrajnem primeru celo v tisočletni zakon, tudi v biološkem smislu preživetveno prednostna.

Zmožnost psihosocialne evolucije pa ni presežna nad biološko le v smislu hitrosti, torej kvantitete, zaradi katere je slednja torej ne dohaja; marveč s svojimi principi delovanja dosega tudi kvalitativno nove in vsaj na določenih področjih delovanja sposobnejše sisteme od doslej obstoječih. Omenimo le računalništvo ali pa sploh kakršnokoli tehnologijo.

Ti argumenti nasprotujejo tudi morali gena, ki spada pod okrilje tradicionalne sociobiologije. Slednja je sicer postavljena na trditvah, da psihosocialna evolucija nadaljuje biološko evolucijo s sredstvi, ki se med njima v principu sploh ne razlikujejo - kajti v končni fazi gre samo za preživetje DNA. Tu pa smo prišli do spoznanja, da DNA resda preživi ob vsakem dovolj pozitivnem momentu, ki vpliva na njeno preživetje - toda v vseh teh primerih prav tako preživijo tudi beljakovine, ogljikovi hidrati, vitamini in vsi navadni elementi v telesu. Nikjer ni dokazov, da je prav DNA zaslužna za to preživetje - nasprotno pa vsi dokazi govorijo, da je sama vselej preživela prav po naključju¹⁷. Tovrstni sociobiološki argument je primer krožnega dokaza, ki nima na nobeni svoji točki trdne osnove. Res je, da DNA kot vse druge snovi živega telesa lahko uspešneje preživi tudi od dosežkov, ki jih prinaša psihosocialni razvoj - toda nikjer ni videti, da bi imela sama pri tem kakršnokoli usmerjevalno, kaj šele vodilno funkcijo.

Sklep je jasen: spričo obstajanja psihosocialne evolucije je bil že v prvem trenutku njenega pohoda tudi na tej ravni zamajan primat DNA. Še toliko bolj pa bi se tudi tu zagata te biološke vijačnice sčasoma še potencirala - če bi jo seveda hoteli še naprej na silo postavljati v vlogo središčnega gibalca.

IV. METAFIZIČNI ARGUMENTI

Čeravno je v polpreteklem obdobju na zahodnem delu sveta prevladoval samozadostni redukcioniistični scientizem, ki je postavljajal znanstveno-tehnološki pristop k razlagi vesolja na položaj izključno edinega veljavnega, se tudi pri nekaterih, prav značilno dostikrat celo vrhunskih znanstvenikih že desetletja pojavlja težnja po združevanju tega tako imenovanega trdega pristopa s tistim drugim: naj bodo to izbrane stare vzhodne filozofije (36,37) ali pa etično usmerjeni pogledi znotraj zahodnih (2,38). V tovrstnih novih sintezah ne gre za tiste velikokrat srečane nebulozne mistifikacije lastnega neznanja raznih šarlatanov; temveč je pri njih izraženo pravo faustovsko raz-

¹⁷ O tem govori v prvi vrsti darvinistični zakon o naključni variabilnosti. Po njem mutante namreč ne nastajajo tako, da bi jih nekaj induciralo v točno določeno smer, ki bi bila že a priori preživetveno prednostna. Temu zakonu sicer nasprotuje v drugem poglavju navedena hipoteza o možni indukciji mutacij, vendar pa tudi v okviru te ne pridemo do kaj drugačnega sklepa v zvezi s tukajšnjo trditvijo o naključnem preživetju DNA. Dovolj naključno je namreč že dejstvo, da je sploh obstajala predhodnica, ki je nato lahko usmerjeno mutirala.

iskovanje še druge strani, kakršno lahko upravičeno in izostreno nastopi šele na točki, kjer subjekt v svojem dotedanjem, dasiravno obsežnem in poglobljenem iskateljstvu v eni smeri - naposled prispe v slepo ulico.

*Joj, vso filozofijo že
in jus in medicino z njo
sem preštudiral in, gorje,
teologijo prav tako.
Po težkem trudu zdaj ne vem
za las več, revež, kot pred tem. (39)*

Avtor teh verzov, pravijo, je bil zadnji poliglot na zemeljski obli. Od tistih časov pa se je znanje človeštva preprosto tako nakopičilo, da je naposled obveljalo prepričanje, po katerem je posameznik lahko strokovnjak tako rekoč le še za subspecialnost, kot je na primer, hudomušno rečeno, levo uho drevesnega kenguruja; ali - ravno tako absurdno, pa vendar bistveno bolj realistično - za ta ali oni segment na enem od kromosomov *Drosophila melanogaster*. Prav s to redukcionistično paradigmo pa se ne strinja prej omenjena vrsta naravoslovnih mislecev. Ob koncu tisočletja, v katerem se je tehnologija naposled izkazala za omejeno, in ne neskončno zmogljivo silo ali celo vrednoto, se čedalje več ljudi, in to razsvetljenih, učenih in strokovnih ljudi, obrača v smer duhovnosti. To je tista metafizika, ki je znanost ne more nikoli zajeti v svoje področje; skupaj pa lahko predstavljata precej več kot vsaka zase ali celo več, kot bi znašala njuna vsota. Jasno je, da pri vsem tem ne le velja, da je mistificirani diletantizem izvzet iz tovrstnih raziskovanj, marveč je opisana nova sinteza celo najradikalnejši izganjalec raznovrstnega plehkega čarovništva, saj ga je s svojimi holiističnimi pogledi nemara najsposobnejša spoznati in razkrinkati. To pa vendarle ni njen osnovni cilj. Zanj je namreč značilno in najvažnejše nekaj drugega: univerzalni humanizem, v katerem se združujeta znanje in etika. V sodobnem svetu se zdi, da razsvetljenost vendarle počasi napreduje, da se vsaj nekoliko zmanjšuje delež oboroževanja v razmerju do skrbi za naravo in za zdravje ter blaginjo ljudi. Medicinske in ekološke znanosti so med najhitrejšimi praktičnimi uporabniki dosežkov temeljnih znanstvenih raziskav, slednje pa stopajo v nove, nujno potrebne naveze s teorijo v najširšem smislu, ki jo navdihujejo in plemenitijo tudi etične ter siceršnje duhovne vrednote človeštva. In če kdo med vsem tem iskateljstvom poskuša izpostavljati DNA kot središče dogajanj, nam že zdravi razum pripoveduje o nemoči takega podjetja, ne da bi se nam bilo sploh treba spominjati vseh številnih navedenih znanstvenih argumentov.

REFERENCE

1. Štern A., I. Jerman. Problematičnost pojma gen. Časopis za kritiko znanosti (pred objavo).
2. Kaye HL. The social meaning of modern biology - from social Darwinism to sociobiology. New Haven and London: Yale university press, 1986.
3. Župančič AO. On ghosts rising from their graves. Jugoslav Physiol Pharmacol Acta 1986; 22: 275-9.
4. Starc V. O znanosti in znanstvenem raziskovanju v medicini. Med. razgl. 1990; 29: 85-118.
5. Jerman I. Teorije o nastanku življenja kot izhodišče za teoretično biologijo. Magistrska naloga. Ljubljana: Univerza E. Kardelja v Ljubljani, Biotehniška fakulteta, VTOZD - biologija, 1982.
6. Kauffman SA. Self-organization, selective adaptation, and its limits: a new pattern of inference in evolution and development. In: Evolution at a crossroads (eds. Depew DJ, BH Weber). Cambridge: Bradford Books, 1985: 169-207.
7. Kauffman SA. The origins of order. New York, Oxford: Oxford university press, 1993.
8. Fox SW. Metabolic microspheres. Naturwissenschaften 1980; 67: 378-83.

9. Alberts B, D. Bray, J. Lewis, M. Raff, K. Roberts, JD. Watson. Molecular biology of the cell. New York & London: Garland publishing Inc, 1989.
10. Fox SW. The evolutionary sequence: origin and emergences. Amer Biol Teacher 1986; 48: 140-9, 169.
11. Fox SW. Evolution outward and forward. In: Evolutionary processes and metaphors (eds. Ho MW, SW Fox). Chichester: John Wiley & Sons, 1988: 17-33.
12. McClintock B. Controlling elements and the gene. Cold Spring Harbor Symp Quant Biol 1956; 21: 197-216.
13. Insinna EM. Synchronicity and Coherent Excitations in Microtubules. Nanobiology 1992; 1: 191-208.
14. Gould SJ. Darwinova revolucija. Ljubljana: Krt, 1991: 180-4.
15. Baltimore D. Retrovirus and retrotransposons: the role of reverse transcription in shaping the eukaryotic genome. Cell 1985; 15: 481-2.
16. Griffiths GM, C. Berek, M. Kaartinen, C. Milstein. Somatic mutation and the maturation of immune response to 2-phenyl oxazolone. Nature 1984; 312: 271-5.
17. Cherfas J. Bacteria take the chance out of evolution. New Scientist 1988; (22 Sept): 34-5.
18. Ho MW. On not holding nature still: evolution by process, not by consequence. In: Evolutionary processes and metaphors (eds. Ho MW, SW Fox). Chichester: John Wiley & Sons, 1988: 117-44.
19. Ptashne M, et al. How the lambda repressor and cro work. Cell 1980; 19: 1-11.
20. Ho MW, SW Fox. Processes and metaphors in evolution. In: Evolutionary processes and metaphors (eds. Ho MW, SW Fox). Chichester: John Wiley & sons, 1988: 10.
21. Dawkins R. The selfish gene. Oxford, New York: Oxford university press, 1990.
22. Lovelock JE. Gaia: a new look at life on earth. Oxford: Oxford university press, 1979.
23. Dawkins R. The extended phenotype. Oxford, New York: Oxford university press, 1990: 234-7.
24. Wilson DS, E Sober. Reviving the superorganism. J theor Biol 1989; 136: 337-56.
25. Monod J. Chance and necessity: an essay on the natural philosophy of modern biology. New York: Alfred A Knopf, 1971.
26. Wilson EO. Sociobiology: the new synthesis. Cambridge: Harvard university press, 1975.
27. Saunders P. Sociobiology: a house built on sand. In: Evolutionary processes and metaphors (eds. Ho MW, SW Fox). Chichester: John Wiley & sons, 1988: 275-94.
28. Popper KR. The logic of scientific discovery. London: Hutchinson, 1959.
29. Alcock J. Animal behavior. Sunderland, Massachusetts: Sinauer Associates Inc, 1993: 541-50.
30. Slovensko berilo I. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1979: 161-2.
31. Hamilton WD. The genetical evolution of social behavior (I and II). Journal of Theoretical Biology 1964; 7: 1-16; 17-52.
32. Štern A. Okopi sebičnosti. Apokalipsa 1994; 1-2: 109-37.
33. Jerman I., A. Štern. Od replikatorja k toku - vpeljava novega biološkega pojma. Anthropos 1993: 5-6: 128-45.
34. Štern A. Altruistično dejanje. Anthropos 1993: 3-4: 14-8.
35. Wuketits FM. Moral systems as evolutionary systems: taking evolutionary ethics seriously. Journal of Social and Evolutionary Systems 1993; 16 (3): 251-71.
36. Stent G. Morality as a biological phenomenon. Berkeley: University of California press, 1980.
37. Capra F. The Tao of Physics. Boston: Shambala, 1991.
38. Fitch WM, K Upper. The evolution of life - an overview of general problems and a specific study of the origin of the genetic code. In: Evolutionary processes and metaphors (eds. Ho MW, SW Fox). Chichester: John Wiley & Sons, 1988: 35-48.
39. Goethe JW. Faust. Ljubljana: Državna založba Slovenije: 19.

Apologeti mednarodnega komunističnega gibanja v letih 1914-1920

AVGUST LEŠNIK

POVZETEK

Na pospešitev procesa odcepitev levih skupin iz okrilja starih socialno-demokratskih strank sta vplivala dva odločilna momenta: kot prvi, oblikovanje skupne idejne osnove (na temelju analize in ocene svetovne vojne, Internacionale in perspektive evropske revolucije), in drugi, pripravljenost na radikalni prelom z reformističnimi strankami - v cilju razmejitve in ustanovitve novih, revolucionarnih partij. V tem kontekstu avtor opozarja na dokaj različno idejno-politično strukturo in poti ustanavljanja komunističnih partij. Krog privržencev novonastalega komunističnega gibanja v tej prvi fazi še zdaleč ni bil monoliten oziroma idejno izdelan, kot to velja za obdobje njegove zrelosti (od druge polovice dvajsetih let), saj srečamo v vrstah komunističnega gibanja tudi idejne struje, ki jih je marksizem sicer porazil, toda poistovetil z revolucijo, ki je bila vodena in uresničena pod okriljem samega marksizma.

ABSTRACT

APOLOGISTS OF THE INTERNATIONAL COMMUNIST MOVEMENT IN THE YEARS BETWEEN 1914 AND 1920

Two decisive moments accelerated the process of secession of the left-wing groups from the social-democratic camp. The first was the formation of a joint doctrinal basis (based on the analysis and the assessment of World War I, the International and the prospective of a European revolution), and the second was the readiness for a radical break with the reformist parties in order to set apart and found new, revolutionary parties. In this context, the author points out quite different ideological structures and ways of forming communist parties. In the first phase, the circle of adherents to a newly formed communist movement was far from being as monolithic or doctrinally elaborated as it was to become in its mature period (from the mid twenties onwards). Within the communist movement we also come across certain doctrinal currents, which communism had defeated but nevertheless identified with the revolution which was managed and implemented under the cover of the same Marxism.

Socialistično internacionalo (1889-1914) so - vse do poraza in poloma v letu 1914 - njene notranje struje (desnica, center pa tudi levica) razumeli kot mednarodni forum, primeren za reševanje obćih problemov evropskega delavskega gibanja. Četudi so obstajala principiela nesoglasja in spori glede taktike, posebno med radikalnimi marksisti in revizionisti, niti Lenin niti ostali predstavniki marksistične levice v evropski socialdemokraciji niso nikdar postavljali zahteve, da se Internacionala zamenja z neko boljšo in primernejšo organizacijo. Šele z izbruhom svetovne vojne, potem ko je dokazala svojo življenjsko nesposobnost, je Internacionala v svojem vsebinskem in oblikovnem pomenu dospela v središče kritike levice. Od tedaj dalje se je odprl proces globlje socialnopolitične diferenciacije v evropskih socialdemokratskih strankah, posebno med reformistično večino in manjšinsko marksistično levico. Leve sile, ogorčene nad kapitulacijo vodstev svojih strank in opustitvijo internacionalne solidarnosti v korist vojne politike nacionalnih vlad, organizirajo opozicijsko dejavnost, ki s februarско in oktobrsko revolucijo v Rusiji dobiva vse močnejšo spodbudo. Desne sile, večina uradnih vodstev socialdemokratskih strank (t. i. socialšovinisti), se postavijo na stran vojne politike svoje buržoazije in izgubijo vsako zvezo s principi samostojne politike delavskega razreda. Srednja struja, centristična (t. i. socialpacifisti), ki je predstavljala pretežen del socialističnih strank, obsoja politiko vodstev in se ponekod tudi organizacijsko izdvaja, vendar se ne odloča za pot samostojne revolucionarne akcije. V okviru razprav na mednarodnih konferencah socialistov med vojno so se izoblikovali različni pogledi na značaj svetovne vojne in možnosti njene preobrazbe v svetovno proletarsko revolucijo, kot tudi različna stališča do perspektiv bodoče organiziranosti proletariata na mednarodni ravni. Ta proces idejne diferenciacije se je v končni fazi zaključil s politično polarizacijo znotraj delavskega razreda - na levico, desnico in center - ki se je po vojni manifestiral v organizacijski delitvi na komuniste in socialiste, tako v nacionalnem kot internacionalnem pogledu.

1. IDEJNA DIFERENCIACIJA V SOCIALDEMOKRATSKIH STRANKAH MED VOJNO

Začetek svetovne vojne (1914) in zlom Internacionalne sta izzvali velike pretrese v vrstah evropske marksistične levice in vzpodbudili iskanje novih poti. Do najbolj korenitega zasuk politične misli je prišlo z Leninom; med vojno so se odnosi med njim in večino v evropski socialni demokraciji sprevrgli v oster političen boj, neredko tudi osebne narave.¹ Vse do leta 1914 so boljševiki poudarjali, da ne želijo "ustvariti svoje lastne usmeritve v socializem"; sprejemali so enoten vzorec socialne demokratske partije za vse dežele, razen za Rusijo.² Ob začetku svetovne vojne je Lenin spričo razpada II. internacionalne in še posebej potem, ko so nemški socialni demokrati podprli vojno, načrtal obrise nove zvrsti stranke v mednarodnih razsežnostih, stranke, ki naj bi posnemala boljševiško.³

¹ M. Reiman, Boljševiki od začetka svetovne vojne do oktobrsko revolucije, Zgodovina marksizma, III/1, Ljubljana 1986, str. 69.

² Zakonske pa tudi družbene razmere v carski Rusiji niso omogočale razmaha delavskega gibanja v "širino", po vzorcu zahodnoevropske socialdemokracije!

³ M. Johnstone, Politično orodje nove zvrsti: leninska avantgardna partija, Zgodovina marksizma, III/1, str. 310.

V "Tezah o vojni"⁴ je Lenin kot prvi razvil osnovne misli o taktiki partije v boju proti "evropski in svetovni buržoazno-imperialistično-dinastični vojni". "Edina realna vsebina in značaj te vojne je v boju za tržišča in ropanju tujih držav ter v težnji, da se zadušijo revolucionarna gibanja proletariata in demokracije, da se nahujkajo mezdni delavci enega naroda proti meznim delavcem drugega." Ostro je obsodil tako voditelje nemške socialne demokracije zaradi glasovanja za vojne kredite, češ da so "direktno izdali socializem", kot tudi ravnanje voditeljev belgijske in francoske socialdemokratske stranke, ki so "z vstopom v buržoazna ministrstva izdali socializem". Večini voditeljem II. internacionale je očital, da so s svojim vedenjem pripravili idejnopolični polom Internacionale s tem, da "so odklanjali socialistično revolucijo in jo nadomeščali z buržoaznim reformizmom; s tem, da so odklanjali razredni boj, ki se mora v določenih trenutkih nujno spremeniti v državljansko vojno, in so namesto tega oznanjali sodelovanje razredov... V boju proti voditeljem sedanje Internacionale, ki so izdali socializem... moramo propagirati gesla o nemški, poljski, ruski in drugih republikah, vzporedno s preoblikovanjem vseh samostojnih držav Evrope v Republikanske združene države Evrope"⁵ (op. seveda na socialistični družbeni ureditvi).

Leninova kritika socialnega patriotizma ni bila le notranjepartijska (ruska) zadeva, temveč je vse bolj dobivala mednarodni pomen, predvsem z zahtevo, da je treba zbrati sile za novo, III. internacionalo, ki bo očiščena oportunitizma. "Ta polom je treba odkrito priznati in doumeti njegove vzroke, da bomo lahko gradili novo, trdnjšo socialistično združenje delavcev vseh dežel... Polom II. internacionale je polom oportunitizma, ki so mu bile posebnosti minule (t. i. 'mirne') zgodovinske epohe dale podlago in ki je v zadnjih letih dejansko zavladal v Internacionali..."⁶

Mednarodnemu socialističnemu gibanju se je zastavljalo vprašanje, na katere sile naj se opre bodoča - "nova" internacionala, saj se je večina socialističnih strank izrekla za obrambo meščanske države in za državljanski mir. Stališče do vojne je odtlej postalo kriterij, po katerem se bodo opredeljevali tokovi v mednarodnem delavskem gibanju. Lenin, ki je zagovarjal kot edino možnost za vzpostavitev mednarodne borbene enotnosti proletariata - popolni razcep z drugo in ustanovitev tretje internacionale, je skušal med evropske socialistične stranke razširiti boljševiske dokumente in je porabil nemalo moči, da bi mu osebno ali pa prek sodelavcev uspelo navezati stike s posamezniki in skupinami, ki so nasprotovali vojni z levih stališč. Postopoma je ustvaril zveze s socialisti, ki so delovali v Italiji, Švici, v skandinavskih deželah, v Nemčiji, na Nizozemskem, v Franciji, Veliki Britaniji, Združenih državah, v Bolgariji in na Poljskem.⁷ V tem cilju je bilo v letih 1914 do 1917 Leninovo angažiranje v emigraciji osredotočeno na oblikovanje novega idejnega in organizacijskega jedra ruskih in evropskih socialdemokratov-internationalistov; prežemalo jih je troje osnovnih idej: vojna, internacionala in revolucija. Temeljni okviri bodoče - III. internacionale - se oblikujejo in nastajajo v kontekstu Leninovih teoretičnih naporov, da kritično obvlada zgodovinsko vsebino imperialistične vojne v vseh njenih idejnih in taktičnih konsekvencah.⁸ Ideja nove marksistične in revolucionarne internacionale, ki jo je predstavil v oktobru 1914,

⁴ Lenin je "Teze o vojni" napisal takoj po prihodu iz Poronina /Galicija/ v Bern, 5.-6. IX. 1914 (Lenjin, Izabrana dela, IX, Beograd 1960, str. 7-9).

⁵ Lenin, Izabrana dela, II, Ljubljana 1949, str. 369-377 (Vojna in ruska socialna demokracija). /

⁶ Ibidem, str. 374-377.

⁷ M. Reiman, Boljševiki od začetka svetovne vojne do oktobrske revolucije, Zgodovina marksizma, III/1, str. 71.

⁸ Komunistička internacionala, Stenogrami i dokumenti kongresa, I, Beograd - Gornji Milanovac 1981, str. XIV.

ko ugotavlja, da je Internacionala mrtva: "Naj živi oportunistična osvobodjena proletarska Internacionala!"⁹ je pri Leninu prisotna vse do njene ustanovitve.¹⁰

V svoji kritiki in analizi zloma Internacionalne se Leninu pridružuje vrsta evropskih levičarjev. 10. septembra 1914 so Karl Liebknecht, Franz Mehring, Rosa Luxemburg in Klara Zetkin podali izjavo,¹¹ v kateri so se odločno razmejili od proimperialistične politike uradne nemške socialne demokracije ter pričeli boj proti vojni in vojni politiki svoje vlade.¹² Karl Liebknecht je 2. decembra 1914 glasoval proti vojnim kreditom in s tem kršil frakcijsko disciplino; v svoji izjavi je poudaril, da gre za imperialistično vojno, vojno za kapitalistično gospodovanje nad svetovnim trgom, za politično gospodovanje nad pomembnimi naseljenimi področji, za interese industrijskega in bančnega kapitala.¹³ R. Luxemburg pa je poudarila potrebo po prenovitvi Internacionalne. V pismu belgijskemu socialistu in sekretarju MSB Camillu Huysmansu (10. novembra 1914) je zapisala: "Polom Internacionalne je prav tako popoln, kakor je strašen! Uprimo se vsaj poskusom nadomestiti jo z burko in s prevaro. Mislim, da jo bomo lahko obnovili šele po strogi in odkriti kritiki storjenih izdajstev, torej po vojni."¹⁴ Še prodornejša je bila v članku Prenovitev Internacionalne,¹⁵ v katerem je ne samo ugotavljala zlom Nemške socialne demokracije in z njo Internacionalne, marveč je tudi obsodila zagovor vojne, kritizirala Kautskega kot "teoretika močvirja",¹⁶ ugotavljala, da je bila njegova teorija le "dekla oficialne prakse" socialdemokratske stranke ter z ostro kritiko razkrivala apologetsko naravo njegovih razlag, da med vojno razredni boj preneha;¹⁷ zahtevala je, da marksizem socialne demokracije preseže kontemplativno-interpretativni odnos do stvarnosti in da socialistično gibanje razvije poleg prvega elementa (razumevanje obstoječega) v marksizmu tudi drugega: "dejavno voljo, da zgodovino ne

⁹ Lenin, Izbrana dela, II, str. 377 (Vojna in ruska socialna demokracija).

¹⁰ Leninova odločilna vloga v naporih za ustanovitev nove internacionalne do zdaj ni bila zanikana v celotni svetovni zgodovinski literaturi: B. Lazitch-M. Drachkovitch, Lenin and the Comintern, I, Stanford-California 1972; International Communism in the era of Lenin. A documentary history by Helmuth Gruber, New York 1967; V. I. Lenin über die Kommunistische Internationale, Berlin 1970; Lenin u borbe za revolucionnyj International, Moskva 1970; Komunistička internacionala. Stenogrami i dokumenti kongresa, I (Predgovor); P. Frank, Geschichte der Kommunistischen Internationale, I, Frankfurt 1981.

¹¹ Teksti izjave je objavljen v R. Luxemburg, Gesammelte Werke, Band 4, Berlin 1974, str. 5.

¹² Ibidem; J. Humbert-Droz, Der Krieg und die Internationale, str. 67; M. Britovšek, Revolucionarni idejni preobrat med prvo svetovno vojno, str. 64-66.

¹³ Ibidem, str. 65.

¹⁴ Roza Luxemburg, Iz boja in življenja (Izbrana pisma), Ljubljana 1963, str. 191.

¹⁵ R. Luxemburg, Der Wiederaufbau der Internationale, Die Internationale, 1/1915, str. 1-10.

¹⁶ Kautsky je v brošuri Die Internationalität und der Krieg, Berlin 1915 (prvič objavljeno v Die Neue Zeit, novembra 1914) skušal opravičiti glasovanje socialdemokratske frakcije za vojne kredite v parlamentu; pri tem se je skliceval na Marxove ocene ruskega carizma. Zatrjeval je, da značaja vojne ni mogoče ugotoviti, ker vojna ni izbruhnila v normalni obliki: "... sicer bi države formulirale svoje zahteve, napovedale vojno, potem pa mobilizirale svoje sile. Tokrat ni bila objavljena mobilizacija zavoljo vojne, temveč vojna zavoljo mobilizacije, zato bo ugotovitev, kakšni so cilji vojne, odvisna od njenega izida." O imperialističnem značaju vojne Kautsky ne govori. Reformistična koncepcija se je kazala tudi v njegovi zgodovinski oceni Internacionalne: "Svetovna vojna cepi socialiste na različne tabore, in to pretežno na različne nacionalne tabore. Internacionala ni sposobna, da bi to preprečila. To pomeni, da v vojni ni učinkovito orožje, v svojem bistvu je mirovni instrument. Njena velika historična naloga je boj za mir, razredni boj v miru." (Ibidem, str. 38-39.)

¹⁷ "R. Luxemburg ima prav, da Kautsky predstavlja klečelaplazca, servilnega pred strankino večino, pred oportunistom. Nič na svetu ni sedaj bolj nizkotno in nevarno ideološki neodvisnosti proletariata kot to umazano samozadovoljstvo in gnusno licemerje Kautskega, ki želi zakriti, zabrisati in pomiriti rastočo zavest delavcev s sofizmi in domnevno učenim besedičenjem. Če bo Kautsky v tem uspel, bo postal glavni predstavnik buržoazne gnilobe v delavskem gibanju," je zapisal Lenin v pismu Šljapnikovu, 27. oktobra 1914 (Lenin, Sočinenija, V/49, str. 20-21).

samo razume, ampak jo ustvarja".¹⁸ Z zaostritvijo zgodovinske alternative: ali imperializem ali socializem, ter zahtevo po odločni samokritiki proletariata je Rosa Luxemburg v tem svojem spisu opredelila nekatere bistvene ideje, ki jih je natančneje in obsežneje obdelala v svojem poglavitnem delu, ki ga je napisala med prvo svetovno vojno in proti njej, v Krizi socialne demokracije, objavljenem pod psevdonimom Junius (1916).¹⁹ Lenin je cenil pa tudi veliko pričakoval od protivojne dejavnosti nemške levice ("Levica med Nemci se je pričela gibati!"²⁰), saj so bila opozicionalna gibanja v drugih vojskujočih se deželah dokaj šibka (npr. v Franciji, Avstriji, Madžarski, Angliji) in so se gibala pretežno v pacifističnih okvirih.

Dosledne protiimperialistične skupine so bile tudi v nevtralnih deželah maloštevilne.²¹ Odmevnejša je bila holandska levica, imenovana tribunisti, po časopisu *De Tribune*.²² Njihova člana A. Pannekoek in H. Gorter v svojih spisih in člankih prav tako ugotavljata zlom stare Internacionale in poudarjata potrebo po organiziranju na novi osnovi.²³ "Če želijo voditelji Internacionale, ki so jo uničili oportunisti in Kautsky, da se ponovno zberejo in poskusijo 'zalepiti' razpoke - naj vedo, da to nima nobenega smisla,"²⁴ je zapisal Pannekoek. Tudi L. Trocki, ki je tedaj s centrističnih pozicij postopoma prehajal na internacionalistične, je razgalil svoje poglede v brošuri *Vojna in Internacionala*.²⁵ V njej je ostro napadel nemško socialno demokracijo, ki je trdila, da izpolnjuje hohenzollerska Nemčija v boju proti carizmu - žandarju Evrope - napredno vlogo. "V našem boju proti carizmu ne poznamo nikakega vojnega premirja, ne iščemo in ne bomo iskali nikake podpore pri habsburškem ali hohenzollerskem militarizmu... Cilj socialistov mora biti demokratičen mir brez aneksij in vojne odškodnine, omogočiti mora samoodločbo narodov."²⁶ Nemški socialni demokraciji je Trocki priznal zasluge v preteklosti, toda njeno ravnanje ob izbruhu vojne je obsojal; odrekel ji je pravico govoriti o obrambni vojni Nemčije, ker nosi v zgodovinskem, političnem in diplomatskem oziru odgovornost za začetek vojne. Obenem je opozarjal tudi na propad II. internacionale in hkrati začel razmišljati o nujnosti ustanovitve nove, vendar brez tistih revolucionarnih konsekvenc, na katere naletimo pri Leninu. Njegovo nedoločno geslo "Niti

¹⁸ R. Luxemburg, *Der Wiederaufbau der Internationale*, Gesammelte Werke, IV, str. 31.

¹⁹ R. Luxemburg, *Izbrani spisi*, Ljubljana 1977, str. 551-687.

²⁰ Lenin, *Sočinenija*, V/49, str. 27 (Leninovo pismo Šljapnikovu, 14. XI. 1914).

²¹ Socialisti v nevtralnih deželah so bili razočarani nad nemočjo Internacionale; bili so izpostavljeni socialšovinističnim tokovom vojskujočih se dežel. Na ene je vplivala propaganda nemške socialne demokracije, drugi pa so prišli pod vpliv francoskih in belgijskih socialistov. Postopoma se je oblikovalo protivojno razpoloženje, ki pa ni prešlo pacifističnih okvirov. Npr. sekretar švicarske socialdemokratske stranke Robert Grimm je pravilno ocenjeval svetovno vojno kot posledico imperializma, ki ga je ostro zavračal, presenetile pa so ga revolucionarne konsekvence, ki jih je Lenin povzegal iz mednarodne politične situacije; za Leninove revolucionarne poglede se ni ogrel.

²² Med vojno so se v svojih pogledih zelo približali boljševikom; na kongresu junija 1915 so se zavzemali za aktivne revolucionarne akcije proti vojni: H. M. Bock, *Zur Geschichte und Theorie der holländischen marxistischen Schule*, v: Pannekoek-Gorter, *Organisation und Taktik der proletarischen Revolution*, Frankfurt/M 1969.

²³ A. Pannekoek, *Der Zusammenbruch der Internationale*, *Berner Tagwacht*, 20.-22. X. 1914; H. Gorter, *Der Imperialismus, der Weltkrieg und die Sozialdemokratie*, o. J. (nemški prevod iz leta 1917).

²⁴ *Ibidem* (Berner Tagwacht).

²⁵ L. Trocki, *Der Krieg und die Internationale*, Berlin 1919. Delo je napisal v Zürichu in ga prvič objavil kot podlistek v menjševškem časopisu *Golos* (Pariz, november 1914). Lenina je navdušilo odločno protivojno stališče, ki ga je v prvih povojnih mesecih zavzel *Golos* pod uredništvom Martova: "Pariški *Golos* je sedaj najboljši časopis v Evropi. In četudi so obstajale še tako velike razlike med menoj in Martovim, moram sedaj z vso odločnostjo izjaviti, da ta publicist danes dela to, kar mora storiti socialni demokrat: kritizira svojo vlado, razkrinkuje svojo buržoazijo in biča svoje ministre." (Lenin, *Sočinenija*, V/26, str. 21.)

²⁶ L. Trocki, *Der Krieg und die Internationale*, str. 62.

zmage niti poraza" je izražalo prepričanje, da bo želja narodov po miru prisilila meščanske vlade, da bodo odstopile...²⁷ To vsekakor ni bil akcijski program, ki bi mogoč razgibati množice. Trocki je bil določnejši nekaj tednov kasneje: "Bodočnost nudi le dve alternativni: permanentno vojno ali proletarsko revolucijo. Vojna je 'slepi upor' nabuhnjenih produktivnih sil Evrope proti tesnim in preozkim okvirom kapitalističnih nacionalnih držav. Kapitalistični imperializem lahko odstrani nacionalne ovire le z nasiljem, ne more pa jih odstraniti za vedno; dokler bo vladal na svetu, bo imperializem vodil človeštvo od ene vojne do druge, od enega klanja v drugo in povzročil propad civilizacije. Socialistični reformizem nima bodočnosti, postal je sestavni del starega reda in sokravec njegovih zločinov. Tisti, ki upajo, da bodo ponovno vzpostavili staro internacionalo s tem, da si zamišljajo, da lahko njihovi voditelji z obojestransko amnestijo izbrisejo svojo izdajo internacionalizma, ovirajo prepoved delavskega razreda."²⁸ Z diskusijo v zadnji številki Golosa je Trocki naredil še korak dlje: "Boj proti šovinističnim falzifikatorjem marksizma je le negativna stran naloge, ki nas čaka; pozitivna, konstruktivna stran pa je, da se zberejo sile III. internacionale."²⁹ S temi pogledi se je Trocki v letu 1915 približal Leninovemu programu.

Čprav vsi ti znani predstavniki evropske levice odločno žigosajo "izdajo" socialšovinistov, pa nihče od njih ne postavlja zahteve po oblikovanju nove organizacije tako kategorično kot Lenin, saj deloma le računajo na prenovitev stare internacionale. Poleg tega v njihovih pojmovanjih zahteva po prenovi Internacionalne ni utemeljena v nekem širšem - celovitejšem konceptu, z vidika perspektiv svetovnega revolucionarnega procesa. Kljub temu pa so prav ti protagonisti odigrali najpomembnejšo vlogo v protivojni agitaciji in v oblikovanju platforme levice; okoli njih so se zbirale številčno sicer šibke skupine, ki pa bodo sčasoma postale center revolucionarnega gibanja v svojih deželah.

Primerjalno gledano, sta si levice in center dokaj enotni v oceni, da je svetovna vojna posledica imperialističnih nasprotij. Različnost njihovih pogledov se kaže v oceni perspektive Internacionalne (prenovitev stare ali ustanovitev nove) kot tudi v oceni možnosti preobrazbe imperialistične vojne v državljansko; center se zavzema za mir in v nasprotju z levico kategorično zavrača delovanje v smeri revolucionarnih družbenih pretresov. V nasprotju z levico in centrom je desnica podprla imperialistično vojno in vojne interese svojih - nacionalnih buržoazij; internacionalistična načela je podredila interesom vladajočih razredov. Vojno je ocenjevala in prikazovala kot "obrambo domovine" ter pozivala na "državljanski mir" in na oblikovanje "enotne nacionalne fronte"; stališča do vojne, sprejeta na kongresih nacionalnih SDS in Internacionalne, so bila seveda pozabljena. Mnogi strankarski prvaki, predstavniki desnice, ki so zasedali vodilna mesta v nacionalnih SDS in Internacionalni, so sprejeli ministrska mesta v vojnih vladah; v novih vlogah so si prizadevali prekrojiti pred vojno sprejeta stališča Internacionalne do vojnega vprašanja ter vplivati na njeno nadaljnje politično delovanje. Tako si je npr. belgijski socialist E. Vandervelde, minister v vladi "nacionalne obrambe" in predsednik MSB, z vsemi silami prizadeval, da bi pridobil tudi socialiste nevtralnih dežel "za stvar antante" v njenem boju proti centralnim silam. V telegramu ruskim socialistom pa je celo apeliral na boljševisko in menjševiško socialnodemokratsko dumsko frakcijo, naj poskrbita, da se bo ruska vlada z vso odločnostjo borila na strani antante proti Nemčiji.³⁰ Diferenciacija med socialisti, ki je z izbruhom vojne v praksi potekala

²⁷ Ibidem, str. 63.

²⁸ I. Deutscher, Naoružani prorok, str. 130 (Golos, 13. XII. 1914).

²⁹ Ibidem (Golos, 8. I. 1915).

³⁰ Vandervelde je zapisal, da vidi ne v porazu Nemčije, ampak pruskega junckerstva, vprašanje življenja in smrti... Uničenje Belgije, poraz Francije in Anglije ter zmagoslavje nemškega militarizma bi pomenilo veliko in trajno oviro za napredek človeštva... Demokrati, republikanci in socialisti Belgije, Anglije in

na dveh ravneh: idejni (grupiranje na desnico, center, levo) in politični (grupiranje socialistov antantnih, centralnih in nevtralnih držav), kaže na to, da je bila realna moč pa tudi enotnost socialističnega gibanja - pred izbruhom svetovne vojne - daleč precenjena.

S tem ko je proklamiral geslo nove internacionale, je Lenin obenem napovedal tudi dolg in mukotrpen proces združevanja raznovrstnih levih sil, heterogenega porekla in sestave, kakršna je bila socialdemokratska opozicija v prvih letih vojne. Postopoma so se marksistični levici pridružili najprej maloštevilni, a zatem vse številnejši internacionalisti iz raznih struj socialdemokracije, predvsem iz t. i. centra, s čimer se je menjala dotedanja klasična delitev na center, desnico in levo. V vrstah mednarodnega socializma je prišlo do novega pregrupiranja. Opozicijske skupine, ki se v obdobju vojne postopoma in počasi ločujejo od starih socialdemokratskih strank, se za ta korak odločajo iz različnih motivov; predvsem je opaziti sorodnost v poudarjanju in pripadnosti načelom internacionalizma ter različnost v pogledih značaja krize v Internacionalni in vseh posledic, ki iz nje nastajajo. Nastanek, razvoj in kasnejši notranji razpad zimmerwaldskega gibanja³¹ najbolje ilustrira razpoložensko stanje in stopnjo revolucionarne pripravljenosti oziroma nepripravljenosti znotraj socialdemokratske protivojne opozicije.

Na pospešitev procesa odcepitve levih skupin iz okrilja starih socialnodemokratskih strank sta vplivala dva odločilna momenta: kot prvi, oblikovanje skupne idejne osnove (na temelju analize in ocene svetovne vojne, internacionale in perspektive evropske revolucije), in drugi, pripravljenost na radikalni prelom z reformističnimi strankami - v cilju razmejitve in ustanovitve novih, revolucionarnih partij. Prva mednarodna konferenca v začetku vojne - iniciativna konferenca socialistov v Luganu (1914), mednarodni konferenci socialistk in socialistične mladine v Bernu (1915), kot tudi socialistični konferenci v Zimmerwaldu (1915) in Kienthalu (1916), izpričujejo omejeno stopnjo enotnosti in domet opozicijskih skupin. Šele oblikovanje zimmerwaldske leve - kot samostojne skupine z lastno izdelano platformo - je pomenilo prvi korak k združitvi levih sil znotraj zimmerwaldskega gibanja, in sicer na temelju Leninovih programskih gesel: o preobrazbi imperialistične v državljansko vojno ter o ustanovitvi nove internacionale. V tem kontekstu ne gre prezreti, da je bila leвица, ki se je zbrala okoli Lenina, številčno dokaj šibka; mimo tega pa so bile med stališči boljševiškega voditelja in stališči drugih levih struj nemalokrat znatne razlike. Tako so se proti koncu leta 1915 in v letu 1916 med Leninom in zimmerwaldovci izoblikovala taktična nesoglasja v teoriji in praksi. Idejna nesoglasja so zaviralno vplivala na krepitev pozicij leve. Švedi, Norvežani, Holandci, nemška in poljska leвица so se razhajali z Leninom o vprašanjih razorožitve, samoodločbe narodov, o kolonialnem vprašanju itd.³² Čeprav se je leвица predstavila kot bolj strnjena in pomembna celota že na kienthalski konferenci,

Francije so se odločili, da z vsemi silami preprečijo to katastrofo. Vanderveldejev poziv sta obe frakciji praktično zavrnili na zasedanju državne dume /8. avgusta 1914/; z glasovanjem proti vojnim kreditom in vojni. (M. Britovšek, *Revolucionarni idejni preobrat med prvo svetovno vojno*, Ljubljana 1969, str. 39.)

31 Die Zimmerwalder Bewegung. Protokolle und Korrespondenz, I-II (Hg. Horst Lademacher), The Hague-Paris 1967; J. Humbert-Droz, *Der Krieg und die Internationale. Die Konferenzen von Zimmerwald und Kienthal*, Wien 1964; M. Britovšek, *Revolucionarni idejni preobrat med prvo svetovno vojno*, Ljubljana 1969.

32 The Communist International in Lenin's Time: Lenin's Struggle for a Revolutionary International. Documents: 1907-1916. The Preparatory Years (Edited by J. Riddell), New York 1984, str. 525-529: The Left Debates Disarmament. Lenin je nasprotoval vnašanju pacifističnih stališč v programske dokumente leve, stališč, ki so prikazovala revolucionarje kot militariste ter obenem zlorabljala pojem 'oborožitev ljudstva'. Menil je, da je oborožitev ljudstva zaželena, možna in nujna samo v revolucionarnem boju. Če bi bilo mogoče premirje brez konfliktov, bi ne imela smisla niti oborožitev ljudstva niti akcijski program, ki predvideva boj proti kapitalizmu.

je bila kljub temu - gledano z vidika celotnega socialističnega gibanja - še vedno šibka in ne dovolj reprezentativna. Leninska politika je tako beležila samo delen uspeh. Po eni strani je boljševizem presegal meje Rusije, ustvarjal si je nove mednarodne povezave, izčiščeval svojo lastno internacionalistično pojmovanje ter ustvarjal pogoje, da bi se lahko okoli tega pojmovanja združile tiste sile svetovnega socializma, ki so odločno nasprotovale vojni; po drugi strani pa je še nadalje ostajal v hudi osamitvi. Položaja Rusije in razvitih zahodnih držav sta se razlikovala in sta sprožala razhajajoče se odzive. Na boljševizmu je bila še nadalje prilepljena etiketa o ekstremizmu in sektaštvu, toliko bolj, ker so bili boljševiki ločeni od poglavitne struje evropske levice - ki so jo tedaj predstavljali predvsem nemški spartakovci - zaradi resnih idejnih in političnih nesoglasij. V tedanjem trenutku prav gotovo ni bilo moč razmišljati o vodilni vlogi boljševikov v okviru revolucionarnega socializma. Za to, da bi se ta položaj lahko spremenil v radikalnem smislu, so bile potrebne dolgoročne revolucionarne akcije, ki bi bile zmožne podeliti boljševiški politiki verodostojnost;³³ to se je zgodilo šele z ruskim "oktobrom".

Večje težave so se pojavljale v idejnih pogledih centristov (socialpacifistov) in njihovi nepripravljenosti na prelom s socialdemokratsko večino (socialšovinisti). Odtod zimmerwaldsko gibanje, čeprav je odigralo pomembno vlogo pri združevanju protivojne opozicije v Evropi ter hkrati služilo boljševikom kot mednarodna tribuna za propagiranje njihovih idej, ni moglo prevzeti vloge vodilnega jedra in temelja bodoče III. internacionale. Večino v zimmerwaldskem gibanju so vendarle imeli predstavniki centristične struje - pacifistične opozicije; ta je bila sicer pripravljena na kritično in odklonilno stališče do vojne politike večinske socialdemokratske desnice, ne pa tudi na radikalni organizacijski prelom z njo. Vzporedno je potekala akcija večinskih socialdemokratskih strank (desnice) - kompromitiranih s politiko "nacionalne obrambe" v vojni 1914-1918 ter močno oslabljenih z odcepitvijo levih in centrističnih skupin iz njenih vrst - da v povojnih pogojih obnovijo drugo internacionalo.³⁴

2. KOMUNISTIČNA INTERNACIONALA - ŠTAB SVETOVNE PROLETARSKÉ REVOLUCIJE

Tretja, Komunistična internacionala (kominterna - KI) se je zasnovovala na realni zgodovinski osnovi, nastali v Evropi koncem prve svetovne vojne, pod vplivom treh odločilnih dejavnikov: svetovne vojne, razpada II. internacionale in oktobrske revolucije. Ti dejavniki so oblikovali tisti duhovni in zgodovinski medij, v katerem je najprej nastala in se zatem uresničila ideja o novi internacionali. Vendar je odločilni dejavnik, odločilni za koncept in strukturo nove internacionale, izhajal iz ruskega "oktobra"; ta je dal pečat tako novim komunističnim partijam kot njihovi skupni mednarodni organizaciji - kominterni.³⁵ Revolucionarni prevrat v Rusiji je namreč, s prihodom bolj-

³³ M. Reiman, Boljševiki od začetka svetovne vojne do oktobrske revolucije, Zgodovina marksizma, III/1, str. 71-72.

³⁴ A. Blänsdorf, Die Zweite Internationale und der Krieg. Die Diskussion über die internationale Zusammenarbeit der sozialistischen Parteien 1914-1917, Stuttgart 1979; D. Kirby, War, Peace and Revolution. International Socialism at the crossroads 1914-1918, Aldershot 1986; R. Sigel, Die Geschichte der Zweiten Internationale 1918-1923, Frankfurt/Main-New York 1986.

³⁵ Komunistična internacionala, Stenogrami i dokumenti kongresa, I-XII, Beograd - Gornji Milanovac 1981-1983; John Lewis Evans, The Communist International 1919-1943, Brooklyn 1973; A. Agosti, Problemi di storia dell'Internazionale Comunista (1919-1943), I-II, Torino 1974; P. Frank, Geschichte der Kommunistischen Internationale (1919-1943), I-II, Frankfurt 1981; A. Lešnik, Tretja internacionala

ševiške partije na oblast, dajal močne in mnogovrstne spodbude za nastanek in razvoj modernega komunističnega gibanja, s katerim je šele nastopila radikalna sprememba v odnosu sil v mednarodnem delavskem gibanju. Istočasno pa je vse bolj vidna svojevrsna dvojnost znotraj novonastalega gibanja; vzporedno z mladimi in relativno maloštevilnimi (šibkimi) levimi strujami in partijami nastopa novoustanovljena sovjetska oblast, ki pa ne deluje samo kot opora in oporišče mlademu komunističnemu gibanju, pač pa postaja to gibanje na drugi strani vse bolj (teoretično-taktično, organizacijsko, finančno) odvisno od "centra". Iz niza nekdanjih centrov evropskega delavskega gibanja - Anglije v dobi čartizma, Francije v dobi revolucij XIX. stoletja, Nemčije v času II. internacionale - se središče sedaj premešča v Sovjetsko Rusijo, čeprav Lenin stalno in nedvoumno poudarja, da je to le začasno in samo dotlej, dokler revolucija ne dobi novih impulzov v drugih delih sveta.

Prva, pripravljalna faza za ustanovitev nove - Komunistične internacionale so bili Leninovi napor v času svetovne vojne ("teze o vojni", zimmerwaldska levica, "aprilske teze"), da bi se revolucionarni del socialističnega gibanja jasno opredelil ter ločil od centristične in desničarske politike večinskih socialdemokratskih strank. V "aprilskih tezah" leta 1917 je ponovno podal predlog o novi internacionali: "Polom zimmerwaldske internacionale - treba je ustanoviti III. internacionalo."³⁶ Oktobrska revolucija je samo še pospešila in poglobila diferenciacijo v evropskem socialističnem gibanju; opredeljevanje za oktobrsko revolucijo, njene ideje in izkušnje je postalo osrednje vprašanje, okoli katerega se je izvršilo pregrupiranje sil v evropskem in svetovnem socialističnem gibanju. S krepitvijo levega krila socialističnega gibanja v Evropi in z ustanavljanjem prvih komunističnih partij in skupin v letih 1917/18 so bile ustvarjene osnovne okoliščine za ustanovitev komunistične internacionale. Naloga nove internacionale naj bi bila združiti vse "zdrave" prvine mednarodnega socialističnega gibanja v revolucionarna marksistična jedra, ki bi v posameznih deželah prevzela vlogo revolucionarnih vodstev - štabov revolucije; v njih naj bi se vzajemno dopolnjevali, krepili in podpirali ruska in mednarodna revolucija.³⁷

V obdobju od oktobrskega prevrata (1917) do prvega kongresa KI (marca 1919) je šla aktivnost boljševiškega vodstva v dve smeri: prvo, v utrjevanje mednarodnega položaja sovjetske oblasti, in drugo, v zbiranje in združevanje maloštevilnih in nepovezanih levih skupin - internacionalističnih skupin, predvsem tistih, ki so se nahajale v Sovjetski Rusiji (iz vrst bivših vojnih ujetnikov in dobrovoljcev). Boljševiki s svojo taktiko in politiko po letu 1917 kažejo na povezanost in medsebojno prepletanje ruske revolucije - ki pomeni uvod in začetek svetovnega revolucionarnega procesa - in svetovne, kateri se morajo podrediti interesi ruske revolucije. Med boljševiki je vladalo prepričanje, da se bo ruska revolucija težko "obdržala", če bo ostala osamljena. Zato so pozivi na svetovno revolucijo in mednarodno akcijo stalni in konsekventni spremljevalec sovjetske notranje in zunanje politike v letih 1918-1920 - kot del internacionalistične obveznosti boljševikov. Neposredna materialna in moralna pomoč revolucionarnim gibanjem v Evropi je - po mišljenju boljševiškega vodstva - ena temeljnih nalog, ki se izvaja z vsemi razpoložljivimi sredstvi (diplomatskimi, političnopropropagandnimi, vojaškimi in drugimi³⁸). Cilji in interesi mednarodne revolucije so nad vsemi drugimi - to je brez dvoma splošno prepričanje in stališče. Dokumentarno gradivo in lite-

- Komintern, Ljubljana 1988; H. Schumacher, Die Kommunistische Internationale (1919-1943), Berlin 1989; A. Watlin, Die Komintern 1919-1929. Historische Studien, Mainz 1994.

³⁶ Lenin, Izbrana dela, III, str. 42-45.

³⁷ A. Lešnik, Tretja internacionala, str. 13.

³⁸ Pravda je 26. decembra 1917 objavila dekret Sveta ljudskih komisarjev, da se odobri dva milijona rubljev revolucionarnim gibanjem. (P. Frank, Geschichte der Kommunistischen Internationale, I, str. 44.)

ratura ter dela Lenina in drugih boljševiskih voditeljev iz tega obdobja nedvoumno kažejo, da so bila mnoga pomembna vprašanja strategije in taktike predmet polemik in sporov med boljševiski, celo v usodnih trenutkih ruske revolucije (npr. diskusije ob "aprilskih tezah", sprejetju odloka o oktobrski vstaji, razpravah o brestlitovskem miru). Toda glede vprašanja o možnosti razvoja svetovne revolucije, njene perspektive in neizbežnosti so si bili enotni; o tem prepričljivo pričajo teksti Lenina, Trockega, Buharina, Zinovjeva, Radeka in drugih boljševiskih teoretikov iz obdobja 1918-1919. Prav tako so stenogrami VII. (1918) in VIII. kongresa (1919) boljševiske partije ter še posebno prvega in drugega kongresa KI³⁹ - navdihnjeni z idejo in vizijo bodoče svetovne revolucije, katere prolog je ruska revolucija.⁴⁰

3. USTANOVITEV KOMUNISTIČNE INTERNACIONALE

Če je bil Lenin v obdobju 1914-1917 še osamljen v svojih apelih za ustanovitev nove internacionale, pa ideja o tretji internacionali v letu 1918 vse bolj dozoreva; pri tem ima močno oporo v sovjetski oblasti kot tudi v revolucionarnem vrenju v Evropi, ki kaže na možnost razmaha revolucije. Aktivno delovanje levih sil, formiranje prvih komunističnih partij in skupin, nastanek in širjenje delavskih svetov - to so bili konstitutivni elementi, na temelju katerih je Lenin 1918 trdil, da revolucionarna internacionala že "de facto obstaja in deluje".⁴¹ Vloga nove internacionale - internacionale revolucionarne akcije - naj bi bila vodstvo in idejni center te anticipirane svetovne revolucije. Poleg štaba svetovne proletarske revolucije naj bi nova internacionala odigrala tudi vlogo organizacije za nudenje pomoči in podpore Sovjetski Rusiji (ki postane po oktobrski revoluciji tarča združene kontrarevolucije), torej vlogo organizatorja mednarodne solidarnosti z rusko revolucijo, ki naj prepreči vojaško intervencijo. In končno, najbolj neposredni povod (čeprav ne najpomembnejši) za neodložljivo ustanovitev kominterne je bil oklic mednarodne socialistične konference (27. januarja 1919)⁴² v Bernu - z nalogo obnovitve druge, t. i. "bernske" internacionale.

Pred samim ustanovnim kongresom komunistične internacionale sta bili še dve pomembni mednarodni posvetovanji. Na prvem, 24. januarja 1918 v Petrogradu, so se zbrali predstavniki revolucionarnih struj in levih skupin iz Evrope in ZDA: boljševiskov, levih socialnih revolucionarjev (eseri), socialdemokratske levice Švedske, Norveške, Velike Britanije, Poljske, Litve, Romunije, Češke, Armenije, ameriške socialistične delavske partije in predstavnik jugoslovanskih socialdemokratov (Radošević). Na konferenci so udeleženci⁴³ sprejeli sklep - "da se skliče mednarodna socialistična konferenca... pod naslednjimi pogoji: prvič, soglasje partij in organizacij, da stopijo na pot revolucionarnega boja proti 'svojim' buržoaznim vladam, in drugič, podpora oktobrski ruski revoluciji in sovjetski oblasti".⁴⁴

³⁹ Komunistička internacionala, I, str. XLIII.

⁴⁰ L. Trotzki, Ergebnisse und Perspektiven, str. 123 (Vorwort, März 1919).

⁴¹ Trea internacionala, I, str. 368 (Lenin, Pismo radnicima Evrope i Amerike, 24. januarja 1919).

⁴² Die II. Internationale 1918/1919. Protokolle, Memoranden, Berichte und Korrespondenzen, I (Hg. Gerhard A. Ritter, Konrad von Zuehl/, Berlin-Bonn 1980, str. 33. Na mednarodni socialistični konferenci, ki se je - po terminski preložitvi - sestala od 3. do 10. februarja 1919 v Bernu, so sodelovali 103 delegati iz 26 držav (Ibidem, str. 38).

⁴³ Večinoma so bili dobrovoljci oziroma bivši vojni ujetniki; v Rusiji so bili že pred revolucijo, tako da niso bili posebej delegirani na konferenco iz svojih dežel.

⁴⁴ Zapisnik s posvetovanja ni ohranjen; poročilo o njem je objavila Pravda, 12. II. /30. I./ 1918. (Die Kommunistische Internationale, Berlin 1970, str. 58.)

V letu 1918 se je nadaljevalo utrjevanje vezi levih sil. Aprila je potekal vseruski kongres vojnih ujetnikov-internacionalistov s 400 delegati, ki so zastopali pol milijona ljudi. Maja je bila ustanovljena Federacija zunanjih sekcij in skupin pri CK RKP/b/ kot prva organizirana oblika zbiranja in povezovanja levih sil iz vrst dobrovoljcev, ujetnikov in emigrantov,⁴⁵ ki so bili pripravljeni, da v svoje dežele ponesejo izkušnje in sporočila ruske revolucije.⁴⁶ V obdobju 1918-1919 je bilo ustanovljenih in vključenih v Federacijo 11 sekcij: nemška, madžarska, finska, češka, romunska, jugoslovanska, italijanska, francoska, angloameriška, bolgarska in poljska; vzporedno s Federacijo je deloval še Centralni biro muslimanskih komunističnih organizacij, kasneje preimenovan v Centralni biro komunističnih organizacij ljudstev Vzhoda.⁴⁷ Na internacionalno povezovanje levih sil so vplivali tudi osebni stiki in dopisovanje Lenina z mnogimi znanimi posamezniki iz evropske socialdemokratske leve (F. Plattenom /Švica/, H. Gorterjem, S. J. Rutgersom /Nizozemska/, A. Guilbeauxom /Francija/, E. Fuchsom /Nemčija/, G. Serratijem, C. Lazzarijem /Italija/, K. C. Höglundom /Švedska/, O. Kuusinenom, I. Sirolom, K. Mannerjem /Finska/).⁴⁸ V letu 1918 so ustanovljene že prve komunistične partije v svetu: januarja je bila formirana KP Argentine, marca je RSDDP/b/ spremenila ime v RKP/b/, avgusta je bila ustanovljena KP Finske⁴⁹, oktobra KP Letonije, novembra KP Avstrije, Nizozemske in Madžarske ter decembra KP Poljske in Nemčije.⁵⁰

Resno oviro v pripravi in organiziranju reprezentativne mednarodne konference oziroma kongresa levih sil v Moskvi je predstavljal na eni strani izjemno težaven mednarodni in notranji položaj Sovjetske Rusije (blokada, državljanska vojna, prometne težave, zaprtost mej), ki je onemogočil nekaterim delegacijam zahodnoevropskega delavskega gibanja, da bi pravočasno prispele v Moskvo,⁵¹ na drugi strani pa neugodne okoliščine, v katerih so se znašle novoustanovljene komunistične partije, soočene z lastnimi problemi in večinoma brez izkušenih vodilnih osebnosti. Navkljub težavam se je pričel 2. marca 1919 v Kremlju pod predsedstvom Lenina prvi posvet⁵² 52 delegatov,⁵³ ki so zastopali 35 komunističnih partij oziroma socialističnih skupin in organizacij⁵⁴ iz 21 držav Evrope, Azije in ZDA.

⁴⁵ Temeljna naloga Federacije je bila, da poveže vse tuje komuniste v RKP/b/ v smislu revolucionarnih nalog bodoče III. internacionale; prvi predsednik je bil Bela Khun.

⁴⁶ Člani Federacije zunanjih sekcij so se začeli že v letu 1918 vračati iz Sovjetske Rusije v svoje dežele. Do leta 1921 naj bi se jih vrnilo (po nekaterih podatkih) od 12 do 15 tisoč; od tega 10% v Nemčijo, 19% v Češko, 58% v Madžarsko, 4% v Jugoslavijo in 9% v Romunijo. (Lenin v borbe za revolucionarny International, str. 404.)

⁴⁷ Ibidem, str. 402-404.

⁴⁸ Lenjin, Dela, XXXIX.

⁴⁹ Po zadržitvi delavske revolucije (januar-maj 1918) je zavladal na Finskem beli teror. Finski emigranti-revolucionarji so 20. avgusta v Moskvi ustanovili KP Finske.

⁵⁰ Komunistična internacionala, I, str. 281-284 (Kronologija dogodkov v mednarodnem delavskem gibanju v letu 1918).

⁵¹ Odsotni so bili predstavniki Socialistične stranke Italije ter mnogi delegati levih opozicijskih skupin iz Francije, Velike Britanije in ZDA.

⁵² Der I. Kongress der Kommunistischen Internationale. Protokoll der Verhandlungen in Moskau vom 2. bis zum 19. (6.) März 1919. Hamburg 1921.

⁵³ 34 delegatov je imelo odločujoči in 18 posvetovalni glas.

⁵⁴ KP Nemčije, KP Rusije, KP Avstrije, KP Madžarske, KP Poljske, KP Finske, KP Ukrajine, KP Letonije, KP Litve in Belorusije, KP Estonije, KP Armenije, komunistično skupino nemških kolonij v Rusiji, združenje skupin vzhodnih narodov Rusije, Socialistično delavsko stranko Amerike, leve zimmerwaldovce Francije, leve socialiste Švedske, švicarsko, norveško socialdemokratsko stranko, Socialdemokratsko stranko Švice, balkansko revolucionarno federacijo (vsi z odločujočim glasom); angleško, francosko, češko, bolgarsko, švicarsko in jugoslovansko komunistično skupino, nizozemsko socialdemokratsko skupino, turško, gruzijsko, turkestansko, azerbajdžansko in perzijsko sekcijo centralnega biroja komunističnih organizacij narodov Vzhoda; kitajsko socialistično delavsko stranko,

Posvetovanje se ni začelo kot kongres, temveč kot komunistična konferenca, ki naj pripravi ustanovitev nove internacionale šele na prihodnjem posvetovanju. Do takšne odločitve je prišlo na zahtevo delegata KP Nemčije Huga Eberleina (Max Albert), ki je na preliminarni seji 1. marca 1919⁵⁵ v imenu svoje partije izjavil, da je preuranjeno ustanavljati komunistično internacionalo. Stališče Eberleina je temeljilo na oceni takrat že pokojne Rose Luxemburg, da še niso dozoreli vsi pogoji za ustanovitev kominterne; argumenti so bili naslednji: "1. zahodnoevropsko delavstvo je globoko razočarano z izkušnjami predhodne - druge internacionale (z njenimi praznimi besedami, deklaracijami in odločitvami, ki so se kasneje spremenile v sramotni poraz); 2. nova internacionala mora biti zasnovana ne na lepih željah, temveč na resnični organizacijski moči komunističnih partij, a te so šele v formiranju, maloštevilne in slabotne; nova internacionala mora počakati, da se poveča in okrepi njena organizacijska baza, da bo lahko uspešno delovala; 3. javnosti je neobhodno predstaviti našo platformo, v kateri bodo jasno izražene naloge in cilji revolucionarnega proletariata, kakor tudi nove internacionale;⁵⁶ 4. zaradi objektivnih razlogov (prometne ovire...) na ustanovni kongres niso prišli polnopravni in uradni delegati vseh komunističnih partij in levih skupin,⁵⁷ zaradi tega lahko predpostavljamo, da kongres ne odraža realnega organizacijskega stanja, saj največja zahodnoevropska gibanja pravzaprav niso zastopana."⁵⁸ Vodstvo KP Nemčije je menilo, da se v Evropi še niso oblikovale in razvile takšne KP, ki bi lahko bile enakopraven partner RKP/b/⁵⁹ ter obenem izrazilo določene pomisleke do načina konstituiranja in metod delovanja kominterne kot tudi vloge RKP/b/ v njej.⁶⁰ Čeprav so v KP Nemčije v principu zagovarjali potrebo po ustanovitvi nove, revolucionarne internacionale, so zaradi omenjenih pomislekov zastopali stališče, da je potrebno ustanovitev kominterne prestaviti na ugodnejši čas.

korejsko delavsko zvezo in zimmerwaldsko komisijo (vsi s posvetovalnim glasom). Glej poimenski seznam delegatov, v: Komunistična internacionala, I, str. 220-222.

- 55 Na preliminarinem posvetovanju delegatov nekaterih partij v Moskvi, pred začetkom I. kongresa KI, so sodelovali: Lenin, Zinovjev, Albert, Sirola, Klinger, Reinstein in drugi (Ibidem, str. 285).
- 56 Proglas (24. januarja 1924) je izrecno poudaril, da platforma nove internacionale temelji na programu RKP/b/ in Spartakusbunda; v proglasu so tudi prezentirani cilji in naloge revolucionarnega proletariata.
- 57 Proglas Rosi Luxemburg ni bil poznan, saj je bila umorjena pred njegovo objavo (15. januarja 1919). Edini uradni delegati, ki so prišli iz evropskih dežel, so bili: Eberlein (Nemčija), Rutgers (Nizozemska), Steinhard /Gruber/ (Avstrija), Stange (Norveška) in Grimlund (Švedska). Vsi ostali udeleženci so bili še pred sklicom kongresa v Rusiji ter z izjemo ruskih predstavnikov brez stikov z vodstvi svojih partij; res pa je, da so - čeprav neuradni predstavniki svojih partij - v glavnem delovali v skladu s težnjami svojih partij in skupin.
- 58 H. Eberlein, Spartakus und die Dritte Internationale, *Inprekorr* 28/1924, str. 306-307; V. Mujbegović, Prvi kongres Komunističke internacionale i Komunistička partija Nemačke, Prilozi za istoriju socijalizma, br. 1, Beograd 1964, str. 203.
- 59 Mišljena je organizacijska in politična prednost ruske boljševiške partije in njena dominantna vloga nasproti majhnim in nezrelim komunističnim partijam.
- 60 Pomisleki so temeljili na Rosini kritiki boljševiške taktike (Glej: R. Luxemburg, K ruski revoluciji, Izbrani spisi, str. 741-782). V tem kontekstu je karakteristično mišljenje R. Luxemburg o vlogi nemških komunistov kot veznem elementu med ruskim in zahodnoevropskim gibanjem, kjer prihaja do izraza njen način videnja problema internacionale v vsej njeni razsežnosti in daljši perspektivi; obenem je tudi nasprotovala imenovanju novoustanovljene partije kot komunistične: "Naloga komunistov je, da odvrnejo socialistične partije od II. internacionale, posebno v zahodnoevropskih deželah, ter jih združijo v novo internacionalo... KP Rusije to ne bo lahko uspelo. Nasprotje med KP Rusije in socialističnimi partijami Zahoda, posebno Francije, Velike Britanije, Amerike, je tako veliko, da nam - nemškim revolucionarjem - pripada naloga, da vzpostavimo zvezo med revolucionarji na Vzhodu in socialisti zahodne Evrope, ki danes še plavajo v reformističnih vodah... To nalogo bomo lažje izpolnili, če nastopimo kot socialistična stranka; če se pojavimo kot komunistična partija, potem bi nam tesna povezanost z ruskimi komunisti otežila našo nalogo v zahodni Evropi..." (H. Eberlein, *Inprekorr*, 28/1924, str. 307.)

"Konferenca je bila tajna in jutranji časopisi niso ničesar sporočili," se spominja A. Ransome,⁶¹ dopisnik lista Manchester Guardian. Iz tega izhaja, da so bili boljševiki zainteresirani, da se konferenci ne daje nobena publiciteta vse dotlej, dokler ne bodo objavili sklepa o ustanovitvi nove internacionale. Medtem so se ostale delegacije (v nasprotju z nemško), spodbujene z evropsko revolucionarno situacijo, izrekle za takojšnjo ustanovitev nove internacionale: 4. marca so sprejeli sklep, da se "mednarodna komunistična konferenca proglasi za ustanovni kongres ter s tem ustanovi komunistična internacionala".⁶²

Gledano z vidika doseženega teoretičnega nivoja v tedanjem komunističnem gibanju ter ob upoštevanju dejstva, da so mnogi znani voditelji zahodnoevropske levice (Rosa Luxemburg, Karl Liebknecht, Franz Mehring, Leo Jogiches in drugi) umrli ali bili ubiti v času od januarja do marca 1919, so programska načela nove internacionale le izdelali tedaj najpomembnejši teoretični revolucionarnega marksizma. Pomen ustanovnega kongresa ni samo v tem, da je "ustanovni", pač pa v dejstvu, da bodo njegove fundamentalne ideje, vsebovane v programskih dokumentih, dejansko ostale v veljavi vse do šestega kongresa KI (1928), ko bo sprejet uradni Program komunistične internacionale.⁶³

Taktiko in strategijo nove internacionale je moč razbrati iz sprejetih programskih dokumentov in resolucije o odnosu do socialističnih struj in bernske konference. Temeljni tekst programskega značaja "Platforma KI"⁶⁴ sta izdelala Buharin in Eberlein, delegata dveh najmočnejših komunističnih partij, na podlagi Leninove teorije o imperializmu in proletarski revoluciji. Platforma je, izhajajoč iz analize imperialistične dobe, pozvala proletariat v boj za osvojitve državne oblasti, kar bo šele omogočilo uničenje politične oblasti buržoazije. Nadalje je okvalificirala buržoazno demokracijo kot diktaturo buržoazije in v uvedbi sistema sovjetov videla tisti temelj proletarske demokracije, ki bo presegal buržoazni parlamentarizem oziroma razdvojenost med zakonodajno in izvršno oblastjo ter povezal volilno bazo z organi upravljanja. Na ekonomskem področju je Platforma postavila zahtevo po ekspropriaciji buržoazije in prenosu produkcijskih sredstev v družbeno lastnino proletarske države. Izhodiščna točka v Platformi, ki je začrtala naloge mednarodnega proletariata oziroma metode in taktiko proletarske revolucije, je bila ideja o neposredni vzpostavitvi diktature proletariata: "Nujen predpogoj zmagovitega boja je prekinitev odnosov ne samo... z desnimi socialdemokrati, temveč tudi s 'centrom' (kautskijanci), ki v kritičnih trenutkih redno zapuščata proletariat... Na drugi strani je potrebno uresničiti blok s tistimi elementi revolucionarnega delavskega gibanja, ki so se - ne glede na to, da prej niso bili v soci-

⁶¹ A. Ransome, Sechs Wochen im Sowjetrußland, Hamburg 1920, str. 107.

⁶² Sklep so soglasno sprejeli na 3. seji; samo delegacija KP Nemčije se je glasovanja vzdržala. (Stenogram I. kongresa KI, str. 104-105.)

⁶³ Stenogrami i dokumenti VI kongresa, Komunistična internacionala, X, str. 1685-1732 (Program KI). Novi Program (1928) je posebno poudarjal potrebo po utrjevanju enotnosti v mednarodnem komunističnem gibanju in podrejanju nacionalnih interesov občin interesom gibanja ter insistiral na brezpogojnem izpolnjevanju vseh sklepov vodilnih organov KI. Prvo deželo socializma je program obravnaval kot bazo svetovnega komunističnega gibanja, center in hegemon diktature proletariata, temelj borbe za svetovno revolucijo. V programu so boljševiski partiji in sovjetski državi pripisali tako pomembno vlogo, da si brez njune pomoči ni bilo mogoče zamisliti uresničevanja revolucije v nobeni deželi. V takem pojmovanju že začetimo kal teorije o vodilni vlogi Sovjetske zveze v delavskem gibanju, o revolucionarnem procesu na svetu kot boju med dvema sistemoma držav, med kapitalističnim in socialističnim, ki imata vsak svoje središče oziroma vodilno silo, okrog katere se zbirajo, v skladu s svojimi razrednimi družbenimi težnjami, vsa druga gibanja in sile. Tu se je torej že takrat, čeprav še v nejasnih obrisih, rodila misel, ki je postala temeljni kamen kasnejše blokovske delitve. (A. Lešnik, Tretja internacionala, str. 37.)

⁶⁴ Stenogrami i dokumenti I. kongresa KI, str. 137-142.

alistični partiji - postavili v celoti na stališče proletarske diktature v obliki oblasti sovjetov.⁶⁵ Končno, Platforma se je zavzela za ponovno afirmacijo principa proletarskega internacionalizma, za koordinacijo mednarodne revolucionarne aktivnosti kot tudi za vzpostavitev zvez z narodnoosvobodilnimi gibanji v kolonialnih deželah: "Nasproti rumeni, socialistični internacionali, internacionala komunističnega proletariata podpira eksploatirana ljudstva kolonij v njihovem boju proti imperializmu, da bi s tem pospešila končni zlom svetovnega imperialističnega sistema."⁶⁶

Drugi kongresni dokument, ki je opredeljeval programska načela, so bile Lenineve "Teze o buržoazni demokraciji in diktaturi proletariata",⁶⁷ ki bodo postale eden izmed teoretičnih temeljev nove internacionale. Teze o buržoazni demokraciji so ohranile klasično leninsko argumentacijo⁶⁸ v korist proletarske diktature, ki se pojavlja kot višja oblika in zgodovinska zamenjava za buržoazno demokracijo: "... tako imenovana demokracija, to je buržoazna demokracija, ni nič drugega kot prikrita diktatura buržoazije... in nasprotno, diktatura proletariata - to je sovjetska oblast v Rusiji, Räte System v Nemčiji, Shop Stewards Committees in druge podobne sovjetske ustanove v drugih deželah - je zgrajena tako, da približuje delovne množice aparatu upravljanja (prek delavskega samoupravljanja)".⁶⁹

Z dodatno resolucijo,⁷⁰ ki jo je Lenin predložil na samem kongresu, so obvezali komunistične partije v vseh deželah, kjer še ne obstaja sovjetska oblast, da je njihova poglavitna naloga - "pojasnjevati širokim množicam delavskega razreda zgodovinski pomen politične in praktične nujnosti nove proletarske demokracije, ki naj se uvede namesto buržoazne demokracije in parlamentarizma". Zgodovinski trenutek, ko je Lenin pisal Teze, je kazal na možni skorajšnji konec buržoazne demokracije; namreč, v akutni revolucionarni situaciji po koncu svetovne vojne in v pričakovanju širjenja svetovne revolucije so ustanovitelji kominterne videli predznake bližnjega konca meščanske družbe in njegove demokracije.⁷¹

Dokumente programske vsebine, ki jih je sprejel ustanovni kongres, je treba obravnavati kot stek najmanj treh različnih sestavin. Prvo predstavlja ideološka dediščina druge internacionale, saj se Lenin nikoli ni odrekel zgodovinskemu in političnemu reševanju njenih pozitivnih sestavin, tako da je vtisnil temu svojemu delu pri ponovnem ustanavljanju internacionale "vsebinsko in oblike, ki so nosili močan pečat te ideologije tudi tedaj, ko je bil njihov namen spreminjati jo in presegati".⁷² Druga se-

⁶⁵ Ibidem, str. 142.

⁶⁶ Ibidem.

⁶⁷ Ibidem, str. 83-90.

⁶⁸ Glej: Država in revolucija (Lenin, Izbrana dela III, Ljubljana 1949, str. 172-287) ter Proletarska revolucija in renegat Kautsky (Ibidem, IV, str. 24-129).

⁶⁹ Stenogrami i dokumenti 1. kongresa KI, str. 83-89.

⁷⁰ Ibidem, str. 143 (Prilog uz Teze o buržoaznoj demokraciji i diktaturi proletarijata).

⁷¹ V kasnejših fazah, ko bo nastopila nevarnost fašizma, bo KI poudarjala tudi določen pozitiven odnos do meščanske demokracije, npr. v Tezah o taktiki KI /Mednarodni fašizam/. (Komunistična internacionala, IV: Stenogrami i dokumenti 4. kongresa KI, str. 857.)

⁷² E. Ragionieri, La Terza Internazionale e il Partito comunista italiano. Saggi e discussioni, Torino 1978, str. 42 (Lenin e l'Internazionale). Tudi Albert S. Lindemann v svojem delu Socialismo europeo e bolscevismo 1919-1921 (Bologna 1977, str. 57) izpostavlja razmerje, v katerem prihaja do idejnega prepletanja med boljševismom in levico druge internacionale: "Privlačnost teorij Lenina ni bila odvisna samo od dejstva, da je bil uspešen revolucionar, ter od pomanjkljivosti vodstva zahodnih socialistov. Že pred letom 1917 so mnogi neruski socialisti izpovedali zamisli, ki so bile zelo podobne tistim, ki so jih kasneje označevali kot leninistične. Po drugi plati je Lenin temeljito raziskoval spise velikih zahodnih socialistov, ti spisi pa so bili temelj, na katerega so se opirale njegove izvirne in ruskim razmeram prilagojene rešitve." Gornje trditve oziroma navezne točke lahko podkrepimo tudi z ekonomsko teorijo druge internacionale (konkretno, z analizo imperializma in oceno o neozdravljivosti značaja njegovih

stavina izvira iz ruske revolucionarne prakse: in sicer bolj tiste, ki se je izrazila v obdobju priprav boljševikov na osvojitve oblasti (gre za ključno obdobje, ki je zajeto med februarjem in oktobrom in ki se bo kar naprej pojavljalo kot obvezno merilo za delovanje evropskih revolucionarnih avantgard),⁷³ kot pa iz tiste, ki se je iztekla s prvim letom vodenja oblasti in državljanske vojne, čeprav je bila že obogatena z izkušnjami. Tretjo sestavino pa končno predstavlja prizadevanje v prid novemu strateškemu razmisleku, h kateremu so prisiljene leve struje v delavskem gibanju zaradi usmeritve in zaradi oblik, ki jih je dobil revolucionarni proces v Evropi, ki jo je bila pretresla poveljna kriza.⁷⁴ Vezni člen med temi sestavinami in hkrati njihov notranji ključ za razumevanje je bilo iskanje nove oblike proletarske demokracije, ki naj bi bila drugačna kot meščanska parlamentarna demokracija: prvina, ki je predstavljala razhajanje s socialističnim izročilom druge internacionale in ki je bila podlaga za srečanje med zahodnim revolucionarnim marksizmom in rusko prakso, je bila odkrita prav v takšnem pojmovanju oblasti, ki so jo dojemali kot proletarsko demokracijo in kot diktaturo zoper protirevolucionarne razrede in ki se je opirala na nove ustanove in sovjete - svete delavcev, kmetov in vojakov.⁷⁵ Programska izhodišča, ki jih je potrdil prvi kongres komunistične internacionale in ki so jih izdelali boljševiki na podlagi svojih izkušenj in svojega branja teoretičnega in političnega razvoja revolucionarne levice na Zahodu in ki so bila vsaj deloma zasnovana kot abstrakten vzorec, se v stiku s stvarnimi silami in gibanji, ki jih je oktober sprožil po vsem svetu, spreminjajo ter obenem razvedenijo in obogatijo. Zgodovina prvega leta KI je v bistvu zgodovina zapletenega ter nelahkega srečanja boljševikov in revolucionarne levice na Zahodu.

Nedvomno je vojna v delavskem gibanju sprožila globoko in nepopravljivo krizo ter prignala do kraja nerešeno napetost med dvema "marksizmoma", tistim reformističnim in tistim revolucionarnim, ki sta do leta 1914 in še čez z redkimi izjemami živela drug ob drugem v strankah druge internacionale. Povezovalc tega procesa je bila oktobrska revolucija, stopnje zavesti, ki so ga spremljale, pa so bile od primera do primera zelo različne: za nekatere sile (spartakovci, poljska socialna demokracija, nizozemski tribunisti, krog okoli Ordine nuovo v Italiji) je obstajalo široko področje strinjavanja tudi, ko je šlo za boljševiško ideologijo in za program, čeprav so obstajala navzkrižja, ki so kasneje v času "boljševizacije KI" postala povod za krize in razcepe; za druge skupine socialnodemokratske levice (mnoge od teh so predstavljale le neznatne manjšine v svojih strankah) je veljalo, da jih k tretji internacionali ni poganjalo v tolikšni meri soglasje z boljševiški načeli, katerega teoretičnega jedra so bila razen tega tudi malo znana ali povsem neznan, kolikor dejstvo, da so se vživljali v oktobrsko revolucijo samo po sebi, od njenega oznanila novega reda pravičnosti in miru do nove trdnosti, ki jo je nudila zavesti, ki je bila pretresena in zmedena spriču tistega propada vseh vrednot, ki ga je predstavljal datum 4. avgust 1914.⁷⁶ Na prisotnost iracionalizma in na premajhno kritičnost ob ustanovljanju KI opozarja tudi francoski socialist Ludovic-Oscar Frossard v svojih spominih: "Ruski socialisti, ki jih je vodila neukrot-

protislovij), ki nenehno zastavlja dilemo: "socializem ali barbarstvo", pri čemer ne gre samo za njeno levo krilo, marveč tudi za sam "pravoverni" center.

⁷³ G. Boffa, *Povijest Sovjetskog saveza I: Od revolucije do drugog svjetskog rata*, str. 31-42 (Godina 1917: Februar i Oktobar).

⁷⁴ Te leve struje, "za katere preprosto mislijo, da so 'nove', so zelo blizu tistim anarhičnim in sindikalističnim strujam, ki jih je marksizem pred časom v delavskem gibanju že premagal, ki pa se zdaj pod pezo poraza in nemoči nasproti birokracijam spet pojavljajo." (P. Broué, *Rivoluzione in Germania /1917-1923/*, Torino 1977, str. 297.)

⁷⁵ A. Agosti, *Ustanovitvene struje mednarodnega komunističnega gibanja*, Zgodovina marksizma, III/1, str. 317-318.

⁷⁶ *Ibidem*, str. 334.

ljiva volja, so dosegli tisto, kar so socialisti vseh drugih dežel želeli, hoteli, pripravljali, pričakovali... Vse je tako pomagalo k temu, da je Sovjetska Rusija postala središče socialističnega sveta. Vse se je vrtele okoli nje... Njeno čudovito izžarevanje je ogrevalo socialistična srca. Naprej! Človeštvo ni bilo obsojeno, saj se je v Rusiji zaril nov dan. Tako kot v vseh velikih zgodovinskih krizah so mučene duše tudi tokrat iskale svojo mistiko, ki so jo zdaj našle. Poslej je bila Moskva zanje 'branik vere'.⁷⁷

In kakšno stališče je zavzela nova internacionala do socialdemokratskih strank? Glede na dejstvo, da je kominterna pravzaprav vzniknila iz razcepa v mednarodnem socializmu, in če ob tem upoštevamo še genezo idejnih bojov v okviru zimmerwaldskega gibanja, potem je seveda razumljivo, da uradni dokumenti KI (v prvih povojnih letih) odražajo izrazito odklonilen odnos tako do socialdemokratskih strank kot tudi bernske konference (februarja 1919), ki je obnovila "drugo" internacionalo. Že na 1. kongresu se je KI v "Resoluciji o odnosu do 'socialističnih' struj in bernske konference"⁷⁸ popolnoma ogradila od vseh ostalih socialističnih struj, ki niso kazale navdušenja do razcepa v mednarodnem socializmu. Sprejeta resolucija ni zavrгла samo kakršnokoli možnost sodelovanja s t. i. "bernsko internacionalo", ki je združevala desno reformistično krilo socialdemokratskih strank, temveč je zavračala tudi sodelovanje s sredinsko, centristično strujo, ki se je formirala v pogojih svetovne vojne kot umirjena pacifistična opozicija nasproti uradni politiki večinske socialdemokracije.

4. HETEROGENA KOMUNISTIČNA ZDRUŽBA

Glede na dokaj različno idejnopolitično strukturo in poti ustanavljanja komunističnih partij, ločimo vsaj tri osnovne situacije oziroma tri tipe partij, ki so pristopile h komunističnemu gibanju:

- prvi, v največjem številu primerov so nastale komunistične partije z združevanjem raznih skupin in struj socialistične levice ter levice nasploh. Najvažnejši segmenti, iz katerih so se rekrutirale te grupacije, so bili: a) marksistična levica v predvojnih socialističnih strankah; b) revolucionarni elementi iz gibanja za delavsko samoupravljanje (kontrolno), ki so se razvili v toku prve svetovne vojne v glavnem izven obstoječih socialističnih strank, zato so bili idejno zelo heterogeni - v njihovih idejah srečujemo prvine marksizma, anarhosindikalizma, gildskega socializma in anarhizma (v ZDA in Veliki Britaniji je iz teh krogov izhajalo največje število kadrov in aktivistov novih partij); c) skrajna levica različnih protivojnih skupin in gibanj; č) najbojevitejši elementi iz gibanja za žensko volilno pravico (značilen primer je vloga Sylvie Pankhurst pri ustanovitvi KP Velike Britanije).

- drugi, v nekaterih deželah so se obstoječe socialistične stranke odločile, da se v celoti ali z veliko večino svojih članov in aktivistov priključijo komunističnemu krilu delavskega gibanja. To se je zgodilo v Jugoslaviji, Bolgariji, Italiji in Norveški. Podobna situacija je bila tudi v Franciji, ko je večina članov in aktivistov Socialistične stranke na kongresu v Toursu (decembra 1920) glasovala za priključitev k III. internacionali. Nekateri od teh strank (jugoslovanska, bolgarska, francoska) so trajno ohranile svoje mesto v komunističnem gibanju, medtem ko so druge izstopile (italijanska, norveška), potem ko niso bile pripravljene, da sprejmejo vse politične, ideološke in organizacijske pogoje, ki jih je postavljala center komunističnega gibanja.

- tretji, v nekaterih deželah vzhodne in centralne Evrope so imeli pomembno vlogo pri ustanavljanju novih partij ljudje, ki so za časa vojne dospeli v rusko ujetništvo ter

⁷⁷ Ibidem; L. O. Frossard, *De Jaures a Lénine. Notes et souvenirs d'un militant*, Paris 1930, str. 34-36.

⁷⁸ Stenogrami i dokumenti I. kongresa KI, str. 144-148.

na razne načine sodelovali v oktobrski revoluciji. Največkrat so to bili posamezniki, ki pred vojno niso imeli pomembnejših vlog v delavskem in socialističnem gibanju svojih dežel; v politično življenje so prišli v času oktobrske revolucije. V to kategorijo lahko vključimo tudi kadre, ki so prišli v Rusijo (zaradi revolucionarnih nagibov) v času revolucije in v njej aktivno sodelovali. Ta tip revolucionarjev je imel pomembno vlogo pri ustanavljanju komunističnih partij v Avstriji, Madžarski, Češkoslovaški, Romuniji in deloma na Poljskem.⁷⁹

Mednarodno komunistično gibanje je bilo - potem ko se je uveljavilo in se utrdilo na svetovnem političnem prizorišču - v naraščajoči meri zaznamovano s poudarjeno stopnjo organizacijske monolitnosti in ideološke strnjnosti: to se je še posebej dogajalo potem, ko se je v drugi polovici dvajsetih let njegova temeljna doktrina začela izenačevati s sistemom, ki se je bil dogmatiziral v "marksizmu-leninizmu". To značilno potozbo, ki je lastna obdobju njegove zrelosti, pogosto neupravičeno pripisujejo tudi letom njegovega nastajanja.⁸⁰ Dolgo časa je najbolj uveljavljenim razlagam zgodovine tretje internacionale, opozarja A. Agosti,⁸¹ uspevalo ohraniti - z različnih gledišč - prav to popačeno gledanje: gre po eni plati za poglede, ki so bili prevladujoči v uradnem zgodovinoписju 'socialističnih' držav in ki odkrivajo zbiranje vseh "zdravih" struj delavskega gibanja okoli "leninističnega" jedra ter stekanje ustanovitvenih struj komunističnega gibanja v že pripravljeno strugo;⁸² po drugi plati pa za nazore, ki so najbolj uveljavljeni v angloameriškem zgodovinoписju in ki odkrivajo v Leninu in njegovih partijskih tovariših nosilce pretanjenega in dolgoročnega načrta ideološke manipulacije, katere težnja naj bi bila *reductio ad unum* vseh različnih revolucionarnih prizadevanj, ki jih je bila obudila in spodbudila ruska revolucija in ki naj bi se zdaj zlila v boljšešvizem.⁸³

Resnici na ljubo je treba povedati, da je proces izoblikovanja mednarodnega komunizma oziroma revolucionarnega socializma v letih 1917-1920, ki je navzven potekal dokaj monolitno, v sebi skrival globoko različne združevalne deleže - skupine in grupe. Tako kot v nacionalne komunistične partije, so se tudi v Komunistično internacionalo zlivale različne in raznorodne skupine. Ta vsebinska raznolikost bo privrela na dan predvsem ob vprašanju taktike in organizacije komunistične internacionale,⁸⁴ v obdobju med prvim in drugim kongresom se bo pričel "postopek izločanja" v vrstah tako imenovanega "kroga privržencev" KI, ki bo dosegel vrh s sprejetjem "21 pogojev

⁷⁹ B. Pribičević, *Socijalizam - svetski proces*, Beograd 1979, str. 169.

⁸⁰ G. Boffa v delu *Fenomen Stalin* (Ljubljana 1985) opozarja, da je bila t. i. "teorija kontinuitete" (Lenin-Stalin) precej časa razširjena v najbolj radikalnih krogih sovjetskega oporečništva (npr. pri Solženicinu) kot tudi v angloameriških raziskavah stalinizma. "Privolitev v tezo, da Leninova dejanja in politika vodijo neposredno v Stalinova, je zapeljala mnoge znanstvenike na Zahodu k temu, da mislijo, da je vprašanje zgodovinskih korenin stalinizma rešeno in da ne terja nobene resne analize več." (Ibidem, str. 47.)

⁸¹ A. Agosti, *Ustanovitvene struje mednarodnega komunističnega gibanja*, *Zgodovina marksizma*, III/1, str. 315.

⁸² Npr.: "Lenin... se je lotil vnovičnega uveljavljanja fistega marksističnega teoretično-idejnega temelja delavskega gibanja, ki so ga zavrgli socializdajalci. Okoli Lenina so se zbrale leve skupine, ki so se vse bolj postavljala na leninska stališča. Skupaj z boljševiki so ustvarile internacionalistično jedro, ki je postalo zarodek Komunistične internacionale..." (Die Kommunistische Internationale /Inštitut marksizma leninizma pri CK KPSZ/, Berlin 1970, str. 10-11).

⁸³ Npr.: B. Lazitch/M. Drachkovitch, *Lenin and the Comintern*, Stanford 1972.

⁸⁴ S podobnimi problemi in vprašanji so se spoprijemali že v prvi in drugi internacionali; različna stališča in odgovori na organizacijska in taktična vprašanja so imeli za posledico rojstvo frakcijskih bojev znotraj gibanja. Tudi tretja internacionala na te pojave ne bo imuna; še več, ob rojstvu in utrditvi nekaterih novih elementov v naslednjem desetletju (stalinizacija kominterne) bo mednarodno komunistično gibanje doživelo najhujšo krvavo "čistko" v svojih vrstah. O tem glej: M. Britovšek, *Stalinov termidor*, Ljubljana 1984.

za vstop v KI⁸⁵ na drugem kongresu (1920). In katere sile so pravzaprav tvorile "lok privržencev" nove internacionale, kdo pravzaprav sestavlja (v idejnem smislu) teh 39 levih partij, grup in skupin, navedenih v proglasu 24. januarja 1919? Če si natančneje ogledamo življenjepise tistih, ki so v času med letoma 1917 in 1919 delovali kot dejanski posredniki boljševizma na Zahodu, potem vidimo, da v njihovih vrstah niso samo socialistični veterani, marveč celotna generacija aktivistov, katerih odločitev za revolucionarnost je dozorevala na podlagi nasprotovanja vojni, bolj na splošno pa cela vrsta takšnih, ki pred vojno niso bili marksisti in se pogosto sploh niso vključevali v politiko. Tudi nekdanji vojni ujetniki v Rusiji, ki so imeli osrednjo vlogo pri ustanavljanju nove internacionale, niso imeli (vsaj večina od njih) nikakršne pomembne vloge v socialističnem gibanju svojih dežel ali pa v tem gibanju sploh niso sodelovali. Tudi med številnimi znanimi dopisniki, ki so bili poslani v Rusijo (npr. Američana John Reed in Robert Minor, Anglež Arthur Ransome, Francoz Henri Guilbeaux, Kitajec Zhu Quipai), ne glede na to, ali so kasneje postali v svojih deželah organizatorji komunističnega gibanja, so imeli le redki preteklost socialističnih in marksističnih aktivistov. Zgoraj povedano potrjuje, da "krog privržencev" še zdaleč ni monoliten oziroma idejno izdelan. Pogled na tedanjo komunistično levico kaže tudi, da je imel boljševizem velik vpliv predvsem na mladinske organizacije socialističnih strank, medtem ko so se sindikati upirali njegovemu vplivu; bili so na splošno manj dojemljivi za obljube o "novem družbenem redu" in jih je bolj skrbelo, kako izboljšati življenjske razmere delavcev v okviru obstoječega sistema. Pač pa srečamo v ustanovitvenih vrstah privržence anarhosindikalizma in revolucionarnega sindikalizma, idejnih struj, ki jih je marksizem sicer porazil, toda poistovetil z revolucijo, ki je bila vodena in uresničena pod zastavo samega marksizma. Navsezadnje je tudi revolucionarni nemir med februarjem in oktobrom vseboval močno anarhično značilnost, tisto, ki je bila usmerjena k uničenju sleherne državne oblasti in ki se ji niso hoteli in mogli odtegniti niti boljševiki.⁸⁶ Tudi prvi dokumenti KI so obujali podobo bližnje družbene revolucije, ki bo razbila vse družbene

⁸⁵ Stenogram 2. kongresa KI, str. 392-396.

⁸⁶ "Verjetno v letih vojne nihče ni bil bliže Leninu kot prav nizozemski revolucionarji, ki so se že leta 1909 ločili od uradne socialne demokracije svoje dežele: spisi Pannekoeka in Gorterja (glej: *Organisation und Taktik der proletarischen Revolution*, Frankfurt 1969) so prav gotovo imeli določen vpliv tako na njegovo ostro polemiko zoper kautskijevski center, kot tudi na njegova pojmovanja imperikalizma in svetovne revolucije. Kljub temu pa so bile med stališči prvih in stališči drugega razlike in tudi pravicata neskladja, čeprav še niso prišla na dan: to še posebej velja za poseben odnos, ki so ga Nizozemci navezali z anarhosindikalističnimi težnjami v sindikalnem gibanju, ter za dejstvo, da so bili sami pod vplivom teh teženj, kar je izhajalo iz njihovega povzdigovanja revolucionarne spontanosti, iz njihovega nenehnega poudarjenega podcenjevanja vloge partije in iz njihovega mitičnega pristopa k nederiferenciranemu pojmovanju množice." (G. M. Bravo, *Crítica dell'estremismo. Gli uomini, le correnti, le idee del radicalismo di sinistra*, Milano 1977, str. 178.) Anarhosindikalistične usmeritve "revolucionarnih socialistov", pobudnikov ustanovitve nacionalnih komunističnih partij, so bolj ali manj prisotne pri vsej revolucionarni levici: npr. madžarska levica je pod vplivom močne osebnosti Erwina Szaba (R. Tökés, *Bela Kun and the Hungarian Soviet Republic. The origins and role of the Communist Party of Hungary in the revolutions of 1918-1919*, New York 1967); ekstremistične težnje so v avstrijski levici predstavljali člani *Freie Vereinigung Sozialistischer Studenten* - Paul in Elfriede Friedländer, nadalje anarhosindikalistična skupina Lea Rothziegla (H. Hautmann, *Die verlorene Räterepublik. Am Beispiel der Kommunistischen Partei Deutschösterreichs*, Wien 1971); v Nemčiji so se pod organizacijskim okriljem "komunistov internacionalistov" /IKD/ zbirale sile skrajne levice: skupini okoli časopisa revolucionarne levice "Arbeiterpolitik" in "Lichtstrahlen" ter "unionistična" struja iz Hamburga, ki je zahtevala odpravo tradicionalne ločitve in delitve dela med partijo in sindikatom (P. Broué, *Rivoluzione in Germania 1917-1923*, Torino 1977); v ideoloških temeljih skandinavске levice (Švedska, Norveška) je prisoten omiljen anarhosindikalizem in bojevit protimilitarizem (T. Gilberg, *The Soviet Communist Party and Scandinavian Communism*, Oslo 1972); podobna slika se kaže tudi v razdrobljeni revolucionarni levici v Veliki Britaniji, ZDA in drugod. Več o tem glej: J. W. Hulse, *The forming of the Communist International*, Stanford 1964.

in politične strukture zatiranja: poudarek je bil postavljen na potrebo po "lomljenju" meščanskih institucij ter na pomen "neposredne akcije" ter "odkritega boja" zoper državo, prav tako pa tudi na zahtevo, da je treba opirati upravljanje v okviru proletarskega reda na takšne množične organizacije, kot so bili npr. sovjeti.⁸⁷

V stališčih Lenina in boljševikov do anarhistov in revolucionarnih sindikalistov se je odražala podmena o možnostih za revolucionarni razvoj v evropskih razsežnostih, podmena, ki se je opirala na model Rusije iz leta 1905, na model "silovitega in podaljšanega množičnega gibanja, ki prebiteva iniciativo političnih sil, ki so še preslabo organizirane in ki jih v praksi prisili, da se usposobijo v sorazmerju s krepitvijo boja in z oblikami sovjetske samoorganizacije množic".⁸⁸ V tem okviru postaja predmet vnovične razprave pojmovanje razredne stranke oziroma vloge "zavesti" in "spontanosti" v revolucionarnem boju: "... delavsko gibanje je že zraslo prek organizacijskih meja stranke, razvoj produkcijskih odnosov pa že dopušča proletariatu, da se polasti vse oblasti," je pisal György Lukács spomladi 1919.⁸⁹ Toda poraz revolucije v Nemčiji, propad "sovjetskih" poskusov na Madžarskem in na Bavarskem, je že v drugi polovici 1919 prispeval, da se med delom vodilne skupine v III. internacionali (predvsem pri Leninu in Trockem) začenja uveljavljati v bolj ali manj jasni obliki spoznanje, da se bo revolucionarni proces v Evropi razvijal veliko počasneje in veliko manj premočrtno, kot pa so bili upali. V krizi, ki jo povzroči neuspeh revolucionarnih poskusov, se je znašla podmena, po kateri naj bi avtonomna iniciativa množic prek spontanega razcvetanja sovjetov v določeni meri zapolnila praznino, ki je nastajala zaradi pomanjkanja preizkušenega političnega vodstva, ter prispevala k temu, da se bodo KP izoblikovale neposredno v boju. Na nov in nujen način se je pričela tudi razprava o celi vrsti ključnih vprašanj, kot so vprašanje pomena boja znotraj institucij meščanske države, odnos do tradicionalnih organizacij razrednega gibanja (socialistične stranke in sindikatov) ter vprašanje revolucionarne stranke. S tem se je začenjala druga stopnja oblikovanja komunističnega gibanja, stopnja, ki je bila vsaj deloma v navzkrižju s smermi razvoja prve. Nič več ni bilo boljševiškega odnosa "laissez faire" v zvezi z revolucijo na Zahodu: če je "Moskva" v minulih dveh letih gojila veliko upanje, ne le na račun tega, da bo revolucija izbruhnila, marveč tudi na račun tega, da se bo zmožna na samostojen in skorajda naraven način v skladu z dinamičnim spontanim zakonom razrednega boja usmeriti po tirnicah, po katerih je vozila ruska revolucija, pa je bilo moč zdaj zaznati potrebo po zunanjem spodbujanju, ki naj bi pomagalo komunističnim silam, da se usmerijo v matični tok te izkušnje. In medtem ko so poprej tisto ločnico, ki naj bi predstavljala meje nove revolucionarne internacionale, predstavljala v glavnem splošna in načelna vprašanja, je bilo zdaj čutiti potrebo po neposrednem poseganju v vprašanja taktike in organizacije.⁹⁰

To prizadevanje je navsezadnje spodbujala tudi sama praksa komunističnega gibanja v letu 1919: s svojimi neuspešnimi revolucionarnimi poskusi je potiskala gibanje k vedno bolj radikalnim stališčem, ki naj bi vlile množicam novih moči. Odklanjanje slehernega "kompromisa", bojkotiranje sleherne oblike parlamentarnega delovanja, zavračanje aktivističnega dela v reformističnih sindikatih, ki so jih obravnavali zgolj kot tisto oviro, ki preprečuje razvoj spontanega boja delavcev in dozorevanje njihove razredne zavesti, so bile značilne črte "ekstremistične" različice komunizma, v kateri je

⁸⁷ A. Agosti, Ustanovitvene struje mednarodnega komunističnega gibanja, Zgodovina marksizma, III/1, str. 336.

⁸⁸ Ibidem; L. Rapone, Rivoluzione e reazione in Europa 1917-1924, Roma 1968, str. 31-32.

⁸⁹ G. Lukács, Scritti politici giovanili (1919-1928), Bari 1972, str. 46.

⁹⁰ A. Agosti, Ustanovitvene struje mednarodnega komunističnega gibanja, Zgodovina marksizma, III/1, str. 337.

Lenin odkril povsem opredeljeno razredno korenino, tisto, ki je že poprej v zgodovini delavskega gibanja porajala podobne pojave revolucionarne nestrpnosti in sektaštva: šlo naj bi za tisti sloj polproletariziranega malomeščanstva, ki ni več prenašal kapitalističnega jarma, ki pa je bil hkrati nesposoben podrediti se strogi disciplini boja. V tem kontekstu je Leninovo delo "Levičarstvo - otroška bolezen komunizma"⁹¹, ki je bilo objavljeno pred začetkom 2. kongresa KI, pomenilo distanciranje od tistega levičarstva v lastnih vrstah, ki temelji na utopičnem radikalizmu. 2. kongres KI - ki je sicer bolj znan po zavračanju vsakršnega sodelovanja z desnimi reformističnimi SDS, medtem ko s centrističnimi partijami (z "21. pogoji za sprejem v KI") postavlja zelo jasno razmejitveno črto - je na podlagi Leninove kritike levičarstva v diskusijah o parlamentarizmu in sindikatih sicer kritično ocenil omejenost obeh institucij, toda obenem podprl delovanje komunističnih partij skozi t. i. legalne oblike (parlament, sindikate)⁹² ter s tem začrtal novo taktiko KI, ki je bila delno v nasprotju s prvo. Z razpravami na 2. kongresu KI (1920) se je v glavnem končalo prvo obdobje spopada, v katerem sta se soočala boljševizem in levi komunizem;⁹³ šlo je za spopad med revolucionarnim realizmom in strujo, ki pogosto ni upoštevala stvarnosti.⁹⁴

Ko so je na podlagi "21 pogojev za sprejem v Komunistično internacionalo" pričela ostra diferenciacija (ogradev levice od vseh drugih socialističnih struj, tako desnice kot tudi centra) in ko so se v dani situaciji leva krila centrističnih strank odločila za priključitev k tretji internacionali, tedaj tudi ni bilo več preprek niti razlogov, da se "druga" (bernska) internacionala, ki je združila desne reformistične socialdemokratske stranke, ter prehodna "druga in pol" (dunajska) internacionala, ki je organizacijsko povezovala sredinske socialdemokratske stranke ("Mednarodna delovna skupnost socialističnih strank"), združita in ustanovita skupno - Socialistično delavsko internacionalo (Hamburg, 1923). Vse do izbruha druge svetovne vojne sta obe združenji - Socialistična delavska internacionala in Komunistična internacionala - nastopali ena proti drugi (z redkimi neuspešnimi poskusi skupnega sodelovanja) kot rivalski in antagonistični organizaciji. Z organizacijskim oblikovanjem monolitnega socialističnega in komunističnega gibanja (1923) - tako v nacionalnih kot v mednarodnih okvirih - je bil proces razcepa v mednarodnem socializmu dokončan.⁹⁵

91 Lenin, Izbrana dela, IV, str. 315-415.

92 Glej: Stenogrami i dokumenti 2. kongresa KI, str. 397-410 (Komunističke partije i parlamentarizam; Sindikalni pokret, fabrička veća i Treća internacionala).

93 Z izrazom "levi komunizem" so označili tisto od aktivnih struj v nastajajoči tretji internacionali, ki je predstavljala vmesno tvorbo med boljševizmom in spartakovstvom na eni strani ter revolucionarnim sindikalizmom na drugi. Vendar pa ni šlo za strujo, ki bi imela svojo lastno organizacijo. Najpomembnejši misleci levega komunizma so bili: A. Pannekoek, H. Gorter in G. Lukács. (M. Hajek, Levi komunizem, Zgodovina marksizma, III/1, str. 345.)

94 Ibidem, str. 353.

95 Več o tem: A. Lešnik, Razcep v mednarodnem socializmu (1914-1923), Koper 1994.

Fiziki in zgodovina fizike

JANEZ STRNAD

POVZETEK

Zgodovina fizike ni samostojna znanost. Fiziki gojijo svojo zgodovino fizike in zgodovinarji svojo. Prva je velikopotezna: gradi na današnjem znanju in presoja z današnjega gledišča. Gre ji predvsem za razvoj pojmov, količin in zakonov in njihove povezave. Od fizika ni mogoče pričakovati, da bi gojil drugačno zgodovino fizike. Zgodovino fizike pogosto poskušajo izkoristiti v poučevanju fizike. V tem primeru jo navadno prikrojijo, da bi dobili logično povezan niz dogodkov, ki bi si ga bilo lahko zapomniti. Proti prikrojevanju utegne pomagati kritično preverjanje virov. Zgodovinarjeva zgodovina fizike je podrobniška: gradi na podrobnostih in na znanju fizike v času, ki ga raziskuje. Najboljšo sliko bi dobili, če bi bilo mogoče izkoristiti oba pogleda.

ABSTRACT

PHYSICISTS AND THE HISTORY OF PHYSICS

History of physics is not an independent science. There exists a physicist's history of physics as well as a historian's history of physics. The first one is whiggish: it is built on contemporary knowledge and takes the contemporary view. It is concerned mainly with the development of concepts, quantities, and laws and their interconnections. One cannot expect that physicists could practise another kind of history of physics. History of physics is often used in physics education. In this case it is usually transformed to quasi history in order to get a logically connected set of events to be memorized easily. A remedy against such adaption may be the critical analysis of sources. The historian's history of physics is priggish and is built on details and on the knowledge of physics of the period studied. The best picture would be obtained if one could exploit both views.

FIZIKOVA ZGODOVINA FIZIKE

Zgodovina in fizika sta samostojni znanosti. Prva sodi v družboslovje in druga je osnovna veja naravoslovja. Njune raziskovalne metode se močno razlikujejo. Zgodovinarji se najbrž strinjajo s fiziki, da zgodovina fizike - in katerekoli druge znanosti - ni samostojna znanost. Zgodovina znanosti nasploh je v tem pogledu na slabšem, saj v tem smislu ne obstaja enotna znanost, ne enotno družboslovje in ne enotno naravoslovje.

Tako kot na zgodovino katerekoli znanosti, je mogoče na zgodovino fizike gledati z različnih vidikov. Dva skrajna pogleda imenujmo *fizikovo zgodovino fizike* in *zgodovinarjevo zgodovino fizike*. Tukaj se bomo ukvarjali predvsem s prvim pogledom. Ime je uporabil R. P. Feynman: "Mimogrede, kar sem vam pravkar razložil, imenujem 'fizikovo zgodovino fizike', ki nikoli ni prava. Pripovedujem vam dogovorjeno in mitično zgodbo, ki jo fiziki pripovedujejo svojim študentom in ti svojim študentom in ki ni nujno povezana z zgodovinskim razvojem - tega v resnici ne poznam."¹ Feynman je nekoliko pretiraval in ni upošteval, da se nekateri fiziki podrobneje ukvarjajo z razvojem fizike in njenih delov kot on sam. Zgledov ne manjka: delo J. Mehre in H. Rechenberga o razvoju kvantne fizike², delo S. G. Brusha o razvoju termodinamike in kinetične teorije³, delo B. S. Cohena o Newtonu⁴. Za vsa ta dela in druga dela, ki imajo fiziku kaj povedati in ki jih šteje k zgodovini fizike, je značilno, da vsebujejo enačbe in račune, brez katerih raziskovanje v fiziki ne more prebiti. Zelo verjetno zgodovinarji štejejo ta dela k "čisti fiziki" in si z njimi ne znajo veliko pomagati. To velja tem bolj, čim novejša območje fizike je v delu zajeto^{2,5}. Delom, ki so jih napisali fiziki o zgodovini fizike in se ne ukvarjajo s katerim izmed njenih ožjih območij, pa gre predvsem za pregleden razvoj pojmov in zakonov. Kot zgled lahko navedemo Lauejevo⁶, Hundovo⁷ ter Holtonovo in Brushevo⁸ knjigo.

VELIKOPOTEZNA ZGODOVINA FIZIKE

Odnos fizika do zgodovine fizike opredeljujejo okvirno raziskovalne metode v fiziki. Povzemimo jih s širokim zamahom in se ne spuščajmo v podrobnosti, o katerih bi se utegnili pojaviti med fiziki deljena mnenja. Na poti do novih spoznanj se v fiziki tesno prepletata dve sestavini: *izkustvena* in *racionalna*. Prva zajema opazovanja in merjenja pri poskusih v nadzorovanih okoliščinah, druga pa razmišljanje in uvajanje novih zamisli, pogosto v obliki tveganih domnev. Oboje je neločljivo povezano prek zahteve, da je treba vsako novo zamisel ali domnevo strogo preskusiti z opazovanji in merjenji, in tisto, ki jim nasprotuje, prilagoditi ali zavreči. Zato fizika svoja stališča razmeroma hitro spreminja, uvaja nove pojme in stare zanemarija, nekatere od njih kar izloči.

Ni malo fizikov, ki mislijo, da je zgodovina fizike pomembna, češ da je: "znanost brez svoje zgodovine kot človek brez spomina"⁹. Prav jim pride celo Dionizij iz Halikarnasa s posodobljeno izjavo, da je zgodovina fizike fizika, "ki jo učimo z zgledi"¹⁰. Vendar imajo pri tem v mislih fizikovo zgodovino fizike. Fizik, ki se podrobneje ukvarja z zgodovino svoje znanosti ali njenega dela, namreč ne more izključiti svoje stroke in njenega sedanjega znanja. Zato v svoji zgodovini presoja vse z današnjega gledišča in po njem izbira snov, s katero se ukvarja, in poudarke v njej. Rad med seboj poveže sorodne zamisli iz različnih obdobij in rad zasleduje njihov razvoj skozi daljše obdobje. Njegov pogled je *diahronski*. Pri tem ga zanimajo predvsem zamisli, ki so se pozneje pokazale za uspešne in ki so v veljavi dandanes. Ker ni vzgojen tako, da bi se znal kolikor mogoče celovito živeti v pretekla obdobja, pri tem rad spregleda za zgodovinarja pomembne podrobnosti.

Fiziki se zavedajo te značilnosti, ki je tesno povezana z njihovo vzgojo in poklicem. V angleščini imenujejo tako zgodovino *whigovsko*.^{*} Poenostavljeno smemo reči,

* Ime so fiziki prevzeli od zgodovinarja H. Butterfielda.¹⁰ Whig je bil pristaš politične stranke, ki je v Angliji v 17. in 18. stoletju stavila na oblast parlamenta in iz katere se je v 19. stoletju razvila liberalna stranka.

da taka zgodovina zbuja vtis, kot da je do preteklih dogodkov prišlo z namenom, da se doseže današnje stanje. Fizikom se zdi, da se ta pogled zgleduje po deduktivni metodi. A pojmi niso tako podrobno opredeljeni, kot so ponavadi pojmi v fiziki, in jih različni pisci razumejo bolj ali manj po svoje. Nič nenavadnega ne bi bilo, če bi jih zgodovinarji uporabljali v drugačnem pomenu kot fiziki. Samo za naše trenutne potrebe imenujmo pogled fizikov na zgodovino fizike *velikopotezen*.

PRIKROJENA ZGODOVINA

Težko ali nemogoče je ugotoviti, kako pridejo fiziki do novih zamisli ali domnev, posebno do tistih najpomembnejših, ki prelomijo z dotedanjim prepričanjem. Pri vsej dobri volji tega pogosto sami ne morejo pojasniti, če pa to poskušajo, jim iz različnih razlogov ni mogoče popolnoma zaupati. Že koraki ob poznejši utemeljitvi se navadno znatno razlikujejo od koraka ob odkritju. V angleščini zgodovinarji fizike ločijo *context of justification* in *context of discovery*. Primerilo pa se je tudi že, da so pogledi drugih na kako odkritje vplivali na poznejše pojasnilo odkritelja. McCutcheon pravi: "Nikoli ne moremo zanesljivo vedeti, kaj je vodilo koga k novemu odkritju; včasih tega še sam ne ve. Pogosto lahko ugotovimo, če si prizadevamo, kdo je naredil kaj in kdaj je to naredil. Toda ..., zakaj je kdo kaj naredil, je velika vrela negotovost. Kot znanstveniki bi morali poznati svoje mesto v Vesolju, zato si ustvarimo zgodovino, dovolj preprosto, da jo razumemo, zgodovino z majhnim številom nezmotljivih velikanov, ki logično zidajo korak za korakom drug na prispevkih drugega in naredijo vse, kar je pomembno. Ta urejena slika je nepoštena in pusta. Očem zastre pravo dramo, uspehe in neuspehe sijajnih mož."¹¹

Navadno ne moremo hkrati upoštevati zgodovinskih podatkov in preprosto sestaviti iz dogodkov, ki so pripeljali do kakega odkritja, *logično povezan niz*. V njem naj bi vsak poznejši dogodek logično in nujno izhajal iz prejšnjega. Mislimo si, da poznamo začetne razmere pred odkritjem in končne razmere po njem. O *prikrojeni zgodovini* govorimo, če ustvarimo preprost logično povezan niz, pa se pri tem nezavedno oddaljimo od zgodovinskih podatkov o poti od začetnega stanja do končnega. Ime uporabljamo v takem pomenu kot M. A. B. Whitaker *kvazi zgodovino*: "Zdi se zgodovina, toda v njej si ne prizadevajo, da bi podajali zgodovino zvesto; namen je samo podati znanstvena dejstva in 'zgodovina' je samo ogrodje, s katerim je mogoče preprosto zajeti znanstvena dejstva, v njem se zdijo smiselna in si jih lahko zapomnimo za izpit."¹² K prikrojeni zgodovini, ki je zaradi svoje narave najbolj razširjena v poučevanju, se bomo še vrnili.

Prikrojeno zgodovino kaže razlikovati od logične rekonstrukcije, ki jo je uvedel I. Lakatos.¹³ Pri tem vodi pot od začetnega stanja do končnega prek zamišljenih, med seboj logično povezanih korakov, kakor bi jih dandanes delal raziskovalec, ki bi na vsakem koraku ravnal racionalno. Takemu logično rekonstruiranemu poteku je v opombah pod črto dodan dejanski potek. Rekonstruirani potek pri tem ne poskuša opisati dejanskega razvoja, ampak predvsem opozoriti na odstopanje razvoja od dejanskega razvoja, ki bi ga pričakovali ob pogledu v preteklost. Omenimo še *psevdozgodovino* v Kleinovem smislu, v kateri samo navedemo začetno in končno stanje, ne da bi sploh omenili pot od prvega do drugega.¹⁴

Ni presenetljivo, da je zgodovina v poučevanju fizike velikokrat prikrojena. Z njo poskusimo doseči, da si študenti zapomnijo izmišljeni potek dogodkov, se ga naučijo, in ga znajo ponoviti. Zgodovino pogosto vključijo v poučevanje, da bi razbili enoličnost in popestrili poučevanje.

Zgodovina fizike v poučevanju je prikrojena še iz enega razloga. Študenti imajo dokaj ozek pogled na fiziko. Ni časa, da bi jih seznanili s povezanostjo fizike s tehničnim in tudi z družbenim razvojem in z vlogo skupnosti raziskovalcev. Preprosteje je v ospredje postaviti posameznega raziskovalca: "Tako prikrojena zgodovina poda odkritje novega znanstvenega pojma kot eno izmed dveh skrajnosti, ali kot skoraj samo-umevno ali kot skoraj skrivnostno. Za oba primera je vsaj delno krivo to, da posvetijo premalo pozornosti medsebojnemu delovanju v družbi."¹²

Prav tako ni časa, da bi jih v okviru fizike opozorili na številne neuspešne korake, ki spremljajo uspehe. "Prava" pot od začetnega stanja pred odkritjem do končnega stanja je navadno prezapletena, da bi jo mogli doumeti. Še fiziku, ki to pot raziskuje, vse podrobnejši pogled razkrije nove in nove zaplete. Neprikrojeni opis kakega odkritja ni za študente samo težko razumljiv, ampak jih utegnejo številni koraki, ki jih je naknadno težko ali nemogoče logično pojasniti, celo znesti. S te strani je mogoče razumeti Brushevo nekoliko zaostreno vprašanje, ali naj bo zgodovina fizike za študente prepovedana.¹⁵

PROTI PRIKROJEVANJU

Trije zgledi pokažejo, kako se lahko s kritičnim preverjanjem virov izognemo prikrojevanju, če se zavedamo fizikalne vsebine. Zgodovinarji preverjanje dobro poznajo, fiziki pa poznajo fizikalno vsebino. Izbrani zgledi segajo daleč v preteklost in ne zahtevajo obsežnega znanja fizike, ki ga je sicer pri tem sicer tudi treba uporabiti.

V številnih učbenikih fizike najdemo Aristotelovo trditev, da telesa prosto padajo tem hitreje, čim težja so. Zares je v razpravi *O nebu* zapisal: "Večja količina zlata ali svinca se giblje navzdol hitreje kot manjša, in to velja za vsa težka telesa".¹⁶ Najprej je treba dobiti dober prevod, ker fiziki večinoma ne znajo stare grščine. Upoštevati je treba tudi to, da v Aristotelovem času še ni bilo fizike v današnjem smislu in da tedaj ni bilo v navadi kvantitativno gledanje z merjenjem in računanjem. Tako ni mogoče ugotoviti, kaj natančno mu je pomenilo "hitreje". Zares je Aristotelu prepričanje, da ne more obstajati prazen prostor, preprečilo, da bi razmišljal o mejnem primeru, ko okoli telesa ni sredstva. Vendar je znal dobro opazovati. Zato je blizu misel, da hitrosti ni razumel v današnjem smislu, ampak jo je povezoval s tem, kar je postalo pozneje impetus in je danes gibalna količina. Mislimo si, da padeta telesi z različno težo iz enake višine na mehke pesek. Telo se tem globlje vgrezne v pesek, čim težje je. Najbrž nikoli ne bomo vedeli, kaj je Aristotel zares mislil. Njegovih izjav ne smemo šteti v fiziko v današnjem smislu, ker je bil njegov pogled na svet tako različen od današnjega. Svet je poskušal zajeti celovito z enim pogledom, ki je ostal prav zato površen.

Galileo Galilei, ki ga imamo za prvega fizika v današnjem smislu, je gledal na svet že kvantitativno. To mu je omogočilo, da je odkril zakon prostega padanja. Vendar ni res, da bi prišel do njega s poskusi, pri katerih naj bi spuščal kamne s poševnega stolpa v Pisi. V njegovem rokopisnem delu *De motu* iz let 1589 do 1592 je trditev: "Za telesa iz različnih snovi so hitrosti njihovega gibanja navzdol v razmerju njihovih tež - ne njihovih tež kot takih, ampak tež pri tehtanju v sredstvu, skozi katero se gibljejo." Ta trditev se od Aristotelove razlikuje le po tem, da upošteva vzgon, ki ga je odkril Arhimed. Zanimivo vprašanje je, kako bi tekel razvoj, če bi Galilei zares naredil poskus. Železna kroglica bi namreč dosegla tla, ko bi bila enako velika lesena kroglica še več metrov v zraku, če bi spustili kroglici sočasno.

Galilei je odkril zakon prostega padanja po letu 1604, ko ni več živel v Pisi. Do njega je prišel z razmišljanjem, preskusil pa ga je z nadomestnim poskusom, pri kate-

rem so se krogle kotalile po rahlo nagnjenem žlebu. Leta 1632 je v *Dialogu* zapisal: "Če povežemo telesi, ki imata različni naravni hitrosti, se hitreje giblje nekoliko počasneje zaradi počasnejšega in počasnejše nekoliko hitreje zaradi hitrejšega... Uvidimo, da se gibljejo majhna in velika telesa z enako hitrostjo, če imajo enako specifično težo." Ugotovitev je navedel prvič G. Benedetti že leta 1554. Zares je Galilejev življenjepisec Vincenzo Viviani omenil poskus na poševnem stolpu. A pri tem se je motil. To ne preseneča, saj je bil tedaj spis *De motu* pozabljen in Galilejev zakon prostega padanja sprejet.

V učbenikih fizike naletimo tudi na trditev, da je Isaac Newton prišel do gravitacijskega zakona v letu 1665 ali 1666, ko je bila cambriška univerza zaradi kuge zaprta in je preživljal prisilne počitnice v rodnem Woolsthorpu. Sedel naj bi na vrtu in jabolko, ki je padlo z drevesa, naj bi sprožilo misli: "Zakaj pade jabolko navpično navzdol? Zakaj Luna ne pade na Zemljo?" Morda je Newton tedaj razmišljal o gravitaciji kot veliko drugih fizikov in morda dobil osnovne spodbude za poznejše delo. Toda gravitacijskega zakona ni odkril pred letom 1685. Dobrih pet let prej ga je namreč R. Hooke opozoril na to, da lahko gibanje planeta razdelimo na gibanje v smeri zveznice s Soncem proti Soncu in na gibanje v smeri pravokotno na zveznico. Dotlej je Newton kot R. Descartes, C. Huygens in drugi razmišljal o "centrifugalni težnji". Opazovali so mravlje na vrtečem se drogu, kako se upirajo tej težnji. Newton tedaj tudi še ni vedel, da se giblje planet pod vplivom sile, obratno sorazmerne s kvadratom razdalje, po elipsi. To je ugotovil do leta 1684, a v rokopisnem spisu *De motu*, iz katerega se je pozneje razvil prvi del *Principov*, še ni bilo gravitacijskega zakona. Šele nova inačica spisa iz leta 1685 je vsebovala zakon o vzajemnem učinku. Po tem zakonu deluje planet na Sonce, če deluje Sonce na planet. Na opazovani planet delujejo tudi vsi drugi planeti. Keplerjevi zakoni zaradi tega veljajo samo približno: giblje se tudi Sonce in opazovani planet motijo še drugi planeti. Potemtakem gravitacijskega zakona Newton ni odkril pred letom 1685. S pripovedovanjem zgodb - podobno je zapisal v osnutku za pismo - je Newton poskušal prestaviti odkritje gravitacijskega zakona skoraj za dvajset let verjetno zato, da bi se izognil preprirom z R. Hookom, ki je terjal svoj del priznanja.

ZGODOVINARJEVA ZGODOVINA FIZIKE

V nasprotju s fizikom, zanimajo zgodovinarja podrobnosti. Pri tem se niti malo ne ozira na poznejši razvoj fizike. "Nova zgodovina znanosti se ravna po Kuhnovi maksimi: 'Kolikor mogoče ... naj zgodovinar ne uporablja znanosti, kot jo pozna', ampak naj se pouči 'iz učbenikov in revij obdobja, ki ga preučuje.' čim manj zgodovinar pozna današnjo znanost, tem manj prikrojuje včerajšnjo."²⁰ Fiziki imenujejo zgodovinarjevo zgodovino fizike *podrobniško*.^{**} Zdi se, da se pogled zgleduje po induktivni metodi, in nasprotujejo temu, da bi obveljal kot edini dopustni: "Ta filozofija, ki se sprijazni z neznanjem sodobne znanosti, se nevarno približa namigovanju, da vse sodobno znanje - ne samo znanost - bolj prikriva kot razkriva in da naj zgodovino zapisuje prazna, ne polna glava ... Poklicni zgodovinarji znanosti morda zaradi svoje zgodovinske vzgoje vidijo preteklost sestavljeno iz življenjepisov posameznikov in dejavnosti ustanov, znanstveniki pa raje vidijo v preteklosti mrežo med seboj povezanih poskusov in teorij."²⁰ Zgodovinarji in fiziki, ki se ukvarjajo z zgodovino fizike, so si nekako razdelili delo. Prvi se zanimajo predvsem za starejše dele fizike in za podrobnosti v

^{**} Najbrž so angleško prig izbrali tudi zato, ker zveni podobno kot beseda whig. Tukaj namesto dlakočepca uporabljamo manj ostro besedo podrobnež.

življenju posameznikov in delovanja ustanov, drugi pa za novejšje dele fizike, razvoj pogledov in medsebojne vplive.

Fiziki, ki se ukvarjajo z zgodovino fizike, si lahko pomagajo s prijemi zgodovinarjev, denimo, s kritičnim preverjanjem virov. Podobno bi lahko fizika koristila zgodovinarjem, ki se ukvarjajo z zgodovino fizike. Prav bi jim prišlo, če bi se podrobneje seznanili s fiziko časa, ki ga raziskujejo, in s pregledom poznejšega razvoja. Kljub temu spoznanju sta se fizikova in zgodovinarjeva zgodovina fizike razšli in sta vezani vsaka na svoje revije. Vsaj med fiziki se širi spoznanje o interdisciplinarni naravi zgodovine fizike. Najboljši mogoči pogled bi dobili, če bi mogli zajeti oboje: fizikovo in zgodovinarjevo zgodovino fizike, velikopotezni in podrobniški ali diahronski in sinhronski vidik. V tej zvezi je poučna prisposoda o raziskovanju porečja Amazonke. Velikopotezno je mogoče raziskati iz visokoletečega letala tok reke in njenih pritokov od izvira do izliva. Podrobniško je mogoče raziskati življenje ljudi in rastline in živali v kaki vasi ob reki. Najboljši pogled bi dobili, če bi mogli zajeti oba vidika.²⁰ Zdi se, da mu pritrjujejo tudi filozofi in znanstveni teoretiki. Kako gledajo na to zgodovinarji, ki se ukvarjajo z zgodovino fizike, iz fizikalnih revij ni mogoče zvedeti.

LITERATURA

1. R.P. Feynman, *QED, the Strange Theory of Light and Matter*, Princeton University Press, Princeton, N.J. 1985.
2. J. Mehra, H.Rechenberg, *The Historical Development of Quantum Theory*, Springer, New York 1982 (4 deli, 7 knjig).
3. S.G. Brush, *The Kind of Motion we Call Heat*, North Holland, Amsterdam 1976; *Kinetic Theory*, Pergamon, Oxford 1965 (3 deli).
4. B.S. Cohen, *Introduction to Newton's Principia*, Cambridge University Press, Cambridge 1971.
5. G.Gale, J.Urani, *Philosophical midwifery and the birthpangs of modern cosmology*, American Journal of Physics 61 (1993) 66.
6. M.V. Laue, *Geschichte der Physik*, Athenäum, Bonn 1950; *Kratka zgodovina fizike*, DMFA, Ljubljana 1982.
7. F. Hund, *Geschichte der physikalischer Begriffe*, Bibliographisches Institut, Mannheim 1972.
8. G. Holton, S.G.Brush, *Introduction to Concepts and Theories in Physical Science*, Addison-Wesley, Reading, Mass. 1973.
9. C. Russell, *Whigs and professionals*, Nature 308 (1984) 777.
10. H. Butterfield, *The Whig Interpretation of History*, Bell, London 1968.
11. C.W. McCutcheon, Physics Today 25 (1972) 9 (2).
12. M.A.B. Whitaker, *History and quasi-history in physics education*, Physics Education 14 (1979) 108, 239.
13. I. Lakatos, *Criticism and the Growth of Knowledge*, (ur. I. Lakatos, A. Musgrave), Cambridge University Press, London 1970.
14. M. Klein, *History in the Teaching of Physics*, (ur. S.G. Brush, A.I. King), University Press of New Hampshire, Hanover 1972.
15. S.G. Brush, *Should the history of science be rated X?*, Science 183 (1974) 1164.
16. B. M.Casper, *Galileo and the fall of Aristoteles: A case of historical injustice?*, American Journal of Physics 45 (1977) 325.
17. A. Franklin, *Galileo and the leaning tower: an Aristotelian interpretation*, Physics Education 14 (1979) 60.
18. C.G. Adler, B.L.Coulter, *Galileo and the tower of Pisa experiment*, American Journal of Physics 46 (1978) 199.
19. J.B. Cohen, *Newton's discovery of gravity*, Scientific American 244 (1981) 24 (3).
20. E. Harrison, *Whigs, prigs, and historians of science*, Nature 329 (1987) 213.

Brentanova koncepcija logike¹

FRANE JERMAN

POVZETEK

Razprava Brentanova koncepcija logike obravnava nekatere vidike Brentanove filozofije, ki je postala v drugi polovici 19. stoletja ena najbolj vplivnih filozofskih smeri. Delovala je v različnih smereh, ena pa ki ni našla ustreznega nadaljevanja je bila logika, čeprav jo je obravnaval na svojih predavanjih, razvijati pa skušal njegov učenec F. Hillebrandt. F. Brentano si je za izhodišče svoje reforme logike vzel intencionalnost zavesti, zaradi česar postane struktura sodbe "S je P" nebitvena. Brentano je razlikoval na področju psihičnih fenomenov tri temeljne razrede in sicer predstavo (*Vorstellung*), sodbo (*Urteil*) in čustvovanje (*Gemütsbewegung*) ter iz tega razvil svojevrsten tip logike - popravljena teorija silogizma. V skladu s opisano, deskriptivno psihologijo, ki veže sodbo na sprejemanje in zavračanje je sodba mentalni, psihični akt. Brentano ne razlikuje med Bolzanovimi "sodbami na sebi" ("pojmi na sebi") in njihovimi psihičnimi korelati, zato se mu tu pojavi dvojnost, ki je značilno psihološka, vezana na notranje zaznavanje in - rekel bi - tudi na introspekcijsko metodo, ki je glede na priznavanje realnosti edino notranji zaznavi seveda s tega vidika upravičena. Analiza vseh štirih stavkov logičnega kvadrata, pri čemer je najbolj zapletena prav analiza sodb, tj. univerzalno afirmativnih. Ob upoštevanju že navedenih novih silogističnih pravil je Brentano prišel do sklepa, da "... celotna silogistika ni nič drugega kot nepretrgana aplikacija stavka o protislovju". Misel je gotovo izvirna in kaže - vsaj v zasnutki - na tautološkost celotne logike kot logike, kar je precej pozneje dokazoval Wittgenstein v svojem Traktatu, vendar za svobodo, stavčno logiko. Mutatis mutandis pa bi nemara isto veljalo tudi za tradicionalno logiko. Do tega sklepa je Brentano prišel s svojim prevajanjem vseh form silogizma na eksistencialno raven in na trditev, ki jo je posebej dokazoval Hillebrandt, da gre pri kategoričnih, univerzalno afirmativnih stavkih pravzaprav za dvojno negacijo.

ABSTRACT

BRENTANO'S CONCEPT OF LOGIC

The paper entitled *Brentano's Concept of Logic* deals with some aspects of Brentano's philosophy which, in the second half of the 19th century, was one of the most influential philosophical directions. It was active in various fields, however, his logic could not find proper continuation, in spite of Brentano's lectures on it

¹ Razprava je plod avtorjevega dela na Brentanovem inštitutu v Würzburgu, ki ga je financiral program TEMPUS.

and subsequent attempts by his disciple F. Hillebrandt to develop it. As the starting point in his reform of logic, Brentano took the intentionality of consciousness which makes inessential the structure of the judgment "S is P".

In the field of psychic phenomena Brentano distinguished three fundamental classes, namely imagination (*Vorstellung*), judgment (*Urteil*) and sentiments (*Gemütsbewegung*) from which he developed a peculiar type of logic - a corrected theory of syllogism. In accordance with descriptive psychology, which links judgment to acceptance and refusal, judgment is a mental, psychic act. Unlike Bolzano, Brentano does not distinguish between "judgments in themselves" ("concepts in themselves") and their psychic correlates. Consequently, he is faced with a typical psychological dualism which is linked to inner perception, and - I would say - also to introspective method. The latter is justified, given that it only acknowledges inner perception as real.

The most complicated of all four premises of the logical square is the analysis of the A judgments which are universally affirmative. Taking into account the already mentioned new syllogistic rules, Brentano arrived at a conclusion that: "...the entire syllogism is but an uninterrupted application of the premise on contradiction". This thought is certainly original and - at least in its draft form - it shows that logic as such is tautological. Much later on, Wittgenstein argued for this in his *Tractate*, however, it was with regards to modern premise logic.

Mutatis mutandis would probably also apply to traditional logic. Brentano arrived at this conclusion after having interpreted all forms of syllogism at the existential level and taking account of the thesis, especially argued for by Hillebrandt, that the categorical, universally affirmative premises are actually a double negation.

Kot je znano, je bil Brentano reformator na marsikaterem področju filozofije 19. stoletja. Reformator, ki so mu sledili na marsikaterem področju, posebej seveda na polju tako imenovane *deskriptivne psihologije*, (Husserl, Meinong, Twardowski), pa tudi - zavestno ali ne - na področju teorije stvarnosti ali kakor so jo imenovali *reizem*. Kotarbinski, sam učenec Twardowskega, je zapisal v enem izmed svojih člankov o Brentanu, da so "... se njegovi (Brentanovi) privrženci razdelili na dve različni skupini: ena skupina je nadaljevala delo na tipologiji in strukturni analizi intencionalnih bitnosti, ki niso zaznavni predmeti in pridemo do njih samo prek miselnih aktov; druga pa se je (s privzemanjem bistvenega smisla besede 'obstajati') obrnila k prepričanju, da so stvari edini predmeti, ki eksistirajo in ti so hkrati tudi edini, ki so lahko predmet misli ..."² Ti drugi so bili reisti, med katere je štel tudi samega sebe. V istem članku je omenjal Kotarbinski tudi dejstvo, da je Brentano svojo filozofijo razvijal ves čas svojega življenja in da zato ni bil vedno zvest lastnemu nauku. Vendar je to problem zase, ki so ga obravnavali drugi raziskovalci Brentanove filozofije (Baumgartner, Chisholm itd.)

Glede na velik vpliv, ki ga je imela Brentanova filozofija na celotno evropsko filozofsko okolje, saj so njegovi neposredni učenci in hkrati tudi privrženci zasedli večino najpomembnejših evropskih filozofskih kateder od Heidelberga preko Würzburga,

² The Philosophy of Brentano, Duckworth, London 1976, str. 195.

Dunaja in Gradca vse do Prage (kjer jo je populariziral Masaryk) bi pričakovali tudi pomembnejša nadaljevanja in razvijanja tistih problemov, ki jih je v knjigah, ki jih je sam izdal, samo nakazal in neposredno izzval učence k nadaljnjemu razvijanju. Vendar se zdi, da so vendarle nekatera vprašanja ostala brez pomembnejšega odgovora.

Eno od takih vprašanj je gotovo vprašanje **logike**, saj so se mu z uvajanjem intencionalnosti in samogotovostjo notranjega zaznavanja, odpirale tudi na tem področju nove, drugačne perspektive, ki bi utegnile potegniti kolo tradicionalne logike nemara naprej. Izmed njegovih učencev pa je samo F. Hillebrand nadaljeval spočetka delo na logiki³, v Husserlovo smer pa je šla Pfänderjeva logika⁴.

O logiki Brentano ni pisal nobene monografije, jo je pa obdelal v svojih predavanjih, o katerih obstaja kar nekaj zapisov iz predavanj. Te je izdala Hillebrandova vdova, Frančiška Hillebrand po naslovom "Die Lehre vom richtigen Urteil"⁵ ali po naše **Nauk o pravih sodbah**. Trenutno je v pripravi nova tekstno kritična izdaja tega dela.

Iz dejstva, da gre pri Brentanu za *deskriptivno psihologijo*, je bolj ali manj jasno, da lahko pridemo do logike kot posebne filozofske ali celo "psihološke" vede samo prek tistega mesta, kjer se logičnost kot logičnost, (tj. pravilnost ali nepravilnost razsojanja) lahko sploh pojavi. To mesto pa je prisojeno sojenju ali kar **sodbi**.

Prvič se pojavi logika v zvezi s sodbami v Brentanovem glavnem delu **Psychologie vom empirischen Standpunkte** (Leipzig 1874) in v že omenjeni publikaciji **Nauk o pravih sodbah**.

Brentano je razlikoval na področju psihičnih fenomenov tri temeljne razrede in sicer *predstavo* (Vorstellung), *sodbo* (Urteil) in *čustvovanje* (Gemütsbewegung). Sodbo je definiral takole: "Sodbe nam pomenijo v skladu z običajno filozofsko rabo (kot resnično) sprejemanje ali (kot napačno) zavračanje."⁶ Ker pa to sprejemanje (Annehmen) ne zadeva samo *izrecno* formuliranih sodb, ampak tudi pristajanje ali odklanjanje pri zaznavanju psihičnih aktov, je treba vzeti Brentanovo opredelitev sodbe v širšem smislu, ko pa ta termin navadno pojmuje. Sploh se pri Brentanu pogosto srečamo s pojmi, ki jih uporablja malce drugače, širše ali ože od rabe pri drugih filozofih.

Precej prostora je posvetil Brentano vprašanju odnosa med predstavami in sodbami. Strogo je razlikoval med tema dvema vrstama psihičnih fenomenov, kar pomeni, da enega ni mogoče prevesti ali reducirati na drugega in narobe - niti sodbe na zvezo predstav, niti predstav na sodbo. S tem pa ni zanikal, da imajo vse sodbe za svojo predpostavko seveda predstave, trdil je samo, "... da je vsak predmet, o katerem razsojamo, sprejet v zavest na dvojen način in sicer kot *predstavljen in kot sprejet ali zavrnjen*."⁷ Povezava med predstavo in sodbo pa je v tem, da ne moremo soditi o ničemer, o čemer nimamo nobene predstave.

Razlika je torej v samem psihičnem aktu, v naperjenosti zavesti enkrat na predmet (predstava) in drugič na sprejemanje ali zavračanje (sodba). Ta razlika torej dobesedno sledi iz intencionalnega akta, - vsaj tako, kot ga je predstavil Brentano prav v navedenem delu. V tej zvezi je pomembna njegova analiza eksistencialnega stavka "A je (eksistira)", za katerega je (pravilno) menil, da so ga mnogi filozofi napačno pojmovali: "Ko pravimo 'A eksistira, je', potem ta stavek ni, ko so sicer mnogi verjeli in še verjamejo, predikacija, v kateri je eksistenca kot predikat povezana z A kot subjektom, se

³ O logiki je F. Hillebrand napisal dve razpravi in sicer "Die neue Theorien der kategorischen Schlüsse" (Wien, 1891) in razpravo "Zur Lehre von der Hypothesenbildung" (Iz sejnih poročil d. Kas. Akad. d. Wissenschaft, Phil.-histor. Klasse, Bd. 134). Pozneje se bomo k prvi izmed njiju še vrnili.

⁴ O njej bo govoril proti koncu razprave.

⁵ Franz Brentano: Die Lehre vom richtigen Urteil, izd. Franziska Mayer-Hillebrand, Bern 1956.

⁶ Franz Brentano, Psychologie vom empirischen Standpunkte, Leipzig, 1874 str. 262.

⁷ Prav tam, str. 266.

pravu kot da bi bila eksistenca "lastnost". Ne sprejemamo povezave znaka 'eksistenca' z 'A', ampak 'A' sam je predmet, ki ga sprejemamo. Prav tako, ko rečemo 'A ne eksistira', ni to nikakršna predikacija eksistence A v nasprotnem smislu, ni zanikanje zveze znaka 'eksistenca' z 'A', temveč je 'A' sam tisti predmet, ki je zanikan.⁸

Razen tega predikacija, se pravi predikativnost, struktura "S je P" po Brentanu za sodbo sploh ni bistvena, ker prišteva k sodbam tudi vse, kar je zaznano, saj mu je vsako spoznanje nekaj, kar upravičeno ali neupravičeno imamo za resnično.⁹ S tem stališčem se sodobni logiki gotovo ne bi mogli strinjati, saj je Brentano očitno logike ne povezuje z jezikom, se pravi z logiko, katere predmet so nekatere prvine jezikovno diskurzivnega mišljenja, ampak mu tudi logika raziskuje nekatere fenomene *notranjega zaznavanja*, med katere sodi seveda tudi sodba. S stališča moderne logike je s tem seveda zgrešil, kot pred njim in za njim še vrsta drugih filozofov, predvsem na pol ali popolnih psihologistov, smisel logičnosti same. Vendar ker smo na področju Brentanove deskriptivne psihologije, se moramo prepustiti pač njenemu toku.

V zvezi s sodbami glede na njihov notranji odnos¹⁰ ima Brentano na zalogi še eno presenečenje: "... vsak kategorični stavek je mogoče brez spremembe smisla prevesti v eksistencialni stavek, pri čemer se na mestu kopule nahaja 'je' ali 'ni'."¹¹ Primeri, ki jih navaja so primeri iz logičnega kvadrata. Tu iz stavka "Nekdo je bolan" sledi "Eksistira bolan človek", in stavka "Noben kamen ni živ" dobimo "Ni nobenega živega kamna", iz "Vsi ljudje so umrljivi" dobimo smiselno "Ni nobenega neumrljivega človeka" in končno "Nekdo ni izobražen" dobimo stavek "Eksistira neizobražen človek". Besedici "je" in "ni" v eksistencialnih stavkih ne smemo pojmovati predikativno, na kar smo že opozorili.

To pa ne zadeva samo kategoričnih stavkov, ampak tudi hipotetične, in na koncu sploh za vse: "Zvedljivost kategoričnih, da, zvedljivost sploh vseh stavkov, ki izražajo neko sodbo, na eksistencialne stavke je zunaj dvoma."¹²

Celotno dotedanjo logiko pa krivi za napačnost (med drugim obtožuje tudi Kantovo logiko, pa logiko J. St. Milla itd.) ker bojda niso razumeli ali pa slabo razumeli bistvo sodbe. Zato bo treba, ugotavlja Brentano, celotno logiko reformirati. To pa je sam opravil v svojih predavanjih v šolskem letu 1870/71 (s katerimi se bomo še seznanili). Za logiko je očitno imel logiko kategoričnih silogizmov, kjer je namesto doslej veljavnih semantičnih pravil za tvorbo pravih (resničnih, zakonsko-logičnih) silogizmov uveljavljal druge in sicer tri:

"1. Vsak kategorični silogizem vsebuje štiri termine, od kateri si dva nasprotujeta in oba druga sta nameščena dvakrat.

2. če je sklep negativen, ima vsaka premisa in en termin z njim skupno kvaliteto.

3. če je sklep afirmativen, ima z njim enako premisa enako kvaliteto in enak termin, druga pa nasprotno kvaliteto in nasprotni termin."¹³

Brentano je ugotavljal, da teh pravil logiki stare šole ne bi sprejeli, saj je njihova predpostavka, da imajo silogizmi vsak po štiri termine, kar pa so ti logiki imeli za napako, imenovano quaternio terminorum. Ne glede na to, da se je ob tem Brentano skliceval celo na Georga Boola, ki je pri marsikaterem silogizmu ugotavljal quaternio terminorum, pri čemer sta dva drugima dvema protislovna, se zdi, da gre za vendarle za

⁸ Prav tam, str. 276.

⁹ Prim. prav tam, str. 277 in nasl., § 6.

¹⁰ Tradicionalna logika ima po odnosu med S in P na razpolago kategorične, hipotetične in problemske sodbe.

¹¹ Fr. Brentano: *Psychologie vom...*, cit. zd. str. 283.

¹² Prav tam, str. 286.

¹³ Prav tam, str. 303.

nesporazum na pojmovni ravni. Čeprav vsaj tu Brentano ne pojasnjuje, kako je do svojih treh pravil kategoričnega silogizma sploh prišel, je jasno, da je zanj vsak termin, se pravi predstava, nekaj oposameznjenega (individualiziranega) glede na drugo, s katero ima sicer jezikovno enako zvočno podobo (aequivocatio).

Prav tako se mu je zdelo škodljivo tako imenovano neposredno sklepanje, kot je obrat (conversio) s svojima obema vrstama (preprosti obrat in obrat po naključju), kar je po njegovem mnenju v mnogih primerih pri kategoričnih stavkih nepravilen. Brentano je izhajal iz nepravilne domneve, da je vsak kategorični stavek obrnljiv preprosto, kar seveda v okvirih Aristotelove logike kategoričnega silogizma ni res.

Kot rečeno pa v tem delu svojih misli ni podrobno razvil niti dokazoval, pač pa se je skliceval na Hillebrandovo prvo od dveh že omenjenih razprav.

Če začasno sumiramo to, kar smo spoznali doslej, potem lahko rečemo, da gre pri Brentanu za popolnoma drugačno pojmovanje in razumevanje sodbe in nedvomno izvirajo tu tudi razlike. Omeniti pa je treba, da so tudi s tradicionalnega vidika možni v posebnih primerih *pravilni* kategorični silogizmi s *štirimi* termini.

Po Brentanu je glavna napaka dosedanjih logikov (tradicionalne smeri seveda) v tem, da so dajali v isti koš predstave in sodbe, da jih torej niso pravilno razlikovali med seboj. Po njem gre za napačne klasifikacije pri Kantu in Lotzeju, edino J. St. Mill se je približal pravi interpretaciji - pa še ta je ostal pri starem. Ob razlikovanju in nerazlikovanju med predstavami in sodbami gre torej v bistvu za vprašanje *klasifikacije*, pri čemer se takoj zastavi vprašanje, kaj je sploh *znanstvena klasifikacija*. V delu **O klasifikaciji psihičnih fenomenov**¹⁴, ki je bolj podrobno obdelan drugi del njegove **Psihologije z empiričnega vidika**, definira znanstveno klasifikacijo takole: "Znanstvena klasifikacija mora biti taka, da pri raziskovanju koristno ureja predmete. V ta namen mora biti naravna; tj. združevati mora v en razred to, kar sodi po svoji naravi ozko skupaj, in mora ločiti v različne razrede to, kar je po svoji naravi bolj oddaljeno."¹⁵ Seveda je predpostavka vsega tega *poznavanje* predmeta. Tu je poudarek na naravni klasifikaciji, ki ji Brentano postavlja nasproti apriorne klasifikacijske konstrukcije, pri čemer je mislil skoraj zagotovo na Kantovo razdelitev sodb.

Za Brentana je edino pravo klasifikacijsko načelo pri delitvi psihičnih pojavov *odnos do objekta* in ne kakšne skupne lastnosti ali zakoni. Gotovo gre pri tem za izključitveno načelo, ki člene delitve bistveno ločuje med seboj. To je tudi izvor že večkrat omenjene klasifikacijske razdelitve na predstave, sodbe in čustvovanja, ki jim je dodal v omenjenem delu iz leta 1922 še *interesse*.

Novemu razvoju svojih zamisli je posvečen Dodatek (Anhang) k drugemu delu knjige **Psihologija z empiričnega vidika**, kjer svoja prejšnja stališča obogati, razširi pa tudi zoži. V prvem poglavju Dodatka govori Brentano o razliki med *psihičnimi odnosi* in *relacijami* nasploh. Te zadnje so namreč vedno relativne: če je nekaj večje, mora biti tudi nekaj manjše. Pri psihičnih odnosih pa tega ni: "... Če mislimo na nekaj, mora tisti, ki misli, eksistirati, nikakor pa ne to, na kar misli - predmet."¹⁶ Seveda gre pri tem premisleku za domnevo, da pri običajnih odnosih primerjane stvari vedno eksistirajo, pri psihičnih pa sploh ne gre za primerjalni ampak za *intencionalni* odnos.

¹⁴ Franz Brentano: Von Klassifikation der psychischen Phänomene, Leipzig 1911.

¹⁵ Prav tam, str. 25.

¹⁶ Prav tam, str. 123.

Pomembno je, da tudi pri prvem razredu psihičnih fenomenov, pri predstavah, uveljavlja *modus*, se pravi različne načine, v katerih se predstave pojavljajo. Tu razlikuje med *modus rectus* in *modus obliquus*. Razliko pojasni s primerom: "Če si zamišljam nekega občudovalca cvetja, potem je občudovalec cvetja objekt, ki si ga zamišljam *in recto*, cvetje pa je tisto, kar si zamišljam *in obliquo*. Podoben je primer, ki so zamišljam nekoga, ki je večji od Cajusa. Ta, ki je večji, je zamišljan kot *in recto*, Cajus pa *in obliquo*."¹⁷ Lahko bi rekli, da gre pri modusu *in recto* za primarni predmet predstave, pri modusu *in obliquo* pa za sekundarni predmet.

Podobne moduse lahko najdemo tudi pri sodbah, čeprav je tu oba modusa malce težje razložiti, vendar pa te razlike - vsaj za zdaj - nimajo toliko vpliva na samo Brentanovo koncepcijo logike, kolikor za samo (v Brentanovem smislu) psihološko analizo sodb kot posebnega razreda psihičnih fenomenov, katerih bistvo je sprejemanje ali odklanjanje predstavljenih predmetov. (Ni sodbe brez predstave!).

Preden preidem na obravnavanje Brentanove teorije ali boljše kritike teorije klasičnega silogizma (v tradicionalistični obliki) se mi zdi pomembno še ogledati si nekaj, čemur bi pogojno rekel Brentanovo semantiko, ki jo vsebuje posebno poglavje v Dodatku z naslovom **O resničnih in fiktivnih objektih**. Že prvi stavek: "Vse psihično se nanaša na stvari."¹⁸ kaže, da gre za psihološko analizo, zakaj mnogokrat se predstave nanašajo na nekaj, česar sploh ni, na primer na Kentavra. Razen tega se psihične aktivnosti na isti predmet lahko različno nanašajo. To, na kar se nanašajo pa je že več kot objekt, je že vsebina: "... pri razsojevalni psihični dejavnosti ne govorimo samo o objektu ampak tudi o vsebini sodbe. Ko sodim: 'Kentaver ne eksistira', rečem s tem, da je objekt sodbe Kentaver vsebina sodbe pa, da Kentaver ne eksistira ali da je potrjena Kentavrova nebiti."¹⁹ Ker gre za fiktivni objekt, pri čemer uporabljamo v negativni sodbi glagol neeksistirati (ne-biti), kar pa ne pomeni, da eksistira nebitajoče (ne-bit), ker bi to vodilo v nesmisel. Pri uporabi klasičnega koncepta resnice (korespondenčna teorija) bi ta teorija seveda padla v vodo, saj v dejanskosti ne najdemo ničesar, kar bi se ujemalo z objektom negativne sodbe. Rezultat te analize je, da fikcije ne morejo biti *objekti* sodbe, ampak je to samo *sprejemanje* ali *zavračanje*. Fikcija nastopa v sodbah lahko samo *in modus obliquus*, se pravi ko *sekundarni* objekt.

Tu gre torej za zelo natančno razpoznavanje psihičnih aktov in njihovih objektov in zelo natančno razlikovanje med predstavami in sodbami, ki ne temelji samo na intencionalnem aktu, ampak tudi na dvojnosti sodb, ki je v tem, da je nekaj v njih predstavljeno in *modus rectus*, nekaj pa in *modus obliquus*. Tako razlikovanje pa Brentano še podkrepi z analizo kategoričnih sodb logičnega kvadrata, ki jo začne z mnenjem, da so se stari logiki motili, ko so imeli te stavke za najbolj preproste. Gre torej za stavke, ki jih navadno označujemo s črkami a, e, i in o²⁰.

Da se mi ne bi pri opisu te analize pripetila kaka napaka, bom raje v prevodu citiral del te analize: "Od prej imenovanih štirih kategoričnih formul je formulo i najlaže analizirati. 'Neki S je P' je ekvivalenten eksistencialnemu stavku, pri čimer je celota, do katerem pridem, ko si predstavljam S identificiran s P, spoznana kot *modus praesens*. In če bi stavek, kot fingira v logiki, izražal preprosto sodbo, bi bila v tem eksistencialnem stavku izražena sodba z ono neposredno identična. Če pogledamo natančneje pa označuje dvojno sodbo (Doppelurteil), katere en del je subjekt priznavanja, v drugem delu

¹⁷ Prav tam, str. 123.

¹⁸ Prav tam, str. 145.

¹⁹ Prav tam, str. 146.

²⁰ Gre za kategorične, atributivne stavke (z enomestnim predikatom), ki so lahko splošno trdilni, delno trdilni, splošno nikalni in delno nikalni.

pa je potem predstavljeni predikat identificiran s subjektom. Ta sprva zase priznani subjekt je tudi zdaj s tem dodatkom priznan, tj. pripisan mu je predikat P^{n21} , na kar smo že opozorili na začetku.

V skladu s opisno, deskriptivno psihologijo, ki veže sodbo na sprejemanje in zavračanje je sodba mentalni, psihični akt. Brentano ne razlikuje med Bolzanovimi "sodbami na sebi" ("pojmi na sebi") in njihovimi psihičnimi korelati, zato se mu tu pojavi dvojnost, ki je značilno psihološka, vezana na notranje zaznavanje in - rekel bi - tudi na introspekcijsko metodo, ki je glede na priznavanje realnosti edino notranji zaznavi seveda s tega vidika upravičena.

Analiza vseh štirih stavkov logičnega kvadrata, pri čemer je najbolj zapletena prav analiza a sodb, tj. univerzalno afirmativnih.²² Ob upoštevanju že navedenih novih silogističnih pravil je Brentano prišel do sklepa, da "... celotna silogistika ni nič drugega kot nepretrgana aplikacija stavka o protislovju."²³ Misel je gotovo izvirna in kaže - vsaj v zasnutku - na tавтоloškost celotne logike kot logike, kar je precej pozneje dokazoval Wittgenstein v svojem Traktatu, vendar za sodobno, stavčno logiko. Mutatis mutandis pa bi nemara isto veljalo tudi za tradicionalno logiko. Do tega sklepa je Brentano prišel s svojim prevajanjem vseh form silogizma na eksistencialno raven in na trditev, ki jo je posebej dokazoval Hillebrandt, da gre pri kategoričnih, univerzalno afirmativnih stavkih pravzaprav za **dvojno negacijo**.²⁴

Podobno je tudi pri hipotetičnih in disjunktivnih sklepanjih. Tudi tu naj bi bili vsi stavki prevedljivi na eksistencialno raven. Tu pa v bistvu preide na stavčno raven, kar kaže tudi naslednji primer: "Tako lahko npr. stavek 'če so vsi A B, potem neki C ni D' spremenim v eksistencialni stavek 'ni ne-biti A non B brez biti C non D' ... imamo sklepanje v najbolj preprosti obliki:

'Ni α brez β .

α je.

Torej je tudi β .'

'Ni α brez β .

β ni.

Torej tudi β ni."²⁵

Preskoka iz terminske v stavčno logiko se Brentano očitno ni zavedal. Ta razlika bi mu bila verjetno glede na temeljno naravnost njegove teorije sodbe tudi nepomembna, saj je navsezadnje vsako univerzalno sodbo skušal prevesti v eksistencialno, tj. *singularno* sodbo, ker je samo taka lahko intencionalno doživeta, za kar mu tu predvsem gre. S tega vidika so razumljivi tudi njegovi *reformistični* poskusi tako v okviru Aristotelove silogistike, kot tudi - lahko bi rekli splošne, tako imenovane šolske ali tradicionalne logike.

Omembe vredne so zato tudi njegovo vrednotenje logike. Tako je menil, da je "... objekt logike mnogo ožji od pojma stvari. Logika je tehnična disciplina, ki nas navaja

²¹ Prav tam, str. 151.

²² Brentano izhaja pri tej analizi iz staliča, da je pri formulaciji "Vsi S so P" uporabljena množina, pri formulaciji "Vsak S je P" pa ednina. Prepričan je, da gre za plural samo v *načinu izražanja* ne pa tudi vsebinsko. Ker je hkrati singularna sodba enakovrstna (po tej teoriji) sodbi tipa a, lahko množino izpustimo in imamo opraviti z eksistencialno sodbo tipa "Je vsaj en S, ki je P". Univerzalnost je torej za Brentana samo izrazni, gramatikalno jezikovni način izražanja, ki se pravega bistva tipa sodb a sploh ne dotika! Nemara ta teza ni upravičena, ker predpostavlja nedovoljeno ekstrapolacijo.

²³ Prav tam, str. 156.

²⁴ Tudi to poglavje je, kot bomo še videli, izčrpno obdelal Hillebrandt v prvi izmed omenjenih razprav.

²⁵ Prav tam, str. 157.

na to, da preizkušamo in raziskujemo spoznanje. Logika je večina razsojanja (Kunst des Urteils). Samo kolikor imamo pri razsojanju za objekte stvari vseh vrst, lahko upoštevamo tudi to tako rekoč indirektno, medtem ko moramo označiti spoznanje (točneje rečeno za spoznavajočega) za njen neposredni objekt."²⁶ čeprav je to mnenje napisano v kontekstu nekega, rekli bi lahko, *reističnega* pogleda na svet, ko gre predvsem za ugotavljanje pomenskih razlik med fiktivnimi in realnimi pojmi, pa vendarle izraža skorajda omalovažujoč pogled na logiko, kar kaže tudi zanimivi dodatek z naslovom **O poskusih matematiziranja logike**. V njem govori o marsičem, med drugim tudi o kvantificiranju predikatov (poleg subjektov) v predikatnem stavku, kar je seveda Aristotel, vsaj v tej obliki že polemično zavrnil, saj lahko s substitucijo kontradiktornih pojmov za S in P zlahka dobimo v enem primeru kontradikcijo, če pa je naša substitucija pravilna, resnično sodbo. Piše pa (seveda precej na kratko) o poskusih matematiziranja logike, kjer izraža (leta 1911) Fregejevo misel, da "... to izredno zožuje nalogo logike in bi utegnilo napraviti logiko za del matematike, medtem ko se mi zdi prav narobe celotna matematika del logike, ki nas uči, kako kar najbolje obravnavati določena vprašanja spoznanja (namreč merjenje količin)."²⁷

Sicer pa se Brentano v omenjenem dodatku čudi potrebi po reformiranju matematičnih operacij, ki so vendarle toliko časa bile drugim za zgled drugim znanostim. Novi "matematični" logiki prerokuje uspeh *Ars Magnae* Raimonda Lulusa, čigar logiški poskus naj bi bil popolnoma nekoristen. Takole meni: "Nova matematizirajoča logika je iznašla nov jezik. Zdi pa se, da je zasluga za nov jezik zelo majhna, ko so se že vsa ljudstva naučila skupnega jezikovnega načina. Ljudje ne bodo nikoli nehali znakov svojega jezikovnega načina povezovati s tokom misli."²⁸ Sicer malce nejasen stavek pove vendarle Brentanovo mnenje, da ni prihodnost logike v novem jeziku, v matematičnih metodah, ampak le v njegovi "reformirani" logiki.

Preden bomo nadaljevali z analizo Brentanove logike - tokrat v Hillebrandovi izvedbi, naj omenimo še Brentanov odgovor na očitke psihologizma. Sam menda ni vedel, kaj ta termin pomeni in je po lastnih besedah vprašal svojega učenca Husserla, kaj pravzaprav ta beseda pomeni. Baj je Husserl odgovoril, da je "... psihologizem nauk, ki taji splošno veljavnost spoznanja; nauk, po katerem imajo lahko druga bitja od človeka drugačne uvide, ki so našim naravnost nasprotna."²⁹ Za Brentana je to stališče absurdno in ga sam ni zagovarjal, ker vodi v pretirani subjektivizem, prav tako se mu je zdelo neumnost zanikati, da je spoznanje sodba in da sodba pripada psihičnemu področju. K vprašanju takega vrednotenja Brentanove filozofije se bomo še vrnil, saj ga v omenjenem sestavku sam gotovo ni dobro zastavil in - zdi se - niti dobro razumel. So pa nekateri znaki, ki kažejo vendarle na antipsihologistična stališča.³⁰

(Nadaljevanje prihodnjič)

²⁶ Prav tam, str. 158.

²⁷ Prav tam, str. 160.

²⁸ Prav tam, str. 163.

²⁹ Prav tam, str. 165. Seveda pa ta definicija psihologizma nikakor ni tista, o kateri je pisal Husserl v svojem delu *Logična raziskovanja*

³⁰ Tudi o njih bo govor pozneje, spominjajo pa na stališča našega Vebra o psihologizmu in njegovih filozofiji.

Plessnerjeva izpeljava filozofske antropologije iz temeljev organskega sveta

BORUT OŠLAJ

POVZETEK

V pričujočem članku predstavljamo osnovne poteze Plessnerjeve filozofske antropologije. Šele s Helmutom Plessnerjem je filozofska antropologija zapustila tradicionalni metafizični okvir ter postala samostojna znanstvena disciplina, katere bistvena naloga je bila prav v preseganju disciplin in njihovem osredinjanju okrog pojma človeka. Fenomen človeka Plessner ne utemeljuje v njem samem, niti ne v kateri od transcendentno-metafizičnih form, temveč v najformalnejših kategorijah organskega sveta, pri čemer pa se spretno izogne nevarnosti, da bi človeka ponižal na avtomatizem razvojne teorije. Po eni strani Plessner tako opravičuje fenomenološko resničnost dualizma med človekom in naravo, po drugi strani pa pokaže kako je ta dualizem vsebovan že v najelementarnejši kategoriji vsega bivajočega, t.j. v pozicionalnem telesu kot njegova dvojna aspektivnost; s tem pa dualizem izgubi svojo ontološko osnovo.

ABSTRACT

PLESSNER'S DERIVATION OF PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY FROM THE BASIS OF THE ORGANIC WORLD

The article presents the basic features of Plessner's philosophical anthropology. Only with Helmut Plessner did philosophical anthropology abandon the traditional metaphysical framework and become an independent scientific discipline. Its main task was to transcend individual disciplines and centre them around the concept of man. Plessner does not find the phenomenon of man in man himself nor in any transcendental-metaphysical forms, but in the most formal categories of the organic world, whereby he skilfully avoids the danger of reducing man to the automatism of developmental theory. In this way he vindicates the phenomenological reality of the dualism between man and nature, showing how this is contained in the most elementary category of all being, that is, in the positional body as its double aspect. However, as a result dualism loses its ontological basis.

Plessner v svojem osrednjem antropološkem delu "Stopnje organskega in človek" (Die Stufen des Organischen und der Mensch), s podnaslovom "Uvod v filozofsko antropologijo", na podlagi "filozofske biologije", oz. specifične filozofije narave in njenih osnovnih form, izpeljuje formalni kategorialni aparat, s pomočjo katerega zasnjuje teorijo človeka. Čeprav je zasnova na videz enaka kot pri Schelerju (Položaj človeka v kozmosu), pa se od nje bistveno razlikuje v tem, da Scheler svojo stopnjevito shemo bivajočega predstavlja in interpretira s pomočjo apriornih pojmov, ki sami niso izpeljani iz njegove filozofije (gon, čustveni gon, instinkt, asociativni spomin, praktična inteligenca, duh). Vse to so iz tradicije prevzeti pojmi, ki v njegovi metantropologiji - antropološko zasnovani metafiziki - ne najdejo ustrezne izpeljave in tematizacije. V tem smislu bi lahko tudi za odnos med Schelerjem in Plessnerjem dejali, da slednji prvega z glave obrne na noge.

Plessner v Stopnjah demonstrira svojo transcendentalno-empirično metodo in skuša priti do neke najsplošnejše formalne kategorije bivajočega, ki bi dajala legitimiteto teoriji človeka in prezentirala njegov specifični položaj v celoti bivajočega. Izraz temeljitosti tega projekta je mogoče razbrati v dejstvu, da o človeku prvič spregovori šele na strani 289, od skupno 346-ih, kolikor jih ima knjiga.

Svojo teorijo posredovanj najosnovnejših organskih kategorij pričinja Plessner s pojmom živega telesa. Da bi podal teorijo živih teles, pa mora najprej vzpostaviti razliko med njimi in neživimi telesi in se tako zoperstaviti tisti romantični poziciji, ki želi krog reči, pri katerih je aspekt znotraj/zunaj (izhodiščni aspekt vsega živega) bistven, razširiti na vse forme, tako organske kot anorganske, in tudi slednjim pripisati dušo, zavest in duha.

"Tej nekritični razširitvi dvojne aspektivnosti na tako rekoč vse reči sveta se mora filozofija zoperstaviti že zato, ker je njena dolžnost, da fenomen dvojne aspektivnosti najprej preizkusi glede na njen fundamentalni karakter. Kar pa je spet mogoče samo na nevtralnih tleh."¹

Ta nevtralna tla, na katerih se mora pojem dvojne aspektivnosti (znotraj/zunaj) najprej potrditi pa predstavlja prav razlika med živimi in neživimi telesi. Izhodiščna značilnost neživega telesa je predvsem ta, da ni v odnosu do okolnega sveta, da je od njega odrezan in neodvisen. Anorgansko telo tako ni hkrati znotraj in zunaj samega sebe, ni določeno še drugič iz pozicije zunaj samega sebe, torej iz okolnega sveta.

"Skozi specifični način 'biti zunaj njega' in 'proti njemu', se tako telo dvigne nad samega sebe in se s tem postavi v razmerje do samega sebe, strožje rečeno: telo je zunaj in znotraj samega sebe. Neživo telo je brez te komplikacije. Je, dokler seže. Kjer in ko se konča, preneha tudi njegova bit. Se odlomi."²

Neživo telo je tisto, ki ni sposobno samoposredovanja prek medija okolnega sveta, prek medija zunaj-samega-sebe-bit. Vse živo postane to, kar je, šele v odnosu do drugega samega sebe. V tem smislu se življenje odvija v življenjskem krogu med individuom in njegovim okoljem. Medtem ko se nežive reči pojavljajo zgolj s pomočjo dvojne aspektivnosti - kolikor mi, ki se nam pojavljajo, razlikujemo med znotraj in zunaj - pa zaznavamo žive reči v njihovem dvojnem aspektu znotraj/zunaj, to pomeni, da nastopa dvojni aspekt na živih rečeh kot njihova lastnost.

Če se zdaj osredotočimo na žive reči in njihovo dvojno aspektivnost znotraj/zunaj, potem je tudi ta mogoča samo s pomočjo nečesa tretjega, nekega posredujočega pojma, ki lahko to razliko sploh konstituira; ta posredujoča instanca nastopi kot pojem meje.

¹ Plessner Helmut, Die Stufen des Organischen und der Mensch, Walter de Gruyter, Berlin 1965, str. 71.

² Plessner, Stufen, str. 129.

Razlikovanje znotraj/zunaj je mogoče samo, kolikor je na živem telesu določeno neko nevtralno območje, ki samo ni niti znotraj niti zunaj.

"Meja reči je njen rob, s katerim zadeva ob nekaj drugega, kot je ona sama. Hkrati to določa njen začetek ali konec, obliko reči ali njeno konturo, katere potek lahko zasledujemo s čuti. V konturah znotraj svojih robov je telo reči (Dingkoerper) sklenjeno in kot tako določeno." "Toda linija ne ustreza nobeni entiteti. Ona s pomočjo čutov obdrži to - kar je po svojem bistvu zgolj prehajanje od telesa reči k mediju, ki ga obdaja - samo tako, da iz okolice prevzame omejeno prostorsko območje."³

Ali z drugimi besedami: meja ne pomeni prepreke, ni ločnica, ki deli znotraj od zunaj, temveč je bistveno prehod. V primeru živega telesa meja ne leži med telesom in obdajajočim medijem (kot pri anorganskih telesih), temveč pripada enemu od obeh, in sicer živemu telesu, skozi katerega ta prehaja v svoj okolni svet in nazaj. V tem smislu pojem meje pri živih telesih vrši funkcijo združevanja čutno-prostorskih kontur z nečutno-zrenjskimi aspekti meje.

"Meja je virtualno medstanje (das Zwischen) telesa z mediji, ki se je dotikajo, je to, v čemer se začne (preneha), vtem ko nekaj drugega v njej preneha (se začne)." "Ona je čisti prehod od enega k drugemu, od drugega k enemu". "Meja realno pripada telesu, ki s tem, ko nekaj omejuje v svoje konture, ne izvršuje samo prehoda k medijem, s katerimi se dotika, temveč v svoji omejenosti izvršuje in hkrati tudi je ta prehod sam."⁴

Če neživo telo izvršuje prehod k medijem samo v očeh opazovalca pa ga živa telesa izvršijo sama. Živo telo kot nosilec meje, oz. medstanja in premostitve, ločuje tuje območje od lastnega območja, da bi ju v tej ločitvi združil. Meja se tako določa kot formalni pojem možnosti dvojne aspektivnosti živega telesa in ne sme biti razumljena kot fundament, temveč kot fenomen; kolikor bi seveda fundamentalizacija te razlike implicirala nek substancialni prelom, o katerem tukaj ne sme biti govora, če se želimo izogniti hipostaziranemu dualizmu.

Dvojno aspektivnost, samoposredovano v pojmu meje, pa Plessner še poenostavi in precizira v temeljno formalno kategorijo bivajočega: v pozicionalnost. Pozicionalnost ni nič drugega kot samoposredovana dvojna aspektivnost živega telesa skozi njegov pojem meje. Tako tematiziran fenomen živega telesa imenuje Plessner tudi "celovitost" (Ganzheit). To celovitost pa omogoča dejstvo, da se živo telo ne končuje na mejah svojega telesa, temveč, kolikor je ta prehod, v njegovi okolici, ki pa je spet vpotegnjena nazaj v tisto znotraj živega telesa. Ta posredujoča krožna celovitost tvori karakter pozicionalnega telesa. Toda tam, kjer je celota, morajo biti tudi njeni deli. Način razmerja med celoto in deli tvori organizacijo telesa.

"S pojmom organizacije se označuje samoposredujoča enotnost živega telesa z njegovimi deli. Enotnost je tako celovitost, posamezna reč pa individuum. Nekaj celega ni samo več od celote njegovih delov, ...temveč je kot eno v vsakem delu, je kot eno zunaj enotnosti njegove raznovrstnosti. Če torej nek zaprt sistem elementov tvori celovitost, potem je ta sistem kot tak združujoča vez za raznovrstnost vseh elementov in hkrati enotnost poleg te enotne raznovrstnosti." "Organ reprezentira celoto in je hkrati del celote; celoto posreduje v celoto, oz. je sredstvo za to posredovanje, od katerega je celota odvisna, tako da brez sredstev ne more biti živa."⁵

Kot pri Heglu, je tudi pri Plessnerju celovitost posredovana enotnost (Ganzheit ist vermittelte Einheit, str. 187). Kot ugotavlja Hammer, s tem Plessner doseže jedro svoje

³ Plessner, Stufen, str. 150.

⁴ Plessner, Stufen, str. 154.

⁵ Plessner, Stufen, str. 185.

apriorne metode, kolikor seveda kategorije meje in pozicionalnosti niso dokazljivi izkustveni stavki.⁶ Tudi Plessner sam na več mestih poudarja, da ideja celovitosti z zakonitostjo njene meje in pozicionalnosti ni nobena predstavljava prostorska entiteta, temveč zgolj neka prostorska vsebina, ki jo je mogoče zazreti.⁷ Veljavnost teh kategorij pa se mora najprej potrditi skozi njihovo uporabo na najrazličnejših lastnostih življenja. "V tem pa Plessnerjeva apriorna teorija nezmotljivo spominja na Kantovo transcendentno dedukcijo",⁸ le da je pri Plessnerju upravičenost dedukcije potrjena na koncu raziskave, pri Kantu pa nikjer.

Živo telo se torej od neživega razlikuje skozi kategorijo pozicionalnosti, ki nek "organizem v njegovi biti naredi kot postavljenega" (zu einem gesetzten machen).⁹ Kategorija pozicionalnosti označuje sposobnost nekega organizma, da samega sebe "postavi" (pozicionirati = postaviti). Ta postavitev pa ne pomeni nič drugega kot neko relativno samostojnost organizma, da v aktu samoposredovanja med znotraj/zunaj uravnava svojo dvojno aspektivnost. Živo telo oz. organizem je tako nek "samoregulirajoči sistem"¹⁰, skratka sistem, ki uravnava samega sebe, ki lahko samega sebe stabilizira. Toda v tej celovitosti samega sebe organizem vendarle ni cel.

"V svojem samoposredovanju k enosti se živo telo odreka svoji neposredni centralnosti, (ono) je samo še s pomočjo svojih organov. Odreka se svoji absolutni moči, ker brez organov ne more več živeti. Izgubi svojo samostojnost, ker mu organi, kakor ga posredujejo v enotnost njega samega, to enotnost omogočajo samo skozi kontakt s tem, kar (ono) samo ni: s poljem njegove pozicije. Kot cel, je tako organizem samo polovica svojega življenja. Organizem, ki je postal absolutno potreben, zahteva dopolnitev, brez katere bi propadel."¹¹

Organi tako prvotno razmerje do organizma obrnejo. V tem aspektu se zdaj le-ti kažejo kot tisti, od katerih je odvisna celota. Toda tako kot pri Heglu, je tudi tukaj to le en aspekt problema in sicer tisti, na podlagi katerega Plessner nakaže svojo biološko utemeljitev transcendence. Ne-celost organizma zahteva dopolnitev, brez katere bi propadla. Ta biološki pojem transcendence (Plessner tega pojma ne uporablja) je najširša osnova preseganja živega telesa, njegovega dopolnjevanja v drugem, v njegovem življenjskem mediju. To je tudi osnova, na kateri se ne utemeljuje samo fenomen človekovega delovanja, temveč tudi sleherni gibanje znotraj življenja.

"Življenje je gibanje, brez gibanja ne more obstajati."

"Neka reč, ki ima pozicionalni karakter, je lahko le, kolikor postaja (indem es wird); proces je način njene biti."¹²

Organizem je tako v svojem procesu samopostavljanja postavljen v enotno gibanje življenja; kot njegov del je nosilec njegovega gibanja. Tako kot je sleherni posamezni organizem samoposredovan skozi svoje organe, tako je življenje oz. narava samoposredovana skozi organizme, ki tvorijo njeno celoto. V tem Plessner naveže na pomen grške besede *fysis*,¹³ kot na tisto samouravnavačo celoto, ki se daje iz same sebe.

⁶ Hammer Felix, *Die exzentrische Position des Menschen*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1967, str. 116.

⁷ Plessner, *Stufen*, str. 119-121.

⁸ Hammer, *Position*, str. 116.

⁹ Plessner, *Stufen*, str. 129.

¹⁰ Limbach Hans G., *Die symbolische Vermittlung der exzentrischen Position*, Disertation, Saarbruecken 1992, str. 99.

¹¹ Plessner, *Stufen*, str. 193-194.

¹² Plessner, *Stufen*, str. 132.

¹³ Limbach, *Symbolische*, str. 113.

a) Rastlina in žival

K pozicionalnemu karakterju sodi, da "je reč hkrati čez samo sebe in noter v samo sebe" (ueber ihm hinaus, in ihm hinein ist).¹⁴ V tem se kaže nek radikalni konflikt med zaprtostjo kot fizičnega telesa in odprtostjo kot organizma. Načini, kako organizmi, ki pripadajo različnim stopnjam, rešujejo ta konflikt, se med seboj razlikujejo.

"Rešitev konflikta najde živa reč v svoji formi, katere izraz je čutno dostopen v vsakokratni podobi njenega tipa, ne da bi se hkrati kazala kot pojav."¹⁵

Rešitev tega konflikta je možna na dva načina: v odprti in zaprti formi. Pojem odprte forme uporablja Plessner kot formalno-strukturni izraz za rastlino, medtem ko zaprta forma pomeni enako, le da za žival. (Pojma odprte in zaprte forme je Plessner prevzel od Driescha.) V tej postavitvi se kaže strogost ločitve med rastlino in živaljo, toda ta ločitev je zgolj ideelna, saj Plessner poudarja, da je v posameznih lastnostih razlika med rastlinami in živalmi samo stopenjska, v nekaterih pa lahko celo sovpadata.¹⁶

"Odprta je tista forma, ki organizem v vseh njegovih življenjskih izražanjih neposredno vključuje v njegovo okolico in ga tako naredi za nesamostojni del življenjskega kroga, ki mu ustreza."¹⁷

Razlog odprte forme pri rastlini leži v dejstvu pomanjkanja njenih centralnih organov, skozi katere bi se lahko reprezentiralo njeno celotno telo, skozi katero bi se lahko zoperstavljalo svoji okolici. Individualnost zato ne more biti konstitutivna lastnost rastlin. V svoji odprtosti je rastlina absolutna predanost in samoizguba v funkcijskem omrežju njene vrste.

Pri živalih pa imamo že opraviti z vso kompleksnostjo njene dvojne aspektivnosti oz. pozicionalnosti.

"Zaprta je tista forma, ki organizem v vseh njegovih življenjskih izražanjih posredno vključuje v njegovo okolico in ga tako naredi za samostojni del življenjskega kroga, ki mu ustreza."¹⁸

Glede na definicijo odprte forme se definicija zaprte forme razlikuje samo v dveh, toda odločilnih besedah: neposrednost-nesamostojnost in posrednost-samostojnost.

Neposredna vključenost rastline v okolico jo naredi nesamostojno, medtem ko žival skozi svoj posredovan, distanciran odnos do okolice izkuša samo sebe v samostojnosti, oz. zaprtosti glede na življenjski prostor. Pri živali je tako ključnega pomena njena posredovanost, oz. dialektika njene telesnosti. Ta relativna samostojnost in zaprtost (odprtost in zaprtost sta ideelni formi in ne absolutizaciji), s katero se žival distancira od okolice pa mora sama v sebi biti posredovana v nekem notranjem antagonizmu, ki njeno enotnost šele konstituira in jo s tem šele naredi za (relativno) samostojni del bivajočega. Apriorni pojem pozicionalnosti se zdaj utelesi v vsej svoji dialektičnosti (pozicionalnost kot temeljna kategorija živih teles seveda velja tudi za rastline, le da pri njej še ni izražena v vsej svoji kompleksnosti).

Skozi reprezentacijo v centralnih organih dobi žival še neko drugo realnost, in sicer v telesu. S tem si je žival še drugič dana. Ta samoposredujoča igra med organi in celoto telesa jo naredi samostojno, njen odnos do okolice pa za posredovan. Telo postane "vmesna plast" med bivajočim in njegovim medijem. Prvič si je žival dana v tem,

¹⁴ Plessner, *Stufen*, str. 132.

¹⁵ Plessner, *Stufen*, str. 218.

¹⁶ "Rastlino in žival, glede na njuno bistvo, ni mogoče razlikovati na osnovi empiričnih lastnosti. Njuna diferenca je v vsej realnosti ideelna." (*Stufen*, str. 234.)

¹⁷ Plessner, *Stufen*, str. 219.

¹⁸ Plessner, *Stufen*, str. 226.

da je živo telo, drugič pa v tem, da ji to živo telo zdaj postane prezentacijsko telo (Leib).¹⁹

"Njeno telo je zdaj postalo prezentacijsko telo, tista konkretna sredina, skozi katero je življenjski subjekt povezan z okolico (Umfeld)." "Na ta način se sredina, jedro, samost, ali subjekt imetja (Subjekt des habens), pri popolni vezanosti na živo telo hkrati od njega distancira." "S tem prezentacijskim telesom eksistira živa reč kot z nekim sredstvom, ki je hkrati združujoča in ločujoča, odpirajoča in prikrivajoča, repuščajoča in varujoča vmesna plast, ki je dana v njegovi posesti."²⁰

Ali drugače: Živo telo se skozi organsko samoposredovanost konstituira kot enovitost, se prezentira kot prezentacijsko telo. V tej distanciranosti od same sebe kot živega telesa - kolikor je živo telo, ki še ni postalo prezentacijsko telo (rastlina) vselej v neposrednem odnosu s svojo okolico - je prezentacijsko telo sposobno samostojne komunikacije z njenim okoljem. Realizirana dvojna aspektivnost, oz. pozicionalnost, je bistveno dialog med prezentacijskim telesom in njegovim medijem; toda, če se izrazimo heglovski, ta dialog še ni zanjo. Odprtost njenega pozicionalnega polja ustreza zaprtosti njene forme. Konstituiranje zaprte forme pa je bistveno konstituiranje živega telesa kot prezentacijskega telesa. Prezentacijsko telo organizma je tako odtegnjeno svojemu telesu kot njegova centralno vodena enotnost. V tem smislu je pozicionalnost živali vselej centrična. Njena centričnost jo predstavlja v vlogi dvojnega imetja: imetje lastnega telesa kot prezentacijskega telesa ter imetje okolja (to imetje imenuje Plessner z izrazom "spontanost" - žival spontano agira in reagira na okolje). Vendar pa to dvojno imetje še ni za njo. Izoblikovanje možganov sicer živalim omogoča smotrno in spontano delovanje, ne da bi se žival tega zavedala.

"Pozicionalno tukaj še ne obstaja možnost posredovanja med celotnim telesom (vključujoč centralne organe) in prezentacijskim telesom (kot od centralnih organov odvisni telesni predel). Pozicionalno obstaja oboje eno poleg drugega, ne da bi bila pri tem enotnost stanja presežena. Oscilacija med obema bitnima položajema, zamenjava telesne biti v prostorsko notranost telesa, daje dvojno aspektivnost, toda ta oscilacija, ta zamenjava se v sebi ne odpravi (hebt sich nicht auf), temveč enostavno predstavlja to isto temeljno stanje."²¹

Do takšne odprave pa lahko pride šele takrat, ko si je organizem dan še tretjič ("Žival živi iz sredine ven, v sredino noter, toda ona ne živi kot sredina."²²), in sicer kot

¹⁹ Pri tem je treba opozoriti na prevajalske težave ob razlikovanju med "Leib" in "Körper". Nemški jezik premore dve besedi za pojem telesa (Leib, Körper), medtem ko imamo v slovenščini le enega. Plessner to dispozicijo nemškega jezika v svoji antropologiji tako produktivno uporabi, da je od nje celo odvisno celotno razumevanje človeka. Na razliki med "Leib" in "Körper" stoji in pade celotna Plessnerjeva filozofska antropologija. Hotimir Burger v svoji "Filozofski antropologiji" (Naprijed, Zagreb 1993) "Leib" prevaja z "živo telo", "Körper" pa kot "neživo telo". Toda ta prevod ni ustrezen, kolikor tudi Plessner uporablja delitev na živo in neživo telo in misli pri tem na organsko in anorgansko telo, pri čemer pa delitvi na "Leib" in "Körper" podleže le živo telo. Skratka "Leib" in "Körper" sta dva možna aspekta živega telesa, zato "Leib" ni mogoče še enkrat prevajati kot "živo telo". Rešitev, ki jo tukaj predlagamo in ki seveda ne more biti idealna, je naslednja: "Leib" bomo prevajali s "prezentacijsko telo", "Körper" pa kot "reprezentacijsko telo". Izraz prezentacijsko telo (Leib) je tisti, s katerim Plessner pogosto nadomesti razvito pozicionalno naravo živalskega in človeškega telesa kot njuno indiferentno psihofizično celovitost; medtem ko je reprezentacijsko telo (Körper) reflektivni pojem, je posledica vpogiba človekove zavesti v samo sebe, skozi katero se ji njena fizična zunanost kaže kot od nje ločeni predmet. Reprezentacijsko telo je pojem, ki je vezan izključno na človeka, oz. na njegovo zavest o posedovanju samega sebe kot prezentacijskega telesa, kot samouravnavačo psihofizične celovitosti. Človek je prezentacijsko telo in ima to prezentacijsko telo kot reprezentacijsko telo. Človek je in ima.

²⁰ Plessner, *Stufen*, str. 231.

²¹ Plessner, *Stufen*, str. 237.

²² Plessner, *Stufen*, str. 288.

reprezentacijsko telo. Šele ko organizmu njegovo dvojno imetje postane za zavest, se mu njegovo telo konstituira še v svoji zadnji in odločilni formi, kot reprezentacijsko telo, kot neko neživo, abstraktno telo, kot simbol.

b) Človek

Žival je dana sama sebi skozi prezentacijsko telo. Iz svoje pozicionalne sredine lahko vpliva na tukaj-zdaj svojega telesa. Toda živo telo na živalski stopnji še ne poseduje polne refleksivnosti. Njeno življenje iz sredine ji sicer nudi eksistenčno oporo, toda sama še ni v odnosu do nje, ker ta ni postala njen predmet.

"Kateri pogoji morajo biti izpolnjeni, da je neki živi reči dan center njene pozicionalnosti, izhajajoč iz katere živi in z močjo katere doživlja in učinkuje. Temeljni pogoj je očitno ta, da center pozicionalnosti, na katere distanci do lastnega prezentacijskega telesa temeljijo vse danosti, do samega sebe zavzame distanco."²³

Potem ko centričnost nekega organizma postane sama sebi predmet, si je ta organizem dan še tretjič. S tem, ko se center pozicionalnosti distancira od samega sebe, je dokončno omogočena "totalna refleksivnost" nekega življenjskega sistema. Centrično življenje organizma stopi z njim v odnos, v posredujoč odnos, s tem pa mu postane za zavest.

"(Organizem) ima samega sebe, ve zase, samemu sebi je opazen in v tem je jaz, "za seboj" ležeče zatočišče lastne notranjosti..."²⁴

Ta tretja posredovanost je zadnja posredovanost; vzpenjanje po lestvici posredovanja je s tem zaključeno, kajti živo telo je s tem prišlo za lastni hrbet. Tako kot pri živali, je sicer tudi to posredovanje bistveno vezano na tukaj-zdaj, vendar pa se je sposobno od sebe distancirati, postaviti prepad med sebe in svoja doživetja.

"Potem je tostran in onstran prepada, vezan na telo, vezan na dušo in hkrati nikjer, brez doma zunaj vseh vezi v prostoru in času, in takšen je človek."²⁵

Za razliko od Schelerja, Plessner ne zastopa teorije, da je prehod od živali k človeku mogoče misliti le kot radikalni prelom v strukturi bivajočega (duh), temveč dosledno zastopa teorijo stopnjevanja, znotraj katere je razlika med živaljo in človekom "zgolj" v stopnji refleksivnosti. Na ta način uspe Plessnerju ohraniti kontinuum organskega sveta, ne da bi hkrati ponižal človeka in njegove dosežke na descendenčni avtomatizem. Radikalni prelom s celoto bivajočega vzpostavi človek vzvratno, za nazaj, ta prepad sam je že delo njegove totalne refleksivnosti. Tako je mogoče trditi, da med človekom in celoto živih reči vlada prepad, ne da bi hkrati ta prepad označeval in bil imeniten celotni strukturi bivajočega. Razlike med različnimi formami bivajočega so tako primarno stopenjske, prelom znotraj njih pa je sekundaren, je delo specifičnosti človekove narave. Cel svet je enoten, pa čeprav predstavlja človek glede na njega nek drug svet.

"Če je življenje živali centrično, potem je človekovo življenje, ne da bi lahko to centričnost prelomilo, ven iz nje, ekscentrično. Ekscentričnost je za človeka specifična forma frontalne postavljenosti nasproti polju, ki ga obkroža."²⁶

Tisto, kar zagotavlja enotnost človeka z univerzumom živih reči, je njihova enotna pozicionalna narava, tisto, kar zagotavlja njegovo enotnost s svetom živali je že neka

²³ Plessner, *Stufen*, str. 289.

²⁴ Plessner, *Stufen*, str. 290.

²⁵ Plessner, *Stufen*, str. 291.

²⁶ Plessner, *Stufen*, str. 291-292.

višja forma pozicionalnosti, tj. centričnost. Ne prve, ne druge forme se človek nikoli ne osvobodí; tisto, po čemer pa se od obeh bistveno loči, ni nekaj povsem novega glede na prvi - komplementarni formi, ni neka tretja transcendirajoča entiteta - kot denimo duh pri Schelerju -, temveč je zgolj zavest o njiju, ali če se izrazimo drugače: je nek pogled, ki od zunaj zajame organskemu svetu imanentno dvojno aspektivnost oz. pozicionalnost. In prav ta nevtralni pogled, ta reprezentacijski fenomen brez lastne vsebine je najbolj radikalen prelom, ki ga dopušča in omogoča organski svet, je edini pravi vzrok in nosilec vseh potencialno novih vsebin. Skozi to ekscentrično pozicijo si je pozicionalno telo dano na človeški način, dano si je kot svoj lastni predmet. Človek se zaveda svoje centričnosti zato, ker je (tudi) ekscentričen.

"Kot jaz, ki omogoča polni obrat sistema živih reči k sebi, človek ne stoji več v tukaj-zdaj, temveč "za" njim, za samim seboj, v kraju, ki ga ni (ortlos), v niču, v katerem se razblini v prostorsko-časovni nikjer-nikoli. Brez kraja in časa (ortloszeitlos) omogoča človek doživljanje samega sebe in hkrati doživljanje svoje brez-krajevnosti- in časovnosti kot stanja zunaj samega sebe..."²⁷

Človek ni zgolj ta jaz, ta pogled, ki motri pozicionalnost lastnega prezentacijskega telesa, ni samo ekscentričnost, kajti kolikor bi bil samo to, ne bi mogel realno delovati čutiti, misliti, doživljati, ne bi bil, prav tako ni zgolj to opazovano prezentacijsko telo, temveč je primarno posredovanje.

"Njemu (človeku o.p.) je postala sprememba iz biti znotraj lastnega telesa v bit zunaj telesa nepresegljiv dvojni aspekt eksistence, resnični prelom njegove narave. On živi tostran in onstran tega preloma kot duša in telo in kot psihofizična nevtralna enotnost obeh sfer. Enotnost pa vendarle ne prekrije dvojne aspektivnosti...(ona) ni neko nasprotje pomirjajoče tretje...(ona) ne tvori samostojne sfere. (Ona) je prelom, hiatus, prazni 'počez' (Hindurch) posredovanja."²⁸

Najprej kaže poudariti relativno subjektivnost in objektivnost preloma med dušo in naravo. Subjektivni karakter tega dualizma Plessner jasno nakaže s tem, da govori o njem z aspekta človekovega doživljanja ("njemu" je postala...). Skratka, ta razlika se človeku kaže kot prelom šele s pozicije nevtralnega jaza, ki s svojim posredovanjem dejansko sploh šele konstituira tisti dve polji, med katerima posreduje; naredi si ju za zavest in s tem vzpostavi razliko. Po drugi strani pa je ta prelom prav tako objektivni, kolikor tukaj ne gre za neutemeljene subjektivne predstave človeka o njegovi lastni naravi, za nekakšne njegove fantazije, ki naj bi imele svoj ideološki temelj v krščanstvu, temveč izhajajo iz objektivne strukture njegove ekscentričnosti. Subjektivnost in objektivnost tega preloma je zato mogoče misliti le relativno. Toda kot se prelom v posredovanju vzpostavlja, se hkrati v njem tudi ukinja, se kaže kot enotnost, ki pa sama ni nič drugega kot nek "prazen počez posredovanja". Kolikor je vsako posredovanje najprej neko razmerje, toliko je treba ob tem pritrditi Hammerju, ki pravi, da pomeni ekscentrična pozicionalnost primarno neko razmerje, oz. povsem formalno izraženo, "razmerje do razmerja".²⁹ Pozicionalnost namreč zagotavlja osnovno razmerje bivaajočega, skozi ekscentrično pozicijo pa se vzpostavi razmerje do razmerja.

"Pozicionalno je mogoče trojno stanje: bivaajoče je telo, je v telesu (kot notranje življenje ali duša) in zunaj telesa kot točka pogleda, iz katere je (ono) hkrati oboje. Nek individuum, ki je na ta način pozicionalno trojno okarakteriziran, se imenuje

²⁷ Ibidem.

²⁸ Ibidem.

²⁹ Hammer, Die exzentrische Position, str. 157.

oseba. Ta je subjekt svojih doživljajev, svojih zaznav, svojih akcij in iniciativ. (Ona) ve in hoče. Njena eksistenca je dejansko postavljena v nič (auf nichts gestellt)."³⁰

Za razliko od Schelerja, pojem osebe pri Plessnerju ni utemeljen na neki pozitivni vsebini (duh), temveč na strukturnem razmerju trojne posredovanosti. To trojno posredovanje je hkrati ta nič, v katerega je postavljena njena eksistenca, je popolna odsotnost vsebine, hkrati pa temeljni pogoj za sleherno vsebino.

Iz trojne pozicionalnosti nastajajo človeku njegova tri osnovna razmerja: kot telo je v razmerju z drugimi telesi - to razmerje imenuje Plessner zunanji svet (Aussenwelt), kot bitje, ki je v telesu, je v razmerju do svoje notranjosti - to razmerje konstituira njegov notranji svet (Innenwelt), in slednjič, njegova ekscentrična pozicija, njegovo stanje zunaj sebe, vzpostavlja sosvet (Mitwelt), območje, v katerem je človek v odnosu do človeka.

"V dvojni distanci do lastnega telesa se človek nahaja v svetu, ki, ustrežajoč trojni karakteristiki njegove pozicije, tvori zunanji svet, notranji svet in sosvet."³¹

Zunanji svet je njegovo okolje, ki je izpolnjeno s predmeti. S pomočjo svoje ekscentričnosti lahko tudi človek samega sebe doživlja kot enega izmed členov, reči, ki zasedajo poljubna mesta v prostoru in času in jih med seboj zamenjujejo. Človek je del prostorskega kontinuuma le kot prezentacijsko telo, medtem ko se mu kot reprezentacijsko telo odtegne. Njegova dvojna aspektivnost ni istovetna z dvojno aspektivnostjo nekega zgolj pozicionalnega telesa (zunaj/znotraj), temveč jo je treba razumeti kot razmerje do dvojne aspektivnosti pozicionalnega telesa oz. njegovega lastnega prezentacijskega telesa, ki je samo na sebi samo pozicionalno telo. Človekova dvojna aspektivnost je tako razmerje med biti-telo (prezentacijsko telo) in imeti-telo (reprezentacijsko telo), je razmerje med njegovo ekscentričnostjo in pozicionalnostjo, oz. je ekscentrična pozicionalnost.

Človekovo prezentacijsko telo je možno samo toliko, kolikor ima nek zunanji svet, oz. svoj okolni svet. V tem smislu ga je treba razumeti kot intencionalno naperjenega do okolnega sveta (Umweltintentionalitaet des Leibes). To razmerje pa je obojestransko: kot učinkuje prezentacijsko telo na okolni svet, tako drugi učinkuje na prvega.

Izhajajoč iz strukture ekscentrične pozicionalnosti, prezentacijsko in reprezentacijsko telo ne sovpadata, čeprav tudi ne tvorita dveh med seboj materialno ločljivih sistemov. Limbach se celo sprašuje, ali nimamo tako celo pri Plessnerju opraviti z delitvijo sveta, kolikor tudi on povsem v kartezijanski maniri obravnava človeka kot dualistično bitje, "kot bitje dveh strani, ki ima telo, tako da se zahteva subjekt imetja".³² Odgovor na to vprašanje je pravzaprav preprost; v določenem smislu je mogoče celotno Plessnerjevo filozofsko antropologijo razumeti kot en sam, precizen in sistematično izpeljan odgovor na to vprašanje. Descartesov dualizem Plessner relativira, ga teoretsko razvije - kot smo že pokazali - v relativno subjektivno in objektivno aspektivnost. Človek je namreč zmeraj hkrati prezentacijsko telo in ima to telo kot reprezentacijsko telo. Plessner potrди, da ima človek res cogitans, prav tako potrди, da ima telo, toda tega ne absolutizira v dve samostojni substanci.

"Oba aspekta obstajata eden poleg drugega, posredovana v točki ekscentričnosti, v objektivizacije nezmožnem jazu."³³

Drugo osnovno človekovo razmerje je njegov odnos do lastne notranjosti. Skozi distanco do samega sebe si je dan kot notranji svet. Ekscentričnost tukaj določa njegov

³⁰ Plessner, *Stufen*, str. 293.

³¹ *Ibidem*.

³² Limbach, *Symbolische*, str. 13.

³³ Plessner, *Stufen*, str. 295.

dvojni aspekt kot dušo in doživljaj, oz. konstitucijo njegove psihične realnosti. Vse duševne dispozicije in dosežki so pogojeni z doživljanjem. Doživetja so namreč tista, ki oblikujejo človeka, ga pretresajo, mu ustvarjajo nove možnosti prihodnjih doživetij, hkrati pa so omogočena in dana z lastnostmi duše. Tako kot za dvojno aspektivnost prezentacijskega in reprezentacijskega telesa, velja tudi za dušo in doživljaj, da ne sovpadata, vendar pa tudi ne tvorita dveh razlikujočih se sistemov. Duša ni nekaj, kar bi ostalo zaprto v človekovi notranjosti, temveč aktivno sodeluje na vseh ravneh človekovega ravnanja, tudi kognitivnih.

"V refleksivnem aktu, v pozornosti, opazovanju, iskanju, spominjanju izvršuje živi subjekt tudi duševno resničnost, ta pa učinkuje, kar je samo na sebi razumljivo, na resničnost, ki je postala objekt, z željo, ljubeznijo, depresijo, občutkom."³⁴

S stališča doživljajočega subjekta se lahko močno spremeni njegovo notranje življenje, vendar pa to ni nujno. V tem smislu lahko duša in doživljaj sovpadata, čeprav nista eno. Tudi znotraj misli, občutkov in volje stoji človek zunaj samega sebe; "ta dialektična struktura leži v bistvu ekscentričnosti".

"Resnični notranji svet: to je razkrojenost s samim seboj, iz katere ni nobenega izhoda in za katero ni nobene izravnave. To je radikalni dvojni aspekt med (zavestno dano ali nezavedno delujočo) dušo in izvršitvijo v doživljaju, med nujnostjo, prisilo, zakonom dogajajoče eksistence ter svobodo, spontanostjo, impulzom izvršujoče eksistence."³⁵

Človek kot notranji svet je dejstvo, ne glede na to, ali o tem ve ali ne. Dana pa mu je lahko ta notranjost samo v aktih refleksije. Plessner pri tem našteva akte spominjanja, zaznavanja, pozornosti in jih določi kot psihične akte, s čimer se jasno zoperstavi ločevanju refleksijskega in duševnega.

Tretjo in odločilno formo predstavlja pojem sosveta. Ekscentričnost, na kateri temeljita zunanji in notranji svet, določa, da mora individualna oseba na sebi razlikovati individualni in splošni jaz. Ta razlika pa ji postane prezentna šele, ko stopi v stik z drugimi osebami. Toda tudi takrat ta jaz zanj ne nastopa v abstraktni podobi, temveč konkretno kot prva, druga, tretja oseba. Človek reče samemu sebi in drugim ti, on, mi... Dejstvo, da okrog sebe ne vidi le reči, temveč čuteča bitja, ki jih ima za tovariše, sodi k predpogojem njegove eksistence. Toda ta njegova primarna potreba sama na sebi sploh ni preprosta.

"Kajti 'Drugi' je, ne glede na bistveno strukturno enakost z menoj, kot oseba individualna realnost (kot jaz), katere notranji svet mi ostaja primarno takorekoč skrit in ki ga moramo s pomočjo različnih form dojetanja šele razkriti."³⁶

Tako kot prvi dve formi, je tudi fenomen sosveta mogoče razumeti samo na temelju ekscentrične pozicionalnosti. Plessnerjeva teorija sosveta je v bistvu njegova rešitev problema intersubjektivnosti, čeprav tega pojma sam ne uporablja. Pri Plessnerju ne gre za razmerje med dvema subjektoma, temveč med dvema osebama, katerih vsebina je izpeljana iz strukturne formule ekscentrične pozicionalnosti. Intersubjektivnost je tako pri njem bistveno inter-ekscentričnost. Samo pojem ekscentričnosti je namreč tisti, ki omogoča razumevanje zapletene dialektike medčloveških odnosov, njihovo istovetnost in razliko. Kot je ekscentrična pozicionalnost na sebi zgolj nek počez posredovanja, torej čisti nič, tako je tudi medpersonalni, svetni odnos med jaz in ti bistveno zaznamovan z ekscentrično pozicionalnostjo, je tudi sam vzajemno posredovanje, le da

³⁴ Plessner, *Stufen*, str. 297.

³⁵ Plessner, *Stufen*, str. 299.

³⁶ Plessner, *Stufen*, str. 301.

je na tem nivoju ničnost njene vsebine presežena v smeri največjega pozitivnega človekovega dosežka, tj. duha.

"Sosvet ne obdaja osebe, tako kot narava. Toda prav tako je tudi ne izpolnjuje, kar v nekem neadekvatnem smislu velja za notranji svet. Sosvet nosi osebo in je hkrati od nje nošen in oblikovan. Med menoj in menoj, menoj in njim leži sfera tega sveta duha."³⁷

Duhovni karakter osebe leži v mi-formi (Wir-form) lastnega jaza, v enotni prežetosti življenjske eksistence po modusu ekscentričnosti. Ta "mi" tematizira Plessner kot tisto sfero, ki jo je edino mogoče v strogem smislu imenovati duh.

"Kajti če zadevo dojamemo čisto, potem se duh razlikuje od duše in zavesti. Duša je realna kot notranja eksistenca osebe. Zavest je aspekt, ki je pogojen z ekscentričnostjo osebne eksistence, skozi le-tega se nudi svet. Medtem ko je duh s svojevrstno pozicijsko formo ustvarjena in obstoječa sfera in v tem smislu ni nobena realnost, realizirana pa je vendarle v sosvetu, četudi obstaja ena sama oseba."³⁸

Sfera duha je sfera intersubjektivnosti, je sfera medčloveških odnosov, njegove socialnosti, toda duh lahko obstaja tudi, če eksistira ena sama oseba. Pri tem Plessner misli na človekov antropomorfní značaj, njegovo nagnjenost da ti-značaj, značaj osebe, pripisuje tudi ostalim živim pa tudi neživim rečem (mitična zavest). In tako je on čisti mi ali duh. Človek nima duha na isti način kot ima telo ali dušo. Dušo ima, ker on duša je in ker jo živi. Medtem ko je "duh sfera, s pomočjo katere živimo kot osebe, v kateri stojimo, ker jo naša pozicionalna forma vsebuje."³⁹ Duša je možna tudi tam, kjer ni zavesti o njej, (ona) je primarno pozicionalna forma; enako velja za telo kot telo. Duh pa je dejansko možen šele v intersubjektivnem posredovanju med ekscentričnimi formami, oz. med ekscentrično osebo in predmetom, ki se mu ekscentričnost pripisuje. Duh je človekova sfera in ne neka apriorna realnost, zato mu ni mogoče pripisati objektivnega značaja kot pri Heglu.

"...za duh kot sfero ni mogoče uporabljati pojmov, kot so subjektivno in objektivno."
"Neoziraje se na to, kar duh nosi, kar se kot duh izraža, je mogoče sfero duha določiti samo kot subjektivno-objektivno nevtralnó."⁴⁰

Strogo vzeto je duh le eden, sicer ključni aspekt ekscentrične pozicionalnosti, nje-ne posredujoče strukture, ki posreduje med prezentacijskim telesom in njegovo intencionalnostjo do okolnega sveta in jazom, oz. osebo. Oseba je v svetu in proti njemu, v sebi in proti sebi; to brezno, to prazno medstanje tukaj in tam ostaja realno, tudi če človek zanj ve in skozi to vednost v njem vzpostavi sfero duha. Duh ni tak kot subjektivnost ali zavest ali intelekt, temveč je mi-sfera, je predpostavka konstitucije neke resničnosti.

Ker Plessner svoje kategorije razvija na dialektično samoposredujoč način, ki zelo spominja na Hegla - s to bistveno razliko, da Hegel začenja z metafizično razliko med bitjo in ničem, medtem ko je Plessnerjevo izhodišče transcendentalno-empirična forma pozicionalnosti, ki je dobljena na podlagi normiranja empiričnih značilnosti živih teles, oz. organizmov - je mogoče trditi, da duh ni nič drugega kot ekscentričnost ali intersubjektivnost, oz. aspekt razmerja med biti-telo in imeti-telo, kolikor biti- telo (prezentacijsko telo) implicira intencionalno naperjenost k drugemu, ki se izvršuje v ravnanju, medtem ko imeti-telo kaže na sfero jaza oz. reflektivnosti. Duh je posredujoč aspekt

³⁷ Plessner, *Stufen*, str. 303.

³⁸ *Ibidem*.

³⁹ Plessner, *Stufen*, str. 304.

⁴⁰ Plessner, *Stufen*, str. 305.

vseh kategorialnih postavitev, sam na sebi pa ni nič, je zgolj to čisto posredovanje samo.

c) Temeljni antropološki zakoni

c 1) Zakon naravne umetnosti

Na koncu Stopenj daje Plessner nekakšen rezime svoje filozofske antropologije, in sicer tako, da v povsem kantovski maniri govori o zakonih, o temeljnih potezali človekovega ravnanja in eksistiranja. Izhodiščno vprašanje prvega zakona, zakona naravne umetnosti (*Das Gesetz der natuerlichen Kuenstlichkeit*) se glasi:

"Kako je lahko človek kos svoji življenjski situaciji? Kako izvaja svojo ekscentrično pozicijo?"⁴¹

Če je bil v pojmih zunanjega sveta, notranjega sveta in sosveta človek obravnavan abstraktno, ga skuša Plessner v antropoloških zakonih zajeti v njegovi funkcionalni konkretnosti. Podobno kot Kant se sprašuje: "...kaj naj počnem, kako naj živim, kako naj pridem tej eksistenci do konca".⁴² Vsa ta vprašanja kažejo predvsem na človekovo zlomljenost, ali kar je enako, na njegovo ekscentričnost. Ideje raja, stanj nedolžnosti, zlata obdobja, brez katerih še ni živela nobena generacija, so zgovoren dokaz za to, kar človeku manjka. V tej neizpoljenosti lastne narave, v praznini posredujočega preloma gre iskati glavni razlog njegove ustvarjalne dinamičnosti in inovativnosti.

"Kot ekscentrično organizirano bitje, se mora človek takšnega, kakršen že je, šele narediti."⁴³

Človek tako živi samo, kolikor svoje življenje vodi, ga upravlja, in šele skozi to vodenje je resnično človek. Človek je to kar je šele v izvajanju, v poteku in gibanju svojega življenja. Njegova eksistenca je postavljena v nek prečni položaj, v negotovost razprtiosti njegove ekscentričnosti. V tem se zanjo kaže aspekt absolutne antinomije, saj se mora takšno, kakršna je, šele narediti. Ekscentrična pozicionalnost je namreč "le" strukturna postavitev, v katero je postavljen sleherni človek, toda v tej postavitvi je človek sicer že človek, a le in potentia; šele vodenje in upravljanje življenja pa ga lahko v njegovi človeškosti izpolni. Živali živijo neposredno, ne da bi vedele o sebi in rečeh, zato se ne sramujejo svoje golote. "Nasprotno pa je človek s svojo vednostjo izgubil neposrednost, (on) vidi svojo goloto in se je sramuje, zato mora živeti po ovinkih s pomočjo umetelnih reči."⁴⁴ Človek zato potrebuje nek komplement za svojo razklano naravo, ki si ga mora sam ustvariti. V tem je že po naravi umetelen. V strukturi njegove narave je, da se mora ravnati in skozi ravnanje dopolnjevat, s pomočjo svojega uma in rok ustvarjati čep, s katerim bi zamašil odtok, skozi katerega mu uhaja lastna centričnost; umetelnost je način ustvarjanja druge domovine kot absolutnega zatočišča.

"Kot ekscentrično bitje človek ni v ravnovesju, zunaj kraja in časa stoječ v niču, je konstitutivno brez doma, zato mora 'nekaj postati' in si ustvariti ravnovesje. Le-to pa si lahko ustvari le s pomočjo nenaravnih reči, ki izvirajo iz njegovega ustvarjanja".⁴⁵

41 Plessner, *Stufen*, str. 309.

42 *Ibidem*.

43 *Ibidem*.

44 Plessner, *Stufen*, str. 310.

45 *Ibidem*.

Zadnji smisel njegovega delovanja je vzpostavitev ravnovesja. Toda eksistenca v ustvarjeni drugi naravi ne more najti miru. Človek želi ven iz nevzdržne ekscentričnosti svojega bista, polovičnost svoje življenjske forme si prizadeva kompenzirati, le-to pa lahko stori le s pomočjo reči, ki si jih sam ustvari. Te reči so tako že same zaznamovane z ekscentrično naravo njihovih ustvarjalcev. Te reči, ki si jih človek predmetuje, so glede na naravno stanje stvari same ekscentrične, so zunaj tega stanja kot tujek v njih. Človekovo ravnovesje je lahko zato samo umetelno, nepristno, takšno, ki ga skratka ne more potešiti. Krivda pa ni samo v predmetu, temveč tudi in predvsem v njegovi ekscentričnosti, ki je v tistem trenutku, ko človek nekaj doseže, hkrati že čez to stanje, ga reflektira in s tem ustvari novo distanco, poglubi nepotešenost.

"V tem uboštvu ali goloti leži movens za celotno, specifično človeško dejavnost, ki je usmerjena na irealno in deluje z umetelnimi sredstvi, leži zadnji temelj za orodje in za tisto, čemur služi: kulturi."⁴⁶

Plessner se ob soočenju s pojmom kulture najprej loti kritike dveh njenih klasičnih teorij, spiritualistične in naturalistične. Tudi spiritualistična teorija priznava neizogibno umetelnost človekovega delovanja, vendar pa jo zveja na duha. Če je pojem duha mišljen bolj objektivno, se običajno prekriva s starim naukom, da kultura izvira od boga, če pa je opredeljen pretežno subjektivno, se kultura v glavnem pojasnjuje iz različnih momentov človekovega bista, kot so inteligenca, duša, zavest. V strogem smislu ne prva ne druga različica ničesar ne razloži, saj izhajata iz teoretsko netematiziranih, apriorno-metafizičnih pojmov.

Korak naprej naredi naturalistična teorija, kolikor si postavi za cilj, da bi človekovo duhovnost, kot specifični fundament kulturne dejavnosti, izpeljala iz naravnih plasti človekove eksistence. Pri tem je mogoče ločiti dve modifikaciji naturalistične teorije: pozitivna, ki je bolj znana (zato je tu ne bomo povzemali), je Darwinova razvojna teorija. Negativna modifikacija naturalistične teorije pa razume človeka kot bolno bitje, kot žival, ki je padla iz svojega ravnovesja. Glavni krivec za takšno stanje naj bi bilo izoblikovanje nekega parazitskega organa: možganov. Izhajajoč iz tega izhodišča, sta duh in zavest predstavljena kot veliki iluziji. Da bi se ta invalid ohranil pri življenju, potrebuje bergle, to je orodje in kulturo. Posebej je prišla ta teorija do izraza pri Freudu in njegovem nauku o potlačitvi nagonov. Tako za pozitivno kot negativno modifikacijo velja, da ne izstopijo iz empirizma bioloških ali psiholoških simptomov. Resnični izvor kulture ni hipertrofija nagonskega življenja ali samovzpenjajoča tendenca življenja v formi "volje do moči", ni neka prekomerna kompenzacija ali sublimacija; vsaka od teh je že posledica dane življenjske forme.

"Da človek s svojimi naravnimi sredstvi ne more zadovoljiti svojih nagonov... nima svojega zadnjega vzroka v nagonih, volji ali v potlačitvi, temveč v ekscentrični življenjski strukturi, v formi eksistenčnega tipa. Konstitutivno neravnovesje njegove posebne vrste pozicionalnosti je povod za kulturo - in ne motnja nekega prvotno normalnega življenjskega sistema, ki je bil harmoničen in bi to spet lahko postal."⁴⁷

Človekovo umetelnost je mogoče razumeti samo kot bistveni izraz človekove narave. Kultura je tako z ekscentričnostjo postavljen ovinek do druge domovine, v kateri si ekscentrična forma ustvari svoja tla.

"Umetelnost v delovanju, mišljenju, sanjah je notranje sredstvo, s pomočjo katerega človek kot živo naravno bitje stoji s samim seboj v sozvočju."⁴⁸

⁴⁶ Plessner, *Stufen*, str. 311.

⁴⁷ Plessner, *Stufen*, str. 316.

⁴⁸ *Ibidem*.

To je tudi način, s katerim presega naravo in stopa v sfero svobode. Svoboda se kaže v možnosti upravljanja lastnega življenja. V procesu tega upravljanja pa se mu njegova eksistenca vedno znova lomi na naravo in duha, na vezanost in svobodo, na biti in morati. "To nasprotje obstaja."⁴⁹

Toda zgolj njegovi nagoni in potrebe ne zadoščajo, da bi ostal v gibanju. Zato je potrebna neka moč v modusu najstva (Modus des Sollens), ki sama izvira neposredno iz ekscentrične strukture. Človek ni zgolj nek "je", ne živi samo tja v en dan, temveč velja nekaj in kot nekaj. Zato brez npravnosti in vezanosti na irealne norme ne more živeti.

"Tako mu postane bistveno stanje njegove pozicionalnosti takoimenovana vest, točka izvira njegove npravnosti in konkretne morale."⁵⁰

Vendar pa morala ni samo garant njegove svobode, temveč hkrati tudi cezura, oz. zapreka, ob kateri se razplamteva konflikt z njegovo "nižjo" naravo, z njegovimi nagoni in nagnjenji. Tudi morala tako ni nič večnega, od boga danega, temveč je utemeljena na človekovem najstvu, le-to pa ima svoj edino resnični temelj v njegovi ekscentrični strukturi.

Z moralnimi normami človek svoji breztemeljnosti daje nek temelj; čeprav umetelne narave, si vendarle daje oporo in zatočišče pred lastno nedoločenoostjo. Morala tako ni nikakršno zgodovinsko naključje, ni nikakršno breme, ki bi dušilo njegovo svobodo, temveč je prav nasprotno nujnost, ki izvira iz strukture človekovega bistva in ki primarni nedoločenoosti daje regulativno smotrni karakter.

Razumljivo je, da Plessner tudi pojem dela izpeljuje iz ekscentričnega karakterja človekove narave.

"Z delom si skuša človek priskrbeti le to, kar mu je ostala dolžna narava, ko mu je ponudila najvišjo organizacijsko formo."⁵¹

Človek ne dela zato, ker si želi, temveč ker mora. Tudi brezdelje je način dela, je način, za katerega človek upa, da mu bo povrnil srečo in notranje ravnovesje. Na ta način Plessner delo razume kot enega izmed aspektov kulture, ne v smislu nekega njenega partikularnega dela, temveč kot obliko njenega razumevanja.

Ker je ekscentrično živeči človek ob sleherno naravno zaprtost - v smislu živalske zaprte forme - se ne more nikoli odpočiti v nekem najdenem, doseženem ravnovesju. Človek je tako glede na svojo bistveno strukturo eksistencialno nepotešen, in sicer v dvojnem smislu: stalno v delujočem iskanju za ravnovesjem, le-tega človek ne more najti v samem sebi - saj že po svoji naravi stoji zunaj samega sebe - četudi neko stanje doseže, ga takoj razdvoji, se od njega distancira s pomočjo refleksivne narave svojega jaza. Absolutno mirujoče točke ne more najti, saj vselej ko jo doseže, hkrati ekscentrično stopi že čez njo. Toda tudi naravne reči, ki ga obkrožajo, mu ne morejo priskrbeti ravnovesja. Priskrbeti si ga mora sam tako, da ustvarjalno posega v naravo in medčloveške odnose, jih preoblikuje in jim daje pečat svojega početja.

"Samo zato, ker je človek že po naravi le polovica in ker (kar je s tem bistveno povezano) stoji čez samega sebe, tvori umetelnost neko sredstvo, da bi prispel s sabo in svetom v ravnovesje. To pa ne pomeni, da predstavlja kultura kompenzациjo za njegove manjvrednostne komplekse, temveč cilja na neko povsem predpsihološko, ontično nujnost."⁵²

Ta predpsihološka ontična nujnost je univerzalna, je skupno izhodišče ne le za posamezne evropske kulture, temveč za vse človekove kulturne dosežke v vseh pro-

⁴⁹ Plessner, Stufen, str. 317.

⁵⁰ Ibidem.

⁵¹ Plessner, Stufen, str. 320.

⁵² Plessner, Stufen, str. 321.

starih in vseh časih. Plessnerjevo zavzemanje za enakovrednost med evropskimi in zunajevropskimi kulturnimi sistemi je tako tudi globoko teoretsko utemeljeno in izpeljano iz strukture človekove narave, ne pretežno iz narave evropskega človeka (tako kot pri Schelerju), temveč iz narave univerzalnega pojma človeka, ki je fenomenološko očiščen vseh vnaprejšnjih ideoloških znamenj.

Tudi kultura je primarno posredovanje, katere smisel je v dopolnjevanju. Tako kot Trstenjak, tudi Plessner človeka v bistvu tematizira kot simbolično, ne-celo bitje, katerega življenje je eno samo dolgo iskanje manjkajoče polovice.

c 2) Zakon posredovane neposrednosti

Zdaj smo že navajeni, da so vse formulacije, s katerimi želi Plessner zajeti fenomen človeka, le različni aspekti ene in iste fundamentalne kategorije, tj. ekscentrične pozicionalnosti. Za zakon posredovane neposrednosti velja isto, saj z njim Plessner le pobleže in določneje predstavi aspekt posredovanja znotraj ekscentričnosti. Dva osnovna motiva posredovane neposrednosti, o katerih je tukaj govor, sta imanenca in ekspresivnost, oz. vednost, zavest in spoznanje na eni ter načini človekovega izražanja na drugi strani.

Ekscentričnost pozicije je mogoče označiti kot položaj, v katerem je človek v indirektno-direktnem odnosu do vsega. Direktni odnos je dan povsod tam, kjer so člani odnosa med seboj povezani brez vmesnih členov, medtem ko je indirektni odnos mogoč tam, kjer se odnos vzpostavlja s pomočjo vmesnih členov.

"Indirektna direktnost ali posredovana neposrednost torej ne predstavlja nikakršnega nesmisla, nikakršnega protislovja, ki bi preprosto v samem sebi propadlo, temveč neko protislovje, ki se samo razreši, ne da bi pri tem postalo nič, neko protislovje, ki ostaja smiselno, četudi mu analitična logika ne more slediti."⁵³

In končno neko protislovje, ki ne le da ne postane nič, temveč mu iz tega rastejo vedno nove in nove vsebine. Vse do sedaj spremljane Plessnerjeve analize so skušale pokazati, kako je in kaj se godi s pojmi posredovanja in neposrednosti znotraj organskih teles. Videli smo, da pri rastlinah še ne moremo govoriti o pozicionalno utemeljenem odnosu med življenjskim subjektom in njegovim medijem. Nek (neposredni) odnos je sicer mogoče zaznati, vendar to še ni pravi odnos, saj rastlina ni nič samostojnega. Pri živali pa je to že doseženo. Odnos med njo in okoljem je v skladu z njeno zaprto formo vselej mogoče prepoznati kot indirektni. Tam, kjer imamo opraviti s centralizacijo pozicionalne forme, je odnos med subjektom in njegovo okolico vselej posredovan. Žival je preprosto postavljena v posredovanje, toda da bi jo zaznala, bi morala hkrati stati poleg same sebe, ne da bi pri tem izgubila svojo centralnost. Prav to pa je uresničeno v ekscentrični poziciji človeka.

"...njegov odnos do drugih reči je sicer indirektni, toda doživlja ga kot direktni, neposredni odnos, tako kot žival - dokler je, tako kot žival, podvržen zakonu zaprte življenjske forme in njene pozicionalnosti. Po drugi strani pa: kolikor ve za indirektnost svojega odnosa, mu je ta dan posredno."⁵⁴

Bilo bi narobe, če bi iz tega potegnili sklep, da stoji človek kot ekscentrično bitje v dveh temeljno različnih odnosih do zunanjega sveta, po eni strani direktnem in po drugi indirektnem. Ta sklep je napačen v toliko, kolikor pozablja na odločilno premiso, namreč identiteto tistega, ki stoji v centru tega posredovanja in ki konec koncev tudi ni nič drugega kot to posredovanje samo skozi akt samozavedanja.

⁵³ Plessner, *Stufen*, str. 324.

⁵⁴ Plessner, *Stufen*, str. 325.

"Ta postavitev samega sebe konstituira življenjski subjekt kot jaz ali ekscentrično pozicionalnost."⁵⁵

Človek je tako v odnosu do zunanjih reči, pri čemer ima ta odnos karakter posredovane neposrednosti, oz. indirektnosti, in ne dveh čistih, vzporedno potekajočih ločenih odnosov. Pri tem, kot poudarja Plessner, sploh ni mogoča enoznačna pozicija človeka do okolja, temveč gre vedno za osciliranje dveh nasprotij sem in tja.

"Še več: če te oscilacije, te konkurence med nasprotujočima se odnosoma življenjskega subjekta in okolja ne bi bilo, potem bi šla identiteta subjekta s samim seboj po zlu."⁵⁶

Identiteta subjekta s samim seboj, jaz, sama na sebi ni nič drugega kot to oscilirajoče posredovanje in je brez tega ne bi bilo. Človekov jaz je tako daleč od tega, da bi ga pojmovali kot center, kot izhodiščno entiteto, substanco, ki posreduje in povezuje nasprotja v človeku, nasprotno, ta jaz ni nič drugega kot to posredovanje samo, oz. je kot tak, sam na sebi nič. Ali kot pravi Plessner v svojem spisu "Človek kot živo bitje" (Der Mensch als Lebewesen):

"Jaz je neka odprtina navznoter, imaginarna odprtina k neki notranji točki, ki je ni nikjer. Jaz sem v točki nič, glede na katero je vse... blizu ali daleč."⁵⁷

Bilo bi zgrešeno, če bi zakon posredovane neposrednosti pojasnili tako, da bi posredovanje pripisali jazu, neposrednost pa prezentacijskemu telesu. Ta razlaga je napačna zato, ker jaz ni neka od telesa ločena sfera, temveč njegov aspekt, ki je omogočen z samodiferenciacijo telesa kot prezentacijskega telesa in reprezentacijskega telesa, kot biti-telo in imeti-telo. Plessner se nadalje sprašuje, kako, da v tem zakonu dominira neposrednost in direktnost, medtem ko je posredovanju pripisana zgolj funkcija predikata. Zakaj navidez pravitako upravičena formulacija neposredne posredovanosti ni pravilna?

"Zato, ker tisto, kar pozicionalno velja za žival, v analognem smislu velja tudi za človeka".⁵⁸

Prioriteta neposrednosti je tesno povezana s formo pozicionalnosti. Posredovano razmerje med živaljo in njenim medijem zanjo ne more imeti posredovanega karakterja, saj se skozi svojo centričnost v tem posredovanju izgublja in tako ostaja sama sebi skrita. Človek pa lahko stoji v ekscentrični pozicionalnosti, v stanju čez le, kolikor je primarno v živem neposrednem razmerju do svojega medija. Stopnje organskega sveta namreč jasno kažejo, da je posredovanje mogoče šele tam, kjer je že predhodno neka neposrednost.

Ker je človek v ekscentrični organiziranosti postavljen za hrbet samega sebe, lahko živi v distanci do vsega, kar je sam in kar je okrog njega. V dvojni distanciranosti od lastnega telesa, postavljen v središče svoje pozicije - in ne kot žival, ki iz tega središča preprosto živi -, človek ve za samega sebe kot dušo in telo.

"O drugih osebah, živih bitjih in rečeh pa ve posredno le kot o pojavih, oz. zavestnih vsebinah in z njenim (zavestne vsebine - op. prev.) posredovanjem o prikazujočih se realitetah (erscheinende Realitaeten)."⁵⁹

55 Ibidem.

56 Plessner, Stufen, str. 326.

57 Plessner Helmut, Der Mensch als Lebewesen, v: Philosophische Anthropologie heute, Verlag C.H. Beck, Muenchen 1972, str. 55.

58 Plessner, Stufen, str. 326.

59 Plessner, Stufen, str. 328.

Kolikor gre za izkustveno, zaznavajoče, razumevajoče vedenje, je ta odnos vednosti vselej neposreden. V tem primeru ne more drugače, kot da zajame stvari v njihovi goli neposrednosti. "Ker je zanj, je na sebi."

"Zakaj on sam, kot subjekt, ki stoji za (čez) samim seboj, tvori posredovanje med seboj in objektom zato, da bi o njem vedel. Ali točneje: vednost o objektu je posredovanje med menoj in njim."⁶⁰

Toda njegova ekscentričnost, na temelju katere stoji za samim seboj, ne more ovirati zavesti o neposrednosti in direktnem kontaktu. Četudi njegova ekscentričnost v procesu vednosti (posredovanja) pozabi samo nase, pa to še ne pomeni, da je s tem zatrta. Z njeno pomočjo zajame vednost neposredno nekaj posredovanega: realnost v pojavu, fenomen resničnosti. Tukaj je jasno vidno, da Plessner, kljub delno neokantovskemu izhodišču, bistveno odstopa od Kantove spoznavne teorije.

"Pojav namreč ni mogoče misliti kot nek list, kot masko, izza katere tiči realno in ki jo lahko od njega odstranimo, temveč prej kot obraz, ki zastira, v tem ko odstira."⁶¹

V tem prikrivajočem razkrivanju leži specifičnost v pojavu bivajočega. Tudi vednost je tako bistveno posredovana neposrednost, skozi katero nam je neka stvar hkrati dana kot odkrita in zakrita, in ne zgolj kot kantovski pojav, izza katerega leži skrito in našemu spoznanju nedostopno bistvo, nasebje. Pozicionalnost in ekscentričnost, neposrednost in posrednost, izkustvo in teorija so garantirani nerazrešljivosti in breztemeljnosti slehernega razmerja.

"Tako on (človek o.p.) odkrije... indirektnost in posredovanost svojega neposrednega odnosa do objektov. Odkrije svojo imanenco. Vidi, da ima dejansko samo vsebine zavesti (Bewusstseinsinhalte) in da se mu njegova vednost o rečeh, kamorkoli gre in kjerkoli stoji, vriva kot nekaj med njim in rečjo."⁶²

Vednost nikoli ne more biti neposredna, temveč vselej le posredujoča neposrednost. Če bi namreč bila neposrednost in evidenca, potem bi jo imele tudi rastline. Na podlagi takšnega razumevanja vednosti je mogoče tudi lažje razumeti, odkod delitev na nauk o imanenci in nauk o transcendenci, na realizem in idealizem. Človek, ki se zaveda svojega posredujočega položaja lahko izgubi zaupanje v lastno zavest, začne dvomiti v intencionalnost, v vrednost mnenj, ki jih izpričuje zavest v svojih aktih.

"Vednost je tako bistveno žarek, ki je zapustil svoje izhodišče, je stopanje in hoja ven, čez samega sebe, je ekstaza. Zato prihaja nujno do tega videza neposrednosti, o katerega brezopornosti nas prepriča refleksija."⁶³

Evidenca intendirajoče zavesti stopi nasproti evidenci reflektirajoče zavesti. Nauk o imanenci se zoperstavi nauku o transcendenci. Idealizem zavesti stopi v boj z realizmom.

Tako eni kot drugi, idealisti in realisti, enostransko povzdignejo in absolutizirajo samo en aspekt spoznavnega procesa. Čeprav je razumljivo, da je moral ekscentrični človek priti do te negotovosti in zmede, kolikor je imanenca v njegovi zavesti, ki med rečjo in subjektom postavlja dvakrat večjo distanco, kot je tista pri živali, edino sredstvo za kontakt med rečjo in subjektom. Imanenca skratka edina zagotavlja stik z realnostjo. Samo indirektnost omogoča direktnost in samo ločitev omogoča dotik.

Kaj ima po vsem tem človekova imanenca, njegova ujetost v zavest, opraviti z ekspresivnostjo?

⁶⁰ Ibidem.

⁶¹ Plessner, *Stufen*, str. 329.

⁶² Ibidem.

⁶³ Plessner, *Stufen*, str. 330.

"Imanenca in ekspresivnost temeljita na enem in istem stanju dvojne distance centra osebe do njegovega telesa."⁶⁴

Te povezave pa ni mogoče videti tako dolgo, dokler zavest pojmuje kot neko škatlico, katere stene hermetično ločujejo od zunanjega sveta naše življenje, vednost in hotenje, spoznanje ter delovanje. Dokler se skratka ne uvidi, da je zavest neke vrste ustvarjalna enotnost med subjektom in okolico, ki zagotavlja njegovo konkretnost, oz. imanenco. Če bi veljalo prvo, potem bi se življenjske poteze, ki izhajajo iz subjekta, predvsem njegove motorične reakcije, ki nastajajo iz nagonov, občutkov in volje, odigravale v isti notranji regiji kot predstave, ki jih imamo od znotraj s pomočjo zavesti.

"One v tem primeru sploh ne bi bile pristna gibanja izraznega karakterja, temveč bi bile takšne le videti, njihov 'smisel' bi bil kar tako."⁶⁵

Toda kot smo že videli, velja za človekova ravnanja, izražanja isto, kar velja tudi za fenomen zavesti, namreč posredovanje med biti-telo in imeti-telo, oz. za posredovanje med prezentativno in reprezentativno ravnijo, med zunanjim in notranjim. Življenjske poteze, ki jih oseba izraža v svojih dejanjih, besedah, mimiki..., kažejo na kajstvo, vsebino tistega, za kar si oseba prizadeva. Ekspresivnost je tako "uresničitev, objektiviranje duha."⁶⁶

Duh pa, kot smo videli, ni nekaj zgolj notranjega, kot tudi ni samo zunanje, temveč je sosvet, je intersubjektivna mi-forma, je polje udejanjanja človekove ekscentričnosti. Iz tega sledi, da duh ni nič drugega kot ekscentričnost, kar potrди tudi Plessner v "Smejanju in joku".⁶⁷ In če s tem pojmovnim izpeljevanjem še nadaljujemo, potem je ekscentričnost mogoče razumeti samo na podlagi razmerja med biti-telo in imeti-telo, oz. iskanjem ravnovesja med prezentacijskim in reprezentacijskim telesom. Ta isti odnos pa je tudi temelj človekove ekspresivnosti. V "Smejanju in joku" (Lachen und Weinen) Plessner zapiše:

"Ekspresivnost je značilna poteza posredovane neposrednosti in ustreza, pravtako kot instrumentalnost telesa ali objektivnost vednosti, vedno na novo poravnavajoči napetosti in prepletenosti med biti-telo in imeti-telo."⁶⁸

Ekspresivnost telesa je mogoče doseči samo, kolikor je duh že od vsega začetka postavljen na isto raven s telesom. Pojem telesa, oz. natančneje prezentacijskega telesa kot enotnega živega organizma, ki stoji na mestu pojma celovitosti človeka in jo hkrati zastopa, je tukaj, vsaj kar se tiče ekspresivnosti, odločilen. Prezentacijskega telesa pa ni mogoče razumeti drugače kot ravnanje, in sicer v intencionalnem odnosu do okolnega sveta. Ker Plessner razlikuje dve ireducibilni formi ravnanja: izraz (oz. izražanje, ekspresivnost) in delovanje, je fenomen ekspresivnosti človekovega prezentacijskega telesa najučinkoviteje obravnavati, kolikor ga nadomestimo s splošnejšim pojmom ravnanja. Po drugi strani pa tudi človekovo ravnanje ni nič drugega kot oblika njegove ekspresivnosti, način izražanja tega, kar je in kako je.

V "Smejanju in joku" si Plessner kot izhodišče za razumevanje človeka izbere njegovo ravnanje, kolikor le-to stoji pred sleherno ločitvijo med fizičnim in psihičnim. Ravnanje je način gibanja prezentacijskega telesa, in v kolikor tega ne bi bilo, bi imeli opraviti le z nekim živim telesom. Delovanje in izraz kot modusa ravnanja se med seboj

⁶⁴ Plessner, *Stufen*, str. 333.

⁶⁵ *Ibidem*.

⁶⁶ Plessner, *Stufen*, str. 337.

⁶⁷ Ko govori Plessner o situaciji smejanja in joku, zapiše, da sta ti "nepogrešljivi za duha oz. njegovo (človekovo o.p.) ekscentričnost", s čimer med obema pojmovoma postavi enačaj.

⁶⁸ Plessner Helmut, *Lachen und Weinen*, v: *Philosophische Anthropologie*, S. Fischer Verlag, Frankfurt a.M. 1970, str. 52.

razlikujeta po tem, da je delovanje naperjeno na nek cilj, medtem ko imamo pri denimo mimičnem izrazu opraviti s spontanim razvojem, z izbruhom notranjega v zunanje. Če se pri delovanju sprašujemo: kam to pelje, pa nam izraz odgovarja na vprašanje: kaj naj bi to bilo.⁶⁹ Če delovanje posredno govori o človeku (prek cilja, ki ga zasleduje), pa nam mimično izražanje neposredno kaže njegovo naravo.

Ravnanje je dvostopenjski pojem: nekaj se ravna do nečesa. To dvostopenjskost zamejuje na eni strani prezentacijsko telo, na drugi pa okolni svet ali sosvet. Limbach pravilno ugotavlja, da je situacija ravnanja vselej dialoška.⁷⁰ To dialoškost omogoča dejstvo, da je prezentacijsko telo vselej v prehajanju, kar pomeni, da se ne konča tam, kjer se konča površina njegove kože; ali z drugimi besedami: da ga je mogoče dojeti kot intersubjektivni fenomen, v katerem so integrirani tudi drugi subjekti in objekti. Princip dialoga pa je na delu ne le takrat, ko je človek v odnosu do zunanjih objektov, temveč tudi takrat, ko je v razmerju do samega sebe, do svoje zavesti. Tudi samogovor je dialog, tudi ta je namreč mogoče samo na temelju ekscentričnosti, ki jo je tako mogoče razumeti tudi kot reflektirano razliko.

Če se zdaj spet vrnemo k razmerju med ravnanjem in imanenco (zavestjo), je zanimivo, vendar nikakor ne presenetljivo, da Plessner ravnanje celo izenači z zavestjo. V ravnanju je namreč mogoče dokazati prepletenost notranje in zunanje perspektive, kar tudi pomeni, da zavest ni lokalizirana na nekem določenem mestu.

"Dejansko je stvar prav nasprotna: Zavest ni v nas, temveč smo mi v njej, kar pomeni, da se ravnamo kot samogibljava telesa do okolja."⁷¹

Zavest ni neko mesto v nas, ni neka samostojna sfera, nasprotno, mi sami smo zavest skozi naše ravnanje. S tem smo naredili krog, na koncu katerega postane razumljivo, kako in zakaj sta imanenca in ekspresivnost (ki jo Plessner v Stopnjah razume ne samo kot izražanje, temveč zelo splošno kot ravnanje) zgolj dva - med seboj celo zamenljiva - momenta posredovane neposrednosti.

Ob koncu poglavja pa Plessner na podlagi človekove ekspresivnosti utemelji tudi pojem zgodovine. Človekovo ravnanje (beri delovanje) nikoli nima za svoj rezultat tisto, za kar si je prizadevalo, ali če se izrazimo drugače: uspeli rezultat ni nikoli tam, kjer bi moral biti. Po svoji vsebini sicer lahko gre za adekvatno realizacijo, toda kje pravzaprav je ta vsebina, se sprašuje Plessner.

"Ni je mogoče ločiti od forme, saj je v njej raztopljena, in nihče ne more reči, kje se začena vsebina in kje končuje forma."⁷²

Tisto, za čemer smo si prizadevali, se je osamosvojilo v svoji lastni formi in se nam s tem odtujilo. Rezultat, ki se nam je odtujil, postane zgolj predmet našega opazovanja.⁷³ Toda, ker naše prizadevanje s tem ne preneha, saj trajnega ravnovesja ekscentrična pozicionalnost ne more doseči, stojimo spet v izhodiščni poziciji. "Človek se mora ponovno podati v delo."⁷⁴ Skozi svojo ekspresivnost je človek bitje, ki sili k vedno novim uresničitvam "in tako za seboj pušča zgodovino".⁷⁵ Dejanski motor za specifično zgodovinsko dinamiko človekovega življenja leži v njegovi ekspresivnosti. "S pomočjo svojih dejanj in del, ki bi mu naj dala ravnovesje, ob katerega ga je pri-

⁶⁹ Plessner Helmut, *Die Deutung des mimischen Ausdrucks*, v: *Zwischen Philosophie und Gesellschaft*, Gesammelte Schriften, Suhrkamp Verlag, Frankfurt a.M., str. 148.

⁷⁰ Limbach, *Symbolische*, str. 25.

⁷¹ Plessner, *Stufen*, str. 111.

⁷² Plessner, *Stufen*, str. 338.

⁷³ Plessner ne soglašja z marksistično teorijo, po kateri je stanje odtujenosti ekonomsko pogojeno, temveč jo razume kot nujni rezultat človekove ekscentrične narave.

⁷⁴ Plessner, *Stufen*, str. 338.

⁷⁵ *Ibidem*.

krajšala narava, in ki mu ga dejansko tudi dajo, je človek hkrati iz njega spet vržen ven, da bi spet na novo, a zaman, poskušal srečo."

"Zakon posredovane neposrednosti ga večno poriva iz njegovega mirujočega položaja, v katerega se bo ponovno vrnil. Iz tega temeljnega gibanja nastaja zgodovina. Njen smisel je v tem, da ponovno doseže izgubljeno z novimi sredstvi, vzpostavi ravnovesje s pomočjo prevratniške (grundstuerzende) spremembe, ohrani staro s pomočjo obrata naprej."⁷⁶

Če bi bile te misli izrečene kar tako, ne da bi bile utemeljene v ekscentrični pozicionalnosti, bi jim bilo mogoče zlahka oporekati, kolikor obstajajo, oz. so obstajale tudi takoimenovane nezgodovinske kulture, ki so se z vso silo upirale slehernim spremembam in s tem napredovanju. To so predvsem totemistične religije, delno pa tudi ciklične, ki jih bistveno opredeljuje mitična in ne logična zavest. Toda tudi njihova dejanja in prizadevanja, kakršnakoli so že bila, lahko razumemo le na ozadju tiste človekove nezadostnosti in polovičnosti, ki jo Plessner tako prepričljivo sistematizira v pojmu ekscentrične pozicionalnosti. V svoji ekscentrični postavljenosti lahko človek stoji tudi čez zgodovino, čez gibanje, saj ve, da mu to ne bo prineslo popolne odrešitve. Toda tudi takšna, ahistorična življenjska drža je neka oblika ravnanja, katerega cilj je enak pri vseh njenih formah: ta cilj je vzpostavitev ravnovesja. Toda že samo to prizadevanje za ahistoričnostjo je neko gibanje, čeprav še potlačeno, nepriznано in zaničano. Morda je bila v tej svoji naravnosti življenjsko modrejša od tistih obdobj, v katerih je bil zgodovinski duh izpuščen iz steklenice in se je kot podivjan lotil človekovega svetovnega prizorišča; morda je takratni človek bolje poznal samega sebe, kot se poznamo mi, otroci atomske dobe, in je uspešneje nastavljal pasti svoji lastni naravi (spomnimo se le tiste prigode avstralskega staroselnika, ki je ob pogledu na letalo dejal: tudi mi bi to lahko, pa nismo hoteli), toda po svoji formi je bila tudi to le ena izmed zgodovinskih drž, bila je zgodovina proti zgodovini; tudi to pa je v končni fazi mogoče samo na temelju ekscentričnosti. Četudi je proti zgodovini, je človek glede na strukturo svoje narave zgodovinsko bitje, in Plessner nam to nedvoumno pokaže, četudi človeka ne obravnava zgodovinsko in se ne loteva razlik med različnimi obdobji.

c) Zakon utopičnega stališča

Glavni temi zadnjega zakona, zakona utopičnega stališča (u-topos kot brezkravejnost, brez temeljnost) sta ničnost in transcendenca, skozi kateri Plessner poda svoj pogled na problem religije oz. religiozne zavesti.

Do pojma ničnosti pripelje človeka njegova zavest o lastni zgodovinski naravi, o tem, da je sleherni človekov cilj le bežna postaja. Njegovo konstitutivno stanje brez korenin, brez temeljnost, tvori realno podlago svetovne zgodovine, ki jo človek izkuša tudi na samem sebi.

"Ona mu daje zavest o lastni ničnosti in korelativno s tem o ničnosti sveta."⁷⁷

Tudi nihilizem tako ni nikakršna pošast, ki od zunaj ogroža človeka, temveč ima svoje globoke korenine v človekovi naravi. Na ta način se Plessner veliko učinkoviteje kot Scheler loti tega problema. Nihilizem, kot stanje ugašajočega duha, najlažje presežemo tako, da ga razumemo, in ne tako, da se na vsak način postavljamo nasproti njemu in iščemo nove, oz. obujamo stare vrednote.

⁷⁶ Plessner, *Stufen*, str. 339.

⁷⁷ Plessner, *Stufen*, str. 341.

V ničnosti vidi Plessner tudi razlog, da se človek prebudi v zavest o absolutni naključnosti vsega in s tem k ideji svetovnega temelja kot absoluta, oz. boga. Toda problem zavesti o bogu seveda ni v bogu, temveč v sami zavesti in njeni negotovosti. Ekscentričnost namreč ne prenese nikakršne enoznačne fiksacije lastnega položaja; "(ona) je stalno anuliranje lastne teze".⁷⁸ Tudi če bi bog dejansko obstajal, bi mu človek vselej, glede na lastno življenjsko formo, oporekal existenco. Ne glede na to, kako se želi človek odločiti - "mu ostane samo skok v vero".⁷⁹ Toda kljub temu religioznost sama ni nič naključnega, tudi v njej "tiči nekaj apriornega", tudi ona ima svoje nujno jedro v specifični človekovi življenjski formi. Ekscentrična forma in bog kot absolut, kot temelj sveta, stojita v bistveni korelaciji. Plessner ve, da bi odrekanje ideji boga pomenilo odreči se ideji enosti sveta.

"Ateizem je lažje reči kot storiti."⁸⁰

Religioznost je mogoče razumeti tudi in predvsem kot protiutež zgodovinskosti. Dejstvo je namreč, da religija ustvarja nek definitivum. "To, kar človeku narava in duh ne moreta dati, tisto poslednje: tako je -, mu želi dati ona." Religija človeka umešča v nek dokončni red in mu s tem daje zatočišče, kultura in duh pa ga nasprotno ženeta naprej. Zato med obema, religijo in kulturo vlada "absolutno sovraštvo".

"Kdor želi domov, v domovino, v zavetje, mora postati žrtev vere. Kdor pa se drži duha, ta se nikoli ne vrača."⁸¹

Samo za vero obstaja dobra stara krožna neskončnost, medtem ko je znamenje duha njegova "linearna brezkončna neskončnost. Njegov element je prihodnost."⁸²

Religija in kultura, religija in zgodovina, bog in ekscentričnost so tako bistveni protipoli udejanjene ekscentrične pozicionalnosti. Dejstvo, zakaj Plessner religijo podreja zgodovini, leži v tem, da je zgodovina kot gibanje duha realna in konkretna posledica ekscentrične strukture, medtem ko je religija kot mirovanje in ravnovesje vezana na človekovo željo, ki ima lahko svoj resničnosti temelj zgolj v veri; mirovanje in stalnega ravnovesja v realnem svetu namreč nič ne izpričuje in ne dokazuje. To pa seveda ne pomeni, da je religija manj pomembna, da je zgolj neka iluzija, ne. Vera je bistveni del človekove biti, izvira iz njenih najglobljih potreb, je najbrž edini fenomen, pri katerem ekscentričnost sama stopi za svoj lastni hrbet z željo da bi se ukinila; toda ekscentričnost je v polju svojega delovanja resničnost, za svojim hrbtom zgolj vera.

Z Burgerjevo tezo, da je "Plessnerjeva ideja utopičnega celo radikalnejša od Blochove"⁸³, se strinjamo tudi mi, kolikor je u-topičnost, breztemeljnost, pri Plessnerju temeljna poteza človekove bivanjske strukture; hkrati pa iz dosledno izpeljane strukture ekscentrične pozicionalnosti človek nima nobenih možnosti, da bi se vrnil domov, kar pa se pri Blochu vendarle naznanja skozi njegovo tematizacijo še-ne-biti in v napredovanju k humanumu kot "ultimumu svetovnega procesa".

Naslednji pomembni garant opore vidi Plessner v pojmih človeštva in družbe, ki sta zanj še toliko pomembnejša, kolikor človek tukaj povsem konkretno in dejavno dopolnjuje samega sebe v drugem ter s tem konstruktivno vpliva na stanje družbenega ravnovesja.

"Kot čisti jaz ali mi, stoji posamezni individuum v sosvetu. Ta ne obdaja posameznika tako kot okolni svet, ga ne izpolnjuje samo kot notranji svet, temveč stoji

⁷⁸ Plessner, *Stufen*, str. 342.

⁷⁹ *Ibidem*.

⁸⁰ Plessner, *Stufen*, str. 346.

⁸¹ *Ibidem*.

⁸² *Ibidem*.

⁸³ Burger Hotimir, *Filozofska antropologija*, Naprijed, Zagreb 1993, str. 105.

skozi njega počez, (on) je sosvet. (On) je človeštvo, tj. (on) kot posameznik je absolutno zamenljiv in nadomestljiv. Vsakdo drugi bi lahko stal na njegovem mestu, tako kot je le-ta z njim v breztačnosti ekscentrične pozicije združen v izvorni družbi, ki ima karakter mi.⁸⁴

Tukaj je dokončno razviden intersubjektivni karakter Plessnerjeve antropologije, ki je sistematično izpeljan iz osnov človekove forme. Človek kot nično bitje, s prestrašanjem samega sebe k drugemu, tvori družbo kot sosvet enakovrednih, med seboj zamenljivih individuumov. V tej svoji zamenljivosti ima gotovost o naključnosti lastne biti in individualnosti. Pomen in vlogo družbe za človekovo individualno življenje ceni Plessner tako visoko, da opravičuje tudi revolucijo kot sredstvo za spreminjanje razmer, če te niso več znosne.

"Obstaja neodtujljiva človekova pravica do revolucije, vkolikor družbene forme uničujejo lastni smisel, revolucija pa se izvrši, če utopična misel pridobi moč ob dokončni uničljivosti vsega družbenega. Toda kljub temu je le-ta samo sredstvo za prenovo družbe."⁸⁵

Socialna realizacija, v kateri so vzpostavljeni jasni odnosi (Plessner ob tem odločno poudari, da ga vsebina teh odnosov ne zanima, oz. da se ob tem vzdrži), to je temeljni družbeni smoter. Če družba tega ne zagotavlja, je kot sredstvo za prenovo dovoljena tudi revolucija. Pravzaprav pojma človeštva in družbe predstavljata tudi logični zaključek njegovih Stopenj, kolikor sta oba konkretni realizaciji in izpeljavi človekove intersubjektivne narave⁸⁶, ki ima svoj temelj v ekscentrični pozicionalnosti in njenem ravnanju.

Pojem razlike, tematiziran v nepreglednem številu kontekstov, je temeljna konstanta vzdolž celotne zgodovine filozofije, je konstanta, brez katere bi bila filozofija nemogoča. Ne glede na to, ali je bila obravnavana metafizično ali dialektično (tukaj uporabljamo oba pojma v tradicionalnem smislu), je vselej predstavljala tisto strukturno ozadje, iz katerega so se izpeljevali tudi najbolj raznorodni filozofski koncepti. Nekaj pa je vsem njenim konceptualizacijam vendarle skupno: Od Anaksimandra pa vse do Schelerja (duh - življenje) je bil ta pojem izključno ontološka kategorija, mišljena v kontekstu metafizike. Prav neverjetno se zato sliši, da je bila prvič aplicirana na človeka, na njem plodno in sistematično uporabljena in razvita šele pri Plessnerju in to hkrati tako radikalno, da človek pri njem pravzaprav ni nič drugega kot reflektirana razlika oz. ekscentrična pozicionalnost. Pojem razlike Plessner sicer izpelje iz strukture bivajočega (organskega sveta) kot njegovo pozicionalnost, postavljenost v posredovanje med znotraj in zunaj; v tem smislu je do neke mere mogoče govoriti tudi o ontologiji, le da ne v njenem metafizičnem smislu, ne v kontekstu biti, temveč kot temeljno postavljenost bivajočega. Izhajajoč iz neposredno bivajočega kot organskega sveta, Plessnerju uspe na kontinuiran način priti do pojma človeka, ne da bi med prvim in zadnjim zazijal kakršenkoli metafizični prepad in ne da bi se pri tem posluževal cenenih spekulativnih trikov. Temeljni odnos razlike je njeno posredovanje, ki omogoča njen razvoj, vzpostavljanje in spreminjanje vsebin; najvišjo formo njenega posredovanja predstavlja človek, kar pa ne pomeni, da je njeno posredovanje tukaj ustavljeno. Nasprotno, s tem ko

⁸⁴ Ibidem.

⁸⁵ Plessner, *Stufen*, str. 345.

⁸⁶ V tem pogledu stoji Plessner na začetku tiste, ne tako maloštevilne skupine filozofov 20. stoletja, katerih filozofije so osredičene prav okrog pojma intersubjektivnosti.

je postalo reflektirano trojno posredovanje - kot posredovanje posredovanja oz. razmerje do razmerja - se je šele razbohotilo v vsej svoji neujemljivi kompleksnosti in breztemeljnosti; razbohotilo se je kot človek. Ker je brez dialektike posredovanja ta razvoj nemogoče razumeti, je upravičeno, če Plessnerju pripišemo zaslugi, da je Heglovo metafizično dialektiko kot prvi, v vsej doslednosti, postavil na antropološki fundament.

Na prvi pogled je sicer res, da je sintagma ekscentrične pozicionalnosti zgolj prevod stare resnice, da je človek sposoben distance do samega sebe, toda zdaj je bila ta distanca prvič prikazana in sistematično izpeljana iz strukture bivajočega kot njegov notranji moment. Pa še nekaj je tej "stari resnici" manjkalo: v njej ni bil zajet ekspresivni značaj njene narave, tj., iz nje ni bila izpeljana celota človekovega delovanja in ravnanja. Razlika med prezentacijskim in reprezentacijskim telesom je pri Plessnerju zastavljena tako široko, da je iz nje mogoče izpeljati vse fenomene, vse specifičnosti človekove narave.

"Ekscentrična pozicionalnost omogoča v isti sapi npr. zmožnost govorjenja in potrebo po oblačenju (torej pojmovnost in zavest o goloti); ali: pokončno držo in religiozno zavest; ali uporabo orodja in smisel za nakit. Enako prvinske so v njej telesne in duhovne 'lastnosti'..."⁸⁷

Ekscentrična pozicionalnost je formalni pogoj, ki omogoča zajetje človekovih bistvenih lastnosti in monopolov v njihovi nerazdružljivosti. V razliki med biti in imeti, med prezentacijskim in reprezentacijskim telesom, med centričnostjo in ekscentričnostjo, med pasivno vztrajnostjo in nikoli mirujočo refleksijo se zarisuje polje njegove eksistence, enotno polje, znotraj katerega ostaja tudi takrat, ko ga presega. Na podlagi te razlike je mogoče človeka razumeti, ne razložiti - kolikor je karakter tega posredovanja breztemeljen in s tem glede na rezultate odprt - v vsej njegovi organski, rastlinsko-živalski pogojenosti in specifično duhovni, medčloveški odprtosti. Razumeti ga je mogoče kot mitološko, religiozno, metafizično, idealistično, materialistično, egoistično, altruistično bitje, kot bitje, ki govori, se smeji in joče, ki skozi svoje kulturno delovanje uresničuje svoje duhovne cilje, a jih hkrati tudi iz pozicije svoje ekscentričnosti podira, ovira, ki se v tem neskončnem samopreseganju razume v vsej svoji ničnosti kot nihilistično bitje; v vsem tem ga je mogoče razumeti in hkrati tudi opravičiti. Vse to je človek in hkrati nič od tega. On je zgolj to, kar iz samega sebe naredi, sam na sebi je le reflektirano samoposredovanje, je nič, je prazni počez posredovanja. Izhajajoč iz Plessnerjeve filozofske antropologije, centralni filozofski problem ne more biti več bit in nič, tudi ne bit in čas, temveč človek in nič; in šele sekundarno čas (zgodovina), ki izhaja iz osnovnega razmerja in je v njem utemeljen.

Iz ničta svoje ekscentričnosti se človek takšnega, kakršen je, mora šele narediti. Njegovo samo-ravnanje in delovanje pa je mogoče samo skozi dvojno intencionalnost: do sočloveka in okolnega organskega sveta; do sočloveka, v katerem mu je na čutno-empirični ravni kot predmet dana njegova lastna ekscentričnost, do okolnega organskega sveta, v katerem mu je kot izkustveno dostopni predmet dana njegova pozicionalnost. V tem transcendentno-imanentnem posredovanju ostaja samemu sebi nerešljiva uganka in hkrati naloga.

⁸⁷ Plessner, Lachen, str. 48.

Duh utopije - Blochova filozofija samosrečanja

CVETKA TÓTH

POVZETEK

Članek analizira nekatere vidike pojmovanja utopije pri nemškem filozofu Ernstu Blochu (1885-1977) in skuša odgovoriti na vprašanje, v čem je njegovo pojmovanje utopije že vedno aktualno, morda celo trajno. Še posebej je v analizo pritegnjeno njegovo delo *Duh utopije*, ki ga je izdal kar v dveh različnih verzijah, leta 1918 in 1923. Začetni del članka opozarja na zdaj aktualno idejo o koncu utopične dobe in na dileme, ki izhajajo za teorijo po sesutju socializma boljševiske provenience. Na podlagi Blochovega filozofskega prispevka članek nikakor ne pritrjuje ideji o "koncu utopij".

Vsebina utopije je po Blochu nekaj povsem človeškega, saj gre izrecno za privzemanje samega sebe, za samosrečanje. Pri tem Blocha prvenstveno zanimajo problemi na ravni antropologija - kozmologija, nikakor pa ni njegovo pojmovanje utopije najprej vprašanje določene filozofije zgodovine, ki se sklicuje na Marxa in marksizem. Izjemna odlika Blochove misli ostaja dejstvo, da s svojim načinom filozofiranja kot ateist ohranja vsebino teološke misli, predvsem na podlagi staro in novozaveznih izročil. Zato je njegovo filozofijo mogoče označiti kot poskus razmišljanja z one strani teizma in ateizma.

ABSTRACT

THE SPIRIT OF UTOPIA - BLOCH'S PHILOSOPHY OF SELF-ENCOUNTER

The article analyses some aspects of the concept of utopia by German philosopher Ernst Bloch (1885-1977) and attempts to answer the question: what makes his concept still topical or even lasting? The analysis deals in particular with his work *The Spirit of Utopia*, which he published in two different versions in 1918 and 1923. The first part of the article is directed at the currently topical idea of the end of the utopian era and the dilemmas facing the theory following the demise of socialism of Bolshevik origin. Based on Bloch's philosophical contribution, the article by no means agrees with the idea of the "end of utopias".

According to Bloch, the contents of utopia are something totally human, as it is about self-appropriation and self-encounter. He is predominately interested in the problems in the relationship between anthropology and cosmology. His understanding of utopia has never been primarily the question of a certain philosophy of history which quotes Marx and marxism. An exceptional quality of Bloch's thought is that, although being an atheist, his way of philosophizing preserves the content of theological thought, mostly on the basis of the Old and New Testament traditions. Because of this, one could describe his philosophy as an attempt at thinking beyond theism and atheism.

Kako razmišljati o utopiji v času, ki je vsemu utopičnemu izjemno nenaklonjen in ki na teoretski ravni celo razmišlja o koncu utopij? In kako proti koncu XX. stoletja brati dela nemškega filozofa Ernsta Blocha, nekoč, vsaj v šestdesetih in sedemdesetih letih, tako zelo popularnega misleca? Zdajšnje soočenje z Blochom je že na začetku izpostavljeno očitku o nesodobnosti in neaktualnosti njegove misli, dilema, ki jo je eno najnovejših del o Blochu v svojem uvodnem zapisu razumelo kot: "Sodobna neaktualnost - ali: slab čas pisati o Blochu?"¹ Pa vendar in kljub vsemu!

Nesprejemljiva je ocena o Blochu, ki jo je podal Joachim Fest v svoji krajši knjižici z naslovom *Razbite sanje*, v kateri je Blocha označil za "anahronistično medigro",² ugotovitev, ki zelo nasprotuje mnogim, sicer zelo umestnim trditvam o naravi utopije in utopičnega mišljenja v istem delu. Tako v sklepnem delu te knjižice z dokaj pesimiističnim podnaslovom *O koncu utopične dobe* zasledimo celo naslednjo Habermasovo misel: "Če se izsušijo utopične oaze, se razširja puščava plehkosti in zbežnosti."³

Tudi novejšo delo K sociologiji utopičnega mišljenja v Evropi s podnaslovom od Thomasa Morusa do Ernsta Blocha izrecno označuje "utopično filozofijo Ernsta Blocha kot cinično strategijo".⁴ Dokaj samozavestno pove že v uvodnem zapisu, da je zgodovina utopij od Thomasa Morusa vse do vključno Ernsta Blocha v bistvu njihov propad, ki se nekako končuje v "cinični zlorabi utopične vernosti za revolucionarne akcije"⁵ in za idejno opravičevanje totalitarnih sistemov. Za razliko od Festa ne govori o koncu utopične dobe, ampak opozarja le na sesutje utopije v ideološkem pomenu. Sklepni del te knjižice skuša opozoriti na možnost utopije v t.i. posttotalitarni dobi in pri tem nič kaj prizanesljivo ne govori o "totalitarnem in ciničnem rigorizmu Ernsta Blocha",⁶ ne da bi zadovoljivo pojasnil vsaj aktualnost Blochove misli od leta 1969 do 1973, to je v času, ki je proti vsem pričakovanjem tako silovito izpostavilo aktualnost Lukácsseve Zgodovine in razredne zavesti in Blochovo pojmovanje utopije, da je akademska znanost, vključno s takratnim uradnim marksizmom, ostajala nema.

Vprašanje, ki nam še vedno ostaja o tej, komaj nedavni, dobi, je, vsaj kar se tiče Blocha in Lukácsa, v tem: kako je možno, da je neko gibanje, ki je v novejši evropski zgodovini, predvsem v šestdesetih in sedemdesetih letih, tako silovito in spontano obračunavalo s totalitarizmi vseh vrst, svoj izrazit teoretski obračun lahko opravljalo še s pomočjo mislecev, kot sta to Bloch in Lukács - čeprav ne samo z njima - in v marsičem tudi z njuno pomočjo nakazalo teren, ki je v naslednjem desetletju zares pripeljal do praktičnega zloma, vsaj vzhodnega totalitarizma. Pri vsem tem pa gre za misleca, ki sta ogromen del svoje življenjske energije namenila preučevanju utopije, upanja, totalitete itd. Na ti vprašanji bi morali dve, prej omenjeni deli malo bolj resno odgovarjati kot zgolj retorično in tako zelo po okusu pričakovanja nekoga, ki mu govorimo to, kar pač rad posluša.

Teoretski obračun z levim totalitarizmom je potekal najprej znotraj leveice same, ki je kritično odklonilno zavrnila takratne obstoječe oblastniške monopole, prakse, ki je transformirala teorijo v taktiko in se pri tem sklicevala na Marxa in socializem. O Lukácsu in Blochu naj bo jasno povedano naslednje: pometla sta najprej pred svojim lastnim pragom, četudi sta oba morala v svojem življenju in teoretskem delovanju pre-

¹ Elke Kruttschnitt: Ernst Bloch und das Christentum. Der geschichtliche Prozeß und der philosophische Begriff der "Religion des Exodus und des Reiches", Matthias-Grünwald-Verlag, Mainz 1993, str. 13.

² Joachim Fest: Der zerstörte Traum. Vom Ende des utopischen Zeitalters, Siedler, Berlin 1991, str. 59.

³ Ibidem, str. 99.

⁴ Lothar Bossle: Zur Soziologie utopischen Denkens in Europa. Von Thomas Morus zu Ernst Bloch, Bonifatius, Paderborn 1993, str. 9.

⁵ Ibidem.

⁶ Ibidem, str. 137.

cej taktizirati, v kar ju je po njunem lastnem priznanju silil preživetveni imperativ. Zato vprašanje, do kod je v tem procesu soočanja in obračunavanja s totalitarizmom prišla tista misel, ki se ne imenuje leva - pustimo tu vprašanje, kako se sploh imenuje, če se sploh kako - in kaj konkretnega ima ponuditi v trenutku, ko smo žal proti koncu XX. stoletja spet priče obujanja fašizma oziroma totalitarizma v podobi desnega radikalizma.

Aktualnost Blochove misli je in nemara tudi ostaja samo v tem, ker ne samo da nam prepevuje razmišljati o koncu utopij, ampak nam vedno znova odpira možnost temeljitega uvida v proces nastajanja utopije na podlagi odprtega mišljenja. Pri tem nikakor ne gre samo za mišljenje, kajti Bloch opozarja še na možnosti v stvarnosti sami, tako da odprtemu mišljenju stoji nasproti še odprta stvarnost oziroma odprta materija. Tako je izraz "utopična ontologija"⁷ povsem upravičen in razumljiv za njegovo filozofijo utopije in upanja. Kljub vsem razmišljanjem - zanimivo, v Duhu utopije nič kaj pogostih - o ravnokar zmagoviti revoluciji, njegovo takratno pojmovanje utopije ni določeno s kakšnim končnim in dokončnim ciljem. Zato tudi ni razloga, da bi v Duhu utopije iskali še nastavke za poslednjo filozofijo, ki bi grozila kar z ukinjanjem filozofije same.

Ničesar ni v Blochovi filozofiji, o čemer ne bi bil Bloch razmišljal na ravni misliti in biti. Kot da bi parmenidovska misel še enkrat doživela reaktualizacijo znotraj Blochove strukture mišljenja, toda v svoji izraziti materialistični vpregi. Gre namreč za strukturo mišljenja, ki nikakor ni naravnana subjektivistično, ampak jo Bloch vedno znova utemeljuje ontološko.

Idejni svet, ki ga njegova dela porajajo, je zavezan sublunarni sferi, ki s seboj zapuša pridih nekakšne nesmrtnosti, toda ta ostaja samo zemeljska, v vsem zavezana konkretnosti tostranskega bivanja. Samo v tem smislu je Blochovo filozofijo jemati kot eno najbolj pristnih in značilnih za materialistično tradicijo filozofiranja, ki nikdar in z ničimer ne izključuje idealizma, če skoraj po pravilu, da resnica ni samo v nečem enostranskem in izključujočem, ampak mora prisluhniti še kakšni pristni drugačnosti.

Glede materialistične zareze skozi svet ostaja Blochova filozofija ena najmočnejših, ne samo v novejši zgodovini filozofije, ampak znotraj celotne materialistične tradicije filozofiranja - tradicije, za katero ni razloga, da bi se je sramovali ali jo omalovaževali. Ravno Bloch je tisti izjemni mislec, ki je s svojim življenjskim prispevkom v marsičem materialistični tradiciji razmišljanja trajno odvzel manjvrednostni kompleks in česar ne moremo ignorirati v zgodovinskem trenutku, ki se je zavestno odločil za duha razlik in pluralizem. Toda, kot že rečeno, ta materializem nikdar ne izključuje idealizma, ugotovitev, ki gre celo tako daleč, da ni neupravičeno vprašanje, če morda ravno idealizem v marsičem ne omogoča materializma in seveda obratno.

Izrazit materialistični obrat v filozofiji tega stoletja je prepričljivo pokazal, da filozofija ne more več graditi na samozadostnih pojmih in da je subjektivnost konstitutivna samo toliko, kolikor upošteva svoje temeljno nasprotje, tj. objektivnost. Mišljenje je po Blochu v najbolj dobesednem smislu predmetno, kar vse je razvidno že v njegovem prvem pomembnejšem in za celoto njegove misli zelo odločilnem delu z naslovom Duh utopije.

Pri tem je treba poudariti, da je njegova celotna življenjska misel povezana s konkretnostjo, skratka, je živeta misel, kajti problemi, o katerih je Bloch razmišljal, nikakor niso samo akademsko izbrani in reflektirani. Bloch je konkretno živel in globoko osebno doživljal vse, o čemer je pisal tako, da vsa njegova njegova dela potrjujejo smisel sporočila znanega latinskega reka: "De te fabula narratur."

⁷ Gvozden Flego, Wolfdietch Schmied-Kowarzik (Hrsg.): Ernst Bloch - Utopische Ontologie, Band II des Bloch-Lukács-Symposiums 1985 in Dubrovnik, Germinal, Bochum 1986.

Duh utopije je nastajal v času I. svetovne vojne, v letih 1915-1917 in v krajšem predgovoru iz prve izdaje tega dela iz leta 1918 z naslovom Namen takoj začutimo, da gre za delo, ki ga preveva duh takratne vojne. Tako opozarja na "triumf neumnosti, ki jo ščitijo žandarji"⁸ in pred katero so intelektualci odpovedali. Kot da bi se vse uklonilo grozljivi povprečnosti saj, kot sledi še iz ponovne, tj. druge in predelane izdaje Duha utopije iz leta 1923, "so mnogi cvetovi, toliko sanj, premnoga duhovna upanja mrtva".⁹ Tisto, kar po Blochovi ugotovitvi manjka, je "utopično principialen pojem"¹⁰ kot vsaj notranja možnost presejanja tega, kar samo grozljivo je.

Nikakršen političen program, partijski marksizem ali določeno konkretno družbeno gibanje ni Blochov teren razmišljanj. Samo kot mislec in filozof ravna Bloch v trenutku, ko njegovega mladostnega prijatelja in sodelavca Lukácsa če zanaša revolucionarno partijska dejavnost. Kakor je bil Lukács v dvajsetih letih najbolj zraven, v samem središču dogajanja, tako je bil Bloch kar se da daleč stran, tako da njegova pot skoraj že spominja na zgodbo o potniku, ki je zbežal pred kugo. S tem nastajajo med njima nekatere bistvene razlike in razhajanja o pojmovanju vloge intelektualcev pri vključevanju v najbolj neposredno družbeno dogajanje.

Kakorkoli že danes razumemo njune takratne, t.j. medsebojno izključujoče se odločitve, dajemo bodisi enemu ali drugemu več priznanja ali celo simpatij, obema je treba izreči priznanje, da nista kompromitirala intelektualnega dela in nasploh vloge intelektualcev in da sta oba, v povsem različnih življenjskih razmerah, ohranjala digniteto teorije na zelo visoki in zavidljivi ravni. Je pa to za oba objektivno čas, ki zaključuje njuno zelo plodno mladostno sodelovanje, in je take narave, da je še danes zgledno, saj ponuja vrsto izjemnih del, ki sta jih pisala na podlagi skupnih razprav in izmenjave mnenj, dela, mimo katerih filozofska misel tega stoletja ne more iti molče.

O tem, kako je Duh utopije nastajal, o njegovih motivih in razlogih je Bloch poročal v vrsti svojih del. Zanimivo opisuje Blochovo življenjsko pot Peter Zudeick v svojem delu z naslovom *Der Hintern des Teufels*, delo, ki ne ostaja samo na biografski ravni, ampak prijetno preseneča, ker mu uspe sicer o življenju in delu Blocha večkrat pojasniti še prenekateri sistematski in problemski vidik njegove misli tako, da tega dela pri poskusu razumevanja Blochove filozofije, predvsem glede na to, kako je nastajala, nikakor ne moremo obiti.

Tako Zudeick poroča o tem, da se je po poroki z Else von Stritzky (1883-1921), junija 1913 za Blocha "začelo življenje s sijajem in luksusom".¹¹ Poroka mu je omogočila aristokratski luksus, ki ga je žena znala negovati in vzdrževati in pri tem, kot je sam priznaval, "trdno verjela v absolutno resnico moje filozofije" in "obravnavala Biblijo skozi mojo filozofijo in mojo filozofijo skozi Biblijo".¹² Ni bila samo bogata, ampak je po pričevanju Blochovih prijateljev delovala angelsko in na Blocha vplivala zelo pomirjevalno. Njena tragična in mnogo prezgodnja smrt ga je trajno zaznamovala, ponese jo je s seboj v zgodovino. Njen vpliv je mogoče primerjati z vplivom Irme Seidler na Georga Lukácsa in po Blochovih izjavah še Karoline Schelling na Schellinga.

Kakor je iz ohranjenih Blochovih zapisov razvidno, je Else premogla "mistično

⁸ Ernst Bloch: *Geist der Utopie*, Erste Fassung, Gesamtausgabe 16, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 9. (nadalje GU I)

⁹ Ernst Bloch: *Geist der Utopie*, Zweite Fassung, GA 3, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 11. (nadalje GU II).

¹⁰ *Ibidem*, str. 13.

¹¹ Peter Zudeick: *Der Hintern des Teufels*. Ernst Bloch - Leben und Werk, Elster Verlag, Baden-Baden 1987, str. 52.

¹² Ernst Bloch: *Tendenz - Latenz - Utopie*, Ergänzungsband zur Gesamtausgabe, Suhrkamp, Frankfurt 1978, str. 16.

dobroto¹³ in nasploh tak čut za mistiko, da ga je v Duhu utopije skušal filozofsko tematizirati. Tako že v prvi izdaji Duha utopije, v času torej, ko je Else še živela, izrecno govori o "praktični mistiki",¹⁴ in v drugi izdaji še o "moralno-mističnih simbolnih intencijah"¹⁵ in "praktično-mističnem umu",¹⁶ ki se potrjuje na najčistejših višinah metafizike.

Hkrati s čutom za mistiko mu je prva žena, predvsem s svojo mnogo prezgodnjo smrtjo, posredovala še "organ za smrt, da jo lahko dojemam, da se mi smrt povsem razkriva".¹⁷ Motiv smrti, ki ga je vedno znova skušal filozofsko tematizirati, je povezoval predvsem s pojmom večnosti in na tej podlagi v Duhu utopije podal eno najzanimivejših in ta trenutek, še vedno zelo aktualnih razmišljanj o metempsihozi, tj. reinkarnaciji in apokalipsi. Podobno kot Lukács in Adorno, Bloch s svojim deklariranim ateizmom ne pristaja na trditev, da se s smrtjo vse konča in da je smrt poslednje. Logos duše je v njeni nesmrtnosti in neumrljivosti.

Bloch se nikakor ni obnašal asketsko, ko je šlo za najelementarnejša medčloveška razmerja, očitno pa jih je doživljal s pomočjo erotike na način, ki bralce njegovih del preseneča. Kot filozof namreč do žensk ni kazal znanega moško šovinističnega in prezirljivega odnosa, tako zelo značilnega za mnoge filozofe, nasprotno, so strani njegove filozofije, ki dokazujejo, da je kot moški in filozof ženske častil. Izjemna kvaliteta, ki jo je začititi še pri opisu majhnih, obrobni in morda na videz povsem nepomembnih stvari, opisi, ki vsekakor dokazujejo njegovo človeško veličino. Ne samo askeza, tudi erotika - po Blochovem priznanju - je ustvarjal vir za filozofiranje, s tem pa je očiten njegov poskus rehabilitacije čutnosti na način, ki odpravlja znani tradicionalni razcep in razkol med dušo in telesom, ne da bi pri tem Bloch tak program tudi izrecno in dobesedno najavljal.

V Duhu utopije, v krajšem poglavju Tako ženska in temelj ljubezni, razpravlja o ljubezni celo v smislu univerzalnega načela. Globoko erotsko čustvo "potrebuje širino in trajanje, da bi se odprlo"¹⁸ in šele tako nam je omogočeno "totalno potovanje v neodkrit, v sebi na daleč zaokrožen kozmos"¹⁹ človekovega življenja. Pod očitnim ženinim vplivom in njenim krščanskim dojemanjem sveta in življenja je menil, da bistvo ljubezni ni "kakšno organsko, temveč teološko stanje".²⁰ S tem je želel izraziti, da je bistvo ljubezni kaj metafizičnega in tako ljubezen omogoča samosrečanje in hkrati samoohranjanje, jaz in ti se v svetu ne izgubljata. Ljubezen pelje do počlovečenja samega sebe in sveta in v tem dejstvu je njena univerzalnost. Metafizična moč ljubezni se potrjuje samo znotraj svetnega bivanja in nas varuje pred anonimnostjo in ravno krščanski eros kot "caritas" pooseblja to védenje.

Konec leta 1914 sta se z ljubljeni in oboževano ženo preselila v hišo v Grünwaldu pri Münchnu, ki je po njegovem opisu spominjala na grad, obdan s travnikom in gozdovi "z mnogimi sobami, čudovitim starim pohištvo, preprogami".²¹ V tem praviljičnem okolju v Grünwaldu od aprila 1915 do maja 1917 nastaja Duh utopije. Na podlagi Blochovih lastnih pričevanj o tem, kako je delo nastajalo, je Zudeick²² zbral

¹³ Cit. po podatku iz Elke Kruttschnitt: Ernst Bloch und das Christentum, str. 49, opomba 154.

¹⁴ GU I, str. 359.

¹⁵ GU II, str. 259.

¹⁶ Ibidem.

¹⁷ Ernst Bloch: Tendenz - Latenz - Utopie, str. 24.

¹⁸ GU II, str. 263.

¹⁹ Ibidem.

²⁰ Ibidem, str. 264.

²¹ Ernst Bloch: Tendenz - Latenz - Utopie, str. 20.

²² Peter Zudeick: Der Hintern des Teufels, str. 340.

vse te izjave iz Blochovih različnih del. Tudi z njihovo pomočjo je mogoče razumeti, zakaj se je k Duhu utopije Bloch pozneje vedno znova vračal in posamična stališča neštetokrat ponavljal, tako da v bistvu potrjuje svojo znano izrečeno misel, iz katere sledi, da je "začetna volja vseh pravih filozofov napisati pravzaprav samo eno samo knjigo; Spinoza se je temu še najbolj približal".²³ Morda to željo filozofov pogojuje potreba po tem, da kot filozof vsak prebiva v svoji lastni stavbi. Nihče drug ni te misli izrazil tako jasno kot njegov mladostni prijatelj in sodelavec, György Lukács ob smrti Lea Poppra (23. X. 1911), ko je zapisal: "Sleherni pristni človek ima eno samo misel; da, vprašanje je, ali ima misel sploh lahko plural, če ceneno bogastvo raznolikosti ne velja samo za površino, za volumen."²⁴

Trajen vpliv Else von Stritzky na Blochovo misel je nedvomno v njegovem pozitivnem odnosu do krščanstva, o čemer poroča še Blochova tretja in poslednja žena Karola Bloch (1905-1994).²⁵ Ta odnos nedvomno ostaja zelo pomemben za celoto njegove misli, odnos, ki je za teologijo skrajno naporen, kajti Blochov odnos do krščanstva in vsega teološkega nasploh vključuje še ateizem. Če na podlagi Blochovega dela Duh utopije smemo govoriti o trajnem vplivu krščanske misli na njegovo filozofijo, pa je v mnogočem še odločilnejši in trajnejši vpliv ateizma. Bolj kot katerokoli drugo delo v novejši zgodovini filozofije nas ravno Duh utopije sooča z nemajhno težavo, kako misliti sintezo teizma in ateizma, kajti Bloch je nedvomno vložil nemalo napora v tej smeri. S tem je nakazal novo pojmovanje človekovega duha, ki mu ne moremo več predpisovati meja in vsebine, samo s teizmom ali samo z ateizmom. Nehote je pri tem izoblikoval nov motiv filozofskega razmišljanja, ki ga velja označiti kot filozofiranje onkraj teizma in ateizma.

Zanimivo je vsekakor dejstvo, kako je Bloch mnogo pozneje sam poročal o najbolj temeljnih motivih za nastanek Duha utopije, ki je po Adornovi oceni v vseh svojih detajlih učinkovalo kot kakšen Nostradamus. Leta 1976 Bloch pove, da je Duh utopije "ustvarila senzibilnost ekspresionizma".²⁶ Cilj je bil človek sam, zato je ekspresionizem želel nov svet, novega človeka, novo senzibilnost; bil je duh časa na začetku tega stoletja in Blochovo delo ga je povzelo v sebe. Vendar Bloch nekako ne pristaja na tezo nekaterih svojih kritikov, da je Duh utopije dejansko filozofija ekspresionizma.

Ekspresionistično razpoloženje časa je Bloch opisal z naslednjim: "Ekspresionizem - to je bil revolt moje generacije, naše mladosti, upor, ki je v sebi nosil kali upanja novega sveta, ki ga je bilo treba šele ustvariti. Doba ekspresionizma je zdavnaj za nami, toda bila je izredno pomembna. Vsaka doba mora ustvariti svojo lastno umetnost, svoj lasten upor. Samo to omogoča napredek človeštva in ta napredek bo prišel. Treba je verovati v 'princip upanja'. Marksist nima pravice biti pesimist."²⁷ Tudi ne sedaj, že po tem, ko se je sesul svet, zgrajen na podlagi izročila ideje, ki je skušala spreminjati svet v imenu iskrene vere v napredek človeštva? Je po vsem tem, kar se je zgodilo in kar naj bi po mnenju nekaterih bil iztek dobe dvesto let, tj. od leta 1789 do 1989, še sploh smiselno vztrajati pri marksizmu? In kaj pomeni danes še biti marksist? Kdo sploh še hoče veljati za marksista?

Gre za vprašanje, s katerim se je Bloch vedno znova soočal, saj je veljal za marksističnega filozofa. V pogovoru datiranim z 12. X. 1970 je na vprašanje, če razume

²³ Ernst Bloch: *Subjekt-Objekt. Erläuterungen zu Hegel*, GA 8, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 37.

²⁴ György von Lukács: *Leó Popper. Ein Nachruf*. Cit. iz István Mészáros: *Lukács' Concept of Dialectic*, The Merlin, London 1972, str. XV.

²⁵ Karola Bloch: *Aus meinem Leben*, Neske, Pfullingen 1981, str. 44.

²⁶ Arno Münster (Hrsg.): *Tagträume vom aufrechten Gang. Sechs Interviews mit Ernst Bloch*, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 108.

²⁷ *Ibidem*, str. 118.

oznako marksistični filozof "kot pohvalo ali grajo", odločno odgovoril: "Samoumevno kot pohvalo."²⁸ Vendar je pri tem izrecno opozoril na svoja razhajanja s partijskim marksizmom in pojmovanjem marksizma kot ideologije.

Vsaj na podlagi tega pogovora je mogoče jasno razbrati, da je zanj marksizem velik, pretežno ekonomski nauk, ki želi svet izboljšati in v njem "odpraviti odnos gospodar-hlapec", se pravi logiko gospodarstva in njena ukazovalno-izvrševalna razmerja. Če bi se nekaj takega zgodilo in bi uspelo postaviti nov začetek, potem bi se "velika vprašanja o bivajočem in veliko čudenje o bivajočem"²⁹ otrešla svojih ideoloških temeljev. Kot da bi Bloch od marksizma pričakoval, da odpravi vsakršno ideologijo in z njeno odpravo bistveno na novo postavlja vprašanja o bivajočem, o tem nekonstruiranem vprašanju, na katerega se že po Aristotelu ne da odgovoriti enkrat za vselej in dokončno.

Očitno soočen s tem, da je marksizem sam postal ideologija, je Bloch spregovoril o razočaranju, vendar samo še nekaj let pred svojo smrtjo v starosti petinosemdeset let ni sprejemal izraza "razočarani marksist". Pri tem opozarja še na svoj krajši prispevek z naslovom *Kann Hoffnung enttäuscht werden?* in z njim pojasnjuje, da upanje ne more biti razočarano, kajti sicer bi ne bilo upanje. S tem pa je posredno povedal, da je v marksizmu še kaj bistveno več od tiste grozljive prakse, ki tudi njemu v nekdanji Vzhodni Nemčiji ni čisto nič prizanesla. Bi po tej plati z nekaterimi Blochovimi stališči smeli upati v renesanso marksizma v povsem spremenjenih zgodovinskih razmerah glede na Blochov čas in krepko zaznamovani s sesutjem, bolje zavestno odpovedjo socializmu, še posebej v nekdanjih deželah vzhodnega bloka?

Kakorkoli že razumemo Blochovo vztrajanje pri marksizmu, danes smo soočeni s tem, da Marxova misel potrebuje temeljito desakralizacijo, proces, ki bo zelo dolgotrajen. Kajti ta proces bo moral potekati hkrati še z odpravo zdajšnje anonimnosti, v katero je pahnjena Marxova misel, predvsem pa z odpovedjo satanizaciji te misli zaradi "konca socializma". Že Lukács je slutil proces, ko bodo marksisti "podobni prvim kristjanom, saj zanje ni več prostora v javnem življenju".³⁰

Težava razumevanja Blochovega marksizma je vsekakor v tem, ker nekatere svoje filozofske kategorije v bistvu sploh ne razvija v soglasju z Marxom, ampak celo v nasprotju z njim. V tej zvezi je Alfred Schmidt opazil zelo zanimivo dejstvo, namreč poskus, da bi o utopiji razpravljali v okviru Marxove misli, deluje odbijajoče, kajti: "Po svojem samorazumevanju Marx ni utopist."³¹ Blochovo delo *Princip upanja*, ki je fenomenologija in enciklopedija utopične zavesti, skuša utopijo "rešiti za teorijo", pojem utopije kot tak, pa je "Marxovemu mišljenju po sebi tuj",³² opozarja Schmidt. Razlog za takšno dejstvo je nedvomno v Marxovem heglovstvu.

Kako potem razumeti Blochovo vztrajanje pri marksizmu? Kakšen je dejanski delež, boljše vpliv Marxove misli ne samo v *Principu upanja*, ampak v njegovi celotni misli. Toda to vprašanje na srečo danes ni več in tudi nikdar več ne bo vprašanje ideološke pravovernosti; po tej plati je zdajšnji trenutek branja Blochovih del izjemno ugoden. Ravno Blochova dela zastavljajo vprašanje, če ni morda bolje "opustiti" oznako biti oziroma ne-biti marksist in se prej vprašati, kako je Marxova misel navzoča in delujoča pri tem ali onem filozofu. Morda je ta trenutek samo tako moč ohranjati branje

²⁸ Ernst Bloch: *Über prägende Erlebnisse im Ludwigshafen der Jahrhundertwende*. Cit. iz Bloch - Almanach (Hrsg. Karlheinz Weigand), 1. Folge, Nomos Verlagsgesellschaft, Baden-Baden 1981, str. 19.

²⁹ *Ibidem*.

³⁰ Evgen Bavčar-Schlegl: *Intervju z Nicolaiem Tertulianom*, Anthropos, 1982, št. IV-VI, str. 275.

³¹ Alfred Schmidt: *Der Begriff der Natur in der Lehre von Marx*, Europäische Verlagsanstalt, Frankfurt 1993, str. 129.

³² *Ibidem*, str. 129-130.

Marxa v hevrističnem smislu, kot opozarja Schmidt, in ne več v eshatološkem, tako zelo značilnem za marksistično filozofijo zgodovine komaj še nedavne dobe.

Devetdeseta leta tega stoletja so zaznamovana z uporom proti institucionalizirani ideji napredka in vseobči emancipaciji človeštva, ki se je oblikovala kot izjemno in enkratno gibanje najširših množic na začetku tega stoletja, ki jih je vodilo iskreno prepričanje, da gre za napredek kot dokončno razrešitev vseh problemov človeške zgodovine. Gre za idejo, ki jo je Bloch opisoval glede na njeno kozmično metafizično bistvo kot "dediščino vse svobode", ki je pripeljala do vezi med "siromaki in misleci",³³ med najmočnejše razvitim egoizmom in moralno čistočo. Ne da bi Bloch sam omenjal, je vidno, da je ta njegov krajši zapis v bistvu komentar - priznati mu je treba, da zelo privlačen - govora modre Diotime, ko ta v Simpoziju Sokratu pojasnjuje bistvo filozofije glede njenega posredovanja med nebom in zemljo.

Tej ideji je tudi Bloch prisluhnil, vzel nase nemajhno breme oznake, da je marksističen filozof, in jo skušal nadgrajevati na neideoloških in nedogmatskih osnovah, saj je v njej razpoznal izjemno emancipacijsko poslanstvo. Kakor izhaja iz njegovih predvsem zgodnjih del, Blochovo vztrajanje pri marksizmu pogojujejo predvsem njegova etična pričakovanja, podobno kot pri Lukácsu. Vprašanje, ki danes ostaja, je v tem, mar je ta ideja - kot institucionalizirana - morala propasti samo zato, ker je pojem napredka vse preveč konkretizirala oziroma mislila kot nujnost in s tem utopijo in upanje v bistvu preklicala? Po letu 1989 naj bi stopili v t.i. dobo konca utopij oziroma posttotalitarno in postrevolucionarno dobo.

Ni nepomembno vprašanje, kje so jasno določene meje med stvarnim in utopičnim; vprašanje, ki ga danes moramo postaviti zaklinjalcem konca utopij? Teh meja se gotovo ne da začrtati dokončno, kot je tudi danes nemogoče povsem nedvoumno odgovoriti na vprašanje, ali so bile revolucije samo utopična zamisel ali dejanska potreba ljudi, ki jih je vodil občutek za pravičnost. Zato je že Kant, ki ga je Bloch v Duhu utopije izjemno cenil, bolj kot Hegla, potrebo po revoluciji utemeljeval s samo moralno zasnovno človeškega rodu, ki je med drugim v tem, da se ljudem ne bo dalo nikdar odvzeti občutka in potrebe po pravičnosti. Le kdo more ljudem prepovedati, da se odpovedo enemu svojih najbolj naravnih čutov, tj. čutu za pravičnost, in kdaj je borba ljudi za pravične medčloveške odnose preuranjena; gre za zavrnitev znane teze o preuranjenosti ali celo o nepotrebnosti revolucij v zadnjih dvesto letih, tj. v obdobju od leta 1789 do 1989.

Vsekakor danes proti koncu XX. stoletja ne moremo več brati Duha utopije, ki je sicer nastajal na začetku istega stoletja v izjemnih zgodovinskih razmerah, ne da bi upoštevali spremenjeno situacijo, ki je pripeljala do zloma socializma boljševiske provenience. Razumljivo je, da povsem spremenjena zgodovinska situacija vpliva na dane teoretske koncepte in na že izgotovljen kategorialni aparat, s katerim skušamo razumeti zgodovinsko dogajanje ali celo podati njegov smisel. Ne glede na Blochovo pogosto sklicevanje na revolucionarno gnozo v Duhu utopije se njegovo pojmovanje utopije kot take nikakor ne izčrpa samo s pričakovanji takratne prevratne dobe - zmagovito rusko revolucijo in njeno idejo o emancipaciji človeštva, ki jo je takrat navdušeno pozdravil. Hkrati s tem pa je tudi izjavil, da so Rusi sicer "ravnali filozofsko, toda mislili kot neizobraženi psi".³⁴ Bi smeli ta trenutek kar v Blochovem sugestivnem jeziku odvrtni, hvala bogu, da je nekaj dragocenega ušlo iz rok neizobraženih psov.

Kar je nujno glede Blochovega pojmovanja utopije in upanja najprej izpostaviti, je vprašanje, koliko sta ti dve kategoriji zastavljeni nadčasovno, nadzgodovinsko. Skratka,

³³ GU II, str. 300.

³⁴ Ernst Bloch: Philosophische Aufsätze zur objektiven Phantasie, GA 10, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 601.

gre za aristotelovsko načelo možnosti ali kar za odprto možnost utopije tudi takrat, kadar ugotavljamo, da imamo opraviti z zaprto in zadržano stvarnostjo, morda tudi ne povsem transparentno. Samo v tem primeru je moč Blochovo delo Duh utopije proti koncu tega stoletja ponovno aktualizirati in tako pokazati, kje je v njem tista moč, ki nastopa izrazito metafizično, v najbolj dobesednem pomenu presežno glede na določeno, konkretno zgodovinsko stanje; ta - vsaj ta trenutek - ne razmišlja več o socializmu kot o svoji lastni konkretni utopiji, toda še vedno pa se ji, glede na bistvo njegove vsebine, med drugim načelu solidarnosti v medčloveških odnosih, ne odreka popolnoma, kljub vsej verbalni in terminološki odpovedi, ne.

Blochov obsežen življenjski prispevek nas prepričuje, da upanja ne moremo dobiti na podlagi še tako tragičnega ali spodletelega zgodovinskega izkustva. Izrecno opozarja, da upanje je in ostaja predvsem anticipacija prihodnosti, izkustvo pa se nanaša le na preteklost, ponavlja za njim francoski filozof Roger Garaudy. "Prihodnosti si ne moremo predstavljati kratko malo kot nadaljevanje preteklosti in ekstrapolacijo sedanjosti. Zamisliti si jo moramo. Zamisliti po zasnovi človeka ali družbe, in na novo pregledati končne cilje sistema."³⁵ Tega se brez filozofske in v najširšem smislu idejno metafizične utemeljitve ne bo dalo. Utopija in utopično mišljenje bo vedno povezano s presežnostnim mišljenjem, ki ima pogled usmerjen naprej.

Vprašanje, s katerim smo glede pojmovanja utopije soočeni ta trenutek, je namreč vprašanje, če v prihodnje pojma napredka res ne bo več možno graditi na pojmu utopije, ki je utemeljena filozofsko, metafizično, teološko, tako kot je to počel Bloch in kar v sebi uteleša lik Naphte iz Čarobne gore. O dogajanju najnovejše zgodovine trdi Joachim Fest naslednje: "Odpoved velikim ciljem in zgodovinskim nalogam, vsemu idejnemu nasploh, je bil eden izstopajočih pojavov, ki so spremljali te, revolucijam podobne procese."³⁶ Iz tega seveda izhaja posredna ugotovitev, da se bo v prihodnje utopija, upanje, celo etika morala odreči svojemu metafizičnemu bistvu. Odpoved vsemu utopičnemu pa je cena, ki jo naj človeštvo plačuje za sodoben, moderen način življenja, predvsem za preživetje onkraj socializma in kapitalizma. Toda Blochov prispevek ostaja prepričljiv na točki, kjer postaja jasno: če mišljenje ne bi bilo zmožno izraziti in videti ničesar utopičnega, bi to pomenilo konec mišljenja in človeka samega.

Vprašanje, če človek lahko živi brez utopije, upanja na srečo, ni samo sociološko, teološko in metafizično, ampak, in to celo najprej, izrazito antropološko vprašanje, povezano z najbolj temeljnimi človekovimi bivanjskimi razsežnostmi. K mišljenju, če zares želi ostati mišljenje, sodi predvsem odprtost mišljenja in k tej odprtosti sodi nedvomno "pogum za utopijo",³⁷ izraz, ki ga danes še mnogi uporabljajo. Svoj izvor ima pri protestantskem teologu Paulu Tillichu, in sicer v širšem kontekstu, ko razpravlja o pogumu človeka, da sploh biva, da je.

Tillich, ki priznava očiten vpliv Blochove filozofije na svojo misel, razume, da k bistvu človeka, njegove biti, sodi, da razmišlja utopično, skratka, utopija je najprej bistveno bivanjska določba človeka, tj. antropološka, "kajti utopija ni nekaj, kar bi se dalo odstraniti, temveč nekaj, kar je tako dolgo tu, dokler je tukaj človek",³⁸ zveni njegovo odločno stališče.

Če govorimo o nasprotjih in protislovljih utopične zavesti danes, nikakor ne moremo mimo parole o koncu utopij; tema bo še zelo dolgo aktualna in seveda vedno znova zastavlja vprašanje o naravi utopične zavesti. Gre za znano in aktualno temo, ki

³⁵ Roger Garaudy: Človekova beseda, Mohorjeva družba, Celje 1977, str. 97.

³⁶ Joachim Fest: Der zerstörte Traum, str. 9.

³⁷ Georg Picht: Zukunft und Utopie, Klett-Cotta, Stuttgart 1992, str. 265.

³⁸ Paul Tillich: Der Widerstreit von Raum und Zeit. Schriften zur Geschichtsphilosophie, Gesammelte Werke, Band VI, Evangelisches Verlagswerk, Stuttgart 1963, str. 157.

spominja na kritiko metafizike, izrazito vsaj od prejšnjega stoletja sem. Vendar je danes več kot očitno, da kritika metafizike ne pomeni hkrati konca metafizike: nasprotno, ni odveč trditev, da je ravno v marsičem kritika metafizike pripeljala do obnove in ponovne aktualizacije pojma metafizike. S tem pa je spet prišla do veljave znana Kantova ugotovitev, da je metafizika nagib uma, nič manj pa ni nagib uma utopija. Oboje, tako utopijo kot metafiziko, tj. njegovo znano stališče transcendiranje brez transcendence, Bloch razume v smislu prisvajanja človeka po samem sebi in nikakor ne kot odtujevanja samemu sebi.

Če je bila po ugotovitvah avtorja Teorije romana metafizika glede svoje bivanjske razsežnosti soočena s problemom "transcendentalne brezdomnosti"³⁹ v trenutku, ko je izgubila domovinsko pravico v onstranstvu, po Nietzschejevi kritiki v zasvetovju (Hinterwelt), potem se ta trenutek kot najbolj pomembno vprašanje za utopično zavest ne izpostavlja vprašanje njenega konca, ampak kvečjemu samo brezdomnosti.

Ravno Bloch je na začetku tega stoletja zelo intenzivno razmišljal o utopičnem in metafizičnem s tem, da je obema tema pojmovoma skušal priskrbeti domovinskost, ki seže v najbolj temeljne človekove bivanjske razsežnosti, bistveno povezane z etično osveščenostjo. Kajti samó etično bivanje je pravo in pristno, bivanje, ki ga je razumel kot svetovni proces, v imenu katerega ni opozarjal samo na prehod od Kanta k Heglu, ampak je pri tem še mnogo bolj apeliral na prehod h Kantu od sicer "naravnega 'hegeljanizma' svetovnega statusa".⁴⁰

Ko gre za resnico Blochovega utopičnega mišljenja, kakor ga je razumel že v delu Duh utopije, je nujno poudariti, da u-topija ne glede na svoje jezikovno poreklo, nekraj, tj. kraj, ki ga ni, vendar ne pomeni nikjer ali celo nikdar, ampak še-ne in kar je Blochov prispevek v zgodovini pojma utopije, vendar nikakor ne edini.

Kakor je iz Blochovih, sicer časovno različno nastalih razmišljanjih o naravi utopije, razbrati, utopijo nikakor ni jemati v negativnem smislu, tj. utopistično. Za Blocha utopija je in ostaja nekaj konkretnega, kar pomeni, da je njen topos določljiv. Pri tem je izključeval vsakršno podobnost s Platonovim pojmovanjem prostora na nebu, kjer bivajo ideje, tj. kot "topos ouranios", v pomenu "prostorske kategorije višjega reda".⁴¹

Njegovo pojmovanje utopije se ne odreka teologiji in filozofiji, po svoje celo ukinja meje med njima. Prav tako so v njegovo pojmovanje utopije vključeni nekateri zelo pomembni antropološki vidiki razumevanja človeka, ki ga skuša razlagati znotraj konkretnih zgodovinskih razmerij. Tema o utopiji je in ostaja njegova trajna življenjska preokupacija, zato se je k njej vedno znova vračal.

Utopija je torej bistveno povezana s procesom nastajanja nečesa utopičnega kot konkretnega in Bloch nas s svojim Duhom utopije prepričuje, da je vsebina utopije nekaj povsem človeškega, v izrecnem smislu prisvajanja samega sebe in v tem je eshatološka vsebina⁴² utopije, kakor jo je opredelil že v naslovni formulaciji enega od poglavij prve izdaje Duha utopije.

Ni pretirana trditev, da njegovo pojmovanje utopije vseskozi prežema eno samo iskanje prostora, v katerem se utopija vedno znova poraja, to pa je najprej človek sam in mi ljudje, čisto nič drugega, zato je po Blochu najbolj temeljna določba utopije antropološka. Blochu gre za konkretizacijo utopije v pomenu nenehnega nastajanja. Kakor je po eni strani ne razume v pomenu nikdar in nikjer, tako jo po drugi strani ne jemlje v smislu že izgotovljenega in pripravljene cilja, ki nekje čaka kot a priori gotov in dan,

³⁹ Georg Lukács: Die Theorie des Romans. Ein geschichtsphilosophischer Versuch über die Formen der großen Epik, Luchterhand, Neuwied und Berlin 1971, str. 32.

⁴⁰ GU II, str. 297.

⁴¹ Ernst Bloch: Abschied von der Utopie?, Suhrkamp, Frankfurt 1980, str. 43.

⁴² GU I, str. 430.

do katerega je treba samo najti in poiskati pot.

Še za svetopisemske vire zatrjuje, da "dejanska geneza v Bibliji ne stoji na začetku, ampak na koncu".⁴³ Tudi na poslednji strani Principa upanja prav tako za Marxovo misel ugotavlja, da s svojim pojmovanjem "razvoja bogastva človekove narave" vse postavlja "edino v tendenco-latenco"⁴⁴ odnos. Zato človek še sploh ne živi v pravi zgodovini, v zgodovini kjer bi bival varno in potrjen, ampak samo v predzgodovini in spet "resnična geneza ni na začetku, ampak na koncu".⁴⁵

Četudi beremo Duha utopije najprej pod vidikom določene filozofije zgodovine, ki s te strani zgodovine opozarja na epohalni Marxov pomen in revolucionarno gnozo, pri tem pa z vso svojo zavezanostjo sublunarni sferi ne zataji svetopisemskih izročil, je že v tem Blochovem zgodnjem delu dokaj razpoznavna antropološka problematika in prizadevanje za izgradnjo novih, najbolj temeljnih ontoloških stališč. Tak pristop takoj kaže na omejenost samo filozofskozgodovinskega pristopa, kar še posebej velja za njegovo pojmovanje utopije.

Dejstvo je, da Blocha najprej zanimajo problemi na ravni antropologija -kozmo-logija. Hkrati s tem so vsi nastavki za njegovo poznejšo ontologijo še-ne-bit⁴⁶ v Duhu utopije že podani.

⁴³ Ernst Bloch: *Abschied von der Utopie?*, str. 64.

⁴⁴ Ernst Bloch: *Das Prinzip Hoffnung*, GA 5, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 1628.

⁴⁵ *Ibidem*.

⁴⁶ GU II, str. 343.

Haller in Brentanov empirizem

MATJAŽ POTRČ

POVZETEK

Haller zagovarja tezo, da je Brentano empirist. Teza vrojenosti kot empirizmu nasprotno stališče trdi, da je pri oprimerjenju občutkov nujno prisotno prostorsko. Empirizem pa tega ne zahteva. Na tej podlagi lahko vidimo, kako nobeno izmed meril, ki jih Haller navaja v prid tezi, da bi bil Brentano empirist, ne vzdrži. Če se ozremo na njegova stališča glede prostora, je Haller pravzaprav sam nativist, torej pristaš teze o vrojenosti.

ABSTRACT

HALLER AND BRENTANO'S EMPIRICISM

Haller defends the thesis that Brentano is an empiricist. Nativism as the view opposite to empiricism claims that the spatial is necessarily involved in the individuation of sensations, whereas empiricism does not make any such requirement. Measured with this, criteria used by Haller do not prove Brentano as an empiricist. Considering his views about space, Haller himself is a nativist.

1. Hallerjeva splošna teza, da naj bi bil Brentano empirist

Haller pravi, da je Brentano empirist. Brentano je blizu Comtovemu pozitivizmu in Dunajskemu krožku z njegovimi trditvami, da je metoda naravoslovnih znanosti primerna tudi za filozofijo. Prav tako poudarja pomen izkustva kot izhodišča analize. Vse to se zdi precej prepričljivo.

Vendar se velja ob teh točkah kljub temu kritično zaustaviti, tako da si najprej ogledamo značilnosti empirizma, da bi jih pozneje lahko uporabili kot merilo za določanje, ali naj se tudi sami pridružimo trditvam o Brentanovem empirizmu.

2. Kaj je empirizem?

Na splošno je empirizem nauk, ki poudarja pomembnost izkustev. To je podčrtano tudi s slovarskim pomenom besede "empiričen", ki je blizu "eksperimentalnemu, opazovanemu, praktičnemu, pragmatičnemu", nasproten pa je "teoretskemu". Empirizem meni, da moramo dati v nasprotju z ozadno težo teorij prednost izkustvu. Uporaba besede "empirizem" v pomenu filozofske smeri je temu morda blizu. Nasploh povedano torej izraz "empirizem" enostavno pomeni, da moramo dati neosmišljenemu izkustvu prednost pred izkustvom, ki ga pogojuje teorija, torej pred ozadno razloženim iz-

kustvom. Empirizem je nasproten nativizmu oziroma tezi o vrojenosti. Medtem ko teza o vrojenosti podčrtuje pomembnost teorij pri razlagi, empirizem takšen vnaprej dan pomen teorij zanika. Ko gleda empirist rožo, so zanj pomembna izkustva opazovanja posamičnih rož. Medtem pa je za privrženca teze o vrojenosti pomemben že obstoječ pojem rože, oziroma teorija o rožah nasploh, s kakršno pač razpolaga določen organizem. Empirist predpostavlja, da je temelj zaznave v zbiranju posamičnih izkustev. Po mnenju zastopnika teze o vrojenosti pa gre pri zaznavanju pomembna vloga vrojenim že vnaprej danim pojmovnim strukturam.

3. Brentano razume občutke s stališča teze o vrojenosti, ne pa empiristično

Prvi pokaz, da je teza o Brentanovem empirizmu morda vprašljiva, temelji na dejstvu, da le-ta zagovarja tezo vrojenosti za področje občutkov ter da s tem v zvezi obširno argumentira proti empirizmu.

Tudi če je temu tako, pa lahko morda še vedno menimo, da zanikanje empirizma pri občutkih ne izključuje, da bi Brentano branil empirizem kot splošno filozofsko tezo.

Prav to po vsej verjetnosti meni Haller. Vendar bom skušal takšno stališče ovreči. Torej, kar Brentano trdi glede občutkov -da se njihova narava ujema s tezo o vrojenosti- moramo posplošiti. Brentano je do empirizma sumnjičav, Hallerjeve trditve glede Brentanovega empirizma pa ne vzdržijo preskusa.

Ker je argument odvisen od občutkov, si moramo ogledati, kako spor o empirizmu poteka na področju občutkov. To moramo pojasniti preden se odpravimo k posplošitvi trditve proti empirizmu.

Preden bomo kritično predstavili in ovrednotili Hallerjeve trditve glede Brentanovega empirizma pa moramo tudi še nadalje pojasniti, kaj je empirizem.

4. Po občutkih določen empirizem

Potrebujemo zanimivo opredelitev empirizma. Takšno opredelitev nam lahko oskrbi razumevanje občutkov.

a. Občutki

Občutki so elementi za gradnjo zaznav. Tako obstaja občutek rdeče barve, ta občutek pa seveda še ni zaznava rdečega jabolka. Občutek rdečega z nekaterimi dodatnimi zadevami, kakršna je denimo vidna zaznava globine, pripomore k celotni zaznavi rdečega jabolka. Vkolikor nanje gledamo samostojno, pa so občutki elementi, ki vstopajo v zaznavo. Skupna točka občutkov in zaznav je, da jih organizem nujno opazi, oziroma je z njimi vsaj nujno soočen, tako kot je to pri občutkih. Občutki se razlikujejo od zaznav po tem, da ne terjajo jasnega zavedanja. Ker ne terjajo nikakršnega zavedanja, pa lahko občutkom rečemo fizikalne in ne psihološke bitnosti. Primer občutka je fonem /m/, če ga primerjamo z glasovno zaznano besedo "mačka", v kateri se pojavi.

b. Teza o vrojenosti kot trditev, da je oprimerjenje oziroma individuacija nujno prostorska

Dejstvo, da se občutki, kakršen je denimo lisa rdeče barve, nekako sami po sebi vsilijo v vidno polje, lahko izrazimo s trditvijo, da pripadajo izkustvom, ki nujno

vključujejo prostor.

Prostor prav tako služi kot merilo oprimerjenja občutkov. Dva barvna madeža, ki sicer med sabo delita vsa ostala kvalitativna določila, bosta vendarle med seboj različna, če zavzemata različna prostorska položaja. Tako lahko rečemo, da sta oprimerjena glede na svojo umestitev v prostoru.

Teza, da občutki nujno vključujejo prostor, je teza vrojenosti in zatorej ni empiristična. Kako naj to razumemo? Najbolj enostavno povedano teza o vrojenosti če predpostavlja določeno ozadje izkustev, to ozadje pa lahko razločimo kot prostor.

Vkolikor naj primerno razumemo tezo, da vrojenost zajema prostor, bo koristno, če se seznanimo s primerom pojavnosti zelene barve.

i. Pojavna zelena barva

Teza o pojavnosti zelene barvi trdi, da pravzaprav v ontološkem smislu zelena sploh ne obstaja kot neodvisna barva. Imamo sicer rumeno in modro, ki obstajata kot neodvisni barvi, nimamo pa zelene. Kako potem lahko o zeleni sploh govorimo? V tem trenutku postane pomembna teza, da barva nujno vsebuje določen prostor. Vsak zapažen občutek, kot je denimo barva, terja določen prostor. Barva kot občutek je prostorsko oprimerjena. Rekli smo že, da sta si dva barvna madeža različna vsaj glede na prostor, ki ga zavzemata. Lahko si torej predstavljamo del prostora, ki ga razdelimo tako, da so nekateri deli rumeni ter da so nekateri deli modri.

(1) Neprosojnost občutkov

Vsakršen občutek je neprosojen. Ni mešanica, ima prav sebi lasten prostor. V tem je tudi pomen trditve, da sta rumena in modra elementarni barvi. Med seboj nista zamešani, saj sta elementa. Sklepanje, da je prostor občutkov neprosojen, je plod premisleka, da je barvna lestvica bodisi neskončno deljiva in raztezna, ali pa da kaj takega načeloma ni možno. Vendar pa barvne lestvice ne moremo neskončno deliti. Med poljubnima dvema barvama na barvni lestvici ne obstaja neskončno mnogo različnih barv. Drugič pa barvne lestvice prav tako ni mogoče neskončno razširiti na obe strani. Takšno razteznost si morda lahko zamislimo pri tonski lestvici, ki jo načeloma neskončno razširimo na obe strani. Nič podobnega pa, kot se zdi, tudi načeloma ne moremo trditi za barvno lestvico. Barve so številčno omejene. Prav tako ne obstajajo mešane barve. Tako mora obstajati nekaj neodvisnih temeljnih barv. Zelena na primer ontološko gledano ne obstaja. Obstajata le rumena in modra. Ti dve barvi nista prosojni. Kljub temu, da ne obstaja nič drugega kot rumena in modra, pa zeleno pojavnost zaznavamo. To se zgodi tedaj, ko je razdelitev prostora na rumene in modre podprostore preveč drobno zrnata, da bi te prostore lahko opazili.

(2) Deljivost prostora

Prostor lahko enostavno predstavimo kot dvorazsežno območje.

Takšno področje lahko razdelimo na kvadratke, te kvadratke pa lahko še nadalje delimo. Če so kvadratki izmenično rumeni in modri, jih bomo vsakič prepoznali, da so prav te barve, če so seveda pravšnje velikosti, da se udejanji naša zaznava. Če se deljivost povečuje, od neke točke naprej ne bomo več mogli prepoznati rumenih in modrih kvadratkov. Dosegli smo zaznavni prag. Na tej točki bomo prostor prepoznali kot zelen prostor. Ne bo nikakršne zelene, vendar pa se bomo zavedali, kako zaznavamo zeleno. Takšna je pojavnost zelene barve.

(3) Oprimerjenje oziroma individuacija

Dva kvalitativno enaka barvna madeža bosta dva, vkolikor se prostorsko razlikujeta. Takšno je prostorsko merilo oprimerjenja občutkov.

- c. Empirizem je določen v nasprotju s tezo vrojenosti kot izkustvo, ki ne obsega nujno tudi prostorskega oprimerjenja

Teza o vrojenosti trdi, da je prostor nujno zajet v oprimerjenje občutkov. Nasprotno empirizem zanika, da bi bil prostor nujno vključen v izkustvo občutkov. Empiristično izhodišče lahko razumemo kot pristajanje na izkustvo brez ozadja, zahtevo po *tabuli rasi*, po belem papirju, s katerim prične naše izkustvo. Po empiristovem mnenju je prostor izveden iz izkustva in ni že vnaprej dan.

- d. Posplošitev prostora kot merila za oprimerjenje

Teza vrojenosti je bila zatrjena za področje občutkov. Ali jo lahko razširimo tudi na zaznavanje? Mar je naše zaznavanje jabolka prav tako prostorsko oprimerjeno kot so tudi občutki?

Stavili bomo na to, da zaznavanje, podobno kot občutki, vendar na drugi ravni, tudi terja prostorsko oprimerjenje. Merilo za oprimerjenje jabolka bi tako trdilo, da sta dve kvalitativno identični jabolki zares dve zato, ker se pojavljata na dveh različnih prostorskih področjih.

5. Merilo

Ko smo si ogledali primer občutkov, smo dobili merilo za določitev empirizma. Izkazalo se je, da je merilo empirizma negacija teze o vrojenosti. Ker je teza vrojenosti opredeljena s tem, da pri njej prostorsko nujno sodi k oprimerjenju občutkov, mora negacija teze vrojenosti, torej empirizem, trditi, da v oprimerjenje občutkov ni vključen nikakršen prostor. Če to merilo prostorske določitve posplošimo, se izkaže, da poudarja teza o vrojenosti pomen prostora, medtem ko empirizem pomembnost prostorskega zanika.

Če je *odsotnost prostorskega* tako razumljena kot obeležje *empirizma*, bom sedaj trdil, da nobena od značilnosti, za katero Haller meni, da naj bi bil Brentano zavoljo nje empirist, ne zadosti merilu za empirizem. Ker prostorsko nastopa pri Brentanu na več ravneh, ga moramo razlagati kot zagovornika teze o vrojenosti, in ne kot empirista.

6. Hallerjevi argumenti za to, da je Brentano empirist

- a. Zaporedje argumentov

- i. Brentano je pisal o psihologiji z empiričnega stališča

- (1) Teza o Brentanovem empirizmu: Brentano je empirist že zategadelj, ker je njegova najbolj znana knjiga naslovljena *Psihologija z empiričnega stališča*.
- (2) Razlogi za prepričanje, da je Brentano glede psihologije zagovornik teze o vrojenosti, in ne empirist.

Izraz "empiričen" se zares pojavlja v naslovu najbolj znane Brentanove knjige. Toda kaj natančno ta izraz pomeni? Ne kaže na "empirizem" v smislu filozofskega gibanja, ki je znano pod tem imenom. Najprej pomeni, da moramo upoštevati izkustva. Vendar pa to samo na sebi, namreč da smo pozorni na izkustva, še nima posledice, da smo se odločili glede teze o vrojenosti ali pa za empirizem. Podčrtamo lahko pomembnost izkustev ter smo glede tega empirični, tako da sledimo smislu besede "empiričen", ki kaže, da imamo opraviti z izkustvi. Vendar pa ob tem lahko še menimo, da so izkustva dana vrojeno, da se pojavijo s sebi lastnim prostorom, ne pa empirično v smislu, da vanje ne bi bil vključen nikakršen prostor. V nasprotju s takšnimi empirističnimi prepričanji je Brentano gotov, da vsakršno izkustvo že samo nujno vsebuje sebi lasten prostor, kajti sicer ga ne bi mogli ustrezno oprimeriti. Ker meni, da je prostor pomemben pri oprimerjenju, je Brentano zagovornik teze o vrojenosti.

- ii. Brentano je empirist, ker razume metodo filozofije kot metodo naravoslovnih znanosti

(1) Teza o Brentanovem upoštevanju naravoslovnih znanosti

Poleg aristoteljanskega zahtevka, da pri preiskavi sledimo naravnemu redu, je Brentano sprejel metodo sodobnih naravoslovnih znanosti. Zatorej je Brentano empirist.

- (2) Razlogi za prepričanje, da je upoštevanje pomena naravoslovnih znanosti združljivo z razlago po meri teze o vrojenosti

Sklep, da je Brentano empirist, ne sledi. Lahko namreč upoštevamo metodo naravoslovnih znanosti, pa smo še vedno zagovorniki teze o vrojenosti.

Po Hallerjevem mnenju so razlogi za Brentanov empirizem v tem, da jemlje kot izhodišče svoje raziskave izključno dejstva. To naj bi se ujemalo s prehodom iz golega opazovanja narave na aristoteljanski način v smer teorij. Comte je Brentanov model glede tega, da je terjal "razlagalne teorije" (Haller 1989, str. 23).

To podčrtovanje pomembnosti teorij pri opazovanju narave se ne zdi značilno za empirizem. Nasprotno: podčrtovanje pomembnosti teorij kot ozadja izkustev je zahteva teze o vrojenosti.

Tako lahko rečemo, da je upoštevanje naravoslovnih znanosti vsaj združljivo z interpretacijo v smeri vrojenosti.

(3) Comte in filozofska obdobja

Comte ni le navdahnil Brentanove teze, da je resnična metoda filozofije metoda naravoslovnih znanosti, ampak tudi začrtanje filozofskih obdobj. V nasprotju s Comtom, ki je menil, da obstajajo tri obdobja, Brentano ni pripustil končnega filozofskega stanja. Misli, da je možen tudi upad, kar lahko ponazorimo s filozofijo Schellinga in Hegla, ki zase terjata pripoznanje, da delujeta na področju znanosti, čeprav je njuna dejavnost morda še najbolj podobna glasbi. V tej svoji sodbi je bil Brentano blizu "empiristom Dunajskega krožka" (Haller 1989, str. 23).

Če se kritično ozremo na ta dejstva, lahko kljub vsemu rečemo, da ne ponujajo nikakršnega trdnega zagotovila za prepričanje, da je Brentano empirist. Ovrženje idealistične metode samo na sebi še ne predstavlja obrambe empirizma.

Nasprotno, po Brentanu obeležuje napredno filozofsko obdobje "čisto teoretsko zanimanje" (Haller 1989, str. 23). Zopet se zdi podčrtovanje teoretskega bližje merilom

teze o vrojenosti kot pa tezam empirizma.

Druga zahteva pri naprednem filozofskem obdobju je "z naravo usklajena metoda" (Haller 1989, str. 23). Ta zahteva prav tako ne kaže združljivosti z empirizmom: metodo, ki jo vodi narava, še vedno lahko pojasnimo tudi na način vrojenosti.

(4) Še nekaj Hallerjevih točk v dokaz, da je Brentano empirist, ter razprava o teh točkah

- V *Psihologiji z empiričnega stališča* je znanstvena psihologija podana kot temeljna za filozofijo (Haller 1989, str. 26). Tod imamo poskus omejitve psihološkega in fizičnega, skupaj s klasifikacijo psiholoških pojavov, kot so predstave in sodbe. Gre za "program empiristične filozofije, kjer je izkustvo" (Haller 1989, str. 26) najbolj v ospredju, vendar pa ni zastavljena niti metafizika.

Razprava: Ker je izkustvo dano za glavno merilo, da je določena filozofija empiristična, se zdi, da ustreza sodba, da je Brentanov pristop nativističen. Izkustvo namreč vključuje prostor. Brentano vsaj ne trdi, da ga ne bi. Če pa izkustvo vsebuje prostor, potem Brentanov pristop ni empirističen, ampak se ravna po meri vrojenosti. Da je temu res tako, še nadalje potrdi dejstvo, da Brentano nasploh sprejema nativistično tezo o notranjem izkustvu - notranje izkustvo je vselej opremljeno z (izkustvenim) prostorom. Zatorej ne zadošča, če zgolj navedemo izkustvo kot merilo empirizma - izkustvo lahko razločimo po meri vrojenosti.

- Navedeni so razlogi, zakaj je prav psihologija posebej zanimiva znanost: Psihološki pojavi so pomembnejši od fizikalnih, ker "so nam najbližji" (Brentano 1989, str. 26).

Razprava: Pomembnost psiholoških pojavov lahko razločimo tako, da psihološki pojavi že vključujejo prostor. Če pa je temu tako, potem je zgornji premislek in celoten na njem temelječ pristop nativističen. Prav tako pa je splošno znano, da je tako, če sledimo najširšim smernicam Brentanove filozofije.

- Psihološki pojavi, vključno s predstavami kot s temeljem psiholoških dejev, so zaznani z neposredno razvidnostjo. Notranje zaznavanje je v tem smislu nasprotno opazovanju predmetov zunanje zaznave, vključno s pozornostjo. Medtem ko so psihološki deji zaznani neposredno razvidno, lahko pri zunanji zaznavi pride do zmote.

Razprava: Vse to se zdi združljivo s hipotezo notranjega zaznavnega prostora, ki je neposredno dostopen razvidnosti in je tako sam na sebi združljiv s tezo o vrojenosti, ne pa z empirizmom.

- Obstajajo le pojavi notranje zaznave. Barvam, toplotam, otipom pa pripada zgolj intencionalni obstoj (Haller 1989, str. 27).

Razprava: Ali to pomeni, da se občutki (fizikalno, zunanje zaznave), ker so pač prostorski, tudi ravnajo po tezi vrojenosti - medtem ko pa notranje zaznave ne vključujejo prostora?

Zdi se, da notranje zaznave prav tako vsebujejo prostor. Še več, zdi se, da zunanja zaznava dobi svoj prostor, svoje načelo oprimerjenja, po notranji zaznavi.

- Filozofska metoda: Filozof lahko le postopoma napreduje (Haller 1989, str. 25/26), ne da bi sprva postavljajl univerzalne hipoteze.

Razprava: Je to značilno za empirizem? Ne nujno, tudi zagovornik teze vrojenosti lahko napreduje postopno.

- Reizem trdi, da obstajajo zgolj stvari, temu pa je dala navdih Aristotelova kritika Platonove teorije o idejah.

Razprava: To še nič ne pove o empirizmu. Najmanj je vse to lahko združljivo z nativizmom. Kajti stvari obstajajo v prostoru. Ta pogled na prostorsko je morda osreden

pri Brentanovem reizmu.

- Splošni pristop skuša najprej oskrbeti merilo za empirizem. Predlog je, da je empiristično tisto, kar *ni* prostorsko opredeljeno. Tisto, kar je prostorsko opredeljeno, pa je s tem v nasprotju nativistično. To je najprej pokazano za področje občutkov. Vprašanje je, ali to prostorsko obeležje, ki nakazuje nativistični pristop na področju občutkov, lahko razširimo v splošno tezo, da je prostorsko nasploh obeležje vrojenosti ter da je odsotnost prostorskega obeležja empirizma. V to smer smo že sklepali.

- Brentano je sprejel Aristotela, (in na ta način) i. empiristično filozofijo, ii. pozitivistično filozofijo (Mill, Comte, Spencer), iii. opisno psihologijo, "ki mora filozofiji dati branljive empirične temelje in vzgled pri metodi" (Haller 1989, str. 25).

Razprava: Kot je nakazano, so vse te točke zares empiristične. Vendar pa Brentano njihov empirizem tolmači na nativistični način, tako da podčrtuje prvotnost prostorskih izkustev.

iii. Brentano je empirist na področju pojmov (možna razširitev teze)

Možna trditev je, da četudi je Brentano nativist na področju občutkov, še vedno ostaja empirist na področju pojmov.

(1) Brentanove teze

Brentano trdi, da je vednost o občutkih lahko bistvena pomoč in ključ za razumevanje pojmovnega.

(2) Razglabljanje v smeri, da je Brentano, kar zadeva pojme, nativist

Ker je bilo pokazano, da je Brentano na področju občutkov pristaš teze vrojenosti, in ker prav tako trdi, da je lahko naša vednost o občutkih ključ k naši vednosti o pojmovnem, lahko predpostavimo, da so najpomembnejša obeležja občutkov lastna tudi pojmom. Ker pa se je izkazalo, da je najpomembnejše posamično obeležje prostorsko oprimerjenje, lahko po analogiji sklepamo, da bo prostorsko oprimerjenje prav tako najpomembnejše obeležje pojmovnega. Če je tako, potem Brentano na področju pojmov ni empirist ampak pristaš teze vrojenosti.

iv. Brentano je nativist na področju občutkov

(1) Brentanove teze

Brentanove teze o občutkih smo si ogledali v delu naše razprave o oprimerjenju pri občutkih, ko smo govorili o pojmovni zeleni barvi.

(2) Razglabljanje v smeri, da je Brentano nativist na področju občutkov

Glede svojih pogledov na pojavno zeleno barvo ter na občutke se Brentano izkaže za nativista.

7. Haller kot pristaš teze vrojenosti

Upošteva naša merila, da pri oprimerjenju občutkov nativizem vključuje prostor,

pa tudi ob razširitvi naše teze, da je prostorsko oprimerjenje nasploh pomembno tudi za takšna področja, kot je zaznavanje, se Haller izkaže kot pristaš teze vrojenosti. To nas morda lahko preseneti. Vendar pa je to rezultat uporabe merila, da je nativistično oprimerjenje prostorsko.

a. Haller o prostoru

i. Hallerjeve teze o prostoru

Hallerjeve teze o prostoru bodo predstavljene ob opiranju na fragmentarni zapis "Stvari v prostoru" (1986). Tam piše: "Stvari so v prostoru, in stvari same so prostorske. Prostor je naša orientacija od začetka dalje. Čim smo v svetu, smo v prostorskem svetu."

"Že sam poskus, da bi določili stvar z njenimi lastnostmi, konča v dimenzijah razsežnosti."

"Naša prva izkustva zajemajo rokovanje z bližino in oddaljenostjo, z doseganjem in z neuspehom doseganja stvari - to so *prostorska izkustva*."

"Če nekdo nekaj vidi, potem vidi, kar pač misli videti v prostoru ali kot prostor v prostoru."

To prostorsko izkustvo, naj zabeležimo, velja za vsako žival in ne le zgolj za človeško žival.

"Tisti, ki se dotika, čuti, se premika, celo tisti, ki le sliši, izkuša bližino in oddaljenost, izkuša prostor kot nekaj, kjer je. Prostor se s stališča /tega bitja/ razširja v sledi videnega, v perspektivi, ter se razteza na vse strani, če ga opazujemo bolj od blizu."

ii. Razlogi za trditev, da je Haller glede prostora izjemni pristaš teze vrojenosti

Haller se res izkaže kot nativist, vkolikor upoštevamo njegov pogled na prostor:

"Stvari so v prostoru, in stvari same so prostorske. Prostor je naša orientacija od začetka dalje. Čim smo v svetu, smo v prostorskem svetu."

Haller se glede tega ujema z Brentanom, ki za prostor prav tako zagovarja tezo vrojenosti.

Haller tako postavlja prostorsko izkustvo v ospredje. To izkustvo, ki je zanj, kot se zdi, zaznavanje -ne da bi bila pri tem pozornost usmerjena na občutke- je opredeljeno prostorsko.

Hallerjevo stališče glede prostora se zdi precej skrajno v smeri vrojenosti: "Čim smo v svetu, smo v prostorskem svetu." Takšno stališče je ontološko in ne zgolj spoznavno.

b. Haller o zaznavanju

i. Hallerjeve teze o zaznavanju

(1) Haller o različnih vrstah zaznavanja

Haller prične z opisom zaznavanja, kot da le-to temelji na naslednjem razmerju: čutno zaznavanje → Fizikalna realnost.

Če želimo to ilustrirati, recimo, da mi čutno zaznavanje oskrbi sliko jabolka in da

je tamle zunaj jabolko kot fizikalno realni predmet.

Slika se bolj zaplete, ko to običajno obliko zaznavanja primerjamo z dvema vrstama neuspelega zaznavanja. Prvi primer neuspelega zaznavanja je tedaj, ko zgrešimo. Gledam na jabolko, vendar ga zaznavam kot hruško. V tem primeru je bil obstoječi individuom (jabolko) zgrešen ob mojem oprimerjenju med zaznavo: jabolko sem bil zaznal kot hruško.

Kritični pregled pokaže, da nam zaznavanje v nasprotju s halucinacijo oskrbi realni predmet. Čemu bi sicer govorili o zaznavanju? Če ga zamešamo s primeri halucinacije, se naziv "zaznavanje" prične prazniti.

Drugi primer neuspešnega zaznavanja imenuje Haller farsa zaznavanja. Farsa zaznavanja se pojavi, ko ni oprimeriti ničesar, ne glede na to, da je nekaj zaznano. Ko to nadalje razlaga, Haller pravi, da je farsa zaznavanja primer zgolj obstoja opisa brez referenta.

Takšna je shematska predstavitev različnih vrst zaznavanja:



Pri farsii zaznavanja se pojavi jezik kot pomembna sestavina:

čutno zaznavanje → Jezik → Fizikalna realnost.

Zaznavanje je razumljeno kot uporaba opisa ali imena v smislu jezikovnega elementa, zato da v običajnem primeru izberemo referent. Pri farsii zaznavanja pa referenta ni.

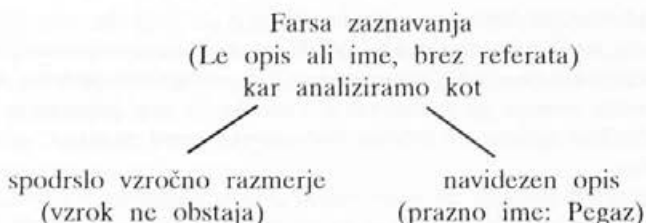
Vprašamo lahko: če umanjka referent, čemu naj temu izkustvu še rečemo za zaznavanje, ne pa halucinacija?

Druga zanimiva okoliščina je, da je v zaznavanje vključen jezikovni element, ime. Morda je s tem mišljeno, da sta v zaznavanje vključena sodba in sklepanje. Vendar pa Haller sam navaja trditev, da zaznava ni nujno jezikovna. Menda meni, da pritiče zaznavanju narava sodbe. Sodba sama pa zopet ne vključuje nujno jezikovnega elementa.

Tako imamo razmerje Zaznavanje → Sodba, ne da bi ob tem nujno obstajala Fizikalna realnost:

Čutno zaznavanje → Sodba → Fizikalna realnost.

Tako se zdi primerno, da jezikovni element razločimo kot element sodbe. Obstajata dve možnosti razumevanja farsie zaznavanja:



Vzročno zaznavanje je (po Hallerju) razmerje zunanjega predmeta v fizikalni realnosti, ki učinkuje na čute. Vkolikor vzročnemu razmerju spodrsne, nam je na voljo naslednja razlaga: Obstaja sodba, in sodba povzroča zaznavo, vendar pa v realnosti ni predmeta oziroma stanja stvari, ki bi bilo v oporo sodbi, in ki bi s pomočjo sodbe bilo v oporo zaznavi. Tako imamo

(A) čutno zaznavanje ← Sodba (← Fizikalna realnost).

Če torej razumemo farsno zaznavanja kot spodrslo vzročno razmerje, potem povzroča čutno zaznavo zgolj sodba (brez fizikalne realnosti).

Razumevanje farse zaznavanja kot navideznega opisa pa poteka na obraten način:

(B) čutno zaznavanje → Sodba (→ Fizikalna realnost).

Sedaj je čutno zaznavanje s pomočjo sodbe (jezika) usmerjeno na fizikalno realnost, ki se ne pojavi.

Te dve smeri razlage farse zaznavanja sta po Hallerju pravzaprav dve smeri razumevanja in upravičenja zaznavanja. En način upravičenja zaznavanja je, ko pričnemo s predmetom kot z vzrokom zaznavanja. Drugi način je, ko je organizmova zaznava usmerjena na predmet. (Haller 1982, str. 139.) Primer farse zaznavanja jasno kaže te dve smeri razumevanja.

Haller se oprime druge vrste razumevanja, kjer prične čutno zaznavanje, ki je usmerjeno na sodbo. En razlog za upoštevanje te razlage je njena ontološka varčnost. Pri tem ni nujno predpostavljen poseben empirični svet. Prav tako pa ne predpostavlja posebne pojmovne sheme, sodb, ki bi nekako neodvisno vplivale na zaznavanje. Haller se torej ne oprime razlage (A), ki, kot se zdi, pomnožuje (v tem primeru ne-obstoječe) fizikalne bitnosti in pojmovne sheme. Oprime se razumevanja (B), ki ne pomnožuje niti sodb in niti fizikalne realnosti. V primeru (B) je čutno zaznavanje usmerjeno k sodbi.

ii. Razmišljanje, kako je Haller glede zaznavanja nativist

Kaj je vključeno v Hallerjevo razumevanje zaznavanja?

Sedaj bom trdil, da je Hallerjevo razumevanje združljivo z brentanovskim nativističnim pogledom na zaznavanje.

Morda je najbolj enostaven način za razumevanje Hallerjevega in Brentanovega zaznavanja trditev, da je zaznavanje usmerjeno neposredno k sodbi. Pravzaprav zaznavanje je sodba! Vkolikor pa je zaznavanje sodba, potem je vsako zaznavanje kot takšno upravičeno po meri razvidnosti. Kajti vse sodbe so razvidne.

Brentanovska zveza je v tem, da je vsak del zaznavnega prostora oprimerjen prostor. Vsak del zaznavnega prostora je oprimerjen prostor sodbe. Morda je zato ustrezen izraz farsa. Zaznavanje nas sili, da v prostoru sodbe identificiramo nekaj, kar je temu

ekvivalentno. Če to nekaj ne obstaja, kaže oprimerjenje dela prostora na to, kot da bi nekaj obstajalo. Zato je farsa zaznavanja pomemben primer.

To pa pomeni, da pride do zaznavnega upravičenja, ne da bi zunanji predmet nujno obstajal. Takšen je primer barve ali pa mavrice: ko ju zaznavam, sicer nekaj zaznavam, vendar pa ta nekaj ni nujno zunanji predmet. Poleg tega pa o obstoju zunanjega predmeta, tudi vkolikor obstaja, le sklepamo. Na podoben način pravi Brentano: "Prepričanja glede resničnosti obstoja telesnega sveta pa si potemtakem ne bomo pustili vzeti" (Brentano 1979, str. 88). Tako je pogled na zaznavanje kot na sklepalno sodbo temelj za to stališče. Vendar tedaj zaznavanja ne moremo razumeti, kot da ga povzroča fizikalna realnost, moramo ga razumeti, kot da je usmerjeno na zaznavni (=sodbeni) prostor.

Če je zaznavanje sodba oziroma če je usmerjeno na sodbo, je to Hallerjevo stališče blizu Brentanovemu.

Vendar pa je po Hallerju Brentano empirist. Na področju občutkov Brentano empirizem zavrže in se oklene nativizma. Nativizem je tod stališče, da zaznavanje oziroma čutenje nastopi s prostorskim oprimerjenjem. V nasprotju s tem empiristi menijo, da prostorsko ni vključeno v zaznavanje oziroma v občutke.

Tako se je Haller, podobno kot je to storil že Brentano, prisiljen okleniti nativizma.

Kaj pa potem trdi empirizem? Trdi, da pričnemo s fizikalno realnostjo, ne da bi bil v zaznavanje vključen prostor. Sodba, v katero je vključeno prostorsko, je zgrajena na podlagi ne-prostorske fizikalne realnosti. Vprašljivo pa je, ali takšna (prostorsko) neoprimerjena realnost obstaja. Vsakršno zaznavanje vključuje prostor (sodbo), in preveč bi bilo, če bi poleg tega predpostavili še zunanjo realnost. Tako se zdi naslednji empiristično zamišljen diagram (A) prazen:

(A) Čutno zaznavanje \leftarrow Sodba (\leftarrow Fizikalna realnost).

S tem v nasprotju se Haller oprime diagrama (B):

(B) Čutno zaznavanje \rightarrow Sodba (\rightarrow Fizikalna realnost)

kjer je zagotovljeno upravičenje zaznave.

Zakaj pa se potem Haller zavzema za pomembnost Brentanovega empirizma?

Občutki niso zaznave. So temelj zaznave. Celotno temelj, trdi Brentano, je nujno prostorsko oprimerjen, in tako bo tudi s primerom zaznavnih predmetov.

Haller govori tudi o pomenu sklepanja pri oblikovanju zaznavnih predmetov, o oblikovanju, ki prične z nami samimi.

c. Povezanost tez o prostoru ter o zaznavanju

Ni težko opaziti, da sta tezi o prostoru ter o zaznavi med seboj povezani. Tako je tudi jasno, da lahko prostorsko razširimo od občutkov k zaznavi ter da je posplošitev v tej smeri upravičena.

8. Hallerjevi ter Brentanovi pogledi na prostor so med seboj združljivi

Sklenemo lahko, da sta stališči Hallerja in Brentana združljivi, vkolikor vzamemo prostor za merilo oprimerjenja. V tem pa ni nič nenavadnega, kajti Haller in Brentano

sta oba pristaša teze o vrojenosti.

Literatura:

- Brentano, Franz (1968). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. Hamburg: Meiner.
- Brentano, Franz (1979). *Untersuchungen zur Sinnespsychologie*. Hamburg: Meiner.
- Brentano, Franz (1979). "Über Individuation, multiple Qualität und Intensität sinnlicher Erscheinungen." V Brentano, Franz (1979). str. 66-89.
- Chisholm, Roderick (1979). "Einleitung". V Brentano, Franz (1979), str. VII-XXVI.
- Haller, Rudolf (1986). "Dinge im Raum". Ein Fragment. Graz: *Durch* 1.
- Haller, Rudolf (1989). "Franz Brentano, ein Philosoph des Empirismus." Dettelbach: *Brentano Studien* 1., Röhl Verlag, str. 19-30.
- Haller, Rudolf (1982). *Urteile und Ereignisse*. Studien zur philosophischen Logik und Erkenntnistheorie. München: Alber.
- Potrc, Matjaž (1993). *Phenomenology and Cognitive Science*. Dettelbach: Röhl Verlag.

Enotnost Popperjeve filozofije znanosti in družbe

FRANC MALI

POVZETEK

Enotnost Popperjevega mišljenja obstaja v njegovem sistematičnem povezovanju spoznavne teorije in socialne filozofije. To tezo potrjujejo tudi nekateri indici iz njegove biografije, na temelju katerih je mogoče povzeti, da sta pri njem spoznavna problematika in družbenoteoretična razmišljanja vedno potekala vzporedno. Spoznavnologična raziskovanja so bila izhodišče in osnova za znanstvenoteoretske premisleke. Vendar ta teorija znanosti ni bila omejena na spoznavnologično problematiko. Konsekvence hipotetično-deduktivnega falsifikacionizma lahko zasledujemo tudi v Popperjevih izvajanjih v "The Poverty of Historicism" in v "The Open Society", obeh njegovih temeljnih družbenih spisih. To pa ne pomeni, da je bil ta svetovno znani filozof pristaš ideologije družbenega scientizma. Nasprotno. Njegov libertalni in humanistični svetovni nazor črpa ravno iz tega enotnega modela opazovanja sveta.

ZUSAMMENFASUNG

DIE EINHEIT DER POPPER'S PHILOSOPHIE DER WISSENSCHAFT UND DER GESELLSCHAFT

Die Einheit des Denkens bei K.R. Popper besteht in seinem systematischen Zusammenhang von Erkenntnistheorie und sozialen Philosophie. Diese These ist bestätigt auch durch die Indizen aus seiner Biographie, aus der sich entnehmen lässt, dass bei ihm das Erkenntnisproblematik und gesellschaftstheoretischen Überlegungen stets parallel gelaufen sind. Erkenntnislogischen Untersuchungen waren die Ausgangspunkt und Grundlage für wissenschaftstheoretischen Überlegungen. Doch bleibt diese Theorie der Wissenschaft nicht auf der erkenntnislogischen Problematik eingeschränkt. Die Konsequenzen der hypothetisch-deduktiven Falsifikationismus kann auch in der Ausführungen in "The Poverty of Historicism" und "The Open Society", der beiden Hauptwerken der Popper's gesellschaftlichen Denkens, verfolgt werden. Das bedeutet aber nicht, dass der weltbekannte Philosoph der Anhänger der Ideologie der gesellschaftlichen Scientismus war. Im Gegenteil. Er hat seine libertale und humanistische Weltanschauung aus dieser einheitlichen Model der Beobachtung der Welt geschöpft.

Prav nič nenavadnega ni, da je veliki teoretik znanosti Karl R. Popper postal znan širši javnosti predvsem zaradi družbeno-filozofskih spisov, saj je s svojo socialno filozofijo, ki jo je mogoče hkrati imeti tudi za filozofijo zgodovine in kritiko ideologije, z vso intelektualno in moralno avtoriteto nastopil v bran svobodi, zoper katerikoli družbeni totalitarizem. In če je namen pričujočega prispevka, da vsaj do neke mere obudi v spomin tudi Popperjevo družbeno misel, potem seveda ni mogoče mimo ocene, da je ta veliki filozof in humanist dvajsetega stoletja svoj nazor o družbi razvijal tudi v naslonitvi na filozofsko teorijo znanosti.

Četudi lahko v množici spisov, ki se ukvarjajo z omenjeno dimenzijo Popperjevega intelektualnega angažmaja, včasih naletimo na nasprotna stališča (npr.: I.C. Jarve, 1982), se zdi, da je teza o enotnosti njegove filozofije znanosti in družbe povsem na mestu. Popperjeva teorija deduktivno-hipotetičnega falsifikacionizma predstavlja referenčno točko vsem njegovim temeljnimi delom na področju družbene teorije. V svoji avtobiografiji je tudi Popper sam večkrat omenjal, da so njegovo zanimanje za širša družbena, etična in politična vprašanja vseskozi vzpodbujale tudi spoznavnoteoretske teme. "The Poverty of Historicism" (K.R. Popper, 1957) in "Open Society and Its Enemies"¹, Popperjevi temeljni socialno-filozofski deli, sta izrasli iz prepričanja "...da so ideje, ki se jih često sploh ne zavedamo, recimo naše ideje o človekovem spoznanju in njegovih ključnih problemih (kako je mogoče spoznavati in kako zanesljivo je sploh naše spoznanje?) odločilne za našo držo nasproti nam samim in v razmerju do družbe" (K.R. Popper, 1982, str. 163).

Kolikor smo si že zadali za cilj iskanje skupnih nastavkov Popperjeve socialne filozofije in teorije spoznanja, potem seveda ne moremo mimo njegovega dela "Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie", ki je v bistvu razširjena verzija "Logik der Forschung". Logika raziskovanja, Popperjevo najpomembnejše delo s področja teorije znanosti, ki je prvič izšlo že leta 1933, je prirejena izdaja njegovega mnogo obsežnejšega rokopisa in je bilo - pod izvirnim naslovom "Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie" - objavljeno v integralni formi šele koncem sedemdesetih let (K.R. Popper, 1979).

Dunajski filozof znanosti je tu - lahko bi dejali, da v najboljši maniri transcendentizma - izpostavil vprašanje oblih pogojev možnosti znanosti in njenih kreativnih potenc, ne glede na razlike, ki izhajajo iz njenih različnih struktur vedenja; najsi gre za naravoslovne ali pa družbene znanosti. V tem okviru v nadaljevanju podana skica enotno veljavnih principov logike raziskovanja naravoslovnih in družbenih ved pri Popperju ni induktivno, temveč deduktivno izpeljana.

Ne da bi se tu podajali v neko bolj sistematično razčlenitev Popperjevega modela raziskovalne logike, ki ga je ta avtor v "Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie" v prvi vrsti izvajal iz spoznavne problematike naravoslovnih znanosti, pa ne moremo mimo tistih splošno veljavnih principov, ki so v odnosu do tradicionalnih filozofskih nazorov o naravoslovju pomenili radikalni paradigmatski preobrat. Gre predvsem za prepričanje, da mora biti iskanje zakonitosti v izkustvenih naravoslovnih znanostih podvrženo postopkom preverjanja teorij (hipotez), iz česar sledi, da te znanosti nimajo in tudi ne morejo imeti v posesti absolutnega vedenja. Izkustvene znanosti producirajo teorije za pojasnjevanje prirodnega sveta, vendar so te teorije v principu vedno hipotetične, saj nikoli ne dosežejo stopnje absolutne verifikacije, so pa zato

¹ V našem prispevku se sklicujemo na nemški prevod omenjenega dela, ki je izšel v dveh delih pod naslovom "Die offene Gesellschaft und ihre Feinde" (K.R. Popper, 1957).

vedno podvržene možni falsifikabilnosti.

Analogno lahko trdimo za družbene in humanistične znanosti. Tudi te znanosti si prizadevajo za pojasnjevanjem objektivne stvarnosti, pri čemer so njihove teorije prav tako hipotetičnega značaja. Kar pomeni, da je model falsifikabilnosti izkustvenih naravoslovnih pojasnitev v načelu uporaben tudi zanje. Pri tem seveda ne gre za nikakršne pretenzije po oživljanju logično-pozitivističnega vzorca enotne znanosti. Gre bolj za to, da opozorimo, kako je Popper v okviru svojih spoznavno-teoretskih raziskovanj, vključno z modelom hipotetičnega deduktivnega falsifikacionizma, začrtal tudi izhodišča njegovim družbenim raziskovanjem. Pri tem ni mogoče zanemariti vpliva Kantove filozofije na oblikovanje Popperjevih nazorov.

Kar zadeva vprašanje Popperjeve evokacije apriornega transcendentalizma, gre vsekakor predvsem za njegovo kritično obravnavo apriornih rešitev problema indukcije pri Kantu. Popper je v vseh svojih delih, od "Logik der Forschung" naprej, v katerih se je ukvarjal s kritiko klasičnega problema indukcije, obravnaval tudi aprioristično rešitev problema indukcije pri Kantu. Kant je iskal izhod iz Humovega empiricističnega utemeljevanja principa indukcije (vodi v regresus ad infinitum) v predpostavki njegove "apriorne veljavnosti". Četudi se "...Kantov duhovit poskus, da bi apriorno utemeljil sintetične sodbe, ni posrečil" (K.R. Popper, 1973, str. 155), pa je bil izredno pomemben pri ponovni vzpostavitvi racionalnih osnov znanstvenega mišljenja. Hume je namreč z nominalistično destrukcijo kategorije kavzalnosti podvrzel skepti racionalne temelje takratne vodilne naravoslovne znanstvene paradigme. Kantov cilj je bila rešitev človeškega uma pred humovskim iracionalizmom. Ta vidik Kantove filozofije je Popper še posebej cenil, saj se je tudi sam čutil zavezanega, tako kot Kant, ki je iskal filozofske temelje racionalnosti pod "pritiskom" takratne newtonovske fizike, da s teorijo deduktivnega falsifikacionizma odgovori na izzive modernih naravoslovnih (fizikalnih) znanosti. Četudi je Popper rešitev problema indukcije zastavil drugače kot Kant (zanj ni sporna Kantova genetična apriornost človeškega uma, temveč njegova apriorna veljavnost), mu je ta "kopernikovski obrat" v teoriji spoznanja že predstavljal pomemben nastavek za kasnejšo teorijo kritičnega racionalizma (glej: A. Ule, 1992; F. Mali, 1991).

Vendar po Popperju Kant ni storil kopernikovskega obrata zgolj na področju filozofije spoznanja, temveč tudi na področju praktične filozofije. Ta predstavlja izvirmi humus vsem sodobnim družboslovnim teoretiziranjem, ne glede na to, ali se družboslovci teh miselnih izvorov zavedajo ali ne. V spominskem nagovoru ob stopetdesetletnici smrti Kanta je Popper dejal: "Kant je postavil človeka na mesto zakonodajalca morale na povsem enak način, kot ga je postavil na mesto zakonodajalca narave in mu s tem obratom pripisal isto središčno vlogo v moralnem, tako kot predhodno v fizičnem svetu. Kant je humaniziral etiko, enako kot je humaniziral znanost" (K.R. Popper, 1984, str. 139).

Ideje Kantove praktične filozofije so odločilno zaznamovale Popperjev pogled na družbo, kar je še posebej razvidno iz njegovega koncepta odprte družbe. Popperju namreč ideja racionalnosti kot etos znanosti, torej tudi kot etos družbenih znanosti, in prek teh kot možnost njenega udejanjanja v politični praksi, predpostavlja določeno vrednotno opredelitev - idejo odprte družbe. Popper je izhajal, ravno tako kot Kant, iz predpostavke, da antagonizma, ki ne nastaja samo kot napetost in konflikt med posamezniki, temveč tudi med družbo in posamezniki, ne moremo ukiniti. Cilj odprte družbe, ki je bila formulirana kot nasprotje zaprte družbe, torej ni nasilno ukinjanje konfliktnosti, temveč razvijanje form za njihovo razreševanje. Omenjenemu antagonizmu pa ne smemo dajati oznak, kot sta na primer individualizem in kolektivism. Egoistična ravnanja namreč iščejo korist neodvisno od skupnostnih ciljev, zgolj iz subjektivističnih nagibov, kolektivistično stapljanje pa ukinja vsakršno odgovornost posameznika.

V nasprotju z egoizmom in kolektivizmom je Popperjeva ideja odprte družbe utemeljena na predpostavki samouresničitve svobodnih posameznikov. To samouresničevanje individuumov mora biti zagotovljeno z njihovim lastnim odgovornim ravnanjem, pa tudi z delovanjem institucij. Primernejša oznaka za določitev dveh konfliktnih polov odprte družbe je zato individualizem in altruizem. Četudi so vrednote in norme družbeno posredovane, mora odločitve glede lastnega ravnanja sprejeti vsak posameznik za sebe. Odločitev za racionalnost posameznikovega delovanja "...ni enostavno neka intelektualna zadeva ali vprašanje okusa, temveč je moralna odločitev.... Je takšna vrsta odločitve, ki najgloblje zadeva naše celotno ravnanje do drugih ljudi in do problemov družbenega življenja" (K.R. Popper, 1957, str. 285).

V Popperjevi ideji odprte družbe in konceptu politične demokracije se predpostavlja pozitivna rešitev konfliktov. Pri tem se ta veliki mislec opira na že iz njegove spoznavne teorije znano tezo, da mora načelo odpravljanja napak prek neizprosnega boja za življenje nadomestiti načelo umne in nenasilne kritike in argumentacije. Pozitivno rešitev konfliktov, tudi tistih, ki se nanašajo na postopno družbeno spremembo, omogoča kritična racionalnost kot regulativni princip načinov komunikacije znotraj demokratičnih institucij.

II.

Že iz neke najbolj splošne naznačbe Popperjeve ideje odprte družbe, ki ima svoj intelektualni izvor med drugim tudi v Kantovi praktični filozofiji, je razvidno, da spoznavno-teoretski kriterij falsifikabilnosti tudi na področju preučevanja kompleksnih družbenih pojavov izkazuje svojo hevristično moč. V družbenih znanostih se povezanost med teoretskim in praktičnim interesom vzpostavlja kot zahteva po vplivu družbenih znanosti na družbene spremembe. Če pa te znanosti vplivajo na družbene spremembe, potem kriterij falsifikabilnost artikulira tudi pravila racionalnega delovanja in ne samo pravila racionalnega spoznanja. Kritično racionalni postopki niso samo metodološka praksa, ki ima pomen v okviru formulacije teorij. Relevantni so tudi na področju družbene aplikacije teoretskih rezultatov.

Popperjevega kritičnega racionalizma ni mogoče imeti samo za metodo znanstvenega raziskovanja. Prav tako predstavlja osnovo njegovi socialni filozofiji. Upravičeno lahko trdimo, da je dunajski filozof znanosti s tematizacijo načela racionalnosti kot veznega člena med posameznimi družbenimi sistemi (znanost, politika, ekonomija itd.) ponudil vrsto nastavkov za sodobna sistemsko-teoretska razmišljanja o družbi. Ne glede na to, da razmišljanja kritičnih racionalistov in sodobnih sistemskih teoretikov družbe še zdaleč niso uglašena na isto struno (Schneider, 1991). Eno osrednjih tem sodobnih sistemskih družbenih teorij predstavlja vprašanje možnosti oblikovanja racionalne identitete modernih družb, kar je seveda odvisno od tega, ali te družbe uspevajo divergentno dinamiko konflikta in kooperacije zajeti v ustrezne kompleksne integrativne okvire. Čeprav med samimi sistemskimi teoretiki ni soglasja o tem vprašanju, se vendarle zdi, da najbolj znani med njimi (Niklas Luhmann, Helmut Willke in drugi) dvomijo, da je v svetu moderne oziroma postmoderne mogoče dosegati družbeno integrativnost prek univerzalnega načela (kritične) racionalnosti (N. Luhmann, 1985; H. Willke, 1993).

Zdi se, da je bil Popper glede integrativnega naboja načel racionalnosti večji optimist; in to kljub vsem negativnim izkušnjam z velikimi totalitarizmi (ideologijami iracionalizma) dvajsetega stoletja, ki jih je doživel za časa svojega življenja (njegov beg pred nacističnim nasiljem). Lep primer za to so nekateri njegovi pogledi na urejanje svetovnih družbenih problemov (problem populacijske eksplozije, vzpostavitev svetovnega

miru), ki jih je podal v enem svojih zadnjih intervjujev za nemško revijo Spiegel (1992).

III.

Posebno mesto v Popperjevem utemeljevanju nujnosti kritično-racionalistične naravnosti družbenih znanosti zavzema kritika historicizma. Pod historicizmom Popper razume "...pristop k družbenim znanostim, kateri izhaja iz predpostavke, da je vodilni cilj družbenih znanosti vzpostavitev historičnega predvidevanja, hkrati pa trdi, da je ta cilj dosegljiv z odkritjem zakonov, ki opredeljujejo zgodovinsko gibanje" (K.R. Popper, 1957, str. 3). Historicistične metodološke doktrine naj bi v največji meri nosile odgovornost za nezadovoljivo stanje teoretskih družbenih znanosti. Ne upoštevajo temeljnega načela, da morajo biti tudi teorije družbenih znanosti podvržene preskusom in na temelju teh preskusov njihovi možni ovrgljivosti. Enako kot naravoslovnim teorijam, morajo biti tudi njim definirani pogoji, pod katerimi ne veljajo. V luči obče anateme historicističnih doktrin moramo razumeti Popperjevo neizprosno kritiko marksističnih teorij. Te teorije (enako velja za psihoanalizo) naj ne bi zadovoljevale kriterijev znanstvenosti, saj ne navajajo pogojev, pod katerimi ne veljajo.

Ključni problem v zvezi s historicističnimi doktrinami pa je seveda v tem, da sprejemanje ideje družbenih razvojnih zakonitosti na način determinističnega delovanja naravnih zakonov vodi v praksi v nevarnost nehumanih družbenih sprememb. Družbeni totalitarizmi vedno najdejo svoje opravičilo v nekih višjih, posvečenih ciljih, ki naj bi bili že od nekdaj in za vekomaj dani. Dejansko pa poteka razvoj družbe kot svojevrsten zgodovinski proces, v katerem ne moremo odkriti nobene zakonitosti, ki bi omogočila zanesljivo sklepanje o vseh prihodnjih poteh razvoja. Popper pravi: "Upanje, da bomo nekega dne odkrili zakone gibanja družbe, tako kot je Newton odkril zakone gibanja fizikalnih teles, je napačno. Ker družbena gibanja niso v nobenem smislu podobna oziroma analogna gibanjem fizikalnih teles, tudi ne more biti takšnih zakonov. Vendar nekdo poreče, da obstoj trendov oziroma tendenc v družbenih spremembah težko zanimamo: vsak statistik lahko izračuna takšne trende. Ali takšni trendi niso primerljivi z Newtonovim zakonom inercije? Odgovor je: trendi obstajajo, bolj natančno, predpostavka o trendih je pogosto koristno orodje statistike. Vendar trendi niso zakoni. Trditev o obstoju trendov je eksistencialna, ne pa univerzalna. In trditev o obstoju trenda v določenem času in prostoru naj bi bila singularna historična trditev, ne pa univerzalni zakon. Praktični pomen te logične situacije je precejšen: medtem ko naj bi znanstvena predvidevanja utemeljevali na zakonih, pa jih (to ve vsak vesten statistik) ne moremo zgolj na trendih" (R.K. Popper, 1957, str. 115).

Centralna teza družbenih nazorov, ki jim Popper pripisuje negativni značaj historicizma, temelji na zamenjavi trendov z zakoni pri pojasnjevanju družbenega razvoja. Dunajskemu mislecu pa predstavlja razvoj človeške družbe prej nek napredek, kjer največkrat velja, da bo tisto, kar je neka generacija dosegla, naslednja že pozabila. Četudi posamezni kritiki Popperjeve kritike historicizma opozarjajo na dvoumnost kriterijev, po katerih je le-ta razvrščal posamezne teorije v krog profetskih ideologij² v

² Kurt Weinke trdi, da Popperjeve označbe, ki jih je pripisoval posameznim teorijam, niso korektno: "Če je bil Popperjev namen, da pojem profetstva pripiše predznanstvenemu, magično-religioznemu mišljenju, potem temu ni oporekati. Če pa to isto pripisuje določenim filozofskim usmeritvam in njihovim avtorjem (Platonu, Heglu, Marksu), potem nima prav. Karl Marks - po Popperju najbolj tipični predstavnik ideologije historicizma - je izvajal svoje predikcije v okviru predpostavke linearnega razvoja socio-ekonomskih danosti tistega časa. Za to je obstajal zadostni povod, ker so k temu navajali vsi dani faktorji. Marksova napaka je bila kvečjemu v tem, da je izvajal preveč daljnosežne ekstrapolacije na temelju omejene empirične baze" (K. Weinke, 1985, str. 114).

nobenem trenutku prezreti širšega okvira teh razmislekov; Popperjevo bojazen pred raznovrstnimi utopičnimi konstrukti, ki v praksi kaj hitro postanejo opravičilo družbenim totalitarizmom. Zato je tako odločno vztrajal na ideji evolutivnih in ne revolucionarnih družbenih sprememb.

Zagovarjal je metode postopnih družbenih sprememb. Te temeljijo na spoznanju, da je tudi vedenje o posledicah delovanja nepopolno in da kolikor intenzivnejši so posegi v družbeno realnost, toliko težje je predvideti posledice. Umno oziroma racionalno delovanje sega do tam, do koder sega teoretsko vedenje o posledicah tega delovanja. Družbene spremembe se zato lahko izvajajo samo postopno prek stalnega nadzora delovanja vzporednih učinkov. V tem smislu naj bi veljalo, da v družbenem delovanju oziroma politiki uporabljamo racionalno metodo takrat, ko skušamo na temelju nepopolnega vedenja na najboljši možni način reformirati družbo.

Tudi na tem primeru se kaže, da je Popper skušal afirmirati takšna regulativna načela oblikovanja družbenega življenja, ki so bila predhodno izdelana že za sfero znanosti. Princip kritičnih racionalnih postopkov naj bi bil obvezujoč tudi v družbenem življenju, zlasti v politiki. Kljub dejstvu, da se politika in družbene znanosti nahajajo v najtesnejši povezavi, pa naj bi bila možnost politične instrumentalizacije znanosti izključena. Habitus ene kot druge mora biti kritičnost. Cilj družbenih znanosti je v tem, da si zastavlja vprašanja o političnih ukrepih vedno že z ozirom na njihove posledice, ne pa da nastopa samo kot vneprejšnji instrument za rešitev problemov znotraj ene politične koncepcije. Popperjeva ocena je bila, da družbene znanosti lahko le na tej osnovi uresničujejo dvojno kritično funkcijo: glede na družbo nasploh in glede na politiko posebej.

S tem ko družbene znanosti razkrivajo meje pri konstrukciji socialnih institucij, predstavlja to njihovo spoznanje temelj postopnim družbenim reformam. Namesto utopičnih programov morajo predlagati konkretne alternative. Njihova kritična funkcija je opredeljena z značajem njihovega vedenja. Ne morejo imeti absolutne predikativne moči, prej kažejo na neka pravila igre, znotraj katerih so opredeljene možnosti delovanja. Postopnega družbenega napredka pa po Popperju zopet ni mogoče dosegati zunaj kritičnih oziroma samokritičnih postopkov, ki jih je imenoval "piecemeal social engineering". Osnovni cilj takšnega postopnega družbenega inženiringa naj bi bila konstrukcija in rekonstrukcija (že obstoječih) družbenih institucij, pri čemer je seveda pojem družbene institucije razumljen širše, kot pa se ga uporablja v vsakdanjem jeziku (npr.: ne gre za ustanovitev oziroma reformo posamezne šole, temveč celotnega sistema šolstva itd.). Popper opozarja, da metoda "piecemeal social engineering", ne glede na dejstvo, da "...morda goji nekatere ideale, ki zadevajo družbo kot celoto - njeno obče blagostanje na primer" (K.R. Popper, 1957, str. 66), ne izhaja iz predpostavke revolucionarnih družbenih preobratov. Prav tako se izogiba takšnih globalnih reform, katere izgubijo izpred oči možne posledice lastnih delovanj.

Treba je reči, da je Popperjeva terminologija (piecemeal social engineering, social technology itd.) ponekod vzbujala, predvsem v zvezi z njenimi vsebinskimi povezavami z naravoslovno tehničnimi koncepcijami, nelagodne asociacije, da se v osnovi njegovega "socialnega inženiringa" skriva ideja brezvestnega in nehumanega postopka eksperimentiranja z ljudmi, tako kot se eksperimentira z neživo naravo³. Takšna sklepanja niso najbolj na mestu. Popperjeva "tehnološka orientacija" predstavlja predvsem zahtevo za postopkom discipliniranja pri obravnavi problemov družbene prakse. Popper

³ Zelo konkretne očitke na račun Popperjevega "socialnega inženiringa" je izrekel Juergen Habermas, ki je trdil, da gre tu za kontrolo družbenega življenja na enak način in z enakimi sredstvi, kot jih je znanstveno producirana moč tehnične upravljanja že uresničila zoper naravo (J. Habermas, 1970).

je na mestu, kjer je razpravljajal o občih determinantah tehnološkega pristopa k sociologiji, na ta vidik zelo jasno opozoril: "Tehnološki pristop nas poleg pomoči pri temeljnem cilju izbire problemov sili tudi k discipliniranju v zvezi z našimi spekulativnimi nagnjenji" (K.R. Popper, 1957, str. 59). Hkrati pa je Popper vseskozi poudarjal, da "...vsebinsko pojma socialnega inženiringa opredeljuje dejstvo, da mora inženir uporabljati tehnološko znanje, ki je vsebovano v hipotezah, za katere velja, da mu dajejo informacije o mejah njegove lastne iniciative, kot tudi o mejah njegovega lastnega vedenja" (K.R. Popper, 1957, str. 64).

Zadnja citirana Popperjeva misel nas v bistvu ponovno vrača k naši izhodiščni tezi; da je namreč veliki teoretik znanosti dvajsetega stoletja svoj družbeni nazor vseskozi gradil v povezavi s spoznanji, ki jih je pridobil v okviru študija problemov naravoslovno-tehničnih znanosti. Zato naj za zaključek naše razprave, ki je skušala vsaj do neke mere pokazati na enotnost Popperjeve filozofije znanosti in družbe, še enkrat ponovimo, da njegovim družbenim nazorom ne smemo in ne moremo pripisati morebitne ideologije družbenega scientizma. Prav nasprotno. Dejstvo, da je razvijal neko enotno matrico opazovanja družbenega in prirodnega sveta (kritični racionalizem), je najbrž odločilno prispevalo k njegovemu libertalnemu in z globokim humanizmom prežetem družbenemu nazoru.

LITERATURA:

- Habermas (1970) J.: Analytische Wissenschaftstheorie und Dialektik. V: Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie (Hrsg.: H. Maus & F. Fuerstenberg). 2. Auflage. Berlin: Hermann Luchterhand Verlag GmbH, str. 155-193.
- Jarve (1982) I.C.: Popper on the Difference between the Natural and the Social Sciences. V: In pursuit of truth (Ed. by P. Levinson). New York: Humanities Press Inc, str. 83-109.
- Luhmann (1985) N.: Soziale Systeme - Grundriss einer allgemeinen Theorie (2. Auflage). Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag.
- Mali (1991) F.: Kritika indukcije pri Karlu R. Popperju. *Anthropos*, 1991, 4-5, str. 150-59.
- Popper (1984) K.R.: Immanuel Kant - Der Philosoph der Aufklärung. V: Auf der Suche nach einer bessern Welt - Vorträge und Aufsätze aus dreissig Jahren (Hrsg. K.R. Popper). München: R. Piper Verlag GmbH.
- Popper (1982) K.R.: Ausgangspunkte - Meine intellektuelle Entwicklung. (2. Auflage). Hamburg: Hoffmann und Campe Verlag.
- Popper (1979) K.R.: Die beiden Grundprobleme der Erkenntnistheorie. Tübingen: J.C. Mohr Paul Siebeck.
- Popper (1973) K.R.: Logik der Forschung. (5. Auflage). Tübingen: J.C. Mohr Paul Siebeck.
- Popper (1957) K.R.: The Poverty of Historicism. London: Routledge/Kegan Paul.
- Popper (1957) K.R.: Die offene Gesellschaft und ihre Feinde. Band I-II. Bern: A. Francke AG Verlag.
- Schneider (1991) W.L.: Objektives Verstehen. Opladen: Westdeutscher Verlag Vieweg.
- (1992): Kriege führen für den Frieden. Der Philosoph Karl R. Popper über den Kollaps des Kommunismus und die neuen Aufgaben der Demokratie. *Spiegel* 13/1992.
- Ule (1992) A.: Sodobne teorije znanosti. Ljubljana: Znanstveno in publicistično središče.
- Weinke (1985) K.: Einige Probleme in Poppers Sozialphilosophie. V: Karl Popper - Philosophie und Wissenschaft (Hrsg.: F. Wallner). Wien: Universitäts-Verlagsbuchhandlung Ges. m. b. H., str. 109-19.
- Willke (1993) H.: Systemska teorija razvitih družb. Ljubljana: Znanstvena knjižnica FDV.

Kriza humanizma in ogroženost človeškega etosa

VALENTIN KALAN

POVZETEK

Beseda humanizem izgublja svoj pomen s spoznanjem, da je bistvo humanizma metafizično, kar tukaj pomeni, da metafizika zapira vprašanje po resnici biti ter vztraja v pozabljenosti biti. Kakor pa se v etiketi vprašanje človekovega etosa določa kot vprašanje delovajske resnice, tako mora kriza etike uzreti najprej skozi krizo pojma resnice. To krizo na znameniti način evocira Pilatovo vprašanje "Kaj je resnica?", filozofsko tematizira v Nietzschejevem soočenju z nerešljivostjo problema resnice.

Nietzschejevo kritiko pojma resnice in njegovo teorijo pravičnosti je Heidegger dojel kot razpad ontologije in razpad etike. Ako ni več mogoče določiti filozofa, tedaj razpade ontologija in tedaj tudi ni več možna etika. Zato je Heidegger v znamenitem "Pismu o 'humanizmu'" usmeril pozornost k vprašanju resnice biti. Status neke filozofske discipline je mogoče rešiti šele na podlagi rekonstrukcije temeljne človekove odpornosti za prebivanje v svetu. Tudi fenomen resnice je treba prikazati sledeč človekovo prebivanje v svetu.

Premislek o resnici biti šele omogoča preseganje nihilizma. Mišljenje, ki misli resnico biti, je v sebi že "izvirna etika". To pomeni: Če je človekovo bistvo práksis, tedaj zato, ker je človek bitje, ki ohranja skrb za bit. Skrb je podlaga za ethos kot eksistencial. Skrb za izvirne možnosti tubiti se v bitnozgodovinskem mišljenju razširi v skrb za odprtost biti kot take. Takšno mišljenje nam šele omogoča približevanje drugačnim načinom tubiti in mišljenja ter s tem tvori podlago za neizogiben pogovor z drugimi kulturami.

ZUSAMMENFASSUNG

DIE KRISE DES HUMANISMUS UND DAS GEFÄHRDETSEIN DES MENSCHLICHEN ETHOS

Das Wort Humanismus hat seinen tiefen Sinn eingebüßt, da das Wesen des Humanismus metaphysisch ist, d. h. daß die Metaphysik die Frage nach der Wahrheit des Seines verbaut. Wie aber die Ethik die Frage des menschlichen Ethos immer als die Frage der "praktischen Wahrheit" auffasste, so müssen wir auch die gegenwärtige Krise der Ethik als die Krise des Begriffes der Wahrheit selbst betrachten. Diese Krise ist auf berühmte Weise in Pilatus' Frage: "Was ist Wahrheit?" angesprochen. Philosophisch aber wird sie erst in Nietzsche's Gegenüberstellung mit der Unlösbarkeit des Problems der Wahrheit thematisiert. Nietzsches Kritik am Begriff der Wahrheit und seine Theorie der Gerechtigkeit wurden von Heidegger als Zerfall der Ontologie und Zerfall der Ethik aufgefasst. Deswegen hat Heidegger in seinem "Brief über den 'Humanismus'" alle

Aufmerksamkeit die Frage der Wahrheit des Seines gerichtet. Die Besinnung auf die Wahrheit des Seines ist die erste Bedingung für die Überwindung des Nihilismus. Das Denken, das die Wahrheit des Seines denkt, ist in sich schon eine "ursprüngliche Ethik". Das heißt: Wenn das Wesen des Menschen praxis ist, dann deshalb, weil der Mensch ein Wesen ist, das die Sorge für das Sein hat. Die Sorge für die ursprünglichen Möglichkeiten des Daseins wird durch das seinsgeschichtlichen Denken zur Sorge für die Offenheit des Seines als solchen erweitert. Der Einblick in die Grenzen der Neuzeit und in die Bedeutung des griechischen "ersten Anfangs" bildet die Grundlage für das unausweichliche Gespräch mit anderen Kulturen.

"Preseganje metafizike = zadeva največjega napora človeške presodnosti",

(Nietzsche, Werke, XIV, str. 388).

"Kolikor resnice nek posameznik izdrži, ne da bi odpadel, to je njegovo merilo."

(Nietzsche, Werke, XIII, str. 41, št. 94.)

Nekaj dni pred smrtjo je Martin Heidegger pisal svojemu kolegu Bernhardu Welteju pozdravne besede, ki so ostale zadnji pisni izraz njegovega mišljenja. Zadnji stavek se glasi: "Kajti potrebno je premisliti, ali in kako v dobi tehnizirane uniformirane svetovne civilizacije še more obstajati domovina."¹

Svetovna civilizacija, kolikor temelji na razvoju znanosti in tehnike ter s tem na zahodnoevropski filozofiji, pomeni dovršitev metafizike in s tem "konec filozofije"². Dovršitev metafizike pomeni njeno notranjo krizo, ki se kaže v bistvenem razpadu ontologije na svetovne nazore. To stanje spremlja kriza humanizma, ki je razpoznavna tako na ravni teorije - v tem, da je v krizi filozofska etika - kakor tudi na ravni zgodovine s tem, da je Evropa v 20. stol. morala prestajati "svetovno državljansko vojno". To stanje je napovedoval F. Nietzsche: "Preponosni Evropejec devetnajstega stoletja, ti divjaš! Tvoje znanje ne dopolnjuje narave, temveč samo ubija tvojo lastno naravo. Izmeri samo enkrat tvojo višino kot nekdo, ki ve, ob tvoji globini kot tistega, ki more. Seveda plezaš po sončnih žarkih znanja navzgor v nebo, toda tudi navzdol v kaos. Tvoj način premikanja, da namreč plezaš kot tisti, ki ve, je tvoja usoda; temelj in tla se ti odmikata v negotovost; za tvoje življenje ni več nobene opore, samo še pajčevina, ki jo vsak nov poseg tvojega vedenja trga narazen."³. Kakor je izčrpno razvil M.

¹ Denkerfahrungen, ed. H. Heidegger (1983) str. 187.

² Prim. M. Heidegger: La fin de la philosophie et la tâche de la pensée, v: Kierkegaard vivant, Paris: Gallimard 1966, str. 168, 170, 179 (o znanostih) in 180.

³ F. Nietzsche, Unzeitgemässe Betrachtungen, II. Vom Nutzen und Nachteil der Historie für das Leben, c. 9, cit. po M. Riedel, Heideggers europäische Wendung, v: Europa und die Philosophie, Schriftenreihe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 2, Frankfurt: Klostermann 1993, str. 57; prim. Kritische Studienausgabe (okr. KSA) 1, str. 313.

Riedel, je Nietzsche diagnosticiral trojno "prevzetnost" (hybris) Evrope ter napovedal neznansko krizo, ki zadeva evropsko nezmernost v naravnosti do narave (1), do Boga (2) in do človeka samega (3): "Hybris je danes naše celotno stališče do narave, naše posiljevanje narave s pomočjo strojev in s tako nepremišljenim izumiteljstvom naših tehnikov in inženirjev; hybris je naše stališče do Boga, hočem reči do kakršnegakoli domnevnega pajka smotrov in nrvstvenosti izza velikega pletiva lovilne mreže vzročnosti - (...) hybris je naše stališče do nas, kajti mi eksperimentiramo s seboj, kakor si ne bi dovolili z nobeno živaljo, ter si zadovoljno in radovedno paramo dušo pri živem telesu..."⁴ Nietzschejevi profetski in umetniški besedi je dal filozofski *certificat de civisme* Heidegger.

Beseda humanizem pa izgublja svoj pomen s spoznanjem, da je bistvo humanizma metafizično, kar sedaj pomeni, da metafizika zapira vprašanje po resnici biti ter vztraja v pozabljenosti biti⁵.

Kakor pa se v etiki vprašanje človekovega etosa vedno določa kot vprašanje delovajske resnice, tako se mora kriza etike uzreti najprej skozi krizo pojma resnice. To krizo na znamenit način evocira Pilatovo vprašanje "Kaj je resnica?" (Jn 18, 38), opisana v 1. eseju F. Bacona, filozofsko pa tematizirana v Nietzschejevem soočenju z nerešljivostjo problema resnice. V "Volji do moči" Nietzsche pravi: "Svet, ki *nam je kaj mar*, je napačen, se pravi, ni dejansko stanje, temveč izpesnjenje in zaokrožitev nad borno vsoto opazovanj; je 'v toku', kot nekaj postajajočega, kot neka vedno znova premeščajoča se zlaganost, ki se nikoli ne bliža resnici: kajti - ni nobene 'resnice'" (fr. 616)⁶. Svet, za katerega skrbimo, je v resnici spremenljiva zlaganost, ki se nikoli ne približa resnici.

Ta Nietzschejeva izkušnja je radikalizacija "romantičnega" občutka za izgubo vrednot, ki ga najdemo izraženega tudi v 2. kitici Prešernovega "Slovesa od mladosti":

"Sem zvedel, da vest čisto, dobro d'janje
svet zanič'vati se je zagovoril...
Modrost, pravičnost, učenost, device
brez dot žal'vati videl sem samice."⁷

Bistvo resnice je za Nietzscheja cenitev vrednosti (Wertschätzung), ki je nujna za življenje. Svet v svoji razumljivosti, preglednosti, praktikabilnosti, lepoti, redu je iluzija, ki se ob natančnem pogledu razblini in porazgubi: "... čaščenje resnice je že *posledica* neke iluzije" (WzM. fr. 602). Lepota stvari je posledica "toposti pogleda". Resnica ni več najvišja vrednota, temveč je samo pogoj uveljavljanja življenja.

Svet sam je zlagan, krut, protisloven itn.: zato nam je potrebna laž, da premagamo to "resnico" in živimo (fr. 853). Metafizika in morala, religija in znanost sta obliki bega pred to kruto resnico, ki jo zmore podati samo umetnost: "... umetnost je več vredna kakor resnica". Znanost in metafizika so tako celo samo oblike človekove volje, da bi ubežal 'resnici', 'volje'... do zanikanja 'resnice'" (fr. 853).

Resnica je takšna vrsta zmote (Art von Irrtum), o kateri odloča vrednost za življenje (fr. 493): "Cenitev vrednosti 'verjamem, da je to in to tako' kot bistvo 'resnice'. Naše ohranitvene pogoje smo projicirali kot predikate biti sploh" (fr. 507).

⁴ Cit. po M. Riedel, o. c. str. 57 in H genealogiji morale (1988), III. 9, Kritische Studienausgabe 5, str. 357.

⁵ Prim. M. Heidegger, Pismo o "humanizmu", Izbrane razprave, Lj. 1967, str. 214, Wegmarken (1967), str. 175.

⁶ Modificiran prevod.

⁷ Poezije, Ljubljana 1985, str. 72.

Življenje je mera za oceno, kaj je bit in kaj nebit. Z našim zaupanjem v dialektiko je dokazana samo njena koristnost za življenje, ne pa "resnica" dialektike (ib.). Toda resnica je temelj za življenje: moramo verjeti v resnico, ne pa da nekaj je resnično⁸. Pogoji ohranjanja življenja so "predikati biti". Resnica je "iluzija", če je svet "postajajoč": postajanje je nad bitjo - "ne smemo dopustiti nič bivajočega - ker tedaj postajanje izgubi svojo vrednost" (fr. 708).

Življenje samo je "kaos" (fr. 515), ki mu s predikati oz. kategorijami "naložimo toliko regularnosti in oblik, kolikor zadostuje naši praktični potrebi" ("Volja do moči"). Praktična potreba je potreba po shemi, ki nam je dana s tem, da oblikujemo horizonte in perspektive. Praksa in kaos spadata skupaj. Spoznavanje meri na sporazumevanje in preračunavanje.

Človekov um je samo "idiosinkrazija", preobčutljivost (fr. 515). A vse mišljenje mora potekati po pravilu stavka o protislovju. Vendar pa stavek o protislovju ni "kriterij resnice, temveč ne imperativ o tem, kaj naj velja kot resnično" (fr. 516).

Resnica kot zmeta je zgrešitev resnice: "zapeljivost resnice... "Resnice"? Kdo mi polaga to besedo na jezik? Vendar jo jemljem z njega... tudi brez resnice bomo dosegli moč in zmago" (fr. 749). Ali po opustitvi resničnega sveta ostane navidezni svet? (fr. 566-568) Ne: z resničnim svetom smo odstranili tudi navideznega⁹. Z odstranitvijo razlike med resničnim in navideznim svetom se začenja propad filozofije kot metafizike, tudi zaton filozofa.

Spoznanje, da "sploh ni resnice" (WzM, nr. 598), ki je bistvo nihilizma, ne pomeni pesimizma, kajti svet je dejansko krut, njegova resnica pa zopna in grda (häßlich) (nr. 598). To resnico nam omogoča izdržati in prestajati samo umetnost (fr. 853). Umetnost in spoznanje izmenoma dosejata ohranjanje in zagotovitev kaotičnega sveta življenja: "Svet kot umetnina, ki samo sebe rojeva - -" (nr. 797). Spoznavanje, ki je tradicionalno razumljeno kot abstrakcija v znanosti ali idealiziranje v umetnosti (prim. Aristoteles), je z vidika cenitve življenja, z vidika življenjskega opoja napadanje, vsiljevanje, izzivanje (heraustreiben): "Iz tega občutja oddajamo stvarjem, jih prisilimo, da jemljejo od nas, jih posiljujemo - temu postopku pravimo idealiziranje. Iznebimo se tu enega od predsodkov: idealiziranje ni, kakor splošno mislijo, v odtegotanju ali odštevanju majhnega, postranskega. Odločilno je marveč neznansko izganjanje ven poglavitnih potez, tako da pri tem izginejo druge."¹⁰

Kako je v takšnem svetu mogoče zavzeti etično pozicijo? Tu ne mislim ponavljati Nietzschejevih stavkov o nadčloveku, o etiki "onkraj dobrega in zlega". Evropska moralna teorija od Hezioda in Platona dalje je etično vprašanje tematizirala kot vprašanje pravice in pravičnosti. Zgoraj navedeni Prešernovi verzji se berejo skoraj kot parafraza Heziodovega opisa etične problematike v "Delih in dnevih":

"Sveta prisega, pravičnost, dobrot - vse to bo brez cene."¹¹

Toda vprašanje nerešljivosti problema pravičnosti in s tem človeškega ethosa ni bilo vidno samo pesnikom, temveč tudi filozofom. Aristotel izrecno govori o neki temeljni razprtiji glede pravičnosti: "Plemenite in pravične stvari, ki jih proučuje politika, vsebujejo toliko razprtije in toliko zmot, da celo sodijo, da obstajajo zgolj po zakonu, po naravi pa ne." (EN, A 1, 1094b 14-16)

⁸ V tem prikazu pojma resnice pri Nietzscheju se opiramo na Heideggra: Nietzsche I (Pfullingen 1961), str. 473 sl., t.j. ves III. del: "Volja do moči kot spoznanje".

⁹ F. Nietzsche, Somrak malikov, Ljubljana, Slovenska Matica 1989, "Kako je "resnični svet" nazadnje postal bajka", str. 29 in Werke VIII, Leipzig 1904, str. 82.

¹⁰ F. Nietzsche, Somrak malikov (1989), Obhodi nesodobnika, c. 8, str. 63 in Werke VIII, o. c. str. 123.

¹¹ Heziodos, Dela in dnevi, verz 190 (prev. dr. K. Gantar); oude tis euorkou charis essetai oude dikaiou/ out' agathou...

V drugem "Času neprimernem premišljevanju", št. 6, Nietzsche postavlja na mesto "objektivnosti" historičnih znanosti pravičnost s presodnostjo (Urteilkraft): "Malo jih v resnici služi resnici, ker imajo samo redki čisto voljo biti pravični, in celo izmed teh spet prav redki moč, da bi mogli biti pravični"¹². O možnosti pravičnosti v svetu volje do moči piše Nietzsche v odlomku novega predgovora k spisu "Človeško, preveč človeško"¹³:

"Pozno se je zgodilo, da sem spregledal (dahinter kam), kaj mi pravzaprav še povsem manjka: namreč *pravičnost*. 'Kaj je pravičnost? In ali je možna? In če naj ne bi mogla biti možna, kako naj bi tedaj izdržali življenje?' - ... Prezela me je globoka tesnoba, ko sem vsepovsod, kjer sem pri samem sebi kopal za tem, našel samo strasti, samo zakotne perspektive (Winkel-Perspektiven), samo to, kako se brez pomisleka sprejema to, čemur manjkajo že predpogoji za pravičnost: toda kje je bila presodnost (Besonnenheit)? - namreč presodnost iz obsežnejšega vpogleda." (Werke XIV, str. 385)

Z vidika volje do moči je seveda najprej očitno, da so pravni zakoni samo vrednostne cenitve, postavljene z vidika perspektiv nekega države (XIII, nr. 614, str. 256): "Pravičnost' določa šele vladajoči, in sicer naknadno, to se pravi, on meri stvari po svoji meri:..."¹⁴ Pravičnost je tako v funkciji moči, ki določa, kaj je koristno: Pravičnost je "funkcija neke daleč naokrog ozirajoče se moči, ki gleda prek majhnih perspektiv dobrega in zlega, ima torej širše obzorje *prednosti*" (XIV, af. 158). Življenje je hotenje in cenitev vrednosti (schätzen)¹⁵, a o ceni in vrednosti, o pravici in koristi naj odloča okus: "Okus - ne korist - daje vrednost."¹⁶ Takšna pravičnost naj bi povežala modrost in politično moč, problem, o katerem je veliko govora v vsej tradiciji politične filozofije, toda povezava naj sedaj deluje kot funkcioniranje moči. Tudi "pota svobode" so funkcioniranje te moči:

"Pravičnost kot ustvarjalen, izločevalen, uničujoč način mišljenja, ki izhaja iz cenitev vrednosti: najvišji predstavnik življenja samega." (Werke, XIII, nr. 98, str. 42.)

To definicijo Heidegger interpretira v "Holzwege" ter v obeh knjigah o Nietzscheju. Misel o pravičnosti, ki ustreza volji do moči, je

prvič: "graditeljska", ker vzpostavlja nove stvari;

drugič: "izločevalna", ker odloča o meri;

tretjič: "uničevalna", ker odstranjuje tisto, kar je dotlej zagotavljalo obstoj življenja.

Takšna pravičnost naj onemogoči "filozofsko-moralne kozmo- in teodiceje" (WzM, nr. 707). Običajni govor o "globoki krivičnosti" v družbi je z vidika te teorije popolnoma nesprejemljiv. Svetu postajanja je mogoče pustiti njegovo vrednost samo, če se osvobodimo "pesimizma ogorčenja". O tem je govor v af. 765 "Volje do moči", kjer analizira nastanek pozicije iskanja "krivcev" za zgodovinsko dogajanje, kar je pozicija zgodovinskega tribunala: "soditi zgodovino"¹⁷. To pozicijo zastopajo "ateisti iz resentmenta". Presoja postajanja z vidika enakosti izhaja iz "instinkta maščevanja", "bacila maščevanja".

Toda: "Manjka vsakršno mesto, vsakršen cilj, vsakršen smisel, kamor bo lahko prevalili našo bit, našo takšno ali drugačno bit." Maščevalnost kot "Vernichtungs-Durst"

¹² F. Nietzsche, o. c. str. 287.

¹³ Cit. po Heidegger: Nietzsche II, o. c. str. 330sl.

¹⁴ F. Nietzsche, Werke XIV, str. 181, cit. po Heidegger, Holzwege, str. 228.

¹⁵ F. Nietzsche, Werke XIII, A. 395, cit. po Heidegger, Holzwege, str. 219.

¹⁶ F. Nietzsche, Werke XIII, nr. 620 (str. 257).

¹⁷ O fundamentalizmu tiste filozofije zgodovine, ki se postavlja za tribunal zgodovinskega dogajanja in zgodovinskih subjektov, prim. O. Marquard, Das Über-Wir, Poetik und Hermeneutik XI, Das Gespräch, München 1983, str. 36.

(ne: "želje", temveč "žeje, pohlepa" po uničevanju) je zaznamovala "celotno metafiziko, psihologijo, predstavo zgodovine, predvsem pa moralo".

V delu "H genealogiji morale" Nietzsche večkrat opisuje, kako na zemlji fabricirajo ideale ter pravi: "... to, kar zahtevajo, ne imenujejo maščevanje, ampak 'triumf pravičnosti' (1. razprava, § 14)¹⁸. V 11. paragrafu 2. razprave o "'Krivdi', 'slabi vesti' in 'sorodno'", ki podaja kritiko moralne filozofije E. Dühringa, Nietzsche v takratnem iskanju pravičnosti odkriva resentment. Naloga pravičnosti pa je ravno to, da se "naredi konec nesmiselnemu divjanju resentimenta"¹⁹. Nietzsche je skušal pravičnost rešiti maščevalnosti. Tako pravi v zapisu "O tarantelah": "Da bo človek odrešen maščevanja; to mi namreč pomeni most k najvišjemu upanju in mavrico po dolgotrajnih nevihtah"²⁰. Nietzsche bistvo maščevalnosti določi kot "Widerwille", tj. odpor, nevolja, upiranje: "To, da, edino to je maščevanje samo: nejevolja volje na čas in njegov 'je bilo'"²¹.

Heidegger v razpravi "Kdo je Nietzschejev Zaratustra?" (1953) ta stavek interpretira v tem smislu, da je maščevanje upiranje volje času in s tem proti minevanju in vsemu minljivemu, kar Nietzsche imenuje tudi "zemlja". Toda najgloblja maščevalnost obstaja v tistem razmišljanju, "ki nadčasovne ideale zastavlja kot absolutne, tako da mora ob merjenju ob njih tisto, kar je časovno, samo sebe odstaviti kot dejansko ne-bivajoče"²².

Ontološko pomeni maščevalnost strogo odklonitev postajanja, minevanja in časovnosti, kar Nietzsche doseže s predstavo o biti bivajočega kot večnem vračanju enakega, katerega pripev se glasi "Samo ljubezen naj sodi" - (ustvarjalna ljubezen, ki se sama pozabi ob svojih delih)²³. Toda Nietzschejev pristanek na minevanje in časovnost je možen samo ob tezi o "večnosti" postajanja. Tako je v Nietzschejevi filozofiji spet izgubljena pristna časovnost, maščevalnost ni presežena. Heideggrova teza v razpravi "Kdo je Nietzschejev Zaratustra?" je zato ta, da je nauk o večnem vračanju še vedno oblika maščevalnosti: "Ali se vendarle in tudi še v tem vtisnjevanju, ki vse postajanje povzema v okrilje večnega ponovnega prihajanja enakega, ne skriva nek odpor proti zgolj minevanju in potemtakem skrajno poduhovljen duh maščevanja?"²⁴ Zarastrov nauk ne prinaša odrešitve od maščevanja, saj ostaja ujet v aporije metafizičnega nauka o večnem vračanju enakega. Kar pa smo iz tega prikaza razbrali, je to, da Nietzsche nikakor ni pobudnik volje do moči in boja za oblast, vojne in politike nasilja.

Nietzschejeva kritika pojma resnice in Nietzschejeva teorija pravičnosti napovedujeta veliko vprašanje preseganja metafizike v imenu drugačnega mišljenja, ki ga je Nietzsche imenoval "Besonnenheit" (preudarnost). Celo izraz sam "die Überwindung der Metaphysik" se nahaja pri Nietzscheju: "Preseganje metafizike = stvar najvišjega napona človeške presodnosti (Besonnenheit)"²⁵.

Situacija izgube resnice je opisana v I. Dionizovem ditirambu in v "Pesmi otožnosti" iz "Tako je govoril Zaratustra"; zadnji sončni pogledi škodoželjno govorijo skozi črna drevesa, ko se začenja večeriti:

¹⁸ F. Nietzsche, H genealogiji morale (1988), str. 237 in Kritische Studienausgabe 5, str. 282.

¹⁹ Nav. d. str. 261 in Kritische Studienausgabe 5, str. 312.

²⁰ Tako je govoril Zaratustra, Ljubljana, Slovenska matica 1974, str. 105 in Kritische Studienausgabe 4, str. 128.

²¹ Nav. delo, str. 147, in KSA 4, str. 180.

²² Heidegger, Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1967, str. 109.

²³ Cit. po Heidegger, o.c. str. 110 (Werke XIV, str. 276).

²⁴ Heidegger, nav. delo, str. 113.

²⁵ F. Nietzsche, Nachgelassene Werke, Bd. XIV, Leipzig 1904, str. 388.

"Snubec resnice - ti? tak je bil njih posmeh -
 ne! samo pesnik!
 žival, zvita, roparska, zavratna,
 ki mora lagati,
 ki mora vede hote lagati,
 pohlepna plena,
 pisano zakrinkana,
 sama sebi krinka,
 sama sebi plen,
 to - resnice snubec? ...
 Samo norec! samo pesnik!
 samo vse navzkriž govoreč,
 izza norčevskih krink vsevprek govoreč,
 povzpenjajoč se po lažnivih besednih mostovih,
 na mavricah laži
 med zlaganimi nebesi
 pohajkujoč okrog, plazeč se okrog -
 Samo norec! samo pesnik!..."²⁶

Nietzschejevo dojetje resnice kot "tavanje po mavricah laži med napačnimi nebesi", kakor pravi v 1. Dionizovem ditirambu, je Heidegger dojel kot odrekanje in odvrčanja resnice biti. Tako je zadnje Nietzschejevo izkustvo postalo prvo Heideggrovo izkustvo²⁷. Filozof ni več "snubec resnice" (Freier der Wahrheit), kakor Nietzsche prevaja naziv filo-zofa, temveč "pregnan od vsake resnice". To pregnanstvo od resnice je treba misliti kot potezo bistva resnice.

Ako pa ni več mogoče določiti pozicije filozofa, tedaj razpade ontologija in tedaj tudi ni več možna etika. Razmerje med ontologijo in etiko je treba premisliti na nov način. O tem Heidegger razpravlja v znameniti razpravi "Pismo o 'humanizmu'", kjer hoče usmeriti našo pozornost k vprašanju resnice biti²⁸. Status neke filozofske discipline je mogoče ustrezno rešiti šele na podlagi rekonstrukcije temeljne človekove odprtosti za prebivanje v svetu. Tudi fenomen resnice je treba prikazati sledeč človekovo prebivanje v svetu.

V "Biti in času" je Heidegger razgrnil tezo o resnici kot eksistencialu (str. 226), ki pomeni resnico kot odkrivajočnost. Dejavnost odkrivanja je način bivanja tubiti: "Resnica 'obstaja' samo, kolikor in dokler je tubit" (str. 226). Za razliko od odkrivajočnosti tubiti je bivajo samo odkrito. Odkritost pa temelji v odklenjenosti sveta. K bistveni vrženosti tubiti v svet spada, da mora nujno predpostaviti resnico (str. 228). Osnovno strukturo tubiti povzema skrb, ki jo določajo trije eksistenciali: eksistencialnost ali zasnutek, vrženost ali faktičnost ter zapadanje. Osnutek kaže izstopanje tubiti k njeni bitni možnosti, kakor jo odkriva tesnoba; vrženost kaže neobhodno izročeno tubiti njeni lastni biti-v-svetu, medtem ko zapadanje izraža konkretno situacijo, kakor se artikulira v počutenju ter dojema v razumevanju in govorici. Skrb je bit tubiti dojeta v svoji razčlenjeni enotnosti. Heideggrova definicija skrbi se glasi: "Bit tubiti pove: sebi-vnaprej-že-biti-v-(v-svetu-) kot bit-pri (znotrajsvetovno nastopajočem bivajočem)" (SuZ, § 41, str. 192). Skrb je fundamentalna struktura tubiti, ki se eksistencialno-apriorno

²⁶ Tako je govoril Zaratustra, n. d. str. 302 ter Werke VIII, str. 409-10.

²⁷ Prim. predavanje prof. dr. Ingeborg Schüßler (Lausanne) "K vprašanju resnice pri Nietzscheju in Heideggro" na 7. mednarodnem kongresu Martin-Heidegger-Gesellschaft oktobra 1993 v Meßkirchu.

²⁸ Prim. Pismo o "humanizmu", str. 223 in Wegmarken, str. 184.

nahaja pred vsakim zadržanjem in situacijo ter v tem smislu predhaja tako hotenje in voljo kakor željo, tako teorijo kakor prakso: "Zgolj opazujoče določanje navzočega nima manj značaja skrbi kot neka 'politična akcija' ali počivajoče veselje in zabava. 'Teorija' in 'praksa' sta bitni možnosti nekega bivajočega, čigar bit mora biti določena kot skrb" (SuZ, str. 193).

V teh svojih določitvah je Heidegger izhajal iz tematizacije Aristotelovega pojma resnice, kakor je razvidno zlasti iz marburških predavanj o Platonovem "Sofistu" z uvodno interpretacijo "Nikomahove etike"²⁹. Brez tematizacije Aristotelovega pojma bivajočega kot resničnega (on qua alethes) ter brez opisa Aristotelovega koncepta moralnega ideala človeka kot *authentastos* ("tisti, ki je to, kar je") in kot *aletheutikos* ("tistega, ki je resničen") (EN, IV 13, 1127a 23) sploh ne bi bila možna morala avtentičnosti.

Aristotelova politična filozofija je sploh šele osnova pojem praktične resnice, tj. dejavnostne delovnanjske resnice (*aletheia praktike*, Nikomahova etika, VI, 1, 1139a 26-27). Za grško klasično filozofijo resnice ni brez duše: "Duša služi kot ime za razmerje do biti (prisostvovanje vidika) in s tem do neskritosti. V to razmerje sta vključena telo in živeče bitje, v čemer zgodovinski človek je."³⁰ Po Aristotelovi teoriji obstajajo v duši tri zmožnosti, ki so odločujoče (*kyria*) za delovanje in resnico: zaznavanje, um ali uvid in hotenje ali želja (EN, VI 1, 1139a 17-18). Doseganje resnice je sicer delo vsake zaznave in vsakega uvida, toda pri delovnanjski resnici, pri "praktični" resnici mora biti mišljenje vsklajeno s pravilno željo. V odločilnem smislu duša prebiva v resnici samo v t. i. dianoetičnih vrlihah:

"Naj tedaj privzamemo, da je to, s čimer duša prebiva v resnici po izrekanju in odrekanju številčno pet: to so umetnost, znanost, presodnost (*phronesis*), modrost in um" (EN, VI 3, 1139b 15-17).

Odločilna za delovnanjsko resnico je presodnost, s katero odkrivamo konkretno človekovo eksistenco v njeni enkratnosti: presodnost na ta način zadeva človekovo tubit, vendar pa je za Aristotela modrost višja oblika resnice³¹.

Mišljenje, ki misli resnico in neresnico človekove eksistence oz. človekove biti-v-svetu, je v sebi že "izvirna etika"³². To pomeni:

1. Če je človekovo bistvo *prâxis*, tedaj zato, ker je človek bitje, ki nosi skrb za bit. Skrb je podlaga za ethos kot eksistencial.

2. Če Heidegger evropsko zgodovino misli kot bistveno filozofsko, kar je na klasičen način izraženo zlasti v razpravi "Kaj je to - filozofija?": "Beseda *φιλοσοφία* nam pove, da je filozofija nekaj, kar najprej določa eksistenco grštva (...) Ne le to (...) določa tudi najbolj notranjo temeljno potezo zahodnoevropske zgodovine. (...) Stavek: filozofija je v svojem bistvu grška, ne pove nič drugega kot tole: Zahod in Evropa, in samo onadva, sta v svojem najbolj notranjem zgodovinskem teku izvorno "filozofska"³³. To ne pomeni samo, da se za evropskega človeka odklenjenost sveta dogaja kot razlaga biti skozi zgodovino metafizike, temveč tudi to, da je evropska zgodovina nekaj vprašljivega, je "blodnja" (*Irrnis*) in "pogibel" (*Verhängnis*), kakor pravi v razpravi "Preseganje metafizike"³⁴.

²⁹ Gesamtausgabe, Bd. 19, Platon: Sophistes, hg. Ingeborg Schübler, Frankfurt/Main 1992.

³⁰ Prim. M. Heidegger, Gesamtausgabe II, Bd. 34, Vom Wesen der Wahrheit, Zu Platons Höhlengleichnis und Theätet (1988), Frankfurt: Klostermann, str. 178.

³¹ Nav. delo, str. 161.

³² Prim. Izbr. razpr., str. 227, Wegmarken, 187.

³³ Cit. po Izbr. razprave, str. 388; prim. H. Vetter, Ursprung und Wiederholung, v: Europa und die Philosophie, o. c. str. 175sl.

³⁴ Vorträge und Aufsätze, o. c. str. 84-85, 69.

Spominjanje v metafiziko je spominska integracija preteklosti, ki pa jo je treba dojeti v njeni zgodovinskosti. Spominjanje v metafiziko je destrukcija tradicije in prisvojitve njene resnice. Šele takšen vpogled v zgodovino odpiranja lastnega sveta nam omogoča približevanje drugačnim načinom tubiti in mišljenja. Šele spominjanje v metafiziko preseže raven izigravanja etosa kitajske ali indijske filozofije nasproti judovsko-krščanskemu etosu ali klasičnemu humanizmu³⁵.

V ideji presejanja metafizike je osnovan "evropski obrat" Heideggrovega mišljenja, kakor se je izrazil Manfred Riedel, ki ga je Heidegger napravil sredi tridesetih let po sledih mladega Nietzscheja in ob interpretaciji Hölderlina³⁶. Pravo srečanje z drugačnimi načini biti v svetu ni samo zadeva vednosti, ki izhaja iz spoznavanja (SuZ, § 29, str. 134), temveč je možno le, ako presežemo vsakodnevno bivanje v povprečnem ocenjevanju: "Predhajajoče osvobajanje za lastno smrt osvobaja od izgubljenosti v slučajno vsiljujočih se možnostih (...) Svobodna za najlastnejše, od *konca* sem določene, to se pravi kot *končne* razumljene možnosti, tubit odvrne nevarnost, da bi iz svojega končnega razumetja eksistence spregledala eksistenčne možnosti drugih, ki jo presegajo, ali jih napak razlagajoč primorala nazaj na svoje lastne - da bi se tako prepustila (odpovedala?) najlastnejši faktični eksistenci" (§ 53, str. 264). Šele tedaj, ko se tubit zave meja lastne biti s tem, da prevzame svojo končnost, smrtnost in zgodovinskost, si odpre možnost razumevanja drugega: "Sklenjenost za njo samo tubit šele prinese v možnost, da sobivajoče druge pusti "biti" v njihovi najlastnejši možnosti biti in le-to soodklepati v naprejposegajoči-osvobajajoči skrbi-za. Sklenjena tubit lahko postane "vest" drugih. Iz pristne samstvene biti sklenjenosti sploh šele vznikne pristno bivanje drug z drugim, ne pa iz dvoznačnih in ljubosumnih dogovorov ter iz gostobesednih bratenj v Se-ju in tem, kar se hoče podvzeti" (SuZ, §60, str. 298).

3. Skrb za izvorne možnosti tubiti se v bitnozgodovinskem mišljenju razširi v skrb za odprtost biti kot take, ki je eo ipso priprava "za možnost nekega spremenjenega bivanja človeka v svetu"³⁷. Spoznanje o mejah novega veka in o dometu grškega "prvega začetka" je podlaga za "neizogiben pogovor" z drugimi kulturami³⁸. Obrat od odtegotanja resnice biti k dogajanju njene resničnosti³⁹ je podlaga za nov pojem sveta.

4. Samo preko posredovanja v drugem se pride do sebe. Evropa ne more biti utemeljena le na (grški) znanosti, kakor je Heidegger menil še v svojem rektorskem govoru 27. maja 1933, kjer je znanost dojeta na prometejski način kot "osnovni dogodek"(Grundgeschehnis) (str. 13) našega zgodovinskega bivanja. Sredi tridesetih let pa si je Heidegger zastavil vprašanje, ali zadošča hoteti bistvo znanosti, da bi rešili Abendland, "Večerno deželo", "Večersko". Ob ukvarjanju s Hölderlinom je spoznal, da ni možen povratak k velikemu grškemu začetku, saj zgodovino tvorijo posredovanja in prekinitve. V predavanjih 1941/42 je citiral znamenito mesto iz Hölderlinove pesmi "Kruh in vino":

³⁵ Takšna stališča najprej nivelizira evropsko filozofijo na katerega izmed svetovnih nazorov, svetovni nazor na posamezno značilnost, npr. evropska filozofija je imperialistična, krščanska vera je agresivna in represivna itd. Takšno stališče, ki bi ga z Nietzschejevo terminologijo lahko označili kot "nedokončan nihilizem", pri nas nastopa z diskurzivno strategijo diskreditacije poskusov spominjanja v metafiziko ter se običajno drapira v pozo naprednosti. Pri tem je pogosto uporabljena taktika diskusijske zasede v zadnji minuti, kar onemogoča adekvatno tematizacijo in pojasnilo.

³⁶ Cf. M. Riedel, Heideggers europäische Wendung, v: Europa und die Philosophie, o. c. str. 43sl.

³⁷ M. Heidegger, Neuzzeitliche Naturwissenschaft u. moderne Technik, Jahresgabe der Martin-Heidegger-Gesellschaft 1989, str. 13. Cit. po Rainer Thurnher, Der Rückgang in den Grund des Eigenen als Bedingung für ein Verstehen des Anderen im Denken Heideggers, v: Europa und die Philosophie, o. c. str. 129sl.

³⁸ Wissenschaft und Besinnung, v: Vorträge und Aufsätze, Pfullingen 1967, str. 39.

³⁹ Prim. Izbr. razprave, str. 375 ter Die Technik und die Kehre 1962, str. 44.

"... kajti doma duh ni
na začetku, ne na izviru. Domovina slabi ga,
duh ima rad kolonijo in hlabro pozabljenje".⁴⁰

Pomembna Hölderlinova ideja je, da bo "dejanska nacionalna posebnost v napredovanju omike postajala vedno manjša odlika"⁴¹. Heidegger to komentira tako, da prihajanje do sebe zahteva "prihajanje iz nekega drugega" (ein Herkommen aus einem Anderen)⁴². Naše lastno samstvo zahteva posredovanje drugega. Za ustanovitev sodobnega človeškega bivanja ne zadošča povratek k Grkom, temveč je potreben drugačen začetek. Tako je Heidegger v "Uvodu v metafiziko" postavil vprašanje "obvladanja" grške filozofije (str. 137), v "Na poti k jeziku" je zahteval, da "grško mišljeno mislimo še bolj grško" (str. 134), medtem ko je v razpravi "Preseganje metafizike" postavil tezo, da se s koncem filozofije začenja prehod k "drugačnemu začetku" (zu einem anderen Anfang)⁴³. To novo mišljenje svojega lastnega početja (začetek kot Beginn) ne jemlje za izvorni začetek (začetek kot izvor, Anfang), temveč se, sledeč Hölderlinovemu spoznanju, od Grkov uči zmožnosti, da "si tuje resnično prisvoji", da si "privzame tuje nature ter se jim sporoči"⁴⁴. To značilnost je Hölderlin imenoval grška "ljudskost" in "Zärtlichkeit" (nežnost, pristrčnost). Ako Grke v tem smislu vzamemo ne za učitelje, temveč za vzor, tedaj bo tudi Evropa ostala odprta za dialog z drugimi kulturami ter ohranila svojo zmožnost preobrazb, ki jo je tako cenil "dobri Evropejec" F. Nietzsche: slavna evropska sposobnost za neprestano preobražanje je nastala "iz šibkih in tako rekoč ženskih nezadovoljstev", ki edini prinašajo "polepšavo in poglobitev življenja"⁴⁵.

Heideggerova misel o drugem začetku je pogoj za razumevanje razlikovanja med "Evropo" in "Večerno deželo" (Abendland), ki ga je Heidegger izvedel na sledi Hölderlina in Nietzscheja: Zahod je odtegnitev biti, vendar tudi bližina izvoru in "bližina za bit", medtem ko je Evropa tehnični red kot dovršitev metafizike⁴⁶. Geslo o preseganju t. i. "evropocentrizma" na predfilozofski način izraža problem preseganja metafizike. Pogoj za razumevanje drugega je, da pozabljenost biti ne razumemo kot samo negativno, temveč kot bitno nujno "zapadanje".

Kaj iz ideje o "preseganju metafizike" sledi za predloženo temo "duhovna kultura in mednarodni odnosi"? Najprej to, da za sporazumevanje med narodi ni zadostno poglobljanje v lastno kulturno tradicijo niti ne samo mednarodno sodelovanje: nacionalizem in internacionalizem ostajata na ravni znanosti kot obrata. Zadostni pogoj interkulturalnega sporazumevanje je v tem, da pridemo do uvida v meje tako znanstvenega kakor tradicionalnega filozofskega diskurza. Šele filozofsko spraševanje, ki tematizira konstitucijo sveta človekove biti-v-svetu, omogoča vidnost sveta kot "intencionalnega pojavljanja-v-horizontih" (Klaus Held). Šele takšna filozofija dosega ekumenskost, kakršna je imanentna umetnostim, ki niso vezane na jezik, npr. glasbi in likovni umetnosti. Prvi pogoj za vstop v izvorno razsežnost mišljenja in biti je novo upoštevanje presodnosti, kakor na to apelira Nietzschejev aforizem iz motta.

⁴⁰ F. Hölderlin, Werke u. Briefe, Frankfurt (Insel), Bd. I, str. 119. Ker je to pozna varianta k nekaterim verzom zadnje kitice, je ne najdemo v Grafenauerjevem prevodu slovenskega izbora Hölderlinovih poezij.

⁴¹ Hölderlinovo pismo Böhlendorffu 4. dec. 1801, nav. delo, str. 940.

⁴² Prim. o tem Françoise Dastur, Europa und der "andere Anfang", n. delo, str. 193.

⁴³ Vorträge und Aufsätze, str. 75.

⁴⁴ F. Hölderlin, nav. delo, str. 941, 945.

⁴⁵ Prim. Die fröhliche Wissenschaft, nr. 24 in KSA 3, str. 398.

⁴⁶ Pismo o "humanizmu", Izbrane razprave, str. 207, Wegmarken, str. 169. Prim. o tem Françoise Dastur, Europa und der "andere Anfang" ter Rainer Thurnher, Der Rückgang in den Grund des Eigenen als Bedingung für ein Verstehen des Anderen im Denken Heideggers, v: Europa und die Philosophie, o. c. str. 185sl. in 129sl.

Hegel, svet in ethos

BORUT OŠLAJ

S knjigo Pava Barišiča "Svet in ethos" (Welt und Ethos) s podnaslovom "Heglovo stališče do zatona zahodnega sveta" (Hegels Stellung zum Untergang des Abendlandes), je filozofsko dogajanje obogateno z delom, ki se neposredno in zavzeto vključuje v nekatere najbolj pereče probleme, ki ta čas vznemirjajo filozofskega duha¹. Toda način Barišičevega vstopa v aktualnost filozofskega toposa že na prvi pogled vzbuja začudenje, če ne že kar neko specifično filozofsko nelagodje. Toda že po nekaj straneh temeljitega branja se pričinja ta vtis spreminjati.

Toda v čem je pravzaprav smisel tega obrata v psihičnem dojemanju Barišičevega dela, ki je tudi sicer razmeroma pogosta stalnica ob študiju filozofske literature? Dejstvo je, da 20. stoletje, razen z nekaj izjemami ("zahodni marksizem"), ni najbolj naklonjeno Heglovi filozofiji. Razloga za to sta vsaj dva: po eni strani je Hegel predstavljal filozofsko odskočno desko Karla Marxa, kar je pozneje zaradi marksizma in vseh njegovih stranskih pojavov izrazilo slabo vplivalo na recepcijo Heglove filozofije, po drugi strani pa je bilo mogoče Heglovo poveličevanje monarhične države, v kateri na svojevrsten način kulminira njegov sistem absolutnega idealizma, povezovati celo s totalitarizmi v 20. stoletju. Ob vsem tem pa je nesorazmerje med njegovim filozofskim sistemom in neposredno dejanskostjo tistega obdobja, pri celi plejadi novega vala kritičnih filozofov do temeljev omajalo vero v dotedaj samoumevne vrednote zahodnega sveta: um, duh, bit, nrvnost, smoternost, finalnost, smisel in napredek. Postheglovska filozofija je tako v svoji najgloblji biti boj z nihilizmom kot temeljno Heglovo zapuščino. To je samo nekaj razlogov za obstranskost Heglove filozofije, ki v 20. stoletju niti približno - upravičeno ali ne - ni dosegala aktualnosti in popularnosti Kantovega kritizma.

Velika zasluga Barišičevega dela je predvsem v tem, da prepričljivo pokaže, da Hegla ni mogoče reducirati zgolj na raven absolutnega idealizma, dovršitve metafizike in romantične megalomanije, temveč da se v njem skriva živo jedro, izzivalna misel, s katero bi bilo mogoče breztemeljnosti, brezdomovinski in brezsmiselnosti sodobnega človeka ponovno ponuditi - vsaj na filozofski ravni - nov princip, nov ethos. S Heglom nakazati smer reševanja krize postheglovskega obdobja; v tem se nedvomno skrivata drznost in svežina Barišičevega pristopa.

Barišič pristopa k obravnavi Heglove filozofije s stališča občutja brezdomovinski sodobnega človeka, glede na katerega se Heglov čas kaže v formi idealne posredovanosti sveta in ethosa, katere najširšo duhovno osnovo najdemo že pri Grkih. Svet je pri Heglu še vedno dojet kot človekov ethos, kot njegovo duhovno prebivališče, domovanje. Človek je neposredni del celote sveta v smislu razmerja mikro - in makro-kozmosa. Svet je bil tukaj opazovan, občuten in obravnavan kot "urejenost reči" kot "ordo

¹ Pri tem mislimo predvsem na problem etike v kontekstu iskanja nekega skupnega zavezujočega ethosa kot univerzalne duhovne širine, ki bi postnihilističnemu človeku spet ponudila neko regulativno osnovo v njegovem razmerju do sočloveka in celote sveta.

biti"², katerega najpomembnejše lastnosti so bile lepota, dobrota, svetloba, zaupnost, in smoternost. Svet kot ethos je tako bistveno človeški svet, je antropološko fundiran. Heglovo pojmovanje sveta kot ethosa pa se od grškega bistveno razlikuje skozi svojo svetovno-zgodovinsko tematizacijo. Prav zgodovinski aspekt pri dojemanju sveta je bil tisti, ki je heglovskemu človeku omogočal, da se je počutil doma v vseh obdobjih človeške zgodovine. "Z njegovim razumevanjem sveta kot univerzuma, ki je bil utemeljen v npravstveno-zgodovinski posredovanosti narave v duhu, se je počutil povsod doma."³

S sesutjem Heglove filozofije se je čez noč zrušila tudi vera v svetovno domovinskost človeka, hkrati s tem pa so temeljne kategorije "metafizike svetlobe" in "reda" postale neverodostojne; nastopilo je obdobje nihilizma, v katerem je postalo temeljno občutje človeka njegova brezdomovinskost. Dve tisočletji metafizike ethosa sta bili s tem žrtvovani breznu postheglovskega relativizma.⁴ Omračitev sveta (Weltverduerstellung) in brezdomovinskost do temeljev pretreseta samozaupanje postmetafizičnega človeka. "Kdor je izgubil to, kar si ti izgubil, postanka ne najde nikjer". S to Nietzschejevo mislijo je mogoče ustrezno razumeti poslednje človekovo mrzlično iskanje za igubljenim smislom.

Z razkrojem svetovnega duha kot ethosa, izgubi tudi človekov ethos svoje verifikacijsko polje; etične vrednote izgubijo tla pod nogami, namesto biti pa se prične razraščati nič. Če je bil pri Heglu nič zgolj senca biti, potem postane zdaj bit senca nič. V takšnem ozračju je doživljal konjunkturo pojem gnoze. V človekovi odtujenosti od sveta je bilo mogoče hitro prepoznati gnostične nastavke, kar je vodilo nekatere avtorje (Voegelin, delno tudi Jonas) v skušnjava izenačevanja obeh zgodovinskih obdobj. Barišič se tovrstnim poenostavitvam odločno zoperstavi: "Izhodiščna teza naše obravnave je v tem, da je odklon od sveta, ki je v svojem metafizičnem jedru nastopil po zlomu nemškega idealizma in zahodnega razumevanja sveta, povsem drugačne vrste kot vsi poprejšnji begi filozofije od sveta."⁵ Postheglovski brezdomovinskost z gnosticizmom ni mogoče enačiti že zato, ker se gnostični človek še vedno lahko opira na boga, čeprav je ta bistveno že "deus absconditus", medtem ko sodobnega človeka opredeljuje izkustvo nič. Gnostični človek je vržen v protibožjo in protičloveško naravo, sodobni pa v naravo, ki je ravnodušna, in ki je to lahko toliko bolj, kolikor v njej ni prav nobenega zavezujočega vrednostnega principa več.

Temeljna naloga, ki si jo Barišič zastavi v svojem delu je, da pravkar opisani položaj postheglovskega človeka (v tem je to delo v svoji osnovi antropološko zastavljeno) skuša razumeti iz Heglovih filozofsko-logičnih principov, kot postheglovski zgodovino duha, za katero je mogoče pokazati, da ni v nasprotju z zakonitostmi njegove dialektike. Še več, v uvidu v kontinuiteto umnosti je mogoče zaznati možnost novega principa. Novost Barišičeve postavitve razmerja Hegel : post-hegel je v tem, da ga eksplicira iz tiste plasti njegove filozofije, ki je bila doslej skorajda v celoti zapostavljena; to je njegov "ordo npravstvenega (des Sittlichen) univerzuma"^{6,7}

² Barišič Pavo, *Welt und Ethos*, Koenigshausen & Neumann, Wuerzburg 1992, str. 10.

³ W.E., str. 16.

⁴ Najprominentnejši znanilec postheglovskega "gnostičnega univerzuma" je bil prav gotovo Pascal, ki je že v 17. stoletju govoril o nemosti in molčečnosti univerzuma, s katerim se je človek počutil čedalje manj sorodnega.

⁵ W.E., str. 24.

⁶ W.E., str. 34.

⁷ Menim, da je ta osnova tista, ki bi lahko bila podlaga za rehabilitacijo Hegla; s tem se ne bi samo vzpostavilo ravnovesje s trenutno nekoliko preveč povdarjenim kantovskim transcendentalizmom, temveč bi hkrati dobili novo teoretsko relevantno osnovo, na podlagi katere bi bilo mogoče iskati novi, etično utemeljeni ordo sveta, kar je nenazadnje tudi temeljni Barišičev namen.

"Kraljestvo npravstvenosti sklene Hegel v napetostnem razmerju med individualnim in obćim duhom. Povezava, skozi katero se ta napetost razreši, je nprav (Sitte) kot druga človekova narava, kot njegov ethos."..."Nprav je celotna duhovna substanca, skozi katero je posameznik udeležen življenja celote. V npravstveni duhovnosti se odpira svet kot človeški svet, se odpira kot svet duha."⁸ Duh je tako lahko resnićen samo, kolikor v predmetnem svetu postaja npravna resnićenost, postane npravni duh; le-ta pa lahko eksistira samo v človeku in njegovih dejanjih. Prav npravstvena tematizacija duha je tista, ki omogoća domovinskost heglvskega univerzuma; ta svet je človeku njegov ethos, njegova zgodovina je rezultat njegovega npravnega duha. "V življenju npravstvenega univerzuma se razodevajo celotna tla človekovega prebivanja v svetu."⁹

V tako razumljeni npravstvenosti vidi Barišić (in v tem je jedro njegove izvirne in sveže interpretacije Hegla) substanco umske ureditve sveta in zgodovine.¹⁰  prav je Hegel substanco postavil kot subjekt, pa je bil njegov sistem pretežno razumljen v kontekstu metafizične ontologije; to kar naredi Barišić je, da povdari antropološki moment Heglove filozofije, ne da bi hkrati skušal njegovo filozofijo reducirati na antropologijo.

Heglov npravstveni univerzum interpretira Barišić v širšem zgodovinskem kontekstu metafizike svetlobe (Lichtmetaphysik) in reda (Ordnungsmetaphysik), pri čemer se v njegovi metafiziki reda zdruĵujeta grški um in kršćanska previdnost, logos in eshaton. Heglov svet je svet logosa in svetlobe, telosa in reda, eshatona in poslednjega smotra. Toda kršćanski pojem poslednjega smotra pri njem ni več nekaj onstran-časovnega in transcendentnega, temveć postane realizirana svoboda¹¹, ki ima svojo substanco v človekovem npravstveno-duhovnem univerzumu.

Glede na to, da je Hegel metafiziko svetlobe in reda pripeljal do njenega viška, si zastavlja Barišić vprašanje ali je Hegel v tem videl tudi zaton uma. "Hegel je zelo jasno uvidel zaton duhovnega sonca. Njegovo celotno filozofsko delo je veliĵastno sprićevalo zahajanja uma. Toda tega zahajanja ne obravnava kot propada ali razsula. Za Hegla je zaton umnega sonca (Vernunftsonne) njegova dokonćna izpolnitev."¹² Zunanje sonce zdaj stopi v ozadje; na predvećer njegovega zatona zre duh v svojo notranjost. Hegel namreć povsod opisuje napredovanje svetovnega sonca k zahodnemu zatonu kot najvišjo razsvetlitev. Nikjer ni mogoće zaslediti, da bi dvomil v moć notranje svetlobe. V razmerju med zunanjim soncem (Helios) in notranjim soncem (Apolon) pa je že vsebovan naslednji problem, to je odnos med naravo in duhom, oz. zgodovino.

Heglu se je vselej oćitalo, da je zanemaril, celo preziral naravo (Loewith). V nasprotju s klasićnimi interpretacijami, Barišić povdarja tiste vidike Heglove filozofije, ki dokazujejo prav nasprotno. Iz tematizacije narave kot drugobiti duha ni mogoće izpeljati drugorazrednosti pojma narave. "Toda že prvi pogled na Heglov filozofski sistem v Enciklopediji filozofskih znanosti kaĵe, da obravnava narave ne zaostaja za filozofijo duha."¹³ Duh glede na naravo namreć ni nič samostojnega, je zgolj nasprotna slika narave; narava pa ni nič ne-umnega, nasprotno, je sistem uma. Iz Heglove doloćitve narave kot drugobiti duha nikakor ne sledi njena substancialna ontologija; "njegova doloćitev narave je relativna doloćitev skozi katero se izraĵa samo njen odnos do duha".¹⁴

⁸ W.E., str. 37.

⁹ W.E., str. 52.

¹⁰ W.E., str. 50.

¹¹ W.E., str. 66.

¹² W.E., str. 70.

¹³ W.E., str. 133.

¹⁴ W.E., str. 134.

Logično nadaljevanje in višek tovrstne interpretacije Heglove filozofije (posredovanje individualne npravstvenosti in svetovne zgodovine, posredovanje narave in duha) predstavlja poglavje z naslovom "Dialektika npravstvenosti" (Dialektik der Sittlichkeit), v katerem je v središče postavljen problem življenjske prakse. Heglu se najpogosteje očita, da je dialektiko transponiral v čisto umsko dejavnost najvišje spekulacije. Nasproti temu zastopa Barišič tezo, da je Hegel svoj kompleksni pojem npravstvenosti, ki je utemeljen v substancionalnih okvirih prava, morale in države, prevzel "prav iz klasične aristotelovske tradicije praktične filozofije."¹⁵ Že iz prvih Heglovih očitov k sistemu npravstvenosti namreč sledi, da npravstvenih kategorij ni mogoče izpeljati iz logičnih shem. Stališče npravstvenosti namreč vselej predpostavlja določitev praktičnega uma v njegovi vsebinski konkretnosti. Na podlagi teh predpostavk je tudi razumljiva Heglova kritika Kantovega kategoričnega imperativa, katerega abstraktna nedoločnost ne upošteva konkretne vsebinske določenosti sveta, ki mu stoji nasproti. Barišič sklene: "Dialektika npravstvenosti je pravzaprav rekonstrukcija konkretnosti življenjske prakse. V njej se v formi npravstvenih razmerij in s posredovanjem pojma, razpira substancionalna celovitost zgodovinsko-praktičnega univerzuma."¹⁶

Celo znotraj Heglove filozofije prava je mogoče pokazati, da le-ta v bistvenih elementih temelji prav na zgodovinsko-npravstvenih formah človeške svobode. To pomeni, da pri njem o razkoraku med pravom in moralo, ki je tako značilen za sodobno družbo, ni mogoče govoriti. Barišič ugotavlja, da je posredovanje med pravom in moralo najbolj veličastno izpeljano v "Heglovem pojmu moderne države, kot uresničitve pravne, npravstvene in politične svobode,"¹⁷ medtem ko je pozneje prišlo do ločitve prava od morale. Takoimenovano čisto pravo je s tem nujno moralo zaiti v aporije. Njegova temeljna aporija je formalizem kot ločitev prava od vsebinskih temeljev resničnostnih sodb. Na ta način ima moderno pravo opraviti zgolj z abstraktnimi osebami, ki razen v pravnih aktih ne eksistirajo nikjer drugje. Nasprotno pa je Heglova oseba vselej določena kot npravstvena. "Moralne lastnosti individuov, njihov občutek dolžnosti in njihove moralne kreposti, so subjektivni momenti npravstvenosti, ki šele omogočajo občo npravstvenost..." "V teh subjektivnih in moralnih elementih leži torej temelj človekove odgovornosti..."¹⁸ Heglova filozofija prava je tako utemeljena v subjektivnem momentu človekove npravstvenosti, v njegovi moralni. V tem pa je prav gotovo izjemno aktualno sporočilo sodobni pravni znanosti in etiki.

Da je s smrtjo Heglove filozofije identiteta sveta in ethosa šla po zlu, je znano, toda ključno vprašanje, ki si ga ob koncu še enkrat zastavi Barišič je, kako je mogoče ta zaton, ki ga je Hegel predvidel, opravičiti znotraj njegovega sistema, ne da bi ob tem zapadli nihilizmu. Barišič tukaj izhaja iz Heglove prisposodbe duha kot semena, ki je kot tako vselej rezultat svoje lastne dejavnosti. Rezultat in začetek v tem procesu vedno padeta narazen. Sadež, ki dozori kakšnemu narodu, nikoli ne pade nazaj v njegovo naročje, nasprotno, postane njegov grenki napoj. Pustiti ga ne more vnamar, kajti po njem čuti neskončno žejo, toda pokušanje napoja pomeni njegovo uničenje, toda hkrati tudi začetek novega principa.¹⁹ Hegel nam na ta način ne daje prav nobene podlage za pesimizem in vdanost v usodo, nasprotno, iz njegovega sistema je razvidno, da je tudi to le ena izmed etap v zgodovini svetovnega duha; toda na nas je, da to uvidimo in s močjo svojega uma, volje in pozitivne vizije ukrepamo, še preden bi se utegnil "svetovni duh" spriditi v samem sebi. "Razvoj se ne zaključi v golem uničenju več-

¹⁵ W.E., str. 139.

¹⁶ W.E., str. 153.

¹⁷ W.E., str. 155.

¹⁸ W.E., str. 168.

¹⁹ W.E., str. 174.

tisočletnega dela uma. Iz zrelega sadeža nastane novo seme, nov življenjski princip. Razmerja do veličastne zgradbe uma tako ni mogoče omejiti samo na njegovo zavračanje in destrukcijo. Dosti prej velja v svetu, prav skozi užitek tega sladkega sadeža kot tudi predelave in rekonstrukcije zapuščenih miselnih temeljev, ponovno izgraditi novo primerno bivališče - ethos - človeka."²⁰ S to angažirano mislijo, iz katere veje človekova odgovornost za vse tisto, kar mu je bilo zapuščeno, kot tudi in predvsem odgovornost pred tistim, s čimer bi lahko človek ponovno osrediščil svojo razvrednoteno eksistenco, Barišić zaključuje svoje raziskujoče premišljevanje.

Heglov odnos do zatona zahodnega sveta nikakor ni bil resignirajoč, zahajanje svetovnega duha namreč še ne pomeni njegovega propada, temveč njegovo prenovu. Dialektično-zgodovinski pristop ne nudi nobene opore nihilistični interpretaciji in nihilističnemu načinu dojemanja celote sveta in človekove vloge v njem. Barišićevo delo je izjemno pomembno prav zato, ker s pomočjo specifične interpretacije Heglove filozofije ruši nihilistični mitos, ki se je globoko vkoreninil v človeka 19. in 20. stoletja. Na tej ravni pa se neposredno vključuje v zelo žive in teoretsko daljnosežne filozofske debate, ki skušajo skozi princip odgovornosti (Jonas, Appel) ponuditi človeku novi ethos, ki naj bi iz razbitega in breztemeljnega sveta spet naredil skupno hišo biti in jo kot tako omogočil tudi prihodnjim rodovom.

Svet je lahko ethos samo, kolikor temelji na npravstveno-duhovni substanci; Hegel je to vedel, mi se začnemo tega zavedati šele danes. Hiša človeka je bila pri Heglu svetovna hiša, celota sveta v njegovi zgodovinski posredovanosti, odgovornost za katero je slonela na človekovi npravstveni odgovornosti. Kljub prelomnosti časa v katerem živimo, kljub vsem neštevilnim težavam in tragedijam, ki pretresajo naš vsakdan, pa se vendarle ni mogoče otresti občutka, da gre današnje doživljanje sveta spet v smer skupnega ethosa, v smer reflektirane skupne odgovornosti za zemljo kot našo edino domovino. Jonasova prizadevanja v celoti nadaljujejo tisto duhovno držo, ki jo napove Hegel s ponotranjanjem svetovnega duha, s spremembo težišča iz zunanega v notranje, s konverzijo Heliosa in Apolona. S to konverzijo človek vstopi v kraljestvo odgovornosti, zakaj zdaj je dokončno zrel, da prevzame skrb in odgovornost ne samo za samega sebe in sočloveka, temveč tudi in predvsem za celoto svetovne biti; ali kot pravi Jonas, povzemajoč pretresljivo pričevanje Etty Hillesum: "...in če mi bog ne more več pomagati, potem moram jaz pomagati njemu".²¹

²⁰ W.E., str. 175.

²¹ Jonas Hans, *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Suhrkamp, Frankfurt a.M. 1994, str. 248.

NEVERBALNA KOMUNIKACIJA IN GLAVNE SMERNICE NJENEGA PROUČEVANJA

Neverbalno komunikacijo so pričeli proučevati že zelo zgodaj, vendar je termin relativno nov. Njeno znanstveno proučevanje temelji na spoznanjih kibernetike in informacijske teorije. Njuna eksaktnost namreč doprinese k sistemizaciji njenih pojavnih oblik.

Najzbrpnejšo in najboljše klasifikacijo in kategorizacijo različnih oblik neverbalne komunikacije sta izdelala Ekman in Friesen. Različne oblike neverbalnega vedenja sta kategorizirala po treh kriterijih: izvoru, uporabi in kodiranju ter na njihovi podlagi oblikovala pet kategorij: embleme, ilustratorje, regulatorje, afektivne izraze in adapterje.

Kljub številnim poskusom operacionalizacije in sistemizacije neverbalnih dejanj ostaja na polju neverbalne komunikacije še vedno veliko metodoloških problemov. Najtežavnejše je določanje odnosa med neverbalno in verbalno komunikacijo ter njunega relativnega deleža v procesu socialne interakcije. Ta namreč varira v odvisnosti od številnih namenovanih in slučajnih dejavnikov. Problemi superiornosti znakov določene vrste se pridružuje še problem njihove informativne vrednosti ter interakcijske med različnimi kanali komuniciranja, njihove specializiranosti in prevlade enega izmed njih.

PSIHOLOGIJA SKOZ PSIHOANALIZO.

X. DEL GEORGE HERBERT MEAD

V desetem od dvajsetih metapsiholoških spisih smo spregovorili o zamolčanem prispevku k psihologiji subjekta, katerega avtor je bil G. H. Mead. Njegov teoretski prispevek k teoriji subjekta je bil predvsem v tem, da je opozoril na najnost nekoga prehoda v sami psihologiji, če ta še hoče razumeti predmet lastnega raziskovanja. Prehod je v tem, da se otrrese brezplodnih idej in modelov o notranjem jazu kot avtonomni instanci, ki suvereno obvladuje zunanji svet, in spozna, da med jazom in subjektivim obstaja nepremosljiva razlika, ki je notranja, kar pomeni, da je subjekt sama razlika, medtem ko jo skuša jaz vedno znova brezuspešno zakrpati. Ni treba dodati, da s tem zanikuje pogoje svojega nastanka in obstoja.

Drugi veliki Meadow prispevek k psihologiji subjekta je bil v tem, da je stopil na prag koncepta o Velikem Drugem kot osnovnem in občem pogovju človekove eksistence. Brez Velikega Drugega ni subjekta, brez njega pa ni jaza. Vsaka prihodnja psihologija jaza bi zato morala nujno narediti dva obrata, če bi hotela razumeti človeka: od jaza k subjektu in od Generaliziranega Drugega k Velikemu Drugemu.

SUBJEKT MED PODOBO IN BESEDO

Prevladujoča in poenotujoča karakteristika popularne kulture je obsedenost s podobo, s tem, kar posameznik sam vidi in po čemer ga vidijo. Kar ne pomeni le, da je videnje (gledanje) tista senzorna modaliteta, ki v posameznikovem funkcioniranju prevladuje, ampak da je vidno tudi tista dominantna, ki strukturira polje intersubjektivnosti. V tekstu omenjeno prevlado imaginarnega polja (videnje, podoba) nad simbolnim poljem (govorenje, beseda) problematiziramo in analiziramo oz. "beremo" popularno kulturo skozi in skupaj s psihoanalizo, ki vzame razcep subjekta med podobo in besedo za predmet svojega raziskovanja.

Psihoanaliza je v radikalnem nasprotju z vsako "kulturo podobe", kjer je pomembno, kako se drugim pomajša v videnje, in kjer so posamezniki ujeti v začarani kroge imaginarnih identifikacij, dvojnih narcističnih odnosov. "gojenje" ega (skrb za osebnost!) "look" in vzdrževanje "forme" in a priori nemogoče poskuse doseganja (umetno konstruiranih in prodajanih) idealov.

Celotna psihoanalitična situacija je strukturirana tako, da izključuje pogled in omogoča vzpostavitev distance do polja imaginarnega. V psihoanalizi se namreč "ne dogaja nič drugega, kot da analitik in tisti, ki ga analitik analizira, izmenjujeta besede" (Freud). Do resnice (subjekta nezavednega) lahko pridemo le sledenč osnovnemu pravilu analize "Povej vse.", zakaj resnica se konstituira skozi jezik: same na sebi, neodvisno od jezika, resnice ni.

Prav s tem, ko posameznik vztraja v polju vidnega ter enači videnje z vedenjem, resnico spregleduje. Videti uvrščamo v register verjacija in trdimo, da posameznik hoče videti, ker ne želi vedeti, ter analiziramo konsekvence enačenja videnja z vedenjem (iskanje "izgubljene" celosti, polnosti, nemožne harmonije) opirajoč se na Descartesa.

ALEXKA KOMPARE
THE SUBJECT BETWEEN IMAGE AND WORD

The prevailing and uniform characteristic of popular culture is the obsession with image, that is, with what one sees and is seen as. Seeing (watching) is, therefore, the main sensory modality in human operation, while the seen is the dominant which structures the field of inter-subjectivity. In the text this predominance of the imaginary field (seeing, image) over the symbolic field (speaking, word) is questioned and analysed. In this way, popular culture is "read" through and along with psycho-analysis which takes the subject's division between image and word as its object of investigation.

Psycho-analysis is in radical opposition to any "culture of image" where it is important how one presents oneself to others and where, individuals are caught up in a vicious circle of imaginary identification, a double and narcissist relationship, the "cultivating" of ego (concern for the maintenance of a personal/ly image and "good shape") and the impossible attempts to reach the artificially constructed and marketed models and patterns. The whole structure



of psycho-analysis eliminates the seeing and creates distance from the imaginary field. According to Freud, "nothing other than the exchange of words between the analyst and the subject is happening in psycho-analysis". Only by following its "tell everything" rule can we arrive at the truth (the subject of the unconscious), since the truth is constituted through language, by itself and independently of language, the truth does not exist.

The individual overlooks the truth by the very fact of lingering in the field of the visual and by equating the seeing with the knowing. We have classified the seeing in the register of belief and we claim that the reason why the individual wants to see is because he does not want to know. Based on Descartes, we also analyse the consequence of equating the seeing and the knowing (the search for the "lost" wholeness, fullness and undisturbed harmony).

UDC 800.9
ALEXANA KOVACHEV
NONVERBAL COMMUNICATION AND THE MAIN DIRECTIONS
OF ITS STUDYING

Nonverbal communication has begun to be studied already very early. Still, the term is relatively new. Its scientific research is based on the discoveries of cybernetics and information theory. Their exactness namely contributes to the systemization of its manifest forms.

The most extensive and extensive classification of different forms of nonverbal communication has been elaborated by Ekman and Friesen. Different forms of nonverbal behaviour have been categorized according to three criteria: origin, usage, and coding, and on their basis five categories were formed: emblems, illustrators, regulators, affect displays, and adaptors.

In spite of several attempts to operationalize and systematize the nonverbal acts there are still a lot of methodological problems on the nonverbal communication field. The most difficult is the determination of the relationship between the verbal and nonverbal communication and their relative part in the process of social interaction. This one namely varies under the influence of many intentional and accidental factors. The problem of the superiority of either sort of signs is accompanied by the problem of their informative value and of the interferences among different channels of communication, their specialization, and the predominance of one of them.

UDC 159.964.2:130.3

DUSAN RUTAR
PSYCHOLOGY THROUGH PSYCHOANALYSIS, PART X. GEORGE
HERBERT MEAD

In the tenth of twelve metaphysiological essays we've been elaborating the suppressed contribution of G. H. Mead to the psychology of subject. His theoretical contribution to the theory of subject was mainly in his warning that psychology, in order to understand the very object of its scientific project, should make a passage. The passage would be in leaving its fruitless ideas and models of the inner ego as an autonomous instance whose main function is to control the outside world. Psychology should also recognize, first, that there is an insurmountable gap between ego and subject, and, second, that this very gap is something internal which means, that the subject is the difference, and the ego is nothing more than a set of unsuccessful attempts to patch the gap. Needless to say this is the way how he denotes the conditions of his origins and his existence.

The Mead's second great contribution to the psychology of subject was his step to the threshold of the concept of Big Other as the basic and common condition of human's existence. There is no subject without Big Other, and there is no ego without the subject. Ego psychology should therefore made two turns: from ego to the subject, and from Generalized Other to the Big Other. This is the inevitable condition of every possible future ego psychology, if she seriously wants to understand the human being.

UDK 159.922.8

DARJA KOBAL-PAIČIČ

POJMOVANJA O STRUKTURI SAMOPODOBE V MLADOSTNIŠTVU

Besedilo obravnava dve pomembni teoriji, ki vsaka zase osvetljujeja razreševanje osnovne razvojne naloge mladostnika - oblikovanje identitete oziroma oblikovanje samopodebe. Uvodni del skuša odgovoriti na vprašanje, ali raba teh dveh različnih izrazov pomeni, da gre za dve, sicer medsebojno povezani, a vendar različni razvojni nalogi ali pa avtorji z njima označujejo en in isti pojav. Sledi prikaz pomembnih raziskovalnih dosežkov ameriškega psihologa J. Marcie. V nadaljevanju se sestavek dotika osrednjih vsebinskih področij, v sklepanju delu pa skuša podati kritične opazke obravnavanih teorij, ki bi združene omogočale precizno raziskovanje mladostnikove samopodebe.

UDK 37.01:572

BOGOMIR NOVAK

HOMO EDUCANDUS V NAŠI NOVI KULTURI

Pedagoška antropologija delno tematizira homo educandusa, ki nam je delno še neznan. Človek ni biče učenja le v šoli, ampak še prej v zgodovinski, ker se ne uči le iz individualnih lastnih izkušenj, ampak še prej iz zgodovinskih. V tem sestavku skušamo analizirati razvoj učenja človeka iz prenosa izkušenj v preindustrijskem in (post)industrijskem obdobju. Danes je človek v položaju, ko lahko izkusi, ki niso v njegovem interesu, uniči in ne le pozabi. Človek ima izkušnje o različnih vrstah zbranih izkušnji (neposredne, eksperimentalne in medijsko posredovane, o mehanikotehničnem svetu in o organski povezanosti sveta). Današnji homo educandus prevzema mnoge edukacijske motive iz spremembe v industrijskem delu, družbi (npr. težnja po izboljšanju kvalitete proizvodov, potrošništvo, osebnostni samorazvoj, pridobitev funkcionalne in druge vrste pismenosti). Slovenski homo educandus funkcionalno ne zaostaja za evropskim, delno zaostaja le institucionalno.

UDK 316.323.2

KARMEN ŠTERK

KAJ NAS O SORODSTVENIH SISTEMIH UČI SOCIALNA ANTROPOLOGIJA

Članek z naslovom Kaj nas o sorodstvenih sistemih uči socialna antropologija se relativno neambiciozno osredotoča na pregled izhodišč v antropologiji uveljavljenih pristopov in teorij o sorodstvu, kot temelju socialne organizacije t.i. primitivnih družb. Najprej je prikazana osnovna narava disciplinarnega pristopa, kjer je sorodstvo opredeljeno kot tipizacija socialnega vedenja. Po predstavitvi metodoloških izhodišč, so v tekstu nakazani prevladujoči povdarki dveh najvplivnejših teorij sorodstvenih sistemov; teorije potomstva in alianse teorije. Težišče prve stoji na mestu sorodstva po krvi in je z vidika kasnejše predstavljene analize zaprt sistem, alianse teorija pa prikazuje nezmožnost konstituiranja sorodstvene strukture zgolj na temelju biološke družine. Sorodstvena struktura namreč vedno implicira na začetku dano zakonsko zvezo. Skladno s tem so v nadaljevanju predstavljene tisti koncepti, ki so nujni za razumevanje na teh izhodiščih zastavljenega sorodstvenega sistema;

↓

družina, poroka, atom sorodstva in predvsem prepoved incesta in zapoved eksogamije. Članek se tako zaključuje v ugotovitve, da sorodstveni sistemi v antropologiji predstavljajo več strukturno ločenih, a povezanih dejstev. Najprej predstavljajo splet bioloških in socialnih dejstev, na popolnoma drugem nivoju pa predstavljajo tudi formo kulturnega sistema in v primitivnih družbah osnovno mrežo pomenov.

UDC 316.323.2
KARMEV ŠTEK
THE SYSTEMS OF KINSHIP. AN EXERCISE IN SOCIAL
ANTHROPOLOGY

The article 'The Systems of Kinship: An Exercise in Social Anthropology', has no attempts to be ambitious, presenting a mere overview of the starting points of some anthropological well established approaches and theories of kinship as the fundamentals of social organization of the so called primitive societies. In the beginning, the article deals with the nature of the disciplinary approach within which kinship is defined as typified social behaviour. After evaluating the methodological standpoints, the article outlines basic line of arguments of the two the most important theories of the kinship systems - theory of descent and alliance theory. The first one is centered in consanguinity and is from the view of subsequent analysis, a closed system. The alliance theory approach demonstrates an incompetence of formation of kinship structure merely on the basis of biological family. A kinship structure namely always implies a marriage union formed at the beginning. In accordance with this



approach, the concepts, which are a prerequisite of comprehension of kinship system thus defined, are being presented. Those concepts are: family, marriage, atom of kinship, and last but not least, rules of exogamy and the prohibition of incest. The article concludes with an assessment of the kinship systems within the more general frame of social anthropology, wherein they represent a series of structurally discontinuous, yet associated entities. Firstly, they represent a sum of biological and social facts, and secondly, on the utterly different level they stand for a form of cultural system, and, when referring to the primitive societies, they also represent the fundamental network of meanings.

UDC 159.922.8
DARJA KOBAL-PALČIČ
CONCEPTS OF THE STRUCTURE OF SELF-IMAGE IN
ADOLESCENCE

The article deals with two important theories which, each in its own way, shed light on the way adolescents resolve their primary developmental objective - that of forming their identity or creating their self-image. The introduction attempts to answer the question whether the use of two different terms by researchers, i.e. identity and self-image, proves that there are two different, although mutually connected, developmental tasks, or, whether they all refer to one and the same phenomenon. There follows a review of significant research findings by the American psychologist J. Marcie. The article then touches on some central topics. It concludes by presenting some critical observations concerning the theories considered, which, when united, would allow for the exact research of the adolescent's self-image.

UDC 37.01-572
BOGOMIR NOVAK
HOMO EDUCANDUS IN OUR NEW CULTURE

One of the subjects of pedagogical anthropology is homo educandus, who is still only partly known to us. The human person is a learning being who, even before learning from the individual experience at school, learns from the historical. Our attempt in this paper is to analyse the development of human learning by the transfer of experience from the preindustrial and postindustrial periods. The man of today is able not only to forget but also to destroy experiences which are not in his interest. He possesses different kinds of experience gained directly or through experiments and the mass media, the experience about the mechanical and technical world and about the organic cohesion of the world. The modern homo educandus has assumed many educational motives from changes in industrial work and society (e.g. the tendency to improve the quality of products, consumerism, personal self-development, the acquisition of functional and other kinds of literacy). Functionally, the Slovene homo educandus does not lag behind the European, however, institutionally, he does so slightly.

UDK 329.15(47)1923*

MARJAN BRITVIŠEK

LEVA OPOZICIJA KREPI SVOJE VRSTE Z NOVO OPOZICIJSKO
PLATFORMO
STALIŠČA ŠESTINŠTIRIDESETH (15. OKTOBER 1923)

V selektivnem izboru dokumentov iz neobjavljenega Zbornika sledimo izhodiščem spora, dramatičnim diskusijam na parijskih konferencah, plenarnih in kongresnih RK(P)b. Mnogo tega gradiva v nekdanji Sovjetski zvezi in sedajni Ruski federaciji dotlej še niso objavili, v slovenskem jeziku pa večina teh dokumentov še ni bila objavljena.

UDK 329.15*1914/1920*

AUGUST LEŠVIK

APOLOGE TI MEDNARODNEGA KOMUNISTIČNEGA GIBANJA V
LETH 1914-1920

Na pospešitev procesa odcepitve levih skupin iz okrilja starih socialno-demokratskih strank sta vplivala dva odločilna momenta: kot prvi, oblikovanje skupne idejne osnove (na temelju analize in ocene svetovne vojne, Internacionalne in perspektive evropske revolucije), in drugi, pripravljenost na radikalni prelom z reformističnimi strankami - v cilju razmejitev in ustanovitve novih, revolucionarnih partij. V tem kontekstu avtor opozarja na dokaj različno idejno-politično strukturo in poti ustanavljanja komunističnih partij. Krog privrženecv novonastalega komunističnega gibanja v tej prvi fazi še zdaleč ni bil monoliten oziroma idejno izdehan, kot to velja za obdobje njegove zrelosti (od druge polovice dvajsetih let), saj srečamo v vrstah komunističnega gibanja tudi idejne struje, ki jih je marksizem sicer porazil, toda poistovetil z revolucijo, ki je bila vodena in uradničena pod okriljem samega marksizma.

UDK 573.55.01

ARTUR ŠTERV

DEVALVIRANOST DNA KOT SREDIŠČNEGA GIBALCA
ŽIVLJENJSKIH PROCESOV

Moderna redukcionistična znanost je postavila DNA, poglavitno substanco gena, na položaj, kjer je ta snov videna kot osrednji dejavnik življenja. Pričujoči članek pa poučarja drugo stran - DNA kaže kot devalvirano znotraj te svoje vloge središčnega gibalca življenjskih procesov. Hipotezo potrjujejo argumenti na več ravneh: od molekularne biologije skozi celično, organizemsko, nadorganizemsko biologijo in sociobiologijo pričejo nazadnje še do metafizične točke.

UDK 53(091)

JANEZ STRNAD

FIZIKI IN ZGODOVINA FIZIKE

Zgodovina fizike ni samostojna znanost. Fiziki gojijo svojo zgodovino fizike in zgodovinarji svojo. Prva je velikopotezna: gradi na današnjem znanju in presoja z današnjega gledišča. Gre ji predvsem za razvoj pojmov, količin in zakonov in njihove povezave. Od fizika ni mogoče pričakovati, da bi gojil drugačno zgodovino fizike. Zgodovino fizike pogosto poskušajo izkoristiti v poučevanju fizike. V tem primeru jo navadno prikrivajo, da bi dobili logično povezan niz dogodkov, ki bi si ga bilo lahko zapomniti. Proti prikrivanju utegne pomagati kritično prevetanje virov. Zgodovinarjeva zgodovina fizike je podrobniška: gradi na podrobnostih in na znanju fizike v času, ki ga raziskuje. Najboljše sliko bi dobili, če bi bilo mogoče izkoristiti oba pogleda.

UDC 573.55.01

ARTUR ŠTERK
THE ROLE OF DNA AS THE CENTRAL MOTIVE POWER OF THE
LIVING PROCESSES - BEING DEVALUATED

The modern reductionist science has put DNA, the main substance of the gene, in a position where it seems to be the central factor of life. The present article, however, focuses on the other side - it shows DNA being devaluated in its role of the central motive power of the living processes. The hypothesis is supported by the arguments that operate at many levels: from molecular biology through cellular, organismic, superorganismic biology and sociobiology they finally reach also the metaphysical point.

UDC 53(091)

JANEZ STRNAD
PHYSICISTS AND THE HISTORY OF PHYSICS

History of physics is not an independent science. There exists a physicist's history of physics as well as a historian's history of physics. The first one is whiggish: it is built on contemporary knowledge and takes the contemporary view. It is concerned mainly with the development of concepts, quantities, and laws and their interconnections. One cannot expect that physicists could practise another kind of history of physics. History of physics is often used in physics education. In this case it is usually transformed to quasi history in order to get a logically connected set of events to be memorized easily. A remedy against such adaption may be the critical analysis of sources. The historian's history of physics is priggish and is built on details and on the knowledge of physics of the period studied. The best picture would be obtained if one could exploit both views.

UDC 329.15(47)1923*

MARJAN BRTOJŠEK
THE LEFT OPPOSITION STRENGTHENS ITS RANKS WITH THE
NEW OPPOSITION PLATFORM
THE POSITION OF THE FORTY-SIX, (15 OCTOBER 1923)

In the selected Documents for the unpublished collection, we follow the sources of conflict, dramatic debates at Party conferences, plenaries and the RCP (Bolshevik) congresses. Much of this material has not yet been published in either the former Soviet Union or the present Russian Federation, nor in Slovenia.

UDC 329.15*1914/1920*

AVGUST LEŠNIK
APOLOGISTS OF THE INTERNATIONAL COMMUNIST
MOVEMENT IN THE YEARS BETWEEN 1914 AND 1920

Two decisive moments accelerated the process of secession of the left-wing groups from the social-democratic camp. The first was the formation of a joint doctrinal basis (based on the analysis and the assessment of World War I, the International and the prospective of a European revolution), and the second was the readiness for a radical break with the reformist parties in order to set apart and found new, revolutionary parties. In this context, the author points out quite different ideological-political structures and ways of forming communist parties. In the first phase, the circle of adherents to a newly formed communist movement was far from being as monolithic or doctrinally elaborated as it was to become in its mature period (from the mid twenties onwards). Within the communist movement we also come across certain doctrinal currents, which communism had defeated but nevertheless identified with the revolution which was managed and implemented under the cover of the same Marxism.

UDK 16 Brentano F.
FRANE JERMAN
BRENTANOVA KONCEPCIJA LOGIKE

Razprava Brentanova koncepcija logike obravnava nekatere vidike Brentanove filozofije, ki je postala v drugi polovici 19. stoletja ena najbolj vplivnih filozofskih smeri. Delovala je v različnih smereh, ena pa ki ni našla ustreznega nadaljevanja je bila logika, čeprav jo je obravnaval na svojih predavanjih, razvijati pa skušal njegov učenec F. Hillebrandt. F. Brentano si je za izhodišče svoje reforme logike vzel intencionalnost zavesti, zaradi česar postane struktura sodbe "S je P" nebitvena. Brentano je razlikoval na področju psihičnih fenomenov tri temeljne razrede in sicer predstavo (Vorstellung), sodbo (Urteil) in čustvovanje (Gemütsbewegung) ter iz tega razvil svojevrstni tip logike - popravljena teorija silogizma. V skladu s opisano, deskriptivno psihologijo, ki veže sodbo na sprejetanje in zavračanje je sodba mentalni, psihični akt. Brentano ne razlikuje med Bolzanovimi "sodbami na sebi" ("pojmi na sebi") in njihovimi psihičnimi korlati, zato se mu tu pojavi dvojnost, ki je



značilno psihološka, vezana na notranje zaznavanje in - rekel bi - tudi na introspekcijsko metodo, ki je glode na priznavanje realnosti edino notranji zaznavi seveda s tega vidika upravičena.

Analiza vseh štirih stavkov logičnega kvadrata, pri čemer je najbolj zapletena prav analiza sodb, tj. univerzalno afirmativnih. Ob upoštevanju že navedenih novih silogističnih pravil je Brentano prišel do sklepa, da "... celotna silogistika ni nič drugega kot nepretirana aplikacija stavka o protislovju". Misel je gotovo izvirna in kaže - vsaj v zasnutki - na tavtološkost celotne logike kot logike, kar je precej pozneje dokazoval Wittgenstein v svojem Traktatu, vendar za svobodo, stavčno logiko. Mutatis mutandis pa bi nemara isto veljalo tudi za tradicionalno logiko. Do tega sklepa je Brentano prišel s svojim prevajanjem vseh form silogizma na eksistencialno raven in na trditev, ki jo je posebej dokazoval Hillebrandt, da gre pri kategoričnih, univerzalno afirmativnih stavkih pravzaprav za dvojno negacijo.

UDK 1 Plessner H.
BORUT OŠLAJ
PLESSNERJEVA IZPELJAVA FILOZOFŠKE ANTROPOLOGIJE IZ
TEMELJEV ORGANSKEGA SVETA

V priložnem članku predstavljamo osnovne poteze Plessnerjeve filozofske antropologije. Selo s Helmutom Plessnerjem je filozofska antropologija zapustila tradicionalni metafizični okvir ter postala samostojna znanstvena disciplina, katere bistvena naloga je bila prav v preseganju disciplin in njihovem osredinjanju okrog pojma človeka. Fenomen človeka Plessner ne utemeljuje v njem samem, niti ne v kateri od transcendentno-metafizičnih form, temveč v najformalnejših kategorijah organskega sveta, pri čemer pa se spretno izogne nevarnosti, da bi človeka pozival na avtomatizem razvojne teorije. Po eni strani Plessner tako opravičuje fenomenološko resničnost dualizma med človekom in naravo, po drugi strani pa pokaže kako je ta dualizem vsebovan že v najelementarnejši kategoriji vsega bivajočega, tj. v pozicionalnem telesu kot njegova dvojna aspektivnost; s tem pa dualizem izgubi svojo ontološko osnovo.

UDK 1 Bloch E.
ČUETKA TÓTH
DUH UTOPIJE - BLOCHOVA FILOZOFIJA SAMOSREČANJA

Članek analizira nekatere vidike pojmovanja utopije pri nemškem filozofu Ernstu Blochu (1885-1977) in skuša odgovoriti na vprašanje, v čem je njegovo pojmovanje utopije že vedno aktualno, morda celo trajno. Še posebej je v analizo pritegnjeno njegovo delo Duh utopije, ki ga je izdal kar v dveh različnih verzijah, leta 1918 in 1923. Začetni del članka opozarja na zdaj aktualno idejlo o koncu utopične dobe in na dileme, ki izhajajo za teorijo po sesutju socializma boljševiske proveniencence. Na podlagi Blochovega filozofskega prispevka članek nikakor ne pritujuje ideji o "koncu utopij".

Vsebinska utopija je po Blochu nekaj povsem človeškega, saj gre izrecno za prisvajanje samega sebe, za samosrečanje. Pri tem Blocha prvenstveno zanimajo problemi na ravni antropologija - kozmologija, nikakor pa ni njegovo pojmovanje utopije najprej vprašanje določene filozofije zgodovine, ki se sklicuje na Marxa in marksizem. Izjemna odlika Blochove misli ostaja dejstvo, da s svojim načinom filozofiranja kot ateist obranja vsebino teološke misli, predvsem na podlagi stare in novozavernih izročil. Zato je njegovo filozofijo mogoče označiti kot poskus razmišljanja z one strani teizma in ateizma.

UDC 1 Plessner H.
BORUT OŠAJ
PLESSNER'S DERIVATION OF PHILOSOPHICAL
ANTHROPOLOGY FROM THE BASIS OF THE ORGANIC WORLD

The article presents the basic features of Plessner's philosophical anthropology. Only with Helmuth Plessner did philosophical anthropology abandon the traditional metaphysical framework and become an independent scientific discipline. Its main task was to transcend individual disciplines and centre them around the concept of man. Plessner does not found the phenomenon of man in man himself nor in any transcendental-metaphysical forms, but in the most formal categories of the organic world, whereby he skilfully avoids the danger of reducing man to the automatism of developmental theory. In this way he vindicates the phenomenological reality of the dualism between man and nature, showing how this is contained in the most elementary category of all being, that is, in the positional body as its double aspect. However, as a result dualism loses its ontological basis.

UDC 1 Bloch E.
CZEJKA TOPIH
THE SPIRIT OF UTOPIA - BLOCH'S PHILOSOPHY OF SELF-
ENCOUNTER

The article analyses some aspects of the concept of utopia by German philosopher Ernst Bloch (1885-1977) and attempts to answer the question: what makes his concept still topical or even lasting? The analysis deals in particular with his work *The Spirit of Utopia*, which he published in two different versions in 1918 and 1923. The first part of the article is directed at the currently topical idea of the end of the utopian era and the dilemmas facing the theory following the demise of socialism of Bolshevik origin. Based on Bloch's philosophical contribution, the article by no means agrees with the idea of the "end of utopias".

According to Bloch, the contents of utopia are something totally human, as it is about self-appropriation and self-encounter. He is predominantly interested in the problems in the relationship between anthropology and cosmology. His understanding of utopia has never been primarily the question of a certain philosophy of history which quotes Marx and marxism. An exceptional quality of Bloch's thought is that, although being an atheist, his way of philosophizing preserves the content of theological thought, mostly on the basis of the Old and New Testament traditions. Because of this, one could describe his philosophy as an attempt at thinking beyond theism and atheism.

UDC 16 Brentano F.
FRANJE JERMANIĆ
BRENTANO'S CONCEPT OF LOGIC

The paper entitled Brentano's Concept of Logic deals with some aspects of Brentano's philosophy which, in the second half of the 19th century, was one of the most influential philosophical directions. It was active in various fields, however, his logic could not find proper continuation, in spite of Brentano's lectures on it and subsequent attempts by his disciple F. Hillebrandt to develop it. As the starting point in his reform of logic, Brentano took the intentionality of consciousness which makes essential the structure of the judgment "S is p".

In the field of psychic phenomena Brentano distinguished three fundamental classes, namely imagination (*Vorstellung*), judgment (*Urteil*) and sentiments (*Gemütsbewegung*) from which he developed a peculiar type of logic - a corrected theory of syllogism. In accordance with descriptive psychology, which links judgment to acceptance and refusal, judgment is a mental, psychic act. Unlike Bolzano, Brentano does not distinguish between "judgments in themselves" ("concepts in themselves") and their psychic

correlates. Consequently, he is faced with a typical psychological dualism which is linked to inner perception, and - 1 would say - also to introspective method. The latter is justified, given that it only acknowledges inner perception as real.

The most complicated of all four premisses of the logical square is the analysis of the A judgments which are universally affirmative. Taking into account the already mentioned new syllogistic rules, Brentano arrived at a conclusion that "...the entire syllogism is but an uninterrupted application of the premisses on contradiction". This thought is certainly original and - at least in its draft form - it shows that logic as such is tautological. Much later on, Wittgenstein argued for this in his *Tractate*, however, it was with regards to modern premisses logic.

Mutatis mutandis would probably also apply to traditional logic. Brentano arrived at this conclusion after having interpreted all forms of syllogism at the existential level and taking account of the thesis, especially argued for by Hillebrandt, that the categorical, universally affirmative premisses are actually a double negation.

UDK 1 Brentano F.

MATIJAŽ POTRČ

HALLER IN BRENTANOV EMPIRIZEM

Haller zagovaja tezo, da je Brentano empirist. Teza vrojenosti kot empirizmu nasprotno stališče trdi, da je pri oprimerjenju občutkov majno prisotno prostovsko. Empirizem pa tega ne zahteva. Na tej podlagi lahko vidimo, kako nobeno izmsad mseril, ki jih Haller navaja v prid tezi, da bi bil Brentano empirist, ne vzdrži. Če se ozremo na njegova stališča glede prostora, je Haller pravzaprav sam nativist, torej pristaš teze o vrojenosti.

UDK 1 Popper K.R.

FRANČ MALI

ENOTNOST POPPERJEVE FILOZOFIJE IN DRUŽBE

Enotnost Popperjevega mišljenja obstaja v njegovem sistematičnem povezovanju spoznavne teorije in socialne filozofije. To tezo potrjujejo tudi nekateri indici iz njegove biografije, na temelju katerih je mogoče povzeti, da sta pri njem spoznavna problematika in družbenoteoretična razmišljanja vedno potekala vzporedno. Spoznavnolgična raziskovanja so bila izhodišče in osnova za znanstveno-teoretske premisleke. Vendar ta teorija znanosti ni bila omejena na spoznavno-logično problematiko. Konekvence hipotetično-deduktivnega falsifikacionizma lahko zasledujemo tudi v Popperjevih izjavanjih v "The Poverty of Historicism" in v "The Open Society", obeh njegovih temeljnih družbenih spisih. To pa ne pomeni, da je bil ta svetovno znani filozof pristaš ideologije družbenega scientizma. Nasprotno. Njegov libertalni in humanistični svetovni nazor črpa ravno iz tega enotnega modela opazovanja sveta.

UDK 111:17

VALENTIN KALAN

KRIZA HUMANIZMA IN OGRŽENOST ČLOVEŠKEGA ETOSA

Beseda humanizem izgublja svoj pomen s spoznanjem, da j e bistvo humanizma metafizično, kar tukaj pomeni, da metafizika zapira vprašanje po resnici biti ter vztraja v pozabljenosti biti. Kakor pa se v etiki vprašanje človekovega etosa določa kot vprašanje delovanijske resnice, tako mora kriza etike uizreči najprej skozi krizo pojma resnice. To krizo na znameniti način evocira Platonovo vprašanje "Kaj je resnica?", filozofsko tematizira v Nietzschejevem soočenju z nerešljivostjo problema resnice.

Nietzschejevo kritiko pojma resnice in njegovo teorijo pravčnosti je Heidegger dojel kot razpad ontologije in razpad etike. Ako ni več mogoče določiti filozofa, tedaj razpade ontologija in tedaj tudi ni več možna etika. Zato je Heidegger v znamenitem "Pismu o 'humanizmu'" usmeril pozornost k vprašanju resnice biti. Status neke filozofske discipline je mogoče rešiti šele na podlagi rekonstrukcije temeljne človekove odgovornosti za prebivanje v svetu. Tudi fenomen resnice je treba prikazati sledeč človekovo prebivanje v svetu.

Premislek o resnici biti šele omogoča preseganje nihilizma. Mišljenje, ki misli resnico biti, je v sebi že "izvorna etika". To pomeni: Če je človekovo bistvo praktis, tedaj zato, ker je človek bitje, ki ohranja skrb za bit. Skrb je podlaga za ethos kot eksistencial. Skrb za izvorne možnosti tubiti se v bitnozgodovinskem mišljenju razširi v skrb za odprtost biti kot take. Takšno mišljenje nam šele omogoča približevanje drugačnim načinom tubiti in mišljenja ter s tem tvori podlago za netzogiben pogovor z drugimi kulturami.

UDC 111:17
VALENTIN KILAN
DIE KRISE DES HUMANISMUS UND DAS GEFÄHRDETSEIN DES
MENSCHLICHEN ETHOS

Das Wort Humanismus hat seinen tiefen Sinn eingehüllt, da das Wesen des Humanismus metaphysisch ist, d. h. daß die Metaphysik die Frage nach der Wahrheit des Seines verbannt. Wie aber die Ethik die Frage des menschlichen Ethos immer als die Frage der "praktischen Wahrheit" auffasse, so müssen wir auch die gegenwärtige Krise der Ethik als die Krise des Begriffes der Wahrheit selbst betrachten. Diese Krise ist auf bestimmte Weise in Platons Frage: "Was ist Wahrheit?" angesprochen. Philosophisch aber wird sie erst in Nietzsches Gegenüberstellung mit der Unlösbarkeit des Problems der Wahrheit thematisiert. Nietzsches Kritik am Begriff der Wahrheit und seine Theorie der Gerechtigkeit wurden von Heidegger als Zerfall der Ontologie und Zerfall der Ethik aufgefasst. Deswegen hat Heidegger in seinem "Brief über den Humanismus" alle Aufmerksamkeit die Frage der Wahrheit des Seines



geteilt. Die Besinnung auf die Wahrheit des Seines ist die erste bedingung für die Überwindung des Nihilismus. Das Denken, das die Wahrheit des Seines denkt, ist in sich schon eine "ursprüngliche Ethik". Das heißt: Wenn das Wesen des Menschen praxis ist, dann deshalb, weil der Mensch ein Wesen ist, das die Sorge für das Sein hat. Die Sorge für die ursprünglichen Möglichkeiten des Daseins wird durch das seinsgeschichtlichen Denken zur Sorge für die Offenheit des Seines als solchen erweitert. Der Einblick in die Grenzen der Neuzeit und in die Bedeutung des griechischen "ersten Anfangs" bildet die Grundlage für das unausweichliche Gespräch mit anderen Kulturen.

UDC 1 Brentano F.
MATIJA POTRČ
HALLER AND BRENTANOS EMPIRICISM

Haller defends the thesis that Brentano is an empiricist. Nativism as the view opposite to empiricism claims that the spatial is necessarily involved in the individuation of sensations, whereas empiricism does not make any such requirement. Measured with this, criteria used by Haller do not prove Brentano as an empiricist. Considering his views about space, Haller himself is a nativist.

UDC 1 Popper K.R.
FRANC MALI
DIE EINHEIT DER POPPERS PHILOSOPHIE DER WISSENSCHAFT
UND DER GESELLSCHAFT

Die Einheit des Denkens bei K.R. Popper besteht in seinem systematischen Zusammenhang von Erkenntnistheorie und sozialer Philosophie. Diese These ist bestätigt auch durch die Indizes aus seiner Biographie, aus der sich entnehmen lässt, dass bei ihm das Erkenntnisproblematik und gesellschaftstheoretischen Überlegungen stets parallel gelaufen sind. Erkenntnistheoretischen Untersuchungen waren die Ausgangspunkt und Grundlage für wissenschaftstheoretischen Überlegungen. Doch bleibt diese Theorie der Wissenschaft nicht auf der erkenntnistheoretischen Problematik eingeschränkt. Die Konsequenzen der hypothetisch-deduktiven Falsifikationismus kann auch in der Ausführungen in "The Poverty of Historicism" und "The Open Society", der beiden Hauptwerken der Poppers gesellschaftlichen Denkens, verfolgt werden. Das bedeutet aber nicht, dass der weltbekannte Philosoph der Anhänger der Ideologie der gesellschaftlichen Scientismus war. Im Gegenteil. Er hat seine liberalen und humanistische Weltanschauung aus dieser einheitlichen Model der Beobachtung der Welt geschöpft.

PRI NASTAJANJU TE ŠTEVILKE SMO SI POMAGALI
Z **BESANO** PODJETJA **AMEBIS**

VSEBINA
(Anthropos št. 1-2/1995)

I. PSIHOLOGIJA

- 5-25 Asja Nina Kovačev: Neverbalna komunikacija in glavne smernice njenega proučevanja
26-38 Alenka Kompare: Subjekt med podobo in besedo
39-53 Dušan Rutar: Psihologija skozi psihoanalizo. 10. del.
George Herbert Mead
54-64 Darja Kobal-Palčič: Pojmovanja o strukturi samopodobe v mladostništvu

II. DRUŽBOSLOVJE

- 65-76 Karmen Šterk: Kaj nas o sorodstvenih sistemih uči socialna antropologija
77-90 Bogomir Novak: Homo educandus v naši novi kulturi
91-97 Marjan Britovšek: Leva opozicija krepi svoje vrste z opozicijsko platformo. Stališče 46-tih (15. okt. 1923)
98-108 Artur Štern: Devalviranost DNA kot središčnega gibalca življenjskih procesov
109-128 Avgust Lešnik: Apologeti mednarodnega komunističnega gibanja v letih 1914-1920
129-134 Janez Strnad: Fiziki in zgodovina fizike

III. FILOZOFIJA

- 135-142 Frane Jerman: Brentanova koncepcija logike
143-165 Borut Ošljaj: Plessnerjeva izpeljava filozofske antropologije iz temeljev organskega sveta
166-176 Cvetka Tóth: Duh utopije - Blochova filozofija samoosrečanja
177-188 Matjaž Potrč: Haller in Brentanov empirizem
189-195 Franc Mali: Enotnost Popperjeve filozofije znanosti in družbe

III. DUHOVNA KULTURA IN MEDNARODNI ODNOSI

- 196-205 Valentin Kalan: Kriza humanizma in ogroženost človeškega etosa

IV. RECENZIJE

- 206-210 Borut Ošljaj: Hegel svet in ethos

V. POVZETKI

ANTHRO POS

časopis za
psihologijo
in filozofijo
ter za
sodelovanje
humanističnih
ved