

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

**Koncepcije osebnosti,
samoupravna družba in sodobni svet**

Musek, Trstenjak, Ule, Cajnko, Rus
razprava: Pečjak, Jezernik, Musek, Jogan,
Rus, Velko S. Rus, Bregant

Psihološke razprave
Trstenjak, Polič, Lamovec, Velko S. Rus

Filozofske in sociološke razprave
Jerman, Uršič, Kosovel, Kovač, Barbič, Kirn

Sodobna estetika
Švajncar, Erjavec, Strehovec

Ocene in poročila
Žižek, Ule

Anthropos

UDK 3

Leto 1980, številka IV-VI

Anthropos

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

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, Janez Gregorač, dr. Andrej Kirn, dr. Alojz Kodre,
dr. Edvard Konrad, dr. Cveta Mlakar, dr. Janek Musek, dr. Borut Pihler, dr. Marko
Polič, dr. Hubert Požarnik, dr. Vojan Rus, mag. Jože Šter (predsednik sveta),
dr. Andrej Ule, mag. Slavoj Žižek

Člani redakcije:

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

Odgovorni urednik: dr. Janek Musek, dr. Vojan Rus, dr. Andrej Ule

Tajnica uredništva: Irena Gantar-Godina

Lektor: Mihael Hvastija

Načrt platnic in opreme: ing. arh. Edita Kobe

Časopis ima 4—6 številke letno. Rokopisov ne vračamo

Uredništvo in administracija:

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 12
Telefon 22-121

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

Letna naročnina za posameznika 100 din, za delovne organizacije 150 din.

Cena enojne številke 20 din, dvojne številke 40 din.

Stavek in tisk: ČGP »DELO«, Ljubljana

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

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

Anthropos

**Koncepcije osebnosti,
samoupravna družba in sodobni svet**

Psihološke razprave

Filozofske in sociološke razprave

Sodobna estetika

UNESCO o naravoslovju in družbi

VSEBINA
(Anthropos, št. 4—6/80)

**I. KONCEPCIJE OSEBNOSTI, SAMOUPRAVNA DRUŽBA
IN SODOBNI SVET**

- 7 Musek: Aspektivističnost osebnostnih teorij in vprašanje kritične analize subjektivne vloge osebnosti
- 9 Trstenjak: Okvirna zasnova psihološke teorije osebnosti
- 11 Ule: Logika in fenomen zavestnosti
- 15 Cajnko: O marksističnem pojmovanju osebnosti
- 18 Rus: Sodelovanje in dejavna usmerjenost humanističnih znanosti ob graditvi osebe
- 21 Razprava

II. PSIHOLOŠKE RAZPRAVE

- 39 Trstenjak: Dimenzionalni in metodološki vidiki ekopsiholoških sistemov
- 53 Polič: Zasebnost kot ključna prvina odnosov človek-okolje
- 69 Lamovec: Jean-Paul Sartre in psihologija emocij
- 77 Rus: Teoretično-raziskovalni problemi psihologije v samoupravljanju

III. FILOZOFŠKE IN SOCIOLOŠKE RAZPRAVE

- 83 Jerman: Zgodnja filozofija Moritza Schlicka
- 102 Uršič: Logična odločljivost in paradoks lažnivca
- 110 Kosovel: Pripomba k primarnosti religije v Heglovi filozofiji
- 112 Kovač: Nekateri sociofilozofski pogledi na Marxovo kritiko politične ekonomije
- 121 Barbič: Družbena vloga sredstev množičnega komuniciranja
- 132 Kirn: Sovjetske teoretične kontraverze o možnih energetsko-bioloških učinkih globalne ekološke krize

IV. SODOBNA ESTETIKA

- 157 Švajncer: Sartrovo pojmovanje literarne ustvarjalnosti
- 161 Erjavec: Analiza Garaudyjevih pogledov na umetnost
- 177 Strehovec: Štiri študije o Lukácsevi estetiki

V. UNESCO O NARAVOSLOVJU IN DRUŽBI

- 201 Donnet: Odgovornost znanstvenika
- 206 McInnerney: Mit o neodvisnem znanstveniku
- 212 Adamič: Znanstveni način mišljenja — bistveni element družbenega razvoja
- 217 Pop-Jordanov: Sodobne naravoslovne znanosti in filozofija

VI. OCENE IN POROČILA

- 225 Robert Cargill, Marx, Freud: a comparative approach (S. Žižek)
- 230 Bertrand Russell: »Filozofija logičnega atomizma« in »Moj filozofski razvoj« (A. Ule)

VII. POVZETKI

Koncepcije osebnosti, samoupravna družba in sodobni svet

*Razpravo sta organizirala časopis Anthropos
in Marksistični center Filozofske fakultete
11. februarja 1980 na FF.*

Aspektivčnost osebnostnih teorij in vprašanje kritične analize subjektne vloge osebnosti

JANEK MUSEK

Kljub pomislekom bi težko zanikali dejstvo, da so spoznanja o človeku in z njimi povezane koncepcije osebnosti v mnogih pogledih evoluirala od zdravorazumskih predznanstvenih izhodišč k znanstvenim pojmovanjem in teorijam. Vendar pa je znanstvenost pojmovanj osebnosti ostala okrnjena ali neizpolnjena v nekem bistvenem oziru, okrnjena namreč pri najbolj temeljnih izvorih in pa vidikih raziskovanja osebnosti. Medtem ko smo na dani stopnji znanstvenega razvoja zmožni objektivirati in preverjati različne hipoteze o osebnosti, pa nismo zmožni — ali smo premalo zmožni — objektivirati, kritično in metodično presojati ter usmerjati samega nastajanja temeljnih problemskih vidikov in same tvorbe hipoteze o osebnosti.

Koncepcije osebnosti so zato največkrat značilne *aspektivčne*: opredeljuje jih zorni kot, s katerega gledamo na človeka v danih družbeno zgodovinskih kontekstih, ne da bi se nam pri tem zdelo potrebno kritično premisliti zakonitosti, ki po-gojujejo pojavljanje teh vsakokratnih zornih aspektov. Pa gotovo ni slučaj, da je v ospredju razglabljanj o osebnosti zdaj značaj, zdaj intelekt; zdaj motivna in emotivna stran osebnosti, zdaj sposobnosti; zdaj individualni, zdaj socialni in medosebni vidik. Ni slučaj, da pojmovanja osebnosti enkrat temeljijo na subjektivnem jazu in da se drugič osebnost reducira na »zgolj objekt«, da se osebnost pojavlja enkrat kot avtentični in celo absolutno avtonomni izvor ravnanja, drugič pa spet kot avtomatizem — biološki, socialni, reakcijski, nezavedno usmerjeni itd.

V opisani aspektivčnosti se seveda zrcalijo zdravorazumske predpostavke, ki — čeprav se pojavljajo z značilno samoumevnostjo in navideznostjo »znanstveno« poljubnostjo in nepristranostjo — še zdaleč niso niti poljubne, niti samoumevne. Toda zakonitosti javljanja in nastajanja teh predpostavk ostajajo slej ko prej nepojasnjene, njihovi objektivni pogoji neobrazloženi, spričo tega pa je seveda nemogoče upati, da bi lahko smiselno integrirali posamezne vidike, iz katerih izhajajo osebnostne koncepcije in da bi torej presegli delnost ter aspektivčnost teh koncepcij. Tem bolj, ker se nam zaradi teoretične neosmišljenosti teh aspektov le-ti nujno zdijo nepovezani in neodvisni. Aspektivčna pogojenost in hkrati omejenost koncepcij osebnosti postavlja tako obenem tudi mejo njihovi znanstvenosti. Bolj slikovito rečeno: znanstvena luč sije na proces verificiranja hipotez, medtem ko ostaja proces nastajanja hipotez o osebnosti zavrt v sinajsko temo, ostaja na predznanstvenem nivoju.

Za našo situacijo pa je predvsem važno spoznanje, da velika večina koncepcij osebnosti ne zmore problematizirati in zato tudi ne skuša objektivirati, dvigniti na raven znanstvenega raziskovanja ključnih vprašanj osebnosti. In menim, da je v sedanjem trenutku takšno ključno vprašanje problem subjektne vloge človeka in z njim tesno povezan problem človekove samodejavnosti. Ampak ta problem ni enostavno padel z neba in vse dokler psihološki in družbeno idejni izvori postavitve tega problema sami ne postanejo predmet znanstvene refleksije, bomo le težko govorili o znanstvenih konceptih osebnosti v pravem pomenu.

Kako je tretiran ali bolje ne-tretiran problem subjektivnosti in samodejavnosti v večini dosedanjih koncepcij osebnosti? Na eni strani se jemlje subjektivno vlogo a priori, kot že izoblikovano in neprotislovno, kot temeljno referenco, v odnosu do katere se relativira ostali del osebnosti, medtem ko subjekt sam ni referiran. Na drugi strani se subjektivna pozicija kratko in malo negira, tako da preostaja osebnost kot »zgolj objekt«, kot avtomatizem. V prvi skupini najdemo npr. subjektivistične in v drugi objektivistične teorije osebnosti, pri prvih je subjektivnost izhodišče osebnosti, a hkrati meja, ki se naprej ne raziskuje, pri drugih pa je subjektivnost reducirana na funkcijo (npr. na funkcijo dednega programa, na funkcijo dražljajskega vzorca, na funkcijo socialnih odnosov, na funkcijo nezavednega itn.). Vendar pomenita tako absolutiziranje kot negiranje subjektivnosti v bistvu izognitev kritičnemu analiziranju problema, pomenita pristajanje na že predpostavljeno. Vsa mnogovrstnost aspektivčnih pojmovanj osebnosti se tako že v izhodišču zapira v začarani krog dveh skrajnosti, dveh paradoksov: če se nam subjekt pokaže kot absolutizirana substanca, nenadoma nimamo več ničesar, s čimer bi jo lahko objektivirali in tako naredili za predmet znanstvenega raziskovanja in če se nam osebnost skrči na objektivni avtomatizem, na človeka v »tretji osebi«, kdo smo potem mi, ki v »prvi osebi« to redukcijo vršimo?

Naši družbeni koncepti predstavljajo subjektivno, samodejavno vlogo osebnosti. Naloga družbenih znanosti, kot jo pač razumem, vsekakor ni in ne more biti nekritično pristajanje na eno izmed variant zdravorazumskega osebnostnega aspektivizma. S tem bi se v bistvu vrnili na tradicionalno, nekonfliktno in neproblematizirano pojmovanje subjektivitete, ne da bi se naprej vprašali o tem, na katerih pogojih in determinantah temelji vloga človeka kot subjekta (v družbenih odnosih), skozi katere razvojne stopnje je ta vloga prešla in katera notranja protislovja jo konstituirajo. Samospoznavanje samoupravnih subjektov se ne sme zapreti v začarani krog, s tem da pušča nereflektirano svojo izhodno pozicijo, temveč mora nasprotno z objektiviranjem in pojasnjevanjem te pozicije prebijati ta krog. To je edina pot, ki vodi naprej.

Okvirna zasnova psihološke teorije osebnosti

ANTON TRSTENJAK

S psihološkega stališča bi veljalo podati k temi »Koncepti osebnosti — samoupravna družba in sodobni svet« naslednji okvir, v katerem naj bi se urešničevala prizadevanja za znanstveno koncepcijo osebnosti.

Z ene strani imamo pred očmi samoupravni sistem, kakor ga skušamo realizirati pri nas in kakor se mu približujejo tudi drugod po svetu, z druge pa temeljni trend novodobnega sveta, ki se je po večstoletnem napredku razvil v »porabniško družbo« 20. stoletja.

Samoupravno organizirano družbo bi lahko v osnovnih potezah imenovali samoiniciativno s samoodločanjem v nasprotju z družbenimi ureditvami, v katerih pa posameznik zaradi preveč vertikalne ali hierarhične organizacije le malo sam odloča in ne pride do osebne ustvarjalne iniciative, ker pač zvečine o vsem odločajo »vodilni od zgoraj«, ki so obenem lastniki ali vsaj glavni predstavniki proizvodnih sredstev.

Samoupravna družbena ureditev potemtakem z ene strani že kar predpostavlja (zahteva) samoiniciativno, se pravi dovolj zrelo in izobraženo in ozaveščeno osebnost, z druge pa delovnega človeka hkrati vzgaja v smeri samoiniciativnosti in samoodločanja. Vzročnost je torej tu kar obojestranska, recipročna: samoiniciativna osebnost je v samoupravni družbi z ene strani vzrok, podlaga in pogoj za realizacijo samoupravno organizirane družbe, z druge pa je posledica in učinek, ali bolje, sad samoupravnega delovnega sistema.

Iz te temeljne postavke sledi, da bi koncepcija osebnosti, ki naj bi ustrezala zahtevam samoupravne družbe, morala izhajati prav iz pojma samoiniciativnosti ali samodejavnosti; imeti bi morala torej izrazito dinamični karakter. Če se ob tem oziramo na že znane koncepcije osebnosti, bi potemtakem najbolj prišle v poštev tiste teorije osebnosti, ki vidijo jedro in glavno dimenzijo osebnosti ter celotni proces osebne rasti v samouresničevanju ali, kakor se nekateri izražajo, v samoustvarjanju, čeprav so lahko podrobne izvedbe take osnovne zamisli kaj različne; saj sodijo v tak okvir imena različnih siceršnjih teoretičnih pozicij od C. G. Junga, K. Goldsteina, G. W. Allporta, C. R. Rogersa, A. H. Maslowa in E. Fromma pa vse nazaj do K. Marxa, na katerega se ti avtorji tudi izrecno sklicujejo.

Sodobna porabniška družba pa sloni na kvantitativno matematičnem gledanju na življenje; svojega znanstvenega pobudnika ima v aksiomu, ki ga je postavil G. Galilei: »Vse, kar se da meriti, moramo meriti, kar pa se ne da meriti, moramo

narediti merljivo.« Svojo življenjsko filozofijo pa črpa iz utilitarističnega Benthamovega načela, da naj bi človek ob najmanjšem naporu dosegal čim največ užitkov. Tako se je zmeraj bolj umikalo v ozadje kvalitativno gledanje na svet; z drugimi besedami: v ospredju je vedno bolj kvantitativni napredek človeštva v stopnjevanju produkcije materialnih dobrin, tj., življenjskega standarda ali udobja, vse preveč pa se zanemarljiva kvalitativna ali vrednostna stran življenja, ki je kot »nemerljiva« povrh tudi že načelno nedostopna znanstveni obravnavi in znanstvenemu priznavanju.

S takim pojmovanjem pa je bil tudi že sam koncept osebnosti kot nosilke vrednot, pri katerih gre prvenstveno za kvalitativni in ne kvantitativni vidik, če že ne kar izločen, pa vsaj zelo zanemarljen v okviru »znanstvene obdelave«.

Zato bo morala koncepcija osebnosti v sodobnem svetu vsebovati kot svojo integralno sestavino predvsem tudi kvalitativno ali vrednostno dimenzijo, ki so jo psihologi ameriškega behaviorističnega tipa vse do zadnjega desetletja sistematično zanemarljali, ki pa jo bomo morali upoštevati, če hočemo skladno z zahtevami samoupravne družbe uspešno razvijati teoretični model in praktično uresničitev človekove osebnosti kot nosilke osebne odgovornosti; le-ta je namreč imanentna posledica vsake samoiniciativnosti in samoodločanja, tako da si brez nje ne moremo niti prav zamisliti, kaj šele uresničiti samoupravni sistem.

Seveda pa prav zaradi naglo rastočih in v tej navzkrižnosti zapletenih tendenc sodobne družbe nobena dosedanja teorija osebnosti, najsi je še tako sprejemljiva, ne more docela ustreči zahtevam samoupravne družbe v sodobnem svetu. Saj bo moral model osebnosti združevati dozdaj še nedoseženo sistemsko povezavo med nomotetičnim in idiografskim izhodiščem.

Ti vidiki pa se uresničujejo le počasi v navzkrižnem dialektičnem zgodovinskem procesu. Zato človeka kot nosilca vrednot v procesu samouresničevanja nobena teorija osebnosti ne more prav dojeti, če ga ne upošteva hkrati kot subjekt zgodovine. Kot subjekt in tvorec zgodovine pa se nam človek ne razodeva samo kot postopno zmeraj bolj individualizirano bitje, marveč obenem kot vrsta, ki je tako rekoč šele v nastajanju, edina species, ki še »ni docela končana« in ki kot »edino razumsko bitje« sebe sredi vseh živih vrst najmanj »razume«.

V tem prispevku bi navedel le nekaj osnovnih problemov, ki nastopijo, ko se lotimo preučevanja osebnosti človeka, posebej psihičnega doživljanja, pojma zavesti, jaza itd., in so nenehno pereči.

Znano je, da znanstveni pristop k osebnosti, duševnosti, danes temelji na metodah analize, eksperimenta in opazovanja. Na podlagi rezultatov analitičnega razčlenjevanja celote doživljanja, eksperimentov in opazovanj si nato zgradimo teoretični model osebnosti, ki naj bo po možnosti povsem objektivni in natančen, in če se le da, naj bi bil tudi dostopen za matematično formulacijo teorije. Tak raziskovalni pristop temelji na vsesplošno prevladujoči paradigmi raziskovanja, ki se je do sedaj izkazala in v polni meri potrdila v naravoslovnih vedah.

Kot osnovne teoretično dopustne zveze pojmov in stavkov se priznava le logične zveze in dedukcije ter oblikovanje hipotez na podlagi induktivnega posploševanja iz opazovanj ali iz eksperimentov. Baza objektivnosti znanstvenega spoznanja so intersubjektivno preverljivi čutni podatki, dobljeni iz ponovljivih opazovanj in eksperimentov.

Ob tem naj bi se čim bolj izključila ravno človekova subjektivnost oz. vpliv doživljanja, predstavljanja, pričakovanj iz procesov empiričnega preučevanja in iz tvorbe teoretičnih konstrukcij.

Že Wundt je želel doseči znanstveno objektivno psihologijo, zgrajeno na naravoslovju sorodnih temeljih (baze podatkov, eksperiment, matematično formuliranje zakonitosti), toda metoda introspekcije je bolehalo ravno za subjektivizmom. Kasnejša behavioristična kritika je izločila vsako subjektivnost, s tem da je preučevala človeka le kot mehanizem, oz. kot relacije dražljajev in reakcij, ne da bi privzemala kakšno zavest, duševnost, jaz in podobne, zanjo povsem nepreverljive, spekulativne domneve. Kakorkoli že se je behaviorizem (in podobno ruska refleksologija) kasneje liberaliziral, še vedno združuje bazo znanstvene dejavnosti psihologov, in kar ni v skladu z njim je spekulacija, oz. da vodi v nepreverljive hipoteze, ki so lahko le zanimive pobude za raziskovanje, nepaprave znanstvene hipoteze.

Tudi če zamenjamo pojem človeškega organizma z zapletenim kibernetskim strojem, gre vendarle le za preložitev prejšnjega mehaničnega pojmovanja človeka v razsvetljenem materializmu z mehanizmom višjega tipa. Še vedno ga opišemo z kavzalnim, neteleološkim determinizmom, ki popisuje navidezno teleološko vedenje stroja. Tudi t. i. stohastični modeli avtorjev ali samoučeči se

avtomati ipd. tega ne spremenijo, kajti temeljne zveze stanj so kavzalno determinirane in enosmerne, le naša nevednost o vseh podatkih rezultira v slučajnosti vedenja organizma (če izpustimo skrajni primer kvantnomehanskih dogajanj v avtomatu ali v organizmu, ki so v polni meri načelno nedoločljiva).

Že Descartes je uvedel razlikovanje dveh substanc v človeku, telesne ali razsežne, ki je povsem podvržena mehanskemu determinizmu, in duševne substance, ki je zmožna kogitiranja in ni prostorska, pač pa le časovno-duhovna substanca.

Toda sam napredek naravoslovja ter nemoč subjektivističnih ali kasneje transcendentalnih filozofij, da bi opredelile razmerje duha in telesa, subjekta in objekta, je privedlo do zavračanja vsakršnega psihofizičnega dualizma, do tega, da se kot realno sprejme v znanosti le tisto, kar je objektivno preverljivo po metodah, podobnih metodam naravoslovnih ved. Tako se je bit človeka v očeh znanosti konec koncev zreducirala na nižji ali višji mehanizem, ki med drugim izključuje ne le dejansko priznanje realnosti duha in subjekta človeka, temveč tudi njegovo imanentno družbenost, kajti ta zahteva ravno priznanje ljudi kot medsebojno povezanih oseb, ki so zavestna in tudi duhovna bitja.

Tudi marksistično postuliranje človeka kot principialno družbenega bitja vodi do neskladja z materializmom pozitivnih ved in na njem sloneče psihologije ter njenega modela objektivnosti spoznanja. To kaže tudi večinska zahodna socialna psihologija, ki izhaja iz pozitivističnega behaviorizma in funkcionalizma in nikakor ne more podati koncepta družbenosti človeka, ki bi bila kaj več kot gola sociabilnost in rezultat socialnega učenja (metoda socialnega pogojevanja). Psihoanalitične šole prav tako nihajo med poskusi, da se prikažejo kot neke vrste eksaktno naravoslovje duševne dinamike ljudi (tak model psihoanalize je imel pred očmi Freud), do nasprotno teze, da je znanost posebne vrste, zunaj paradigme sodobnih pozitivnih znanosti, toda to plačujejo z vse večjo spekulativnostjo teoretičnih konstrukcij.

Filozofska kritika je nedvomno zavrnila Descartesov dualizem fizične in duševne substance, bodisi zato, ker subjekt in duševnost ni na sebi nobena realna stvar poleg telesa, ali zato, ker je zanikala koncept substance sploh.

Tako imamo na voljo več poti, bodisi v smeri objektivizacije postvarjanja človeka, ki zanika zavest, jaz in duševnost kot ideološke ali psevdoreligiozne iluzije, ali pa nasprotno v smeri poudarjanja neukinljive edinstvenosti zavesti in duha in, končno razglašanja telesnosti kot konstitucije zavesti in vse realnosti kot izvedene iz zavesti.

Nedvomno pa je, da kljub prevladujoči vlogi naravoslovno fundirane in celo pozitivistične paradigme znanosti, ki vse bolj oži mesto vsega, kar ni realno objektivno, ne moremo zanikati zavesti jaza, subjektivnega doživljanja na račun nezavednega ali objektivnega dogajanja, saj je npr. pojem nezavednega negativen pojem, ki ga lahko definiramo le glede na zavest, nasprotno je sam pojem objektivnosti, ki ga uporabljajo znanosti, vezan na nekoga, za katerega je neko spoznanje objektivno.

To končno pomeni, da enostavne negacije duševnosti, osebnosti, subjektivnosti ne vodijo nikamor, kajti ljudje nismo stvari, ki bi bile v vnanjih odnosih do drugih stvari, temveč bitja, kjer vsi odnosi v katerih aktivno nastopamo, pomenijo tudi odnose za ta bitja sama, tj. so nekaj »notranjega«. Naši odnosi niso odnosi nečesa do nečesa, temveč nekoga do nečesa ali do nekoga.

Toda paradoks, ki tu nastane, je, da kljub načelnemu vedenju o duhovni dimenziji človeka kot osebnosti tega ne moremo strogo predstaviti kot dejstvo sveta in ga tudi ni mogoče vložiti v znanost, dokler se gradi le na dosedanji temeljni paradigmi (naravoslovne objektivizacije). Te paradigme ni mogoče ukiniti, saj je nujna kot baza vse znanosti, možno bi jo bilo le preseči na dialektičen način. Vendar o tem ni kaj dosti razmišljanj in čisto dialektično spekuliranje ne pomaga k rešitvi.

Tudi pavšalno navajanje družbenosti človeka, ki da ga loči od živali in mu omogoči življenje v odnosih, tj. v družbenih odnosih, ki so zanj zavedni, ne reši mnogo, kajti tudi sam koncept bitja, ki je v notranjem odnosu do nečesa (zunaj sebe ali v sebi), ni jasen, prav tako ne kot npr. pojem zavesti, jaza, duševnosti ali osebnosti.

Od tod izhaja, da zavest ni nekaj *drugega* kot telo, namreč ni neko *drugo bivajoče*, ki bi se mu dalo predicirati neke posebne lastnosti, *tako kot telesu*, in ni ločena od njega. Torej zavest ne more nastopati kot subjekt v nekem predikativnem stavku, celo ne kot bitje, ki je v vnanjem odnosu do drugega bitja (kajti to drugo bitje ni načelno v nobenem obratnem vnanjem odnosu do zavesti! — razen če to ni spet druga zavest, a tedaj gre za povsem nov tip odnosov, nepopisljivih z običajno logiko relacij). Zato zavest ni nobena, še tako *drugačna stvar* od telesa, kajti ta drugačnost bi bila zunanji odnos.

V tem smislu pravim, da zavest ni nekaj *drugega* kot telo, a tedaj tudi ni *isto* kot telo, tj. neko konkretno objektivno bivajoče, in se ne da zreducirati nanj. Kajti vse telesno, organično, fiziološko je, končno, možno načelno popisati z nekimi predikati in vnanjiimi odnosi, kjer lahko uporabljamo klasični predikativno-substancialni jezik.

Tudi o obstoju zavesti, npr. mojega jaza, moje misli itd. ne moremo govoriti tako kot o obstoju katerekoli stvari, tj., ni je mogoče izreči z običajnim eksistenčnim kvantifikatorjem. Kajti ta se nanaša vedno na neki predikatni izraz, toda zavest ni, kot smo videli, niti potencialen subjekt nekega stavka (tj. ena od vrednosti neodvisne variable v stavčni funkciji), a tudi ni predikat (lastnost) nečesa.

Govor o tem, da je zavest lastnost telesa (materije), sicer bolj kompleksna kot fizične lastnosti je sicer močno udomačen v naivnejših verzijah materializmov, toda tudi ta govor implicira, da zavest sama lahko predstavlja neko realno lastnost, ki je v vnanjem odnosu do substance (telesa), ki ni več subjektivna, ki torej ne more imeti več odnosa do sebe, tj. zavesti o zavesti (tedaj bi bila lastnost iste lastnosti, kar bi takoj vodilo v znane antinomije). Prav tako zavest ni vnanji odnos organskih delov (npr. živčnih zvez), ker ni noben vnanji odnos, kot smo videli že prej.

Toda ali ne zaidemo s tem še globlje v dualizem? Mislim, da kljub videzu ne. Skrivnost je po mojem prav v opredelitvi logičnega, jezikovnega izraza, ki bi lahko smiselno izrekel ali izrazil zavest, duševno, oziroma obstoj človeka kot zavestnega bitja.

Niti predikat niti subjekt niti kvantifikator ni mesto za logično karakteristiko opisov in pojma zavesti. Mislim, da je tu ena osnovnih težav ne le filozofije, temveč tudi psihologije. Šele ko bi prebredili to težavo, bi lahko premaknili sedanja sicer povsem koristno in bogato paradigmo znanosti na višjo dialektično stopnjo.

Tako ni le z zavestjo, saj je še več fenomenov, ki jih z običajnimi jezikovnimi in logičnimi izrazi ne moremo ustrezno opisati, so pa znanstveno nujni. Takšni so npr. modalni izrazi, vrednostni izrazi, npr. stavki etičnega in estetskega vrednotenja, pa tudi obligacije in celo tako nedolžni izrazi, kot so npr. običajne izjave o preteklosti in prihodnosti.

Klasični pozitivizem je vse te izjave imel za nesmiselne psevdostavke, toda natančnejša analiza pokaže, da gre v njih praviloma za modalitete biti in smisla stavkov. Modalitet ne moremo ustrezno izraziti niti s tradicionalnimi logičnimi sredstvi niti s sredstvi moderne logike, formalno gledano bi se najverjetneje dali opisati kot »kvalifikatorji kvantifikatorjev« (tj. eksistence in univerzalnosti).

Verjetno pa zahtevajo novo kvaliteto tako v logiki kot tudi v natančnosti jezika. Do sedaj ni bilo povsem zanesljivih rezultatov, prepričan pa sem, da bi dejanska rešitev kateregakoli od teh problemov posredno vodila tudi k rešitvam drugih problemov in, končno, tudi k ustreznim opisom pojma zavesti, jaza, psihičnega, osebnosti, o katerih lahko sedaj govorimo le v približnih analogijah, ker jih poslušamo stlačiti v različne subjektno-predikatne stavke.

O marksističnem pojmovanju osebnosti

ZVONKO CAJNKO

Aktualnost marksistične koncepcije osebnosti v naši družbi se predstavlja tako v smislu ustvarjanja materialnih pogojev za njeno uresničevanje, kakor tudi z vidika splošnih in posebnih družbenih prizadevanj za njeno uveljavitev.

Ideja osvobodjene, razvite osebnosti je v klasični marksistični teoriji opredeljena tako v smislu njene končne karakteristike,¹ kakor tudi opredelitve za to potrebnih družbenih pogojev (ukinjanje privatne in oblikovanje družbene lastnine, spremenjanje dela iz proizvodnje viška vrednosti v delo za zadovoljevanje in razvijanje družbenih potreb, delitev po delu kot pogoj za (poznejše) uresničevanje načela delitve po potrebah, plansko usmerjanje družbenega razvoja, zmanjševanje delovnega časa, podružbljanje politike, razvijanje družbene zavesti, vzpostavljanje take organizacije proizvodnje, »v kateri posameznik ne bo mogel zavaliti svoj delež na drugega v produktivnem delu«, politehnično izobraževanje, preseganje obstoječe delitve dela, integracija fizičnega in umskega dela ter različnih družbenih funkcij itd.). Čeprav klasiki govorijo tudi o poteh preseganja človekove odtujenosti in pogojenosti tega zgodovinskega procesa in čeprav je pojem človekove osebnosti opredeljen relativno dovolj reliefno, se v marksistično zamisel vsestranske osebnosti mnogokrat dvomi v smislu psiholoških, tehnično ekonomskih in družbenih (ne)pogojenosti oz. (ne)možnosti za njeno uveljavitev. Pri tem se zanemarljivo (spregleduje) dovolj jasna ocena, da ne gre za absolutizacijo te ideje v smislu spoznanja, da v vsakem posamezniku ne obstojajo prirodni pogoji za vsestranski razvoj, marveč, da gre za to, da se ustvarijo socialno ekonomski in družbeni pogoji za razvoj tistih (latentnih) sposobnosti, ki jih posamezniki dejansko nosijo v sebi.

Marksističnega stališča tudi ne gre jemati tako, da se zavrača in preprečuje nadaljnji razvoj intenzitete človekovih sposobnosti (naklonjenosti) v smeri enostranosti in poglobljenosti, kar je privedlo nekatere sociologe (G. Friedman) do tega, da postavljajo možnost sinteze specializacije dela kot pogoja za visoko produktivnost in Marxove zahteve, da človek integralni in polivalentni razvoj uresničuje v delu in s pomočjo dela.

¹ Marx, Engels: Nemška ideologija, Kapital I., Anti-Dühring, Kritika Goethskega programa, Zgodnja dela, Engelsovo pismo von Boenigku idr.

Zdi se mi, da pri tem ni najvažnejše ali je Marksovo pogojenost uresničitve vsestransko razvite osebnosti pojmovati neposredno in dobesedno, tj., z delovnim procesom samim ali pa z (družbenimi) rezultati, ki jih takšno visoko produktivno delo ustvarja (npr. zmanjševanje osebnega dela, smotrna uporaba prostega časa, kulturni razvoj človeka idr.) v ustreznih družbenih odnosih. Vsekakor pa je realnost Marksove zamisli moč podkrepiti že danes tako z doseženo stopnjo človekovega produktivnega dela (proces avtomatizacije, vse večja potreba za politehnično izobrazbo, kakor tudi z prvimi rezultati združevanja fizičnega in duhovnega dela, izvršne in upravljalске vloge na delovnem mestu in v družbi v pogojih samoupravljanja, neposredne demokracije in družbene zavesti (kulturne, politične idr.).

Proces realizacije Marksove koncepcije osebnosti (začetna faza, delna realizacija zagotovitev kontinuitete idr.) ne zavisi le od materialnih možnosti, visoko razvitih proizvodnih sil. V enaki meri (ali še več) zavisi od narave družbenih (družbenoekonomskih, političnih in drugih) odnosov dane družbe, ki v elemente svojega družbenega razvoja takšne smotre zavestno sprejme, jih ugradi vanj in jim celo podreja razvoj — ali pa jih ne sprejema, zavrača, se spreneveda, ali pa prepušča razvoj stihiji in spontanosti. Seveda je v socializmu posebno (težavno) vprašanje usklajevanja hotenj posameznikov in objektivnih možnosti za razvoj. Zdi se mi vendarle pomembno, da so pri ustvarjanju materialnih pogojev vedno in ustrezno prisotne tudi družbene delne usmeritve in konkretne rešitve, ki kažejo in nas opozarjajo na takšno zavestno sprejeto usmeritev (iz tega vidika se mi zdijo umestne pripombe in opozorila, ki ob sprejemanju posameznih ukrepov in določitev opozarjajo na potrebo optimalizacije pri uveljavljanju pogojev za družbeni razvoj v tej smeri).

Element totalnega človeka je pri klasikih marksizma tudi zavest človeka in totalnost vrednot. Človekova zavest bo vsekakor ustrezala (bistveno) spremenjenim družbenim pogojem, ki bodo narekovali podružbljanje posameznika in njegove zavesti, čeprav se bo v njej še nadalje izražal posameznik z vsemi svojimi tudi podedovanimi hipotekami in posebnostmi. Marksistično totaliteto vrednot pa ne gre pojmovati v smislu supremacije ene (nekaj) vrednote nad drugimi, hierarhije vrednot, marveč kot humanistično sprejemanje sebe in drugih ljudi, odnosa do prirode, sveta, razmerja in ravnanja počlovečenega, prometejsko naravnane človeka.

Marksove ocene pogojenosti konflikta med osebnimi željami in družbenimi normami (sistemskimi rešitvami), med prirodo v človeku in družbo, hotenjem in moranjem, z relativno nizko stopnjo razvitosti proizvodnih sil in njegovo oceno komunizma, ki naj bi omogočil človeka kot enotnost, skladnost prirodnega, individualnega in družbenega človeka (ob visoki razviti stopnji proizvodnih sil) ne gre pojmovati mehanično, (samo) kot rezultat, posledico razvoja proizvodnih sil. Družbeno-moralno zavest, ki bo v novi, razviti družbi postala (povsem drugačna, bo vsekakor tudi drugače vrednotila človekove potrebe oz. materialne dobrine kot jih npr. vrednoti danes. Zato pričakujemo spremembo pragmatističnega in utilitarističnega pojmovanja materialnih dobrin in na njem zgrajene potrošniške mentalitete, ki ne more biti v skladu z Marksovim (marksističnim) pojmovanjem družbenih odnosov, v katerih bo vladalo »carstvo svobode in blagostanja«.

Tudi Leninove ideje, da tehnika (praviloma) v socializmu humanizira človeške odnose, ne gre jemati in razumeti mehanicistično, marveč bolj pogojno kakor absolutno. Visoko produktivnost dela kot osnovo in pogoj za visoko stopnjo humane družbe je Lenin razumel namreč prvenstveno v tem smislu, da bo človeku omogočila preseči kapitalistično razdrobljenost dela in doseči reintegracijo človekove osebnosti. Reintegracija človeka v naših pogojih pa pomeni integracijo proizvodnega, ustvarjalnega dela in upravljanja in s tem ukinjanje elementov meznega dela. To reintegracijo pa bomo dosegli zopet na osnovi novega, komunističnega razumevanja in odnosa do dela, v katerem delajo ljudje iz zavesti in potrebe zdravega organizma, ne pa iz prisile in življenjske stiske. V spremenjenih odnosih za delo in spremenjenem razumevanju odnosov do dela je Lenin videl možnosti preoblikovanja ne-le materialne osnove družbe, družbene tehnike, marveč tudi človekove nravi, družbene organizacije in družbenih odnosov v celoti.

Problem vpliva tehnično znanstvenega napredka na humanost in razvoj osebnosti, ki se odvija v razvoju družbe dialektično (v smislu humanizacije in dehumanizacije), obstaja tudi v socializmu (prav tako v naši družbi), čeprav ne v tako aktualni meri kot v kapitalistični družbi.

Ocene klasikov marksizma ostajajo in postajajo tako tudi v naši družbi vse bolj pomembne za njen nadaljnji razvoj.

Sodelovanje in dejavna usmerjenost humanističnih znanosti ob graditvi osebe

dr. VOJAN RUS

Poudarjam, da so naslednje teze »kategorične« samo po obliki, vsebinsko pa so zamišljene kot *izrazite hipoteze* in projekcije, ki naj bi šele odpirale *del sodobnih problemov*.

Edini realni izhodi iz sodobnih razpotij človeštva temelje na razvoju človečne osebnosti.

Očitna je sodobna kriza rasti človeštva, ki je verjetno največja v več milijonih let njegovega obstoja. Ta kriza rasti se intenzivno prelamlja tudi skozi vprašanja o novi vlogi osebnosti.

Človeštvo sedaj zapušča patriarhalno poljedelsko proizvodnjo. Za časa nje-nega trajanja je posameznik živel v bolj enostavnih majhnih družinskih in vaških enotah in je zato lažje prišel do svoje lastne preproste identitete.

V nastajajoči industrijsko-znanstveni družbi (ki bi morala vključiti vse pomembne vrednote poljedelske preteklosti) pa je vsak posameznik vse bolj vključen v veleskupine, ki so zelo zapletene, ki z delitvijo dela drobne osebnost kot še nikdar in ki v množici ustvarjajo povsem nove iluzije, npr. potrošništvo. Z vsem tem pa sodobna družba nevidno razoseblja človeka in prikriva nove, gigantske monopole.

Na ostrem, usodnem razpotju je sedaj tudi vsak posameznik, vsaka možna oseba in ne samo veleskupine.

To poudarjanje človečne *osebnosti* (ki je razvitje možnosti *individue*) ne zanika bistvenosti družbe ali napredne razrednosti. Toda šele z razvojem mnogih osebnosti se razvije vsebinsko bogata družbenost in učinkovit napredni razred.

Množični razvoj osebnosti je seveda zelo oddaljen cilj, toda eden od najbolj gotovih vsakdanjih, družbenih in znanstvenih potokazov in meril, tako za našo samoupravno kot za svetovno družbo.

Samo družba, ki bo razvila množico novih osebnosti, bo uresničila tak nov odnos realnih družbenih sil, ki bo uničeval kakršenkoli večji monopol.

Monopoli vseh vrst (ekonomski, politični, duhovni) so lahko izključeni dalj časa samo tedaj, če se v družbi pojavijo številne razvite osebnosti, ki že zaradi te svoje številnosti ne morejo biti več ozki monopol, so pa sposobne sodelovati v družbenem upravljanju; šele s tem je nastal nov odnos sil. Vsestranski človek socializma, o katerem govori tudi marksizem, se lahko razvije samo v *osebah*, ki so vsestransko razvite. Razvejena in vsestranska družbenost, ki pa bi bila uresničena samo v obliki ozke specializacije in ne v množici vsestranskih osebnosti,

bi lahko še vedno vsebovala razredne sestavine in monopole (četudi bi bila dosežena velika »enakost« glede materialnega standarda).

Problematika osebnosti ni samo stvar nekakšnih finih, izbranih intelektualcev — kot menijo nekateri prakticisti — ampak je zelo resna in zelo praktična politična zadeva. Nasprotniki socializma poskušajo — po vseh zgodovinskih polomih kapitalizma — in deloma uspevajo prepričati del prebivalstva na zahodu in v »tretjem« svetu, da je marksizem že po svoji zasnovi smrtni sovražnik osebnosti. Čeprav je resnica nasprotna, so za tako zmedo, ki je ena od največjih duhovnih ovir sodobnega razvoja socializma, krivi tudi tisti številni »marksisti«, ki niso sposobni prikazati javnosti preproste in nedvomne resnice: za izvirni marksizem je polni razvoj osebnosti ena od glavnih sestavin njegovih koherentnih temeljev.

Metoda, ki v individui in osebi dosledno vidi temeljno dejansko možno celoto človeka in eno od najbolj temeljnih meril vsega človeškega dogajanja, je znanstveno iskustvena in ni spekulativna. Strah pred spekulativnostjo v zvezi osebo izvira iz nemoči premagati stare filozofsko-metafizične, substancialistične pojme osebi. Pot do pojma osebe pa je seveda lahko izrazito iskustvena; lahko začnemo pri katerikoli človeški temeljni potrebi ali zmožnosti ali sploh pojavnosti; sledeč njeno zvezo z drugimi najbližjimi in bistvenimi človeškimi pojavi, pridemo vedno do prve temeljne človeške celote, ki je individua ali oseba.

Razpon med možnostmi in uresničitvami človeka — tudi v razredni družbi — se vedno najbolj temeljno dogaja v razliki individua-oseba. Ta razpon se z industrijskim napredkom družbe povečuje in je v središču same človeške biti. Ko pravimo, da naj bi vse družbene in humanistične znanosti in vse dejavnosti imele temeljno merilo v osebi, mislimo, da bi vse znanosti dejavnosti morale tudi ugotavljati, kako se na njihovem posebnem področju dogaja razlika individua-oseba, razlika možnost-uresničenost in kako naj jo preraščamo.

Zato lahko vse družbene in humanistične znanosti in vse dejavnosti (politika, ekonomika, umetnost itd.) v svoje temeljne pogoje in glavna kritična merila vključujejo tudi vidik individua-oseba. S tem se bodo lahko postopno odtrgale svoji lastni odtujitvi in bodo lahko obenem teoretsko plodne in življenjsko dejavne. Takoj, ko npr. ekonomija upošteva, katere so dejanske temeljne človeške potrebe in kako so lahko optimalno povezane že v osebi, takoj ko začne na tej osnovi razlikovati med dejanskimi in navideznimi potrebami — mora zapustiti dosedanje glavno merilo, samo golo stopnjo rasti proizvodnje, saj lahko taka rast vključuje kolosalno odtujitev individuov in skupin.

Vsaka epoha, vsaka dežela in vsaka velika skupina ima svoje tipe individue in možne osebe.

In če vsaka humanistična veda raziskuje in misli svojo delno pojavnost — na primer duševnost ali družbenost ali umetnost ali znanost — v taki tipični mikro celoti kot je oseba, lahko to svojo posebno, strokovno pojavnost tudi globlje znanstveno dojame in vrednoti, ko jo zagleda kot bistveni del bistvene mikrocelite (individue, osebe).

S tako usmerjenostjo humanističnih znanosti pa bi v osebi povezane posamezne človeške (in družbene) posebnosti srečevale tudi že v osebi prisotne druge bistvene posebnosti človeka in njihove znanstvene izraze. Tako bi polje osebnosti postalo za vse humanistične in družbene vede eden od konkretnih in precej celovitih problemskih »terenov«, na katerem se lahko življenjsko zrašča njihova inter-

disciplinarnost. S tem bi interdisciplinarnost prenehala biti deklaracija in želja, ki že dolgo ne ve, kje naj najde dejavno in teoretsko tlo.

Intenzivnejša usmerjenost k osebnosti bi vsaki družbeni in humanistični znanosti dala še naslednja dva prispevka, ki jih nakazuje že referat tovariša Muska:

— premagovanje ozke deskriptivnosti, dualizmov in eklektičnosti, ker bi (verjetno) usmerjenost k osebnosti že sama na sebi spodbujala: a) iskanje zgodovinsko-generičnih vzrokov za katerokoli delno človeško pojavnost — za družbenost, duševnost, politiko, ekonomijo, umetnost, jezik — in b) iskanje njihovih bistvenih zvez;

— zato bi bila usmerjenost k osebnosti za vsako humanistično in družbeno znanost tudi eden od mostov k praktičnosti v dobrem smislu, se pravi ne k prakticističnem ali celo apologetskemu prilagajanju sodobni družbeni danosti, ampak k temeljnemu vprašanju sodobnega človeka, kar omogoča vsaki znanosti revolucionarno kritično stališče do sodobne družbe.

Vid Pečjak

Vprašujem se, ali smemo govoriti o *samoupravni osebnosti* ali vsaj o temu, da se nekaj takega pojavlja, da je na vidiku, da se v naši družbeni situaciji dejansko že prikazuje. Na termin samoupravna osebnost sem naletel pri nekaterih srbskih psihologih. Pri tem je zanimivo, da značilnost samoupravne osebnosti lahko deduciramo iz Marxove antropologije naših načel samoupravljanja. Lahko bi rekli: takšna osebnost je ustvarjalna, univerzalna, socialna in kooperativna, altruistična itd. Podobnih lastnosti lahko deduciramo celo vrsto, dedukcije so lahko tako izdelane, da bi z njimi samoupravno osebnost operativno opredelili, morda bi se je dalo celo izmeriti. Kljub temu ni — kolikor vem — ničesar narejenega v tej smeri in samoupravna osebnost empirično *ni* potrjena. Vendar take študije ne bi bilo težko izvesti. Lahko bi npr. iskali razlike v različnih socialnih stratusih. Pričakovali bi, da bo taka osebnost pri privatnikih (obrtniki, kmetje) manj razvita, pri samoupravno zavzetih delavcih pa bolj. Lahko bi primerjali delavce iz podjetij, v katerih je samoupravljanje bolj in manj razvito. Lahko bi iskali razlike v časovnih obdobjih. Pričakovali bi, da bodo take osebnostne lastnosti čez 5 ali 10 let bolj razvite, kot so sedaj. Morda bi se dalo ugotoviti razlike med kulturami. Sele potem bi se izkazalo, ali taka osebnost zares nastaja ali ne. Žal v naši literaturi nisem zasledil, da bi jo kdo skušal empirično ugotoviti. Namesto tega samo govorimo o samoupravni osebnosti. Verba non sun verbara!

Namesto empirične preizkušnje (npr. z vprašalnikom) bi lahko vzeli kake druge empirične pokazatelje. Ustvarjalnost bi npr. morala biti pri naših ljudeh nadpovprečno razvita, a vemo, da capljamo v patentih in izumih »na repu« Evrope in se rajši poslužujemo »tuje pameti«. Vsekakor pa patenti in izumi niso edina (morda niti ne poglavitna) oblika ustvarjalnosti, poiskati bi morali še druge oblike.

Mišo Jezernik

V kibernetiki, ali bolj natančno, v teoriji gradnje modelov, s katerimi preučujemo vedenje kompleksnih sistemov, poznamo pristop, ki mu pravimo The Operating Unit Approach. S pomočjo tega pristopa se gremo lahko natančno

takšne igrice kot so bile, če sem pravilno razumel, pravkar implicitno nakazane. Izhajamo iz konstitutivnih prvin sistema, ki jim pripišemo določene karakteristike, in poskušamo z modelom ugotoviti, kako se bo sistem, ki ga praviloma opredeljujejo njemu lastna in zato specifična »pravila igre«, vedel v danih eksistenčnih razmerah. Ker je logično, da so vzorci vedenja sistema bistveno omejeni z lastnostmi, ki smo jih bili inkorporirali v njegove ustrojne elemente, spreminjamo v eksperimentalni situaciji te lastnosti vse dotlej — pravil igre ne smemo spremeniti, saj bi s tem zničili identiteto sistema — dokler ne dosežemo zaželenega vedenja. Z ljudmi, ki niso intelektualni konstrukti, tega na žalost ali na srečo ne moremo početi. Če si to domišljamo, je rezultat na dlani: iluzija, ki nima nikakršne zveze z realnostjo, ali utopija modela, ki nima nič skupnega z dejanskim vedenjem sistema.

V tej zvezi se tudi sprašujem, koliko je izraz »samoupravna osebnost«, ki je postal zadnje čase »en vogue«, sploh smiseln? Ali ne gre morda le za poskus, ki je ustrezen za Operating Unit Approach kot spekulativno vajo, toda ki je popolnoma neprimeren za objektivno analizo realitete? Kakorkoli, ker ne poznam niti psihološke niti sociološke teorije, ki bi ta izraz lege artis utemeljila, menim, da kot psihologi ali sociologi ne moremo o njem resno razpravljati.

Vid Pečjak

Zamisel o samoupravni osebnosti se je konkretno pojavila v srbski socialni psihologiji, sicer pa ni važno, kje se je pojavila, važno je, da se lotimo problema tudi empirično. Konec koncev ni rečeno, da družbeno ekonomski odnosi v tako kratki dobi (25 let je kratka doba) spremenijo strukturo človekove osebnosti.

Janek Musek

Pravite, da se v 10 letih naša osebnost ni mogla pojaviti. Izraz je samoupravna osebnost. Tukaj imamo adjektiv samoupravni in samostalni osebni, oba pa imata nek pomen za nas. Pod tem skovanim izrazom si bo vsakdo nekaj predstavljal. Takoj na začetku se pojavita dve možnosti. Prvič, da si predstavljamo samoupravno osebnost analogno kot recimo družbeni značaj, družbeni karakter, kot recimo značaj, ki se oblikuje v družbeni skupnosti kot neki modalni značaj, modalna vsebinska struktura tiste skupnosti. Druga možnost je, da pojmujeemo samoupravno osebnost iz normativnega vidika, da izhajamo iz tistih zaželenih karakteristik osebnosti. Vendar imamo tu kar krepak prepad med tema dvema pojmom. Najprej je treba ta pojem zares definirati, potem pa bomo lahko govorili naprej. Še nekaj, meni se zdi, da je v nekem smislu treba ta pojem premisliti, tudi zaradi tega, ker je možno da bo močno sovpadal z drugimi pojmi, ki jih imamo tudi že strokovno utemeljene. Teh podobnih terminov bi se našlo še več, in ne vem, če ima smisel govoriti o samoupravni osebnosti na ta način, da bo pomen tega pojma interferiral s temi pomeni. Potem lahko naprej govorimo tudi recimo o samoupravnem vedenju. Meni se zdi sprejemljiva tista raba tega pojma, ki je analogna rabi pojma družbeni značaj. Ampak to res pomeni, da bomo lahko govorili o samoupravni osebnosti z vidika modalnega obnašanja človeka v samoupravni družbi. In sedaj po 30 letih formalnega in 10 letih manj formalnega

samoupravljanja je to najbrž premalo, da bi lahko govorili o izoblikovanju samoupravne osebnosti v tem smislu. Govoriti o samoupravni osebnosti v različnih pomenih pa najbrž spet ni najbolje.

Maca Jogan

Ker je okrogla miza interdisciplinarna, želim na kratko orisati nekatere poglobitve značilnosti teoretičnih razlag osebnosti, ki so se oblikovale v prevladujočem toku dosedanjega razvoja meščansko usmerjene sociologije. Zlasti velja osvetliti izhodiščne predpostavke in vsebino posameznih teoretičnih trditev pa tudi opozoriti na njihove praktične implikacije. Pri tem bomo upoštevali najpomembnejše klasične razlage, ki pa so v bistvu navzoče tudi v modernih socioloških teoretičnih tokovih. Značilno je, da med tako znanimi in vplivnimi sociologi, kot so denimo H. Spencer, E. Durkheim, M. Weber ali V. Pareto, in modernim funkcionalizmom T. Parsonsa ni pomembne diskontinuitete, temveč so razmeroma zelo močne konstante v spoznavni usmerjenosti, v teoretični infrastrukturi in v možnosti praktične politične uporabe znanj.

Obravnava človeka posameznika in sploh zanimanje zanj je pri teh socioloških konstantno temeljilo na predpostavki o večni in nespremenljivi naravi človeka kot grabežljivega, asocialnega, egoističnega surovega bitja nagonov, ki ga lahko šele neka nadindividualna totaliteta, nek sistem usmeri na pravo pot. S to predpostavko je povezana predstava, da je v človeku večno zlo, da je posameznik vselej nevaren za celoto; iz tega prepričanja logično izhaja svarilo, da je nesmiselno kakršnokoli korenitejšo spreminjanje obstoječih družbenih odnosov, kajti temeljna nevarnost za sleherno družbeno urejenost je človek sam s svojo primarno naravo. Gotovo ni odveč, če omenimo, da so na takšnih izhodiščnih pojmovanjih oblikovali razlage posameznika v času, ko se je večina evropskega proletariata borila za krajši delovni dan in za boljše osnovne življenjske pogoje (konec 19. st.). Zoper upiranje in zoper revolucionarno odpravljanje bednih pogojev obstoja proletariata je začela nastopati znanost, pa če so se njeni nosilci tega zavedali ali ne. Pozitivna usmerjenost do obstoječih razmer velike razredne neenakosti se kaže potem v razlagah mesta in vloge posameznika, iz katerih so izključene specifične zgodovinske družbene dimenzije.

Ena od poglobitvenih značilnosti človeka v modernih »industrijskih« močno razčlenjenih družbah naj bi bila njegova vedno večja individualizacija in hkrati vedno večja svoboda. Procese individualizacije, ki so povezani z vedno večjo delitvijo dela in specializacijo, so sociologi razlagali zelo enostransko, pri čemer so ostajali pri običaj, formalnih ugotovitvah, medtem ko se sploh niso spraševali, kakšna je konkretna vsebina individualizacije v določenih zgodovinskih okoliščinah. Odtujenost, odtrganost od oprijemljivega sveta obilja na eni in revščine na drugi strani, je bila dejansko pogoj za organicistično konsenzualistično razlago celote in znotraj te tudi za vlogo posameznika (kot objekta), ki se mora predvsem prilagajati že danim vlogam. Zahteva po konformnosti je neposredna vsebina razlage individualizacije, katera vključuje za posameznika kategorični imperativ: skrb, da boš koristno izpolnjeval svojo funkcijo, da boš čim bolj opravljal svojo vlogo.

Vedno večjo individualizacijo so v socioloških razlagah posameznika povezovali z zagovarjanjem potrebe po nemotenem delovanju celote. Šele v celoto popolnoma vsrkan posameznik je razumljen kot svoboden. Vsebina te svobode je: posameznik ne sme spraševati o smislu svojega življenja, ne sme dvomiti o ciljih in »obči smotrnosti«, kajti ta je v meščanskih razlagah opredeljena kot naravna konstanta. Obstoječe vrednote in cilje mora posameznik (zaradi svoje primarne nevarne narave) sprejeti in se potem obnašati v skladu z njimi; posameznik je lahko kreativen, vendar se mora vedno zavedati meja, ki jih postavlja sistem, celota. E. Durkheim je npr. nedvoumno zapisal, da tisto, »kar povzroča motnjo pri presojanju, to je posebno in konkretno« — torej prešibko podružbljen (v skladu s potrebami vladajočega razreda) posameznik.

Konformistični posameznik, čimbolj popoln »robot« je torej ideal, ki ga kot nevprašljivega vključujejo meščanske razlage človeka v sociologiji. Poudarjanje vedno večje individualizacije, vedno večje svobode v takšnih teoretičnih okvirih ni povezano s humanistično emancipativnimi vrednotami, z ustvarjanjem pogojev — na ravni teorije — za razvoj polnejših osebnosti, temveč je podrejeno potrebi po totalni racionalizaciji v skladu z interesi in cilji ter vrednotami vladajočega razreda. Glede na takšno vrednotno usmeritev, ki je bila neločljiva sestavina pozitivistične spoznavne usmeritve, je razumljivo, če je bilo tisto ravnanje posameznika, ki je bilo rušilno, revolucionarno, razglašeno kot iracionalno (npr. stavke, sindikalni boji), kot ne-umno in čustveno pogojeno, združevanje in organiziranje izkoriščanih pa kot kratenje individualne svobode.

Enostransko razložena vloga posameznika, v kateri je kot subjekt zgodovinskega dogajanja popolnoma izbrisan, je v dominantnih meščanskih socioloških koncepcijah povezana s fatalizmom (podrejanje zapovedim celote in spoštovanje hierarhije ob večji svobodi in individualnosti je pač »usoda moderne dobe«); sama sociologija pa je bila opredeljena tako, da se ni smela spuščati v pojasnjevanje celostnih zgodovinskih vzrokov za takšno »usodo«.

V status quo zazrte teoretične razlage posameznika ne le, da nimajo mnogo (ali nič) skupnega z marksistično koncepcijo človeka, temveč so pogosto nastajale prav kot odgovor na množično revolucioniranje in sprejemanje marksističnih razlag zgodovinske pogojenosti in možnosti človeka kot pripadnika nekega določenega razreda. Konkretna spremembe v družbenih odnosih, razvijanje in širjenje socializma, ter uresničevanje samoupravne socialistične družbe je ustvarilo socialno podlago za kritično ovrednotenje meščanskih koncepcij o človeku, predvsem pa realne možnosti oblikovanja drugačnega družbenega karakterja človeka.

To, da se v samoupravni socialistični družbi ljudje posamezniki ne le smejo spraševati po smotrnosti, ciljih razvoja, temveč da so glede na legitimno urejenost medsebojnega sodelovanja in združevanja dolžni oblikovati cilje in skrbeti za njihovo uresničevanje, to je začetek neke nove vsebine človekove družbenosti in prav ta vpliva tudi na vsakega posameznika, na njegovo oceno lastnega mesta in vloge med drugimi in z drugimi ljudmi. Gotovo pa bi bili nestvarni, bolj predani iluzijam, kot pa zgodovinskim določilnicam, če bi pričakovali, da je mogoče nov družbeni karakter posameznika ustvariti nenadoma in če bi s tega vidika potem ocenjevali cilj — vsestransko razvita osebnost — kot čisto utopijo. Nastajanje novih lastnosti družbe in posameznika v njej je dolgotrajen, kompleksen in protisloven proces in zdi se, da včasih na to preveč pozabljamo.

Deklaracije in načela, kakšna naj bo osebnost, so lahko v razkoraku s prakso. Pravkar sem študiral zgodovino sovjetske psihologije: tam se zelo poudarja človekova samostojnost, avtonomnost, aktivnost, preobražanje sveta, ustvarjalnost itd. Toda njihova praktična psihologija v precejšnji meri temelji na »drilu«.

Dr. Vojan Rus

Mislim, da je izredno pomembno to, kar je načel tovariš Pečjak. Strinjam se z njim: nikakor se ne smemo izogibati, da bi naši družbeni resnici pogledali v oči taki kot je in je prav nič ne bi olepševali. Vendar se mi zdi, da bi prav zato morali izdelati veliko bolj empirično utemeljene izhodiščne instrumentarije za mikro-empirične raziskave, na primer razvoja osebnosti pri nas, kot jih včasih empirični raziskovalci uporabljajo lahko pri najboljši nameri. Ne mislim s tem izrehati konkretne kritike na nikogar, ne glede ali je tukaj ali ga ni. Gre pa za naslednje stvari, ki sem jih glede podobnih raziskav že zapazil. Ko se začne kakšna podrobna empirična raziskava o tem, kako delavci sodelujejo v samoupravljanju (in s tem tudi posredno kakšne osebnosti so) se postavijo vprašanja, ki včasih izhajajo iz maksimalnega družbenega stanja, ki je morda možno čez 200 let in z apriorističnega stališča tega maksimalnega prihodnjega stanja čez 200, 300 let sestavijo predpostavke za presojo sedanjega stanja. Na primer, postavijo vprašanje, kakšno število spreminjevalnih finančno strokovnih predlogov so dali delavci glede najbolj zapletenih vprašanj politike podjetja, ki jih strokovni štab podjetja delavcem sploh ni prej pojasnil. Mislim, da je to primer takega mamutskega, apriorističnega dogmatskega izhodišča, ki ne sledi organskim stopnjam osvobajanja človeka, kakršne se v našem prostoru lahko dogajajo. Če pa bi morda delavca vprašali, da naj iskreno pove, kaj misli, ali so večje družbene možnosti pri nas ali v Zahodni Evropi, da delavec dobi vpogled v poslovanje podjetja; ali se siromašen deloven in ustvarjalen otrok lažje povzpne na višja mesta v naši družbi ali v zahodnoevropski družbi, bomo morda dobili bolj jasno empirično sliko, koliko delavci štejejo to družbo za giblivo in odprto ali koliko ne, kar je seveda sestavni del možne samoupravnosti in uveljavljanja osebnosti. Sam sem srečal vrsto zdomcev, srbskih, slovenskih in bosanskih delavcev, ki dobro poznajo prilike na Zahodu in pri nas in vsi pravijo takole: v Zahodni Evropi vse vodi 5 odstotkov izredno usposobljenih ljudi, ostali pa samo poslušajo in veliko manj mislijo s svojo glavo kot mi s svojo. To bi bil lahko komparativni objektivni kazalec, ki seveda še ne bi pokazal, da je naš človek popolna osebnost, ampak da je morda na neki stopnji socialno-psihološkega zorenja, ki je že ali bo lahko povprečnega Zahodnega Evropejca pretekla, čeprav imajo višji gospodarski in izobrazbeni nivo. Prav tako bomo morali, če bomo delali res izkustveno-komparativno, predhodno zgodovinsko-iskustveno razčistiti vprašanje drila, ki ga je že zdavnaj izvršil kapitalizem na Zahodu. Le-ta je tako globoko (protestantizem itd.) interioriziral v delavce podrejenost meščanski družbi, da oni po svojem sedanjem občutku »svobodno« sprejemajo kapitalistično suženjstvo. Oni tudi subjektivno »morajo« delati, »spoštovati red« itd. in se čutijo subjektivno »krive«, če ne delajo, četudi

so izkoriščani. Četudi delavec sedi doma bolan, večkrat meni »da je kriv« in da hodi svobodno delat; dejansko pa na Zahodu ni svoboden, saj so mu 500 let vcep-ljali družbeni karakter kapitalizma (o tem govori Weber, Fromm itd.). Tudi glede drugih predpostavk raziskovanja osebnosti bi morali bolj precizno formulirati empirične stopnje, ki naj pokažejo, ali so določene vsebine pri nas že prisotne ali ne. Na primer, ali se povprečni človek čuti ogrožen glede »službe« in obstanka bolj na Zahodu ali pri nas; tisti, ki ima relativen občutek gotovosti glede zaposlitve, ima že nek predhodni element, da lahko postane osebnost in samoupravljalec, ker ni tako prestrašen glede tega kot naš delavec pred vojno ali še sedaj v kapitalizmu.

Mišo Jezernik

Reagiram na pripombe, ki izražajo dvom v validnost rezultatov inter-sistem-skih ali t. im. cross-cultural socioloških ali socialno-psiholoških raziskav, ki niso razkrile v pričujočem kontestu pomembnih razlik med diskutiranimi politično-ekonomskima sistemoma. V primeru komparativnih študij se je treba seveda rigo-rozno vpraševati, kadar odkrijemo razlike ali podobnosti med različnimi politično-ekonomskimi sistemi, koliko variance gre na račun sistemskih razlik, koliko na rovaš kulturno-historičnih koordinat prostora, v katerega so sistemi vpeti, in koli-ko jo gre pripisati stopnji t. im. modernizacije? Menim, da je bilo to storjeno, saj je povsod, kjer tega ni bilo mogoče korektno dokazati, posebej poudarjeno, da interpretacije ne presegajo vrednosti solidno zastavljenih hipotez. Sicer nam pa pri validaciji v dobršni meri pomagajo t. im. longitudinalne studije. V ilustracijo navajam panelno študijo, ki jo je že pred leti opravil, če se ne motim, Rudi Supek. Skupino 10-letnih otrok je vprašal, kaj je treba storiti, da človek v življenju uspe. Odgovori so očitno odražali učinkovitost poduka brumnih šolnikov: treba je biti pošten, marljiv, spoštovati je treba svojega bližnjega etc., etc. Toda ista skupina je na podobno vprašanje odgovorila čez štiri leta takole: roditi se je treba v pri-merni družini, treba je imeti dobre zveze, treba je biti zvit in brezobziren etc., etc. Skratka, otroci so rabili samo štiri leta za odkritje razkoraka med deklaracijo, tj., indoktrinacijo šole, in realnostjo, tj., resnico vsakdanjega življenja, ki se nedvom-no ne odvija vedno tako kot proglašamo, in še manj, kot si to želimo.

Prilagajamo se torej, če želimo »uspešno« preživeti, realiteti okolja, v katerem živimo. Res pa je tudi, da je ta realiteta hkrati in do določene mere proizvod naše lastne socialne konstrukcije, se pravi, je subjektivno objektivna. Prav zaradi tega pa je tudi sila tvegano trditi, da je to ali ono, ki je pravilno tukaj in zdaj, pravilno tudi tam in takrat. Zategadelj se receptov, ki bi mi vnaprej in »ex cathedra Petri« predpisovali, kaj je zveličavno in kaj ni, hudo bojim. Še bolj pa me je strah ljudi, ki zamenjujejo »soll« z »sein« oziroma ki razpravljajo o »sein« kot da bi bil »soll«, kar se je tudi nocoj nekajkrat zgodilo. Motivi slednjega so bili najbrž različni, toda rezultat je ostal isti: konec t. im. znanstvenega razpravljanja, ki je po definiciji kri-tično do sebe in do predmeta v vprašanju. Ostanimo torej pri znanosti oz. stroki in se izogibajmo ideološke eksegeze in žurnalistično-politične retorike, se pravi, raziskujmo življenje takšno kakršno je in ne takšnega kakršnega si želimo. Tega najbrž ni. Zaradi tega ni npr. futurologija znanost v klasičnem pomenu tega ter-mina: objekt, ki ga raziskuje, ne obstaja.

Spregovoril bi rad nekaj o kulturnih razlikah, ki determinirajo pojmovanje osebnosti, npr. večkrat omenjena razlika med Evropo in Azijo. Lahko pričakujemo, da tu obstajajo pomembne razlike, že zaradi družbenih razlik in razlik v zgodovinskem razvoju teh družb, kar delno osvetljuje tudi jugoslovansko situacijo, ker je Jugoslavija sestavljena iz dela, ki je bil pretežno pod vplivom evropske kulture in civilizacije, iz dela, ki je bil dolgo časa pod vplivom neke azijske kulture in civilizacije.

Že Marx je opozarjal na značilnosti t. im. »azijskih družb«, predvsem to, da so slonele na arhaičnih skupinah z elementi predrzredne (prakomunistične) skupnosti in na despotijah z elementi vseh mogočih razrednih družb. Dejansko tradicionalne azijske družbe niso nikoli presegle te notranje dvojnosti in se oblikovale v čisto razredne družbe (suženjstva, fevdalizma, meščanstva), kot se je to zgodilo npr. v Evropi. Niti nasilne osvojitve in rušenja celih imperijev, niti razne verske in politične revolucije niso mogle spremeniti tega stanja, edino prihod kapitalizma v Azijo potom imperialnega osvajanja je začel resno razbijati azijsko družbo, ker je uničeval bazične srenjske skupnosti kot tudi tradicionalno delitev dela in upravljanja (npr. kastno družbo v Indiji). Toda kot opažamo danes, se ostanki arhaizma še branijo, da v nekaterih oblikah s svojimi demokratičnimi elementi vzpodbujajo upor proti neokolonializmu ter razrednemu zatiranju v različnih azijskih državah in v tretjem svetu. To kažejo razni »revolucionarni tokovi« v vsem tretjem svetu, ki se opirajo na neke tradicionalne vrednote, pogostoma religiozne narave. To so poskusi »reševanja svoje duše«, ki grozi, da propade pod pritiski industrijskega sveta. Najbolj močan je ta tok v islamskih državah. Kajti islam se je uveljavil prvotno z zagovarjanjem države, ki bi slonela na razširjeni plemenski demokraciji (seveda z njej specifično avtokracijo plemenskih vodij ipd.), kar je nasprotovalo družbam visoko razvitih imperialnih despotij Bizanca in stare Perzije, ki so že predstavljale neke »državne fevdalizme«. Islam je bil tako po svojem zasnutku sprva ena od najbolj egalitarnih ureditev Bizanca in Perzije, s čimer se je praktično končala islamska revolucija v srednjem veku.

Današnja oživljanja islama marsikje slonijo na ponovni oživitvi prvotnih demokratskih idealov islama, želeč te izkoristiti za mobilizacijo množic proti takšnim ali drugačnim državnim diktaturam. Seveda je to obenem tudi konservativizem, povratek v srednji vek, toda ne smemo zanemariti revolucionarnih hotenj in potencialov, ki jih vsebujejo ta hotenja, ki so specifična za te družbe in se jih ne da enostavno prevesti v kategorije evropskih ali ameriških revolucij. Ker so v azijskih, posebno v islamskih družbah vedno hkrati obstajali tako elementi arhaične demokracije, srenje kot tudi razni elementi suženjstva, fevdalizma in celo meščanstva (npr. na Kitajskem), cepljeni na avtokratske elemente same arhaične skupnosti, v njih revolucije ne morejo pomeniti zaporedja prehodov v suženjsko-posedniško družbo, nato v fevdalno in kasneje v meščansko družbo kot je bilo v Evropi. Vse to je obstajalo nekako obenem, zato se niso niti izoblikovali zaključni družbeni razredi, kot npr. lastniki sužnjevi proti sužnjem, fevdalci proti kmetom in meščanom, kapitalisti proti delavstvu, niti ne njim specifične ideologije. Zato te družbe niti ne poznajo občutka za zgodovinski napredek, družbeno dogajanje je prej vrtenje v krogu, se zdi kozmična igra, usoda, ne pa delo ljudi. Pod temi

pogoji so se seveda izoblikovali drugačni kulturni vzorci kot na Zahodu in tudi oblikovanje ter pojmovanje človekove osebnosti je različno od našega. Te polarhaične ali povsem arhaične skupnosti niso razvile funkcionalne delitve dela kot Evropa, temveč se delo na nek način »naravno«, kot določena področja celokupnih opravil, ne kot delitev enega samega kontinuiranega družbenega opravila.

Tako je mogoče razumeti čuden hkraten obstoj arhaične demokracije (srenjskih skupnosti) brez razredne nadvlade lastnikov dela z zelo trdimi »naravnimi« delitvami dela in ljudi (tipičen primer so indijske kaste) ter despotijo. Ljudje nenehno nihajo med anarhijo in despotijo, toda ne ena ne druga se ne skladata z zapadnim pojmovanjem dela in človeka. Zaradi tega tudi prihaja do tako velikih odporov proti »uvozu« zapadnih (ali vzhodnih socialističnih) modelov družbe v azijski svet, oz. podobno v tretji svet na sploh. Tudi Jugoslovani smo delno zaznamovani s tem nihanjem, kar se pozna v relativno težavnem »prilagajanju« na potek in disciplino industrijskega dela in na nekatere osnovne norme družbenega reda, ki jih je uvedlo meščanstvo in jih delno ohranja tudi socializem (odnos do dela in osebne oz. ev. do družbene lastnine, do časa, način preračunljivega vsakdanjega življenja itd.). Tov. Pečjak je govoril o tem, kako pri nas ni kreativnosti in to je zelo res, toda gre za kreativnost, merjeno s stališča moderne industrije. Sami pa imamo mnogo kreativnosti na nivoju improvizacije, samovoljnosti, individualnega »znajdenja«, v zaobhajanju predpisov in zakonov zaradi večje učinkovitosti metod VIP itd. Tudi to je delno ostanek različnih zgodovinskih potekov v razvoju naših narodov. Toda to niso le negativni ostanki, temveč tudi pozitivne možnosti za nadaljnji demokratični razvoj naše družbe, kajti upiramo se popolnemu prevzemu idealov urejene industrijske družbe, kot je npr. dana na zahodu ali državne- ga socializma na vzhodu. Ohranjamo na nek način »enoten življenjski kozmos«, kjer ni delitve na »delo« in »življenje« ali potiskanje vsakdanjega življenja pod kolesja mehanizmov tržne potrošniške družbe.

Ne vem, ali je ta razdvojenost jugoslovanska tragedija ali protislovje, vsekakor pa smo tudi pri nas nekako razpeti med dve predstavi o človeku, na eno, ki jo označuje zahodna družba z visoko razvito industrijo, ter na drugo, ki je izšla iz mešanice arhaičnih in razrednih družb, ki pozna bolj organski odnos do celote dela in življenja.

Velko S. Rus

Razpravljalec je izrazil mnenje, da se nekateri diskutanti ukvarjajo z določenimi vprašanji, ki so na psihološki ravni bolj ali manj rešena in jih v bistvu razpletajo na način razbijanja odprtih vrat, oziroma korakov stran. To velja za izraze, kot da eksperiment izključuje subjektivnost, dalje za mnenje, da ne moremo zavesti in etike opisati logično-diskurzivno; vse to se navezuje na številne druge pojme, ki jih lahko beremo v drugih znanstvenih in filozofskih razpravah in ki imajo analogen pomen s psihologijo. V bistvu gre tu za mistificiranje določenih odnosov, ki bi jih lahko v psihologiji popolnoma drugače izrazili in potem tudi operacionalizirali. Skratka, je poudaril V. S. Rus, nekateri osnovni pojmi, ki s filozofskega stališča opisujejo psihološke pojave, niso nikakor izdelani in bolj

operirajo z nekakšno literarno figuraliko kot z resnično znanstveno vsebino. Glede samoupravne osebnosti pa bi bilo po mnenju V. S. Rusa treba povedati, da je treba pri ugotavljanju, kaj je v družbi dejansko storjeno in kaj se na psihološki ravni dejansko kaže kot samoupravna osebnost, razmisliti o kriterijih, ki nam pri takem postavljanju vprašanja služijo. Izvor napačnega ocenjevanja in napačnega postavljanja tega vprašanja je delno že v vsakdanji družbeni praksi. Napačno je, da določene dolgoročne cilje predstavljamo vsak dan samoupravljalcu kot nekakšen neposredno uresničljivi in možni dosežek. Zato je njegovo pričakovanje veliko in močno je razočaranje, ki ga doživi, ko teh svojih aspiracij ne zadovolji takoj in v celoti. Zahodnonemški delavec dobi samo možnost izbire: ali da kliče šefa po imenu ali priimku ali da pobarva pol delovne dvorane zeleno in pol belo; izredno je zadovoljen s tem dosežkom, izredno je zadovoljen s tem, kar mu ponujajo. Mi seveda govorimo: samoupravljalci so nosilci odločanja, delegatski sistem naj bi izražal neposredno oblast delovnih ljudi. To so seveda mogočne trditve, ki so predvsem dolgoročen cilj. Zato tudi pride do precejšnjih razočaranj pri nekaterih ljudeh, če ta dolgoročen cilj ni v tem trenutku povsem dosežen. Hkrati pa je vprašanje: ali je sploh možno, da določen posameznik že in samo v okviru neke posamezne samoupravljalске delovne organizacije doseže res tak maksimum sprememb v družbenih odnosih. Gre za vprašanje družbenih kriterijev, ki jih v mikroodnosih postavljamo pred delavca in ki se potem organsko vežejo na kriterij njegovih aspiracij. Zato po mnenju V. S. Rusa pri proučevanju vrednostnega doživljanja objektivne samoupravne vrednote prihaja do napačnih vtisov, ker se ti ne vežejo na dejanske možnosti. Zato lahko nastane napačen vtis, da so perspektive tega procesa pri nas slabše kot nekje v Zahodni Nemčiji, čeprav imamo empirične podatke, da ima v Zahodni Nemčiji 8 milijonov družin (to je okoli 30.000.000 ljudi) skupni dohodek manjši kot 800 zahodnonemških mark in da ima 14.000 družin skupno bogastvo v višini 1.000 milijard zahodnonemških mark. Zdi se, da tak dohodek, ki je manjši kot 800 zahodnonemških mark ne zadošča niti za najosnovnejše človekove potrebe. Na koncu je razpravljalec predlagal, da se vprašamo, tako kot je tovarš Musek na začetku poudaril, o samih izhodiščih naših vprašanj: ali ne izhajajo nekatera naša vprašanja, ki izražajo dvom o tem, da dejanska struktura in funkcija družbenih odnosov v samoupravljanju ne zajema tudi ustreznih posledic glede osebnosti, ali ne izvirajo ta vprašanja deloma iz izhodišča, ki kot vrednoto doživljajo tisto »svobodo«, ki jo imajo druge družbe, ki takih deklaracij in dedukcij glede samoupravljanja ne zastavljajo; zato se vprašajmo še o izhodiščih teh samih družb in o tistih njihovih realnih mehanizmihi, ki takim družbam omogočajo, da dosegajo svoje cilje predvsem s pomočjo manipuliranja potreb.

Vojan Rus

Zdi se mi, da je v razpravi, ki sva jo imela s tovarišem Jezernikom, nastal majhen nesporazum in se mi zdi, da bi lahko bil pogovor o tem ploden. Vsa moja intenca je bila v tem, da v naših mikro-empiričnih raziskavah preidemo od včasih prisotnih precej debelih shem, da preidemo od preveč splošnih predpostavk na nek instrumentarij, ki bo zgrajen predhodno veliko bolj skrbno in bolj empirično kot

doslej ter manj apriorno. Torej, da bodo konkretne empirične raziskave utemeljene na preciznejšem raziskovanju družbeno *posebnega* in njegove dinamike — bolj kot so morda bile doslej. Toda dejstvo je, da se še danes pojavljajo take poenostavljene predstave, kot da je človek v Aziji čisto drugačen, češ da je tam čisto drugačna kultura, čisto drugačen zopet v Jugoslaviji in na drugi strani Pirenejev zopet popolnoma različen. Zaradi mene so take predstave lahko predhodno hipotetično splošno stališče, ki pa ga moramo šele temeljito preiskati s podrobnejšimi zgodovinsko iskustvenimi raziskavami, preden preidemo k že čisto konkretnim raziskavam. Saj lahko na primer predhodno ugotovimo zgodovinske razlike že v majhnem slovenskem prostoru; če bomo temeljito raziskali vprašanje solidarnosti in osebnosti pri nas, bodo morda, če se izrazim anekdotsko, nedavne zgodovinske predpostavke v Bohinju precej drugačne kot na drugi strani soteske, ker je bila na tej »drugi« strani bolj razvita individualna trgovina, industrija, obrt, gostinstvo, na »prvi« strani pa občinska in vaška skupnost na pašniški in podobni osnovi. Znotraj istega malega slovenskega prostora se pojavljajo še druge nedavne zgodovinske razlike, na primer med Gorenjsko in Dolenjsko in drugimi deli, saj je že Cankar zapazil, da je en del Slovenije po tradicionalni kulturi podoben Furlaniji, drugi deli pa zopet drugim sosedom. Te naše zgodovinske razlike navajam kot primer za stališče, da je potrebno pri vsaki mikro raziskavi samoupravljanja in osebnosti insistirati na še večji predhodni empirični prefinjenosti, ki bi morala biti dosežena pred mikro-empirično raziskavo in vključena tudi v njeno interpretacijo. Zgrešeno je, če na primer vnaprej govorimo samo o razlikah Azije in Evrope, saj imamo tudi znotraj Evrope in Jugoslavije zelo različne zgodovinske pogoje. Na primer, v stari Srbiji je značilen ljudski demokratični duh, ki ga je porodila že srbska vstaja in srbske vojne za svobodo, kar je vse gradilo zavest tamkajšnjega kmeta, da je sam oblast postavljaj in ta zgodovinsko-psihološki element se lahko vrašča v sodobni samoupravni duh. V nedavni preteklosti delov Jugoslavije lahko najdemo podobne elemente vaše, občinske solidarnosti kot sem jih že omenil za nekatere dele Slovenije, verjetno pa še bolj ohranjene, ker je pač proces tekel tu in tam drugače. In podobne elemente stare solidarnosti, kot jih bomo našli žive v več delih Jugoslavije, bomo našli tudi na drugih kontinentih. V muslimanskem svetu so našli 29 izrazov za solidarnost, kar pomeni, da je bilo tudi veliko takih življenjskih in duhovnih vsebin. Posebno pa je vprašanje, kako se lahko taki predhodni elementi vključujejo v sodobno družbo in v sodobno rast socializirane osebnosti. Torej apeliram samo za temeljite predhodne *posebne* empirično-zgodovinske raziskave že pred mikro-empiričnimi raziskavami.

Leopold Bregant

S svojimi mislimi bom gotovo zavil v stran, ker ne sledim miselnemu toku, kakršen se sedaj odvija na filozofski fakulteti.

K diskusiji se oglašam kot klinik, ki ima opraviti s funkcionalnimi aspekti človekove osebnosti. Zato izražam poglede klinika na doprinos znanstvene teorije k sodobnemu oblikovanju teorij osebnosti.

Današnje znanstvene teorije osebnosti, katerim pripisujemo določeno stopnjo veljavnosti in zanesljivosti, se izražajo na tako visoki ravni abstrakcije, da ni več

razvidna zveza med opazovanimi dejstvi in procesom tvorjenja teorije. Iz današnjih teorij osebnosti je komaj ali sploh nerazvidna misel dr. Uleta, da naj teoretični koncepti osebnosti temeljijo na opazovanju, eksperimentu in njihovi analizi. Za klinika je pomembno, da ravno uporabljeni pojmi današnjih teorij osebnosti niso operativne, niso diferencirani ali pa so determinirani na način, ki velikokrat niso psihološke narave.

Danes dajejo znanstvene teorije osebnosti malo možnosti za formuliranje operativnih modelov, s katerimi bi lahko pojasnili posamezne manifestacije človekovega vedenja. Prav tako dajejo omejene možnosti za oblikovanje metodologije in tehnike kliničnih intervencij.

Zveza med teorijami osebnosti in danes uporabljenimi interpretacijami nedelegantnega in deviantnega vedenja in metodami obravnavanja je šibka ali sploh nerazvidna. Kot sem lahko sledil diskusiji in zlasti prispevku dr. Rusa kaže, da današnje teorije osebnosti bolj zadovoljujejo filozofske, sociološke ali politološke potrebe, že manj pa spoznavno teoretične. Kaže, da skušajo po svoji finalni usmerjenosti bolj razložiti smisel človeka in njegovega bivanja, koliko pa lahko psihološke teorije na to odgovorijo, je drugo vprašanje.

Če se ustavim ob najsodobnejših teorijah osebnosti, ki se npr. formirajo kot alternativa psihologiji ali Lacanovi psihoanalizi, pa so to po mojem mnenju bolj izraz potrebe po družbeni kritičnosti ali magične in mentalno elitistične atraktivnosti, kot jo predstavlja veliki mag Lacan.

Mišo Jezernik

Več kot nesmiselno, celo nevarno se mi zdi trditi, da obstaja neposredna vzročna zveza med ekonomsko-političnim sistemom in osebnostjo v smislu: vsaki spremembi sistema sledi za petami ustrezna prilagoditev osebnosti. Tako sistem kot osebnost sta najprej kompleksni formaciji, vsaka s sebi svojstveno dinamiko in logiko razvoja, in potem, niti sistem niti osebnost se ne izvijata *ex nihilo*, ne obstajata »in vacuo« in ju ni mogoče oblikovati »ad libitum«. V mislih imam tiste razsežnosti človekove osebnosti, ki so zakoreninjene v specifičnem vrednostnem sistemu danega kulturno-historičnega prostora, in tiste pojave specifičnosti uveljavljene ekonomsko-politične ureditve, ki jih je moč doumeti le v okviru ta-istega vrednostnega sistema. Slednjega pa ni moč zamajati s pobožnimi željami, in še manj z deklaracijami, v nekaj desetletjih ali celo letih. Upira se ne samo ideologiji in politiki, zoperstavlja se tudi tehnologiji, kar je inter alia dokaj prepričljivo dokazal Galbraith v svojem delu o razlogih svetovne revščine. Vseeno pa je kazno, da je prav modernizacija oz. tehnologija najbolj uspešen generator zadevnih sprememb, skratka, da na koncu zmeraj zmaga. Logika in neposredne ter posredne konsekvence procesa so znane. Odprto pa ostaja vprašanje, kako proces, ki se mu očitno ni moč izogniti, najbolje obvladati? Del odgovora je po mojem impliciran v vulgarni parabol: s furmanskim mišljenjem, vedenjem in vrednotenjem ne moremo obvladovati sveta, ki ga razkriva epoha mikro-elektronike. V preteklosti smo stopali v nove situacije marsikdaj nepripravljeni — ceno že plačujemo — vprašanje pa je, če nam bo to uspevalo tudi v prihodnje. To je pa tudi referenčni okvir, v katerem bi se splačalo v tem krogu zbrano razpravljati, se pravi, analizirati samo-

upravno prakso v luči pričujočih trendov modernizacije in vice versa, in dalje, slovenski osebnostni arhetip soočen z implikacijami t. im. tretjega vala tehnološkega razvoja, kot temu pravi Alvin Toffler. Kje so ovire in zavore »prilagajanju« prihodnosti, ki jo že živimo, in kaj pomeni za nas, da dejansko živimo vsa tri razvojna obdobja, tj., predindustrijskega, industrijskega in poindustrijskega, hkrati? To so po mojem pertinentna vprašanja naše sedanjosti.

Andrej Ule

Najprej bi rad navezal na to, kar je dejal tov. Jezernik. Popolnoma se strinjam s tem, da bomo prišli do neke krize in kriza bo zmeraj večja, ker se bo vsa naša mentaliteta čedalje bolj soočala z zelo hitrim razvojem tehnoloških sredstev kot sedaj prihajajo iz Zahoda. Poudarjam samo na en moment tega razvoja, namreč, proizvodnjo mikroračunarjev, ki so vedno manjši, vedno bolj efektivni, in s temi bi imel nekdo, ki je vsaj nekoliko sposoben računati, kalkulirati in analizirati, si izbirati podatke, tudi večji potencial moči. Kdor ne bo sposoben, pa bo čedalje bolj objekt moči drugih. Kdor bo znal to vključiti v proizvodnjo te navidezno vsemogočne aparature, ta bo seveda krepko povečal proizvodni proces. Ob tem pa se bodo seveda morali reorganizirati proizvodni procesi, predpostavljam da bo to šlo v smeri neke vrste samoupravljanja, ker na podlagi moderne avtomatizacije ni več tekoči trak idealni proizvodni proces. To zahteva množično kreativnost delavcev, oz. ljudi, ki se bodo ukvarjali z moderno proizvodnjo. Operaterji pri sodobnih računalnikih že danes porabijo veliko svojega delovnega časa z igranjem z računalniki. Toda, tisti čas, ko se igrajo, kreativno igrajo, in to je celo nujno, da potem res kaj pametnega naredijo. To pomeni, da bo element kreativnosti pravzaprav obvladovanje informacijskega sistema. Šele ko nekaj res dobro obvladaš, ko si se sposoben z njim igrati, takrat si sposoben tudi kaj narediti, ne pa samo takrat, ko si le vključen v sistem. Družbeni sistem, ki bo sprejel sodoben informacijski sistem, se bo moral totalno reorganizirati, tu ni možnosti za arhaične, obrtniške načine proizvodnje. Ni pa tudi možna, despotska družba, ali avtoritalna organizacija. Skratka vse družbe tako zahodne kot vzhodne, kot naša, so postavljene pred veliko nalogo kako sprejeti večjo novo informacijsko tehnologijo. Pokazalo se bo, koliko je naše samoupravljanje res zgodovinsko udeleženo. Opozarjam pa, da so si velike elektronske družbe, že zdavnaj razdelile jugoslovanski trg in najbrž so vedele, da s tem blokirajo celotni naš napredek, ker smo danes sami sposobni sestaviti le zelo parcialne komponente računalniške tehnologije.

Maca Jogan

V zvezi s prilagajanjem tehnološkemu razvoju bi rada opozorila na dve razsežnosti, ki sta morda včasih nekoliko preveč v ozadju. 1.) Tehnološkega razvoja ni mogoče izvzeti iz celote družbenih, razrednih odnosov; proizvodna sredstva se niso razvijala po neki notranji naravni zakonitosti, temveč so na ta razvoj vplivali razredni boji. Nekateri družboslovci so npr. za ZDA ugotovili, da so tehnološko napredovale zlasti tiste proizvodne panoge, v katerih je bilo zelo veliko delavskih

stavk. 2.) Verjetno moramo biti sila previdni tudi pri razlagah, da se z razvojem neke določene tehnike avtomatično razvijajo določeni načini obnašanja. Za medsebojne zveze brez dvoma gre, zlasti če upoštevamo mikro-raven družbenih odnosov. Ne bi pa mogli brez ostanka sprejeti pojasnjevalnega načela avtomatizma, kajti ob tem lahko celo pridemo do absurdnih sklepanj (denimo, da so nekatera uničevalna sredstva vzrok za vojno ipd). Če bi res delovalo načelo avtomatizma, potem bi težko pojasnili marsikateri pojav v sodobnih tehnološko visoko razvitih družbah.

Vojan Rus

Če hočemo znanstveno dosledno, objektivno in mednarodno komparativno analizirati, kako je z rastjo osebnosti v kakšni konkretni deželi in času, moramo upoštevati veliko faktorjev in nivojev in nikakor samo kulturo nasploh in tehnologijo kot meni tovariš Jezernik. Jugoslavija je v primerjavi z zahodnoevropskimi deželami veliko bolj etnično heterogena in to etnično ne moremo zožiti samo na kulturo nasploh in na tehnologijo, saj je vprašanje razvoja osebnosti tudi to, ali se lahko uveljavlja v vseh etničnih enotah take družbe in ne samo pri večini prebivalstva ali v razviti naciji. Prav tu je zahodni kapitalizem doživel svetovni krah s kolonializmom. Poleg tega moramo opazovati razen kulture in tehnologije tudi zgodovino političnega dozorevanja. Če bi pri nas, vzemimo čisto hipotetično, zapazili približno tako povprečno osebno samostojnost ali celo večjo kot je danes v Ameriki in Franciji, potem je to za nas, glede na našo politično zgodovino pred 1941. letom, ogromen uspeh. Saj smo sami imeli polfevdalne politične elemente vse do leta 1908, ker stara Avstrija vse do takrat ni imela splošne volilne pravice in še manj kako temeljito revolucijo, potem pa smo imeli v Jugoslaviji vojaško-monarhistično diktaturo, medtem ko sta imeli Francija in Amerika že pred 200 in več leti korenito meščansko revolucijo. Se pravi: če danes pri nas postopno obujamo množično osebnost, imamo lahko komparativno bistveno večji napredek glede na precej slabšo zgodovinsko izhodiščno točko in ta napredek moramo verjetno pripisati edinemu vzroku, naši revoluciji in njeni pripravi (saj vemo za Cankarjevo oznako neposredno pred tem — »hlapci«). Nadalje moramo opazovati, kako je na razvoj neke družbe in osebnosti v njej delovala državna samostojnost ali nesamostojnost, kako tip religije, ki je lahko zelo različen v istem narodu. Hočem reči samo to: če želimo preiti k mikro-raziskavam o tem, kako daleč so kje prišli z razvojem osebnosti, moramo predhodno veliko bolj kompleksno-empirično raziskovati posebno družbeno stvarnost in postavljati na tej precizni empirični osnovi vprašanja, nikakor pa ne samo na osnovi dveh elementov, kot meni tovariš Jezernik, ker bi s tem padli prav v tak poenostavljeni apriorizem, kot ga je on utemeljeno obsodil.

Janek Musek

Lahko skeptično gledamo na proces preoblikovanja osebnosti v novih družbenih odnosih, vendar te nove družbene odnose imamo, z njimi so prišle tolikšne spremembe, ki najbrž ne morejo ostati brez kakšnih konsekvenc tudi v ne tako

zelo dolgoročnem obdobju. Čisto na kratko bi omenil samo dve takšni konsekvenci. Prva je v zvezi s procesi odločanja v samoupravnih družbi. Druga takšna konsekvence je obremenitev posameznika, ki odloča, nujna obremenitev z odgovornostjo, mislim da je bilo v referatu prof. Trstenjaka že dovolj rečenega o tem. Namreč, zakaj govorim o konsekvencah oziroma spremembah; zato ker gre tukaj za nek splošni družbeni proces, ki mu ni para v drugih družbenih ureditvah. Skupno obeležje tega procesa bi se kazalo (če bi hoteli na vsak način poiskati skupni imenovalec) v procesu odrekanja avtoriteti, avtoriteta pa predstavlja princip družbenega življenja, ki je prevladoval ne le v obdobju nekaj stoletij nazaj, ampak je prevladujoč v čisto epohalnem smislu in dejstvo je, da je ta družba, ki jo mi gradimo, tista, ki najbolj radikalno ruši avtoriteto. To pa je situacija, ki najbrž niti srednjeročno ne more ostati čisto brez posledic na proces oblikovanja osebnosti. Tukaj bi opozoril še na tisto tretjo konsekvenco, ali ne bo ta proces rušenja avtoritete privedel do tega, da se bo avtoriteta, ki naj bi jo porušili, pojavila v neki »naravni« obliki — ne bo imela formalne osnove — in danes ne moremo čisto natančno pri vsem svojem sociološkem in psihološkem znanju predvideti, v kakšni obliki se bo ta lahko pojavila. Predpostavljam, da bi bilo možno tako kot nekje v preteklosti, ko so se hierarhični odnosi začeli oblikovati na osnovi tega, da so pač posamezniki z večjo osebnostno močjo začeli prevzemati odločitve za druge; mogoče se bo nekje v razvitem tipu samoupravnih družb začelo pojavljati nekaj podobnega. Skratka, to je stvar o kateri danes ne moremo še prav veliko povedati, je pa problem na katerega lahko opozorimo.

Mišo Jezernik

Sleheri bio-socialni ali kulturno-historični sistem se je zmožen ohraniti pri življenju le toliko časa, kolikor se je sposoben prilagajati spremembam okolja, v katerem živi. To velja, mutatis mutandis, tudi za nas. Okolje, ki ga omenjam, pa zadeva svet tretjega vala industrijske revolucije, ki krčevito išče izhod iz zagat t. im. svetovnega izziva, kot temu pravi Servan-Schreiber. Gre skratka za procese akomodacije vnanjim pogojem, ki se spreminjajo mimo naše volje. Tem spremembam pa se najbrž ne bomo zmogli prilagoditi na način, ki ga je pred nedavnim pojasnil slovenski javnosti znani inženir Iskre, ko je tekla beseda o proizvodnji mikroprocesorjev: v svetu ne bomo konkurenčni v serijski proizvodnji, kot bi to bilo pričakovati, paradoksalno pa bomo konkurenčni v proizvodnji unikatov. Zakaj? Zato, ker je pri nas intelektualno delo podplačano! Ali drugače povedano: v soglasju s predindustrijsko matriko razmišljanja in vrednotenja podcenjujemo pomembnost prav tistega elementa, t.j., znanja, ki predstavlja v današnjem svetu vstopnico za vstop v »klub razvitih«. Precizen odgovor na vprašanje, zakaj ne gre drugače, bi bil nadvse zanimiv in zlasti koristen. Kakorkoli, izogibajmo se »sholastičnih« disputov in ostanimo na tleh realnosti. Poskušajmo jo obrazložiti kar se le da objektivno, pa čeprav ne bodo morda razlage za vse najbolj prijetne. V nadaljen primer navajam sindrom t. im. bolane populacije, o katerem se le izredno diskretno razpravlja, vsak čas bomo na samem vrhu evropske lestvice po proporcju samomorov, prometnih in nesreč pri delu, alkoholikov, izostankov z dela, nevrotikov in psihotikov etc.. Poleg sindroma bolne pa obstaja še fenomen

»prehlajene« populacije, ki ga prav tako ne gre podcenjevati: naša mesta postavlajo vse bolj umazana, ljudje vse bolj nevljudni, govorica vse bolj prostaška, vandalizem in kriminal vse bolj pogostna, nivo kvalitete našega šolstva vse bolj klavrn etc. To so dejstva, ki jih nobeno lakiranje ne more prekriti, skratka, HIC RHODUS, HIC SALTA. Ukvarjajmo se s stvarmi ali problemi, ki so oz. ki si jih ni treba izmišljati. Govorjenje, ki je lepo, toda prazno, pa prepustimo prepotentnim pridigarjem in dušebrižnikom.

Velko S. Rus

Razpravljalec je na to odvrnil, da številke same po sebi na žalost ne rojevajo vsebine, ampak bo vseeno glede števil nekaj omenil. Slovenija ima manjši odstotek (stopnjo) nezaposlenosti kot Zahodna Nemčija, večji odstotek (relativno na prebivalca) zaposlenih drugih delavcev kot Zahodna Nemčija, lansko leto je imela 48.000 prostih delovnih mest itd., itd.

Mišo Jezernik

Slovenija pozna pojav, ki bi ga smeli poimenovati »podzaposlenost« v dobesednem pomenu tega termina: obstaja niz delovnih mest, ki so povsem odvečna, in delovnih mest, ki jih zasedajo preveč ali premalo kvalificirani ljudje. Z drugimi besedami, srečujemo se s prikrito socialo, ki povzroča v zadnji konsekvenci več škode kot koristi, in s sprenevedanjem, ki mu gre pripisati levji delež sedanje težke gospodarske situacije. V zvezi s slednjim je zanimivo ugotoviti, da je bilo veliko črnila prelitega za opozorila o nevarnosti t. im. menagerske miselnosti, tehnokracije in birokracije. Toda zelo malo je bilo povedanega o posledicah drugega dejstva: opraviti imamo z nekompetentnim managementom, s kvalitetno neustrezno tehnostrukturo, in z do kraja nesposobno administracijo, ki se za nameček še širi kot epidemija kuge v srednjem veku.

Andrej Ule

Mislim, da bi se bilo treba res vrniti k problemu, s katerim smo začeli, prvič, da obnovim to, kar sem hotel reči, in drugo, da se vrnemo k zadnjemu problemu, s katerim smo se ukvarjali. Če že govorimo o samoupravnih osebnosti — vidimo, da so že pri sami osebnosti težave, pri samoupravljanju pa tudi — potem je produkt še slabši. Na začetku sem v svojem referatu morda res preveč shematično podal razvoj psihologije, ker ni bil namen, da podam razvoj psihologije, ampak samo, da podam, kako vlada danes temeljna naravoslovna paradigma znanosti v vseh znanostih. Znano je, da so proti temu veliki odpori, celo tudi v naravoslovju, vendarle ni še prišlo do tistega, da bi se ta paradigma upravičeno lahko spremenila. Vsi vidimo, da je ta paradigma omejena, in da različnih, zelo pomembnih vprašanj, ne moremo spraviti v tako imenovano znanost. Pozitivisti so šli celo tako daleč, da so veliko zelo pomembnih vprašanj in izjav ocenili za nesmisel, sledeč svojim

logičnim kriterijem in metodi empirične verifikacije. Dobro vem, da so v psihologiji močne smeri, ki se borijo proti temu, npr. kritična psihologija, alternativne psihologije in vse mogoče nestandardne psihologije. Vse po vrsti se borijo proti dogmatizaciji empirističnega postopka, ki pravzaprav poskuša delno tendenciozno, delno pa spontano zavračati vse tisto, kar je človeško vredno na človeku, med drugimi tudi pojem zavesti, ga čimbolj objektivizirati, postvariti, zožiti itd. Trdim pa, da kljub vsemu, da čutim, da so to upravičene stvari, upravičeni odpori, upravičeni napor, v ozadju tega spora niso samo razredni kriteriji ali pa nejevolja »meščanske znanosti«, ampak tudi resne logične težave. Tak je npr. problem formuliranja jezika v katerem lahko natančno govorimo o zavesti, psiholoških faktorjev itd. On je zrasel seveda skupaj z rastjo znanosti in je seveda primeren njeni temeljni paradigmi in sami logiki znotraj nje. Ne vem, od kod je tov. Velko Rus dobil rezultate, da je rešen problem logičnega opisa vrednot. Narejenih je bilo že veliko poskusov, samo do sedaj še nisem zasledil zadosti kompetentnega sistema, vsaj takega, ki bi v okviru moderne logike predstavil fenomen razlike dejstvenih sodb in vrednostnih sodb. Naj se omejim samo na modalne sodbe. Kajti problem modalne logike je čedalje bolj kompliciran in spada v kontekst intenzionalne logike. Zdi se, da se v okviru sedanje logike ne more rešiti, da je treba narediti nadaljnji dialektični preskok, seveda pa to ne z neko čarovnijo, z namišljeno rešitvijo, ampak z resnim delom cele generacije. Na to prehajanje sedanje logike sem hotel opozoriti. Tu nastopijo resne jezikovno logične, oz. miselne težave, ki niso samo neke zunanje meje, ampak nas tudi notranje vežejo, ki vežejo naš pogled na nas same, kajti vsi smo vezani na to, da avtomatično postvarjamo našo zavest. Filozofsko je to razkril že Husserl, ki mu tudi marsikaj lahko zamerimo, ampak vendar je opozoril na to, kako da človek nenehno postvarja samega sebe, svojo zavest in svoje bitje, svojo intencionalnost, ko naperjenost na predmet pojmuje kot neke vrste zunanji odnos dveh bitij. Zdi se, da človek ne more sebe, kot zavestno bitje, dejansko percipirati v njegovi specifičnosti, tudi zato zapada v različne ideologije postvarelosti. Na drug način je to menil Marx. To se pravi, da tisto, kar definira miselni odnos do samih sebe, generira tudi naše koncepte zavesti in človeka, iz katerih izhajamo v opisih in preučevanju. Ker so osnove tega miselnega koncepta tudi logične narave smo v toliko upravičeni opozoriti na njih, ne zato ker bi bila logika najvažnejša stvar, ampak zato, da se pošteno zavemo omejitev jezika, kar onemogoča eklektične rešitve ali ad hoc dialektike.

Dimenzionalni in metodološki vidiki ekopsiholoških sistemov

ANTON TRSTENJAK

Že v prvem referatu smo ugotovili,¹ da smo v ekološki psihologiji postavljeni pred sistemski model: človek—okolje, in to ne glede na vprašanje, kakšno stališče sicer zavzemamo do ekološke psihologije. Zanimivo pa je, da se ta model v ekološko psiholoških razpravah zmeraj bolj uveljavlja, tako da danes že govorimo o perspektivah ekološke psihologije prav v luči sistematsko znanstvene usmeritve.

Sistemsko znanstven pristop se vedno bolj uveljavlja tudi na drugih področjih znanosti; zato ni čudno, če ta usmerjenost dobiva zmeraj več pristašev tudi v psihologiji. Razumljivo je, da ima sistemsko znanstven pristop v ekološki psihologiji karakter temeljno znanstvenih raziskav, čeprav bi morda kdo na prvi pogled menil, da sodi ekološko psihološka tematika v področje uporabnih ali aplikativnih vej psihologije. Tako sistemsko psihološka usmerjenost ekološki psihologiji daje zmeraj prepričevalneje pečat posebne usmerjenosti, katere posebnost ni zgolj na predmetni, marveč zlasti tudi na metodološki strani.

Seveda pa s to usmeritvijo porinemo ekološko psihologijo močno v teoretično razglabljanje. Saj se vse to začenja že s kontroverzo o sami opredelitvi sistema, ki ga avtorji kaj različno opredeljujejo. L. v. Bertalanffy, ki je utemeljitelj »splošne sistemske teorije« (General System Theory, 1968), opredeli sistem kot »množico prvin, ki so v vzajemnih odnosih ali v podobni propoziciji«, Sistemsko znanstvene teorije se ukvarjajo s principi, ki so neodvisni od narave sistema, njegovih sestavin in odnosov. Zato sestavine sistema niso nujno materialne narave, kar velja zlasti za razne družbene (ekonomske itd.) sisteme, katerih sestavine so najrazličnejše narave, kakor hiše, stroji, ljudje, zakoni, pravni in etični, denar, surovine, številni izdelki itd. K bistvenim lastnostim vsakega sistema sodijo torej multivariable medsebojne dejavnosti, ki so v službi ohranjanja celote, zato so bolj ali manj

¹ Glej A. Trstenjak, Okvirni sistemsko teoretični modeli ekološke psihologije, *Anthropos*, 1978, št. 1—2, str. 7—42; in isti, Teorija sistemov in psihologija. Psihološke razprave, IV. kongr. psih. SFRJ, Bled 1971, Ljubljana 1972, 8—16; isti, Teorija sistema i psihologija. *Psihologija* (Beograd) 4, br. 4 (1971), 245—257; isti, Systémový pristup v psychológii, v: D. Kováč (ed.), Metodologické problémy psychologie v rozvoji európ. social. krajin, Bratislava, vydavateľstvo slov. akademie vied, 1975, 129—145; M. Polič, Psihološke razsežnosti človekovega okolja, *Anthropos* 1978, št. 1—3, 43—63.

diferencirano in hierarhično, krmilno (v živih bitjih) ali vsaj ravnalno (pri mehaniških, npr. kibernetičnih napravah), sestavljeni.

Splošno teorijo sistemov moramo potemtakem pojmovati tudi kot »znanost o celoti«, kakor se izraža Bertalanffy, ki so jo imeli vse do zdaj za neznanstveno, ker je pač nehote zahajala v metafizične, vitalistične in podobne vode. Šele pojem sistema je vnesel v analizo celote in celostnih bistev enotno znanstveno gledanje, ki je onstran znanih, pa zelo kontroverznih dilem, kakor so mehanistično in vitalistično pojmovanje organizma itd. Splošna sistemska teorija predstavlja namreč interdisciplinarni model, ki nam omogoča, da pod sistemskim vidikom znanstveno obravnavamo tudi do zdaj kontroverzne dileme, to pa prav zato, ker se jim tu ne približujemo neposredno v njihovi kategorialni dihotimnosti, marveč po »sistemskih znakih«, kjer se sodobnemu znanstveniku pojavi tudi še tako različnih področij, kakor so mehanske naprave in živi organizmi ali kemični sistemi in družbeno kulturni pojavi s človekovim vedenjem, prikazujejo kot izomorfni, se pravi, da imajo podobno obliko.

Tako nam sistemsko znanstven pristop k različnim pojavom, ki so bili do zdaj znanosti malone nedostopni, omogoča svojevrstno »miselno ekonomijo«, ko moremo že znane principe enega področja znanosti prenašati na druga, ki še niso tako znana.

Predvsem je možno sistemsko različne principe obdelati tudi matematično, kar daje temu pristopu zanesljivo znanstveno podlago, da moremo znanstveno razbistriti tudi pojave, pojme in principe, ki so v obravnavah prejšnjih desetletij kmalu zdrknili v filozofiranje, očitek, ki je pogosto zadeval celo likovno psihološko teorijo (Rohracher).² Matematične metode se tu oslanjajo razen na klasične simultane diferencialne enačbe še zlasti na teorijo množic, topologijo itd.; multivariabilni problemi pa odpirajo tudi še široko področje za delo s computerji in simulacijo v elektronskih modelih.

Seveda pa Bertalanffy pravilno pripominja, da je danes splošna teorija sistemov v glavnem še na isti ravni, kakor je bila elektrodinamika za časa Faradaya in Maxwella: intuitivno spoznanje principov, katerih matematična teorija še čaka genija prihodnosti.³

Uporaba sistemsko teoretičnih izhodišč se nanaša danes že na najrazličnejša področja: vodilna misel pri tem je že omenjena izomorfnost zakonitosti, kakor jo srečujemo npr. med relativno rastjo organizmov in socialnih skupin ali pa med kinetičnimi principi v fizikalni kemiji in populacijski dinamiki. Tako govorimo o kibernetičnih sistemih v tehniki in o živih sistemih v naravi.

Zato bi lahko razlikoval dve glavni smeri sistematske znanosti: mehanistično in organizmično. Prva ima svojo pobudo in smer v mehanskih kibernetičnih napravah, ki delujejo avtomatično uravnalno in gredo v smeri tehniške, militaristične in administrativne uporabe; z njo je že skoraj usodno povezano robotiziranje človeka.⁴ Druga pa ima svojo široko uporabno področje v bioloških vedah, najsi

² H. Rohracher (Einführung in die Psychologie, Wien 1971) izrecno pravi, da je pojem celote prišel kar v modo prav tam, kjer pojavov ne znamo več dalje razložiti; in pri tem misli tudi na likovno teorijo.

³ L. v. Bertalanffy, *Robots, Men and Minds*, New York (Braziller) 1967 (nemški prevod, *Aber vom Menschen wissen wir nichts*, Düsseldorf-Wien 1970, 125 sl.).

⁴ Glej Bertalanffy, o. d. 113.

bo to v biofiziki, kjer govorimo o »organizaciji delov in dogajanju v celoti«, o multivaliabilni medsebojni vzročnosti, smotnosti, naravnosti ipd., ali pa v biosociologiji, kjer razčlenjujemo rastlinsko, živalsko in človeško populacijo, relativno (alometrično) rast organizmov kot merilo socialne diferenciacije in urbanizacije, odnose med gospodarskimi in bivalnimi sistemi ter motnje, ki jih človek v tem povzroča z onesnaženjem vode in zraka, prehitrim izkoriščanjem naravnih virov življenja itd.

Vse to pa že posega v obravnavo tega, kar imenujemo z najširšim pojmom ekosistem, se pravi sistem, v katerem je človek z okoljem povezan v teoretično enoto.

Pojem ekosistem sam izvira iz biologije. Prvi ga je skoval hidrobiolog Woltereck že leta 1928 kot ekološko likovni (Gestalt) sistem.⁵ Sedanji izraz ekosistem pa ima svojega začetnika v Angležu v A. G. Tansleyu (1935). Ekološki sistem je skušal pojmovno opredeliti že F. C. Evans (1956), ki ga pojmuje kot »interakcijski sistem, obsegajoč živa bitja skupno z njihovim neživim habitat-om«. Habitat iz latinskega glagola habitare, prebivati, pomeni v ekološkem izrazoslovju »bivališče, v katerem najdemo zemljepisno določeno kulturo« (cultural area), kakor je ta izraz prvi opredelil že Daryll Forde leta 1934 (Habitat, Economy and Society).⁶

Ekosistemi so potemtakem prostorski sklopi dejavnosti sestavljeni iz biotičnih, vključno človeka, in abiotičnih prvin z zmožnostmi samouravnavanja. Tako jih v jedru opredeljuje ne samo Evans, marveč tudi Nemci H. Ellenberg, P. Müller, K. H. Stapf idr.

Tako se odpre nadaljnje vprašanje, kakšen je ta ekosistem, ki ga predstavlja človek v odnosu, ali bolje, v zvezi z okoljem. Odgovor na to gre v smeri multidimenzionalnosti, se pravi, da je ekosistem zelo kompleksen in ga je možno prav osvetliti šele v večsmernih oznakah.

DIMENZIONALNI VIDIKI EKOSISTEMSKIH SISTEMOV

Kompleksnost ali sestavljenost je torej že prva značilnost ekosistema človek—okolje, ki ga ni treba šele posebej dokazovati. Strogo vzeto je pravzaprav vsak sistem kompleksen že po svoji opredelitvi kot »sklop sestavin, ki so v medsebojnih dejavnih odnosih«. Vendar pravilno razločujemo med preprostimi in kompleksnimi sistemi, pri čemer merimo stopnjo kompleksnosti po številu in načinu odnosov, ki so med posameznimi sestavinami (prvinami) sistema. Razen kompleksnosti razločujemo še kompliciranost ali sestavljenost sistema, ki je v stopnji raznovrstnosti sistemskih prvin. Če je sistem kompleksen, je seveda navadno tudi že kompliciran, vendar obratno ne velja nujno.

⁵ Richard Woltereck, Grundzüge einer allgemeinen Biologie, Stuttgart (Enke), 1932, 80 (»System ist jede Vielheit, deren Teile in bestimmten Beziehungen zueinander stehen«), 396, kjer govori posebej o biotopih ali življenjskih domovinah (prostorih), v katerih se oblikujejo posamezni ekotipi.

⁶ Sicer pa imajo pojmi habitat, biotop in biocenoza, ekotip ipd., ki so zelo sorodni in delno kar sovpadajo, še podrobnejše diferenciacije in so predmet strokovnih diskusij med različnimi avtorji.

Primere fenomenološko preprostih (enostavnih) sistemov imamo v natančno zakoličenih instinktivnih reakcijah na določene ključne dražljaje (denimo Skinnerjeva kletka). Primer fenomenološko kompleksnih sistemov pa imamo v situaciji panike ob kakšni naravni katastrofi (požar, potres itd.). Tak kompleksen sistem je seveda obenem tudi že kompliciran.

Razen fenomenološke kompleksnosti govorimo tudi o metodološki kompleksnosti.

Metodološko preproste primere ekosistema imamo v načrtu z eno samo spremenljivko, kakor kadar skušamo v celotnem obnašanju delavca v delovnem okolju dognati samo vpliv ropota na storilnost, ki jo merimo v številu izdelkov v določeni časovni enoti, ropot pa v decibelih. Toda metodološko znatno bolj kompleksna je raziskava, v kateri skušamo dognati različnost socialnega obnašanja (pri igri) otrok z različnimi diferencialno psihološkimi lastnostmi, v različno velikih skupinah, v določenem obsegu prostora. In vendar je tudi tak primer še komaj skromen prispevek k zamotanim vprašanjem večdimenzionalnih vplivov človeških množic, njenih sestav, bližine itd., torej tega, kar danes imenujemo s strokovnim izrazom crowding.

Tu pa že nastopa vprašanje, ali je sploh možno metodološko kompleksne raziskave uspešno izvajati. Kako daleč sega metodološka kapaciteta psihologije? Ali bo sploh možno ekološko psihološke sisteme v njihovi fenomenološki kompleksnosti opisati? V tem primeru bi namreč morala biti psihologija zmožna opisati tudi vse odnose (relacije), ki tak ekopsihološki sistem sestavljajo. To vprašanje ostaja, kajpada, odprto v prihodnost.

Na to vprašanje, ki ga zastavlja C. F. Graumann, odgovarja Kurt H. Stapf pritrdilno.⁷ Meni, da nam daje v ta namen že dosedanja multivariantna statistika dovolj metodoloških sredstev, da pa se bo biometrija in ekonometrija še postopno razvijala tudi v odkrivanju novih metodoloških prijemov. Po njegovem ni posebna težava v opisovanju načinov, v katerih se javljajo odnosi, ki sestavljajo fizične ekosisteme; saj jih lahko razvrščamo po snovnih, energetičnih in informacijskih manifestacijah. Pač pa je večja težava v določanju števila teh relacij med sestavnimi prvinami ekosistemov, zlasti ko se njihovo število samo tudi spreminja. Ko gre za kompleksnost ekosistema, je jasno, da imamo opravka z multikategorialnimi, ne pa z zgolj dihotomnimi ali dvokategorialnimi dimenzijami. Zato nekateri dimenzije kratkomalo postavljajo kot nasprotje kategorialnemu pojmovanju lastnosti ali znakov.

Ekosistem pa je seveda tudi dinamičen, ne morda samo statičen. Ta lastnost sledi tudi že iz same opredelitve. Ekosistem namreč vsebuje vedno tudi živa bitja, in to vsaj človeška, če bi si že teoretično kot mejni primer predstavljali ta odnos »človek—okolje« brez vsake flore in favne. Živa bitja pa so vedno tudi dejavna, ker sicer bi nehala živeti. Tako je torej vsak ekosistem že načelno obenem dejaven, dinamičen, nikoli zgolj statičen ali mirujoč.

Tudi tu moremo razločevati med fenomenološko dinamiko, ki je v tem, da pač vsak ekološki sistem vsebuje prvine, ki se med seboj povezujejo v posebne odnose z dejavnostjo. Vsak ekosistem je dobresedno razgiban sistem. Razen tega

⁷ Glej K. H. Stapf, *Ökopsychologie und Systemwissenschaft*, v: C. F. Graumann, *Ökologische Perspektiven in der Psychologie*, Bern—Stuttgart—Wien (Huber), 1978, 251—289.

je tak sistem za raziskovalca tudi metodološko dinamičen, se pravi, da moramo razkrivati, opisovati in razčlenjevati potek in razvoj take dejavnosti.

Tu se psiholog znajde prvenstveno pred časovno dimenzijo in njenimi metodološkimi vprašanji. Vsako delovanje se namreč dogaja v času in je zato časovna zaporednost dogajanja vsaj tako pomembna kakor prostorske dimenzije.

Tu stojimo gotovo pred eno od glavnih metodičnih razlik, ki ločujejo ekološkega psihologa od dosedanjega eksperimentalnega psihologa, bolje, psihologa, ki dela v laboratoriju, in psihologa, ki dela v polju, ali eksperimentom (metodo) v laboratoriju in v polju. Ekološko psihologijo namreč človekovo vedenje v okolju zanima predvsem zaradi posledic, ki jih ima za poznejše čase, najsi bodo to vplivi na spremembe samega okolja ali samo njegovega obnašanja ali pa obojega v vzajemni vzročnosti. Zato so eksperimenti tradicionalne psihologije, ki registrira samo neposredne reakcije na določene dražljajske konstelacije, za ekološko psihološko usmerjenost docela nezadostni.

Pri tem pa moramo dinamične ekosisteme razločevati ne samo po vrsti in obsegu interakcije med njihovimi prvinami, marveč zlasti tudi upoštevati trajanje takih interakcij. Saj poznamo zelo kratko trajajoče ekološko vedenjske sisteme, ki pa imajo vendarle veliko jakost v medsebojni dejavnosti njihovih prvin, npr. vzajemna vzročnost med smučarjevim odzivom in težko dostopnim pobočjem, s katerega se je spustil; medtem ko ni skoraj nobene interakcije med turistom in senco dreves, pod katerim počiva. Dolgotrajne, kar nepregledne posledice ima, denimo, brezobzirno, zelo intenzivno dejavno izkoriščanje (krčenje) gozdov, kar dovede do erozije in puščobe, medtem ko je pri primitivnih lovcih in nabiralcih medsebojni vpliv med človekom in naravo kar neznaten, zato pa ohranjuječ pravo naravno ravnovesje.

Graumann še posebej razločuje med uni-, bi- in multilateralnim vzajemnim delovanjem v ekosistemi. Tu ima docela prav, ko v svoji socialni psihologiji opozarja, da je pri človeku, bolje, v človeški družbi zelo pomembna interakcija osebna komunikacija, ki je zmeraj vsaj bi-, pogosto pa tudi multilateralna.⁸ Lahko bi torej rekli: čim višja je civilizatorična stopnja, tem bolj je človekov ekosistem obenem bilateralen, ker človek ne nastopa več izključno kot enostranski izkoriščevalec in gospodar narave, marveč se hkrati zaveda, da mora ob civilizatoričnih posegih v naravo zmeraj vnovič in z zmeraj večjim premislekom iskati sredstva, s katerimi vzpostavlja zrušeno ali vsaj ogroženo ravnovesje v naravi.

Tako se nam multilateralnost humanega ekološkega sistema izkazuje toliko bolj dinamična, se pravi dejavna, čim bolj mora človek iskati vnovič, to je drugič ali tretjič sekundarno ali že terciarno adaptacijo z naravo, ko je prej s svojimi posegi zrušil primarno naravno ravnovesje.

Dinamika človekovih ekoloških sistemov pa se ne nanaša samo na intrasistem-ske relacije, se pravi samo v notranjosti sistema, marveč tudi na ekstrasistem-ske odnose do drugih sistemov. Človek se redno sooča tudi z drugimi ekosistemi, ki so zunaj njegovega; in vendar v širšem obsegu, prav zaradi teh interakcij, tudi ti drugi ekosistemi nekako sodijo v širši obod njegovega ekološkega okvira.

⁸ Glej še Graumann, *Interaktion und Kommunikation*, v: C. F. Graumann (Hg.), *Hdb. d. Ps. Bd 7/2: Sozialpsychologie*, Göttingen (Hogrefe) 1972, 1109—1262.

Tako pa se razvija v človekovem ekosistemu tudi to, kar imenujemo posebna pozitivna »zavest okolja« in njeno negativno nasprotje »nezavednost okolja«. Z vsem tem namreč nastopa obenem razsežen in zelo zapleten sklop tako imenovane spremembe zavesti, ki se javlja v različnih javnih akcijah, pobudah in protestih, kakor so npr. demonstracije proti zidanju jedrskih elektrarn, zajezitev rek za izkoriščanje vodne energije, pri čemer pa se skvari naravna lepota pokrajine, pri nas elektrarne na Soči.

Tu bi mogli govoriti že kar o pravi »ekološki zavednosti« ali osveščenosti ljudi. Tu se človek čuti zavestno povezan z naravo in sistemom njenih sil. Ljudje nimajo potrebe samo po stanovanju, ki naj bi bilo urejeno po njihovih potrebah in osebнем okusu, marveč tudi po estetsko higienski ureditvi celotnega okolja zunaj hiše, v naravi.

Tu se razodeva ena temeljnih razlik med človekovim in živalskim svetom. Vsaka žival ima svoj naravni kokon,⁹ v katerem se rodi in v katerem edinem more živeti. Saj vemo, da se nekatere živali le z veliko težavo privadijo na življenje v živalskem vrtu. Tudi če jim skušamo še tako prilagoditi okoliščine, da bi bile podobne njihovim naravnim, iz katerih smo jih iztrgali, vendar le komaj preživijo. Znano je tudi, kako težko je v živalskem vrtu priti do naraščaja: brez naravnega kokona narava odpoveduje. Človek pa strogo zakoličenega ali oblikovanega kokona nima. Človek od nadaljujemo v tej terminologiji: človekov naravni kokon je cel planet. Lahko ga presadimo iz enega okolja v drugo, povsod se zna prilagoditi; vsaj prej ali slej se vedno znajde, zna prej porušeno naravno ravnovesje kmalu zopet vzpostaviti. To pa je prav tisto, kar smo malo prej imenovali: zavest okolja.

Človek nima samo zavesti samega sebe, marveč v to zavest spravlja tudi okolje zunaj sebe. Človek ne govori samo o življenjskem občutju, marveč ima tudi svetovno občutje; človek pritegne v svoje psihično dogajanje tudi svet zunaj sebe. Ni zaman, da govorimo tudi o svetovnem nazoru. Do tega svetovnega nazora pride človek le po posredovanju ekološkega nazora; človekov svetovni nazor je razširjen ekološki nazor ali ekološka zavest.

Kakor vsak biosistem ima seveda tudi človeški ekosistem svojo glavno značilnost v odprtosti svojega delovanja. Vsi živi sistemi so že po svoji definiciji odprti, v nasprotju z zaprtimi sistemi, ki so značilni zlasti za ves neživi, zgolj mehanski, fizikalno kemični svet, če izvzamemo plamen. Zaprt sistem nima snovne in energetske izmenjave z okolico; zato raste izguba energije (entropija), informacija pa pojema, ker se nenehno vsaj delno izgublja v šum, ne pa obratno, je torej ireverzibilna. Nasprotno pa imamo v odprtih sistemih neprestano dovažanje nove snovi, energije in informacij.

Tako imamo v odprtih sistemih ob entropiji, ki je ireverzibilna, tudi negativno entropijo, ki je z dovažanjem proste energije reverzibilna. Čim više je živo bitje organizirano, tem bolj je odprto, se pravi, tem bolj je diferencirano in nepreračunljivo (nenapovedovalno) v svojih odločitvah. Nižji organizmi so v primerjavi s človeškim organizmom že kar »zaprti«. Tudi kibernetični sistemi z avtoregulacijo so zaprti sistemi, ker jim manjkajo diferenciacijski procesi, za katere je potreben uvoz energije; odprti so samo za informacijo po feed backu.

⁹ Kokon je pravzaprav prvotno le omot ličinke pri žuželkah (npr. sviloprejkah); pojem pa so razširili na neposredno okolje vsake živalske vrste, se pravi okolje.

Ko pa gre za človekov ekosistem, je njegova odprtost še očitnejša in kar odločilna za pravilno razumevanje; saj ekosistem že po svojem bistvu izraža vzajemni odnos med človekom in okoljem, torej tudi prenos materije in energije z informacijo.

Pravimo tudi, da ima vsak odprt sistem obrobne prvine, po katerih je v vzajemnem delovno izmenjalnem odnosu z okoljem. Zaprti sistemi nimajo nobenih takih obrobnih prvin, po katerih bi komunicirali z okoljem.

Seveda pa moramo biti previdni, da ne pretiravamo; kajti strogo gledano tudi v neživem fizičnem svetu ni nobenega sistema, ki bi ne imel z okolico nobene niti materialne niti energetične izmenjave, vsaj v neznatni meri, kakor na to pravilno opozarjajo (G. Klaus, M. Buhr idr.).

Oznake »odprt — zaprt« so torej v teoriji sistemov zgolj relativne, ne pa kategorialne ali dihotomne. To velja za človeka in njegovo osebnost še prav posebno. Ne morda zaradi morebitne zaprtosti, marveč ravno z nasprotno skrajnosti; v tem se razodeva prav zanimivo dialektično navzkrižje ekosistema človek.

Graumann opozarja na to, da je ob načelni zaprtosti fizičnih sistemov že sama izolacija obenem psihološki problem. Saj poznamo zanimive pojave, da, odklone človeškega vedenja v laboratorijsko preskušanih socialnih izolacijah in senzoričnih deprivacijah; razen tega pa težave in posebnosti, ki jih prikazujejo ljudje, ki živijo v ekstremnih klimatičnih okoliščinah, npr. v antarktiki, ter socialno in prostorsko izoliranih bivanjih, kakor so podmornice, vesoljske ladje itd.

Različnost glede zaprtosti ali odprtosti človeškega bivanja pa je tudi medkulturna, ali kakor pravijo nekateri: transkulturna. Številne diadične ali tudi triadične skupine, pa tudi hribovski naseljenci v zaprtih dolinah ali pa celo mestni prebivalci v kakšnih predelih utegnejo cela desetletja živeti tako rekoč kakor v škatlici osamljeni in ločeni od velike družbe širokega sveta, medtem ko so drugi ob podobnih okoliščinah zelo premakljivi in v živahnem stiku z okolico, ne glede na prostorsko oddaljenost in družbeno odtujenost. Pri tem opozarjajo tudi na ekopsihološko razliko med »togo zvestobo« japonskega nastavljenca in gibljivostjo (izbirčnostjo) službe v ZDA.

Ta lestvica variabilnosti glede človekovega odnosa do okolja se pomika torej od ene skrajnosti do druge. So ljudje, ki žive tako rekoč docela ločeni, se pravi neodvisni od okolja, tako da osamljenost zanje pomeni že skoraj isto kakor prostost, svobodnost in neodvisnost od okolja; drugi pa zopet žive ozko povezani z okoljem, tako rekoč »determinirani po okolju«.

Zato ni čudno, če npr. L. H. Eckensberger meni, da pri docela svobodno delujočem in odločujočem človeku ne moremo govoriti o odprtem ekosistemu; tak človek predstavlja zaradi svoje neodvisnosti (v odločitvah) od okolja pravzaprav vase zaprt sistem, ki sploh ni več pravi ekosistem.¹⁰

Vendar Graumann pravilneje sklepa, da zaradi relativne svobodnosti v odločanju ne moremo imeti človeka v odnosu do okolja že za zaprt sistem, da je marveč prav zaradi svobodnosti sistem njegovih odnosov in delovanja dejansko še bolj odprt kot pa kakršenkoli drug živalski organizem. Res je sicer, da je jedro

¹⁰ Glej Graumann, *Ökologische Perspektiven in der Psychologie*, o.m. 285; in še G. Kaminski (ed.), *Umweltpsychologie — Perspektiven, Probleme, Praxis*, Stuttgart (Klett) 1976, 73—98.

resnice v stavku »samo žival ima okolje, človek ima svet«, saj smo malo prej rekli celo, da ima tudi svetovni nazor; vendar ne smemo tega razumeti, kot da človek s svetom ni povezan v nobeno ožjo psihološko in antropološko celoto. Res je tudi, da človek ni tako ozko navezan na določeno okolje, da bi mogli to imenovati človekov specifični »naravni kokon« kot pri drugih živalskih vrstah; vendar pa je hkrati prav tako res, da se človek v vseh mogočih naravnih in umetnih okoliščinah dejavno uveljavlja nekako transsituacijsko: svoje ravnanje lahko prilagaja različnim okoliščinam in si jih pogosto poljubno, svobodno izbira in menjava.

Tako pa se prav človekova svobodna izbira ali odločitev, ki naj bi na videz njegov sistem delovanja zapirala, izkaže kot eden glavnih dejavnikov odprtosti človeškega ekosistema. Človek se v svobodnih odločitvah celo močneje, namreč mnogo bolj dejavno, aktivno, res samodoločitveno povezuje z okoljem kot pa živali, ki se pretežno pasivno odzivajo na dražljaje v okolju in so zato res mnogo bolj neposredno obdane od okolja, ker jih le-to kar dobesedno determinira.

Zato pa dosledno s tem antropologi in biologi v najnovejšem času samo človeku pripisujejo delovanje v pravem pomenu, medtem ko imajo živali samo behavior, obnašanje, vedenje, ravnanje. Delovanje je lahko transsituacijsko, pač zato, ker predstava gre pred delovanjem, kot ugotavlja že K. Marx; zato je lahko načrtno in selektivno, se lahko usmerja tudi v prihodnost, medtem ko je golo obnašanje zmeraj dražljajsko vezano in rezultat trenutne situacije v okolju.

Ker pa seveda tudi pri človeku lahko govorimo, in neštetokrat celo moramo govoriti o obnašanju, zato pridemo do sklepa, da pomeni človek v ekosistemu nenehno nihanje med relativno zaprtim in odprtim sistemom. Človekova osebnost je v nenehnem nihanju ali utripanju in prehajanju iz zaprtosti v odprtost in tudi obratno. Človek se razvija in raste v dinamičnem polju dveh koordinat: zaprte in odprte. Raste iz zaprtosti dražljajske vezanosti in določenosti v sproščenost delovanja, ki mu ga odpira simbolični način mišljenja: prosta predstava namena, ki gre, da, ki mu tako rekoč sveti pred delovanjem.

Če govorimo o ekosistemu, ga moremo torej pravilno razložiti le v delovno teoretični luči. Pravilna analiza dela pa nam pove, da ima vsako pravo, specifično človeško delovanje, ki ni golo obnašanje (behavior), vedno neko funkcijo. Saj smo to ugotovili že izhodiščno, ko smo skušali sistem in še posebej ekološki sistem opredeliti. V sistemu je sklop relacij, ki so v medsebojni dejavni povezanosti, kjer ima torej vsaka taka relacija svojo posebno funkcijo glede na celoto, ki se imenuje pač ravno sistem.

Temeljna funkcija vsakega delovanja v živih organizmih pa je seveda biofunkcija, se pravi ohranjevanje življenja. Kadar pa gre za ekosistem, pomeni ta biofunkcija ohranjevanje življenjskega ravnovesja. Zato meni Stapf, da moramo v sistemsko znanstvenem izražanju pojme, kakor so prvine in relacije, podsistem in nadsistem obenem z delovanjem kot funkcijo v ohranjevanju življenjskega ravnovesja, razumeti kot hierarhične odnose glede na ohranjevanje sistema.

S pojmom delovanja, ki naj bi ohranjalo življenjsko ravnovesje, se pravi človekov ekosistem, pa smo že implicirali obenem naslednjo posebnost tega sistema, ki jo najdemo v dilemi med stabilnostjo in nestabilnostjo. O tem nasprotju lahko smiselno govorimo samo pri dinamičnih, delovnih sistemih. Saj

stabilnost pomeni odpornost proti zunanjim in notranjim motnjam, ki ogrožajo ravnovesje sistema. Nestabilen pa je sistem, ki si tega ravnovesja ne zmore prav ohranjati niti zopet vzpostaviti, če ga je izgubljal.

Seveda utegne imeti stabilnost sistema različne stopnje. Kakšen uravnlalni sistem ima lahko stabilnost samo proti enemu samemu tipu motenj, proti drugim pa ni odporen. Poznamo pa tudi ultrastabilne sisteme, ki so odporni proti različnim vrstam motenj, celo takim, ki nastanejo šele pod sprotnim vplivom sprememb v okolju.

Če ima tak ultrastabilen sistem v sebi delne sisteme, ki so relativno neodvisni od celotnega sistema in delujejo uravnavajoče, ne da bi se moral pri tem aktivirati celotni sistem, ga imenujemo multistabilnega. Tak multistabilni sistem predstavlja zlasti zelo sestavljeni kibernetični aparati, razni učeči se roboti, ki se sproti adaptirajo na spremembe v okolju. To so adaptivni sistemi, o katerih velja, da imajo v sebi »notranji model zunanjega sveta«, kakor se izraža Klaus.

Ta pojem »notranjega modela zunanjega sveta« je kar ključnega pomena zlasti za metodološko stran ekološke psihologije, kakor bomo kmalu natančneje videli.

To pomeni, da so sistemi zmožni svoje reakcije na dražljaje okolja najprej preskusiti in potem uspešne odzive ukaščati kar v celih verigah. Taki sistemi imajo zmožnost, da »se česa naučijo«, ko sproti spreminjajo ali reorganizirajo svojo notranjo strukturo.

Tak multistabilen samouravnlalni sistem predstavlja na biološkem območju najbolj človek kot individuum, ki je tudi zelo adaptiven, ker ima tudi v sebi »interni model zunanjega sveta«, da se more uspešno upirati zunanjim in notranjim motnjam, ob katerih bi se ogrožalo njegovo ravnovesje z okoljem.

Zato smo se prav v tej točki znašli pred osrednjim vprašanjem, kako, s kakšnimi spoznanji in uravnlalnimi odzivi ohranja človek ravnovesje in stabilnost svojega ekosistema.

Kot primer navajamo danes že dobro znane, denimo kar klasične pojave, ki jih razgrinja teorija stresov. Teh do nedavnega nismo niti prav poznali niti upoštevali. Bolezenske pojave stresa ali pritiska na organizem bomo prav razumeli le, če si multikavzalne vzročne verige, ki so pri takem sindromu na delu, strnemo v sistem, na kar začetnik stresne teorije Hans Selye sam opozarja.¹¹ Izhodišče za to spoznanje mu je bilo odkritje nespecifičnega, splošnega »sindroma bolezni sploh«, ki se razodeva pri vseh specifično različnih boleznih na enak način. Stress je »obrok obrabljenosti v ustroju človekovega telesa, ki ga je deležna vsaka življenjska funkcija tem bolj, čim intenzivneje živimo. Stress se stopnjuje pod vplivom živčne napetosti, telesne okvare, infekcij, mišičnega napora ali kakršnekoli naporne dejavnosti, in je povezan z nespecifičnim obrambnim mehanizmom, ki stopnjuje odpor proti stress povzročujočim vplivom ali »stresorjem«. Pomemben del tega obrambnega mehanizma je izločanje tako imenovanih adrenokortikotropnih hormonov (ACTH) v hipofizi, ki pa vzpodbuja nadledvično skorjo, da producira kortikoide... Različne motnje v izločanju teh hormonov

¹¹ Glej H. Selye, *Vom Traum zur Entdeckung. Vademecum eines Wissenschaftlers*, Wien—Düsseldorf (Econ), 1965, 331 sl. (angl. izvirnik: *From Dream to Discovery*, New York (Mc Graw Hill) 1964.

lahko dovedejo do bolezni, ki sem jih imenoval »bolezni prilagajanja«, ker jih ne pripisujemo določenim povzročiteljem bolezni (patogenu), marveč le moteni zmožnosti prilagajanja na stress.«¹²

Namerno smo navedli opis stresnega sindroma, kakor ga je podal Selye sam, ker iz tega nazorno vidimo, da gre pri tem res za cel sistem medsebojno delujočih relaciji v sistemu, ki se imenuje odnos človek—okolje.

Ekopsihologi so naredili že obširne študije glede sterisa, ki ga povzroča velikomestno življenje ne le ob onesnaženem zraku in živce morečem trušču, marveč obenem naglica in časovno prostorska, uradno in točno določena vezanost človeka na delovno mesto z zahtevami naglih prehodov, zopet časovnih in prostorskih.¹³

Ob takih pojavih, ki danes ogrožajo ves civilizirani svet, se zavemo, da neposredno na nas pritiska vprašanje, kako naj človek z »internim modelom zunanjega sveta« v sebi pravilno uravnava svoj adaptivni ali prilagojevalni sistem na okolje, da se bo obvaroval prezgodnje obrabljenosti organizma pod pritiskom sil, ki prihajajo nanj iz okolja, in da ne bo podlegel sindromu stressa.

Toda ta pritisk ne prihaja samo iz zunanjega okolja, marveč tudi iz notranjega, iz človeka samega. Motnje sistema in njegovega življenjskega ravnovesja lahko prihajajo od zunaj in od znotraj. Graumann pravilno opozarja, da je marsikatera motnje, ki prihaja od zunaj, dejansko le manifestacija notranjih motenj. To se pravi: človek se obdaja s stvarmi, ki potem kot »njegovo okolje« vplivajo na njegovo počutje in delovanje, ki pa ga motijo ali celo ogrožajo, kakor hitro so mu v breme ali pa ga preveč zaposlijo. Končno so to pravzaprav njegova lastna notranja nagnjenja in »potrebe«, ki jih sekundarno ali celo terciarno sam ustvarja, misleč, da bo lažje živeti; a se znajde v navzkrižju, da zaradi njih teže živi.

Sem sodi vse to, kar rabi sodobni potrošniški družbi za dvig življenjskega standarda: hiša z vso mogočo tehnično, delno avtomatizirano opremo, weekend hišice v planinah ali ob morju, avtomobil, hišica-prikolica, motorni čoln, zračna potovanja na druge kontinente itd. Končno namreč vse to človeka čezmerno zaposluje in ga spravlja v stalno živčno napetost, tako da mnogo »udobneje«, kar brezskrbneje živi tisti, ki si nobene teh udobnosti kot skromen podnajemnik ne more privoščiti. K vsemu temu se namreč še pridruži Damoklejev meč odplačevanja mesečnih obrokov za posojila, ki si jih je za dvig življenjske udobnosti najel.

Kakor vidimo, si človek z dvigom civilizacije in množenjem civilizatoričnih sredstev nalogo adaptacije na okolje hudo komplicira: s sekundarnimi in še dalje kar terciarnimi potrebami, ki si jih sam ustvarja in s katerimi gre daleč prek naravnih zakonitosti homeostaze, si je tudi problematiko adaptacije na okolje in ohranjanje življenjskega ravnotežja večkratno potenciral.

Od tu naprej se v njem samem obenem stopnjuje »zavest okolja« ali morda še bolj zavest obdanosti in ogroženosti. Človek kot relativno odprto bitje, vsaj v primerjavi z nižjimi živalskimi vrstami, ima po naravi tendenco, da bi si prostor svoje svobodnosti postopno odpiral v smeraj večjo širino. Pa se znajde v paradoksnih dialektiki: bolj ko si jo z dvigom standarda in civilizatoričnih, tehničnih

¹² Glej Selye, od. d. 86 sl.

¹³ Prim. D. C. Glass in J. E. Singer, *Urban stress: Experiments on noise and social stressors*, New York (Academic Press) 1972, navaja Graumann, o. d. 280 sl.

sredstev odpira in razširja, bolj ga hkrati prav zato utesnjuje in tlači stress okolja, ki si ga je v tem prizadevanju priklical na svojo glavo.

Tako človek vse to zavestno izkustveno doživlja. Bolj ko napreduje in bolj ko je kompliciran in dinamičen njegov ekosistem, bolj ga obenem zavestno doživlja, se pravi bolj mu ves ta sistem odnosov in delovanja prehaja v stress. Tako pa smo prišli do zanimivega sklepa, ki razodeva osupljivo dialektiko: človek prav kot odprt ekosistem, se pravi docela ekstravertiran v okolje, ki ga obdaja in ki ga sam ustvarja, doživlja ta svoj ekosistem in sebe v njem, zavestno intencionalno in sebevidno ali nazaj vase obrnjeno, to je reflektivno. In to se celo stopnjuje: čim bolj je ta ekosistem kompliciran in čim bolj pritiska na človeka njegova problematika, tem močnejše se razvija v njem »zavest okolja«, zavest pripadnosti in povezanosti s svetom, se pravi, tem bolj se stopnjuje intencionalnost in reflektivnost njegovega izkustva.

Tako pa se ta dialektična navzkrižnost prikaže psihologu kar kot pravi obrat stran od Watsonovega klasičnega behaviorizma: z njegovo metodološko usmerjenostjo problemske srčike človeškega ekosistema sploh ne moremo prav zajeti niti razložiti; kajti ta problematika ima sedaj svoj psihološki izvor v človekovi subjektivni »zavesti okolja«. Nemški ekološki psihologi, kakor sta Stapf in Graumann, ugotavljajo, da mimo intencionalnosti in reflektivnosti človekovega delovanja in vedenja v ekosistemu sploh ne moremo, ne glede na vprašanje, ali pa tudi vemo, kako naj ju obravnavamo.

Če smo ugotovili, da imamo v človeškem ekosistemu opraviti z delovanjem, ker gre vedno za izbirno človekovo odločanje, ne pa samo za ravnanje ali obnašanje, ki se izživlja v golih odzivih na dražljaje, da imamo torej opraviti tudi z zavestno intencionalnostjo in reflektivnostjo, ki se ne da docela zajeti z behaviorističnim pristopom, potem sledi iz vsega tega, da tak človeški ekosistem ni determinističen, marveč stohastičen.

Pri determinističnem sistemu si namreč posamezna stanja in dogajanja sledijo v docela zakonito določenem redu; zato se dajo enoumno predvidevati in napovedovati; obnašanje (behavior) v takem sistemu ima docela določen prognostičen karakter.

Pri stohastičnem (grški: stoházdomai = ugibljem) sistemu pa lahko sosledje posameznih dogajanj kvečjemu slutim, domnevam, ugibljem. Vzročne zveze med prvinami in njihovim dogajanjem moremo opisati le kot naključne pojave. Zato jih nikoli ne moremo enoumno in z gotovostjo napovedovati, marveč kvečjemu z večjo ali manjšo verjetnostjo.

Od tu naprej ima sodobna sistemska znanost na voljo podobne metode kakor vse družbene vede. Prevzela je razne matematične verjetnostne teoreme, kakor jih uporabljajo moderne statistične teorije. Razen matematičnih metod in modelov pa uporablja tudi simulacijske metode, razne naloge med metodami polja in laboratorija, black-box-metode in podobno; vse pa gre nekako v interdisciplinarno premoščanje in povezovanje dveh skrajnosti: eksperimenta v polju in eksperimenta v laboratoriju.

Komaj so ekološki psihologi zapustili laboratorij in se podali na teren v polje, že obenem čutijo potrebo, da bi z novimi metodami nadomestili, ali bolje, zopet prišli do eksaktnosti eksperimenta v laboratoriju.

Metoda črne skrinje (black box) pove, da ji je struktura sistema še neznana, da pa ve, katere vhodne in izhodne količine obsega. Da bi si pridobili boljše poznanje »črne skrinjice«, začnemo sistematično menjavati vhodne količine in opazujemo pri tem izhodne količine. S pomočjo matematično statističnih metod skušamo potem opisati, to je deskriptivno določiti celoto vseh vhodnih in izhodnih odnosov in ugotoviti morebitna zakonita zaporedja in podobno.

Šele na podlagi analize vhodnih in izhodnih odnosov (input — output) lahko začnemo postavljati hipoteze o notranji strukturi te »črne skrinjice«. Ko pa gre za dinamičen sistem, postavljamo obenem hipoteze o njegovi funkciji.

Za primer navaja Stapf, da imamo, denimo, opraviti z dvema orjaškima telesoma v vesolju. Dokler ne poznamo gravitacijske teorije, je to kajpada trivialni sistem. Če pa poznamo zakona gravitacije, privlačnost in njeno odvisnost od razdalje med obema telesoma, se nam prikazuje to že kot smiselni sistem. Razen tega utegnejo v njem delovati še druge vzajemne relacije med prvimi, ki pa jih še ne poznamo. Saj te relacije, se pravi njihova narava in načini določajo tudi način, kako se tak dinamičen sistem uravnava in krmari, ko vdirajo vanj (inputs) motnje, ki prihajajo iz sistemov okolja zunaj njega. Po procesih, ki so sistemu imanentni, lahko s samokrmilnimi odzivi ohranja svojo strukturo relativno stabilno oziroma konstantno, se pravi, da jo pravilno spreminja in prilagaja na okolje.

S pomočjo nadaljnjih vhodnih in izhodnih relacij, ki jih sistematično opazujemo, moramo namreč hipoteze in model, ki smo jih postavili, tudi preskušati in po potrebi spremeniti.

Končni namen takih metodičnih postopkov je pač v tem, da pridemo do splošno veljavnih, se pravi zakonitih ugotovitev glede delovanja tako analiziranega sistema. Tako black-box metodo lahko seveda ponovimo, kakor ponavljamo poskuse tudi v laboratorijskih metodah. Utegne se namreč zgoditi, da smo v prvi taki sistemski analizi črno skrinjico tako rekoč samo odprli. Šele v drugi ali tretji analizi se nam bo morda posrečilo v njej odkriti tudi resnične zakonitosti, ki nam dovoljujejo posploševanje izjav o sistemu, h kateremu je bila obrneja naša sistematična pozornost.

Simulacijska metoda je drug tak pristop. Tu gre prvenstveno za posnemanje izvirnika, se pravi fizičnega sistema v modelu, tako da dobimo med izvirnikom in modelom homomorfne ali kar izomorfne odnose, to je ta take, ki se dajo tudi obrniti, pri katerih je primerjava popolna, obojestranska in docela vzporedna (»ki ne šepa«, da zanikamo izrek).

Potem pa raziskujemo samo model in njegove lastnosti, kot zastopnike izvirnika. Tako metodo imenujemo v sistemsko znanstveni kibernetični terminologiji tudi metodo modela.

Celotna metoda modela sloni na strukturni izomorfnosti med sistemi; kot podlaga pa ji rabi seveda matematični pojem izomorfnosti med strukturnimi množicami.

K. B. de Green¹⁴ označuje simulacijsko metodo v treh dimenzijah: (1) raven abstrakcije, (2) natančnost in (3) stopnjo mehanizacije. To so tri zelo različne dimenzije in se že iz njih vidi, da simulacijske metode odpirajo širok diapazon od abstraktnega mišljenja in domnev prek natančnih opazovanj in meritev vse do mehanskih sredstev, s katerimi skušamo ponazoriti in dobesedno uprizoriti »nadomestek za realnost«.

Abstrakcija sama nam pove miselno ali bolje predočitveno razdaljo celotnega kontinuuma od realnosti.

Natančnost se nanaša na raven in zanesljivost, s katero smo prenesli podrobnosti realnega sveta na določeno stopnjo abstrakcije. Čim bolj je simulacija natančna, se pravi čim manj je posplošena, tem bolj je zanesljiva, tem večjo možnost posploševanja imamo prav za to simulacijo in hkrati tem manj jo smemo prenašati (generalizirati) od ene situacije na drugo.

Stopnja mehanizacije je lahko zelo različna od praktično »nobene«, kakor so »svinčnik in papir«, ali tri-razsežne lepenke, lesene ali kovinske scene (figure) ali tudi delovne igre med dvema ali več osebami prek computerjevih simulacij določenih strani sistema do simulacij, ki vsebujejo realne časovne dimenzije več computerjev, več vozil, ljudi in celo mrežo komunikacij, kolikor se razvijajo že v realističnem okolju sistema.

Stopnja abstrakcije, natančnosti in mehanizacije je funkcija spoznavanja, stanja tehnološkega razvoja, stroškov, nevarnosti, ki se ji pri tem izpostavlja ljudje, sodelovanja, zmožnosti merjenja, pa tudi časovne stiske. Pravzaprav so to isti dejavniki, ki nas v danem, nasprotnem primeru spremljajo tudi pri navadnem testiranju in eksperimentiranju.

V sistemski analizi je simulacijska metoda posebno primerna, kadar gre za vprašanje izvedljivosti sistema in preskušnjo alternativ. De Green še opozarja, da je vrednost, ali bolj, uporaba simulacijske metode močno odvisna tudi od poznavanja vprašanj človeških sposobnosti in njihovih kriterijev. Vedeti moramo namreč, da je naše poznavanje realnega sveta še zelo nejasno in postane še manj zanesljivo, kakor hitro se ta realnost »pomika v prihodnost« ali v prostorsko oddaljenost ali celo sovražno okolje, kjer so kriteriji človeškega obnašanja zopet precej drugačni. Zato so kriterijske mere navadno močno omejene ali pomanjkljive. Sicer pa, tako sklene De Green, imajo simulacije in modeli približno isto stopnjo veljavnosti in zanesljivosti, kakršno smemo pričakovati tudi od že znanih psiholoških testov.

Meje, do katerih segajo simulacijske metode, še niso dokončno zakoličene. Tu raziskave še zmeraj napredujejo. Prednosti, ki jih daje metoda modelov, so večstranske. Nadomestek realnosti se razteza v več smeri: je relativno obsežen, z malimi stroški, brez nevarnosti za ljudi in material, reverzibilen v svojih pojavih in nasledkih in ga opazovalec med izvajanjem ne moti.

Aplikacije modelov, ki naj bi bili nadomestek realnosti in predstavljali »most med realnostjo in sistemsko raziskavo okolja«, so nova obogatitev te metodologije.

¹⁴ K. B. de Green (ed.), *Systems Psychology*, New York—London (Mc Graw-Hill) 1970, 79—130, navaja Graumann, o. d. 262.

Tak primer sta razvijala v zadnjih letih Roger D. Ray in M. Rosalind Ray.¹⁵

Njuna nova metodologija je v tem, da skušata eksperimentirati s spremenljivkami človekove vedenjske dinamike v okoliščinah, ki so manj kompleksne kot »real world settings«, čeprav v naravnih etoloških in ekoloških položajih, kjer pa vendarle že podobno kakor v laboratoriju načrtno modificirajo spremenljivke vedenja. Taka metodologija pomeni torej dobesedno most med ekološkimi (etnološkimi, kliničnimi) analizami v naravnem okolju in eksperimentalno psihološkimi raziskavami v laboratoriju. Zato jo imenujeta »laboratorijski ali eksperimentalni analog«.

Avtorja menita, da predstavlja taka metodologija »totalno sistemski raziskovalni model«, ki se da zelo uspešno uporabiti zlasti v med-, ali bolje, transkulturalnih primerjalnih raziskavah. Tak most med naravnimi settings in zgolj laboratorijskimi raziskavami, kjer gre za primerjanje vedenjske spremenljivke pri ljudeh na bahamskem otočju z vedenjem ljudi v ZDA, sta naredila v šolskih razredih, ki naj bi bili tako rekoč izrezek naravnega polja in sta jih tudi imenovala »a field school«. Izbrala sta 28 različnih vedenjskih kategorij.

Ni namen tega prikaza, da bi to oddaljeno medkulturno antropološko študijo natančneje razgrinjali. Povedati hočemo v tej zvezi samo temeljno zanimivost, ki pokaže smer in stanje sodobne ekološke psihologije: avtorja se namreč izrecno sklicujeta na Skinnerja in njegovo eksperimentalno metodo, ki sloni na temeljnih postavkah teorije učenja in njenih principov kondicioniranja, okrepitve dražljajev in spreminjanja diskriminativnih situacijskih ključev, skratka splošnih principov operativne psihologije s terminologijo, ki strogo razločuje kritično sekvenco z »independent variable-dependent variable«. Pri tem se še posebej sklicujemo na Skinnerja, ki ob deskriptivni analizi živalskega vedenja izrecno poudarja vzročno vprašanje, »zakaj« se živali tako obnašajo. Se pravi, da morajo te ekološke psihološke raziskave vsebovati »vsaj minimum bistvenih vzročno dražljajskih prvin v določanju vedenja«.

Ko govorimo o perspektivah ekološke psihologije z vidika sistemske znanstvene usmerjenosti, moramo torej ugotoviti, da se psihološko raziskovanje »v polju« nikakor ne izgublja morda v kakšni zmeraj manj kvantitativno določljivi znanstveni sofistikaciji, da se torej »definitivno« ne odpoveduje objektivnosti, ko je pač v pojmu polje ali okolje zmeraj vključen obenem že subjektivni element s človekom-opazovalcem vred, marveč da se z najnovejšimi metodologijami in njihovimi modeli znova vrača in približuje laboratorijski raziskavi ali vsaj njenemu analogonu, ki je slej ko prej ideal behaviorizma, ne pa fenomenološke psihologije.

¹⁵ Glej Roger D. Ray and M. Rosalind, *A Systems Approach to Behavior II: The Ecological Description and Analysis of Human Behavior Dynamics*, *The Psychological Record*, 1976, 26, 147—180.

Zasebnost kot ključna prvina odnosov človek — okolje

MARKO POLIČ

Svet v katerem živimo ni enostaven in zato bi morda kdo ugovarjal, da je dvomljivo izpostavljati nek posamezen odnos, ali točneje, proces, kot tisto kritično točko, kjer bi lahko poiskali odgovore na še nerazrešena vprašanja. In zakaj prav družbeni odnos?

Odnosi med človekom in njegovim okoljem so predvsem družbeni odnosi, ne le zaradi družbene posredovanosti naših izkušenj, družbene pogojenosti našega delovanja in obvladovanja narave, pač pa tudi zato, ker je naše okolje vedno dvojne narave, pomeni nam vsaj dvoje:

— fizično okolje vsakdanjega bivanja, npr. naše mesto, hišo v kateri živimo, park, ... z vsemi njihovimi simbolizmi in družbeno določenimi načini obnašanja;

— družbeno okolje, tj., ljudi, s katerimi živimo in delamo, družino, šolo, delovno organizacijo, društvo, ipd., kar vse obstaja v, ali na takem ali drugačnem prostoru.

Dvojnost je torej samo pogojna, bolj odvisna od pristopa in nikakor ne od neke stvarne razdeljenosti. In, ali niso konec koncev vsa vprašanja vezana na naše okolje, pa naj bo to njegova onesnaženost, načini uporabe, itd., predvsem družbena vprašanja? Zato tudi lahko nek odnos, ki je predvsem odnos med ljudmi, čeprav med ljudmi v nekem fizičnem okolju, postavimo v ospredje našega razmišljanja. Postavljamo ga v ospredje tudi zato, ker se okolje, ki ga je ustvaril človek, vse bolj postavlja med njega in druge ljudi, postavljajoč njegov razvoj kot družbenega bitja v negotovost. Toda doklej?

Ernst Bloch (1959) ima prav ko piše, da »... mi ljudje tudi kot vrsta in ne samo kot otroci nismo rojeni dovršeni«. Zares, človek kot generalizirana vrsta razpolaga z daleč večjimi razvojnimi možnostmi kot pa ostale, specializirane vrste. Zato se tudi lahko odziva na bistveno večje število zahtev, ki mu jih postavlja okolje, ter je tudi edina žival brez točno določenega habitata, to je, mesta na katerem predvsem živi in ki mu je prilagojena. Uporaba orodja mu je omogočila bistveno drugačno prilagoditev od tiste, ki je lastna živalim. V človekovem odnosu do okolja, do dane stvarnosti gre vseskozi za poskus njenega preseganja ter za njeno počlovečenje, ki mu materialno osnovo predstavlja že omejena razvojna »nedokončanost« človeka, njegova odzivnost na celoten možni svet in ne le na vnaprej določene vtise (kakršen je npr. vidni svet žabe), kar mu omogoča, da v dejavnem sovplivanju z okoljem določa lastni razvoj kot obliko

samouravnave, ki onemogoča pretirano utrjevanje zunanjih občutkov ter razbija togo obnašanje (Supek, 1970). Vendar pa — in v to nas vse bolj prepričuje tudi naše vsakdanje izkustvo — se tudi Erich Fromm (1978), ne moti, ko trdi, da »... zgodovina človeka točno kaže kaj se mu lahko naredi in kaj ne ... človek je samo relativno plastičen; vedno se s protestom odziva na pogoje, ki dopuščajo preveč ostro in neznosno neravnotežje med družbeno ureditvijo in njegovimi lastnimi človeškimi potrebami...«. Potrebe, vezane na bivanje, na okolje, pa so prav take posebne človeške potrebe, čeprav se uresničujejo tudi (nikakor pa ne »samo«) preko različnih materialnih artefaktov, kajti danes, vsaj pri nas ne gre več zgolj za to, da bi človek dobil streho nad glavo. Kritika stanja je odlično izražena v besedah enega od naših oblikovalcev okolja (Perkovič, 1977), ko pravi, da je »sodobni urbanizem ... za sedaj tudi v naši družbi tehnobirokratski proces, objektivno usmerjen proti človeku in proti interesom večine prebivalcev. Ustvarja represivni prostor glede na resnične človeške potrebe, ter je predvsem prilagojen tehničnim sredstvom ter ugledu in širjenju velikih podjetij in ustanov.«

Ena od najbolj človeških v tem sestavu potreb je prav potreba po zasebnosti. Nezadovoljna predstavlja eno od osnovnih vprašanj, s katerimi se soočajo predvsem večja mesta, saj je sestavni del, vzrok, pa tudi posledica odtujitve in nerazvitega družbenega življenja. Predvsem pa, kaj je to zasebnost? Kako človek postaja človek za sebe in kaj to pomeni?

OPREDELITEV ZASEBNOSTI

Običajno pod zasebnostjo razumemo posameznikovo težnjo in možnost, da bi bil sam, da bi se ločil od drugih, da bi se izognil druženju z njimi. Posebno v zahodnem svetu je tako pojmovanje zasebnosti — bolj ji pristaja izraz »privatnost« — zelo razširjeno, predvsem zato, ker je povezano tudi s pojmom privatne lastnine. Vendar je ta opredelitev preveč ozka in statična. Sodobna psihologija je vprašanje zastavila širše. Zasebnost predstavlja drugo stran, toda tudi celovit del družbenosti, skupnega življenja ljudi, kajti le v človeški družbi, med drugimi ljudmi, lahko ta potreba sploh obstaja ter se uresničuje. Uresničuje pa se lahko v različnih stopnjah in na različne načine. Zato se mi zdijo bolj sprejemljive tiste opredelitve, ki v njej vidijo proces, v katerem posameznik (ali skupina) nadzoruje možnost stikov med seboj in drugimi ljudmi, možnost prenosa informacije v eno ali drugo smer ter svobodo izbire s kom, kdaj in kje se bo družil (Altman, 1976; Ittelson in drugi, 1974). Takšna opredelitev se nanaša na različne družbene enote in pojave zasebnosti ter omogoča analizo le-te kot dvosmernega procesa med posameznikom (ali skupino) ter ostalimi (okoljem). Ta opredelitev vključuje tudi izbirni nadzor, po čemer vidimo, da gre za dejaven in dinamičen proces uravnavanja. Tako razumljena zasebnost ni samo primernejši teoretični pojem, temveč postavlja v povsem novo luč pojmovanje človeka in njegovega položaja v oblikovanju prostora njegovega bivanja. To pa pomeni, da zahteva tudi drugačno razreševanje urbanističnih in arhitektonskih vprašanj.

Zasebnosti svojemu državljanu kapitalistična družba ne more dati, saj slednji v najboljšem primeru pristane pri kupovanju prostora za osamljenost, medtem ko mu je neimenovanost na ulici in celo v stanovanju dana. Ne zagotavlja je niti

centralistično-birokratska družba, v kateri človek enostavno postane številka v spiskih birokratov, ki ga nadomeščajo v vsakdanjem odločanju. Lahko trdimo, da šele razvoj samoupravne socialistične družbe omogoča proces vse večjega in kakovostnejšega zadovoljevanja te človeške potrebe, saj se le-ta v bistvu nanaša na svobodno odločanje ljudi o pogojih njihovega življenja. Kolikor je človek v tem odločanju svoboden, toliko je tudi stvaren, resničen človek. Zato je tudi zasebnost, o kateri govorimo, celovit del tistega procesa, s katerim po Marxu in Engelsu delavski razred postaja iz razreda *po sebi* razred *za sebe*, iz objekta, s katerim se manipulira, zgodovinski subjekt, ki ne ve samo kaj hoče, temveč tudi kaj lahko in kako. Henri Lefebvre (1973) piše, da gre »... preobrazba vsakdanjega življenja ... preko posredovanja zainteresiranih in ne z enostavnim iskanjem njihovega mnenja, tako kot to zahtevajo oblike in norme politične demokracije«. Ali kot pravi Edvard Kardelj (1977) »... Sreče človeku ne more dati niti država niti sistem niti politična partija. Srečo si lahko človek ustvari samo sam.« Za to pa dejansko tudi gre.

VRSTE ZASEBNOSTI

Očitno je, da prva od omenjenih opredelitev zasebnosti predstavlja posebno obliko druge, s tem pa smo že pri vrstah zasebnosti. Čeprav je težko tako zapletene procese razvrstiti v neke kategorije, pa lahko po Westinu (v Ittelson in drugi, 1974) razlikujemo štiri osnovna stanja zasebnosti:

Osamljenost je takšno stanje zasebnosti, v katerem je oseba sama in izven pogledov drugih. Še vedno pa je izpostavljena zvočnim, vonjalnim in dotikalnim dražljajem, pa tudi bolečini, toploti in mrazu. Osamljenost torej ustreza stanju vidne osamitve, to pa je istočasno tudi običajno pojmovanje zasebnosti.

Zaupnost se nanaša na posameznikovo potrebo po zasebnosti, kadar je član para ali manjše skupine, ki želi doseči čim bolj osebne odnose med svojimi člani, npr. zaljubljenca, družina, ipd. V tem primeru ne gre le za izogibanje vidnemu nadzoru, temveč tudi za poskus zmanjšanja vseh dražljajev izven mej ustreznega fizičnega okolja.

Neimenovanost se pojavlja, kadar se posameznik lahko reši nadzora in istovetenja na javnih mestih, npr. pri sprehodu po ulici, v kinu, ipd. Kadar nas nekdo neposredno in namerno opazuje na javnem mestu, se počutimo nelagodno ter izgubljammo občutek sproščenosti, h kateremu pogosto v takem okolju težimo. Očitno je, da se to stanje ne nanaša toliko na stavbo, v kateri posameznik stanuje ali dela (tu je celo nezaželeno), temveč na življenje v mestu (ali naselju) v širšem smislu.

Zadržanost ne označuje samo, z vidika psihološke potrebe, najbolj zapletenega od štirih stanj, pač pa njeno vzbujanje in zadovoljitev bolj določa narava medčloveških odnosov kot pa ureditev fizičnega okolja. Najenostavneje rečeno, vsaka oseba v sebi zadržuje določene prvine svoje osebnosti celo v najbolj zaupnih situacijah. Izziva duševno razdaljo, ki je notranje enakovredna družbeni razdalji.

Takoj lahko ugotovimo, da se Westin ne ukvarja z odnosi med štirimi stanji zasebnosti, pa tudi, da posamezna stanja niso iste narave. Tako se osamljenost nanaša na posameznikov odnos do njegovega fizičnega okolja, ne pa na izkušnjo

osamljenosti, medtem ko je zaupnost opredeljena kot bližnji odnos med dvema človekoma, ki ga dosegata z ločevanjem od ostalih. Vendar postaja vse bolj očitno, da je zasebnost predvsem družbeni pojav, ki ga dano fizično okolje samo bolj ali manj omogoča (onemogoča).

Ko govorimo o vrstah zasebnosti, se nam vse bolj zastavlja tudi vprašanje njene smotnosti, torej za kaj jo potrebujemo.

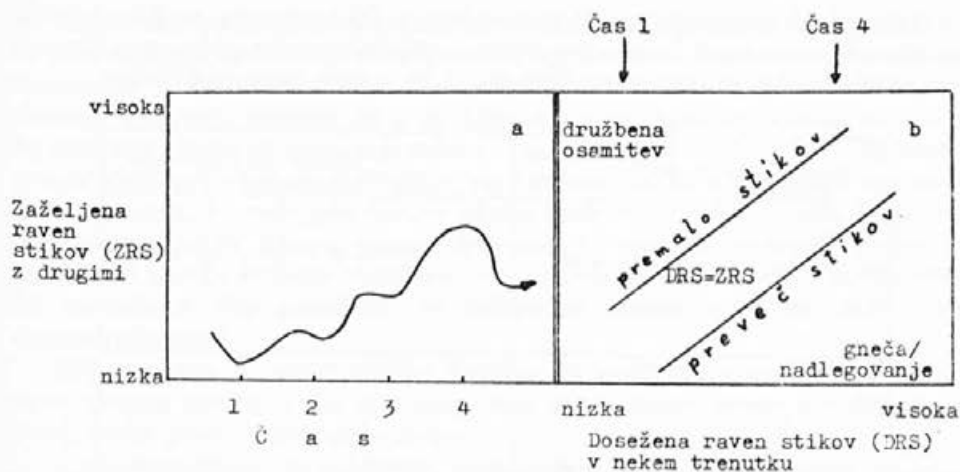
FUNKCIJE IN RAZSEŽNOSTI ZASEBNOSTI

Fromm (1978) meni, da »... tudi poleg vseh omejitev zasebno življenje še vedno ostaja neka očitno bistvena predpostavka plodnega osebnega razvoja... Če bi se vse zasebne stvari spremenile v javne, bi izkušnje v celoti postale bolj površne in podobnejše ene drugim. Ljudje bi se bali, da čutijo 'tisto lažno' in bi postali bolj dostopni za psihološke manipulacije«.

Že omenjeni Westin razlikuje štiri funkcije zasebnosti, med katerimi je osnovna potreba po *osebnostni samostojnosti*, ki zajema občutek posebnosti, kot tudi zavestno izbiro, s katero oseba nadzoruje svoje okolje, da bi, če in kadar koli si to zaželi, dosegla zasebnost. Le-ta lahko z osamljenostjo, zaupnostjo ali neimenovanostjo služi *čustveni razbremenitvi*, saj družbeni in biološki dejavniki vsakdanjega življenja izzivajo notranje napetosti. *Samovrednotenje*, ki vključuje združevanje izkušenj ter možnost načrtovanja in ocene prihodnjih dejavnosti, prav tako zahteva oddaljitev posameznika od tekočih dogodkov. Končno zasebnost omogoča tudi *omejeno in zaščiteno sporazumevanje*. Gledano v celoti — zasebnost vzpostavlja pogoje za uresničevanje teh (pa tudi drugih) človeških potreb, povečuje število možnosti, ki so človeku na razpolago, torej tudi svobodo njegove izbire.

Različnih stanj zasebnosti pa ni možno le razvrščati ali jim iskati vloge, pač pa lahko ugotavljamo tudi njihove razsežnosti. To so poskušali storiti Laufer in sodelavci (1976). Predvsem opozarjajo na to, da se ljudje šele v procesu svojega družbenega razvoja nauče, kdaj in kako naj bodo ločeni od drugih ljudi. Zasebnost je prav tako tudi interakcijski pojem; predpostavlja obstoj drugih, možnost druženja z njimi in željo po uravnavanju ali nadzoru tega druženja. Da bi se človek dobro počutil, je potrebno nekakšno ravnotežje med »odprtostjo« in »zaprtostjo« do drugih. Westinova analiza kaže, da ljudi moti prevelika ali premajhna ločenost od drugih. Na tem mestu bi lahko smiselno uvedli pristop, zasnovan na Helsonovi teoriji *adaptacijske ravni*, oziroma, Thibautov in Kelleyev pojem *primerjalne ravni*, ki je posameznikova točka subjektivne nevtralnosti, odločena z neko modalno ali srednjo vrednostjo izidov, ki so osebi že znani. Kakršenkoli odklon od te vrednosti je posamezniku neprijeten.

Druženje ljudi je stalen proces medsebojnega delovanja sil, ki ljudi bodisi združujejo, bodisi ločujejo. Želja po vrsti in količini druženja se s časom spreminja (slika 1-a). Vendar skrajna stanja, tako dolgotrajna ločitev od drugih (zato je bil verjetno »izumljen« zapor), kot stalna prisotnost drugih (gneča), niso nikomur prijetna. Ljudje težijo k nekemu optimalnemu nivoju druženja. Kadar je dosežena željena stopnja družabnosti, tedaj je nek družbeni sestav uravnotežen (slika 1-b).



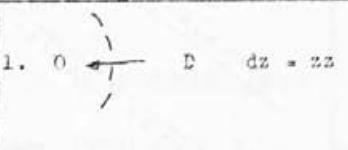
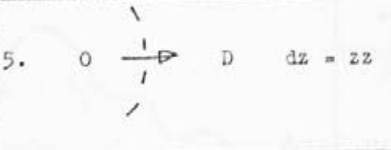
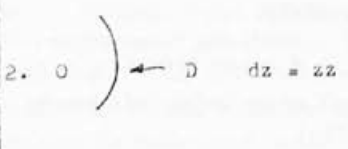
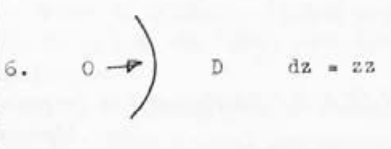
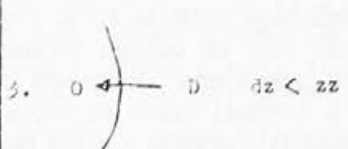
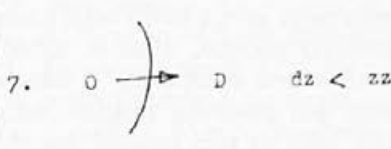
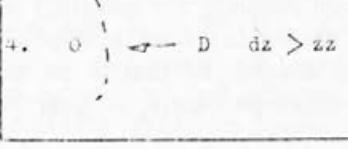
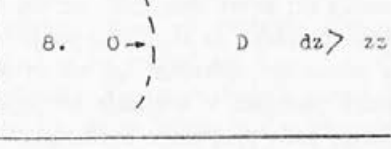
SLIKA 1.: Zasebnost kot spreminjajoči se optimizacijski proces
(po: Altman, 1975).

Zasebnost pa se menja tudi v teku posameznikovega življenja, ker se z različno starostjo menjajo potrebe, izkušnje, sposobnosti, želje ter občutki posameznika, s tem pa tudi vzorci zasebnosti. V toku življenja sprejema posameznik različne vloge, družba mu postavlja različne naloge in zahteve; menja se končno tudi sama družba, tako da prej naučeni vzorci obnašanja postanejo v novih razmerah neustrezni. Vzemimo naslednji primer. Družina in šola sta še do nedavnega ločevali otroka od sveta odraslih, od resničnega življenja, ter ustvarjali iz njega individualista. Nevarna in škodljiva pa je tudi nasprotna rešitev, ki otroka preveč izpostavlja zunanjim vplivom, ko za to še ni dozorel, ko sam še ne zmore v zadostni meri posegati v urejanje svojega družbenega okolja, ki sicer omejuje individualizem, toda pospešuje konformizem.

Nastanek in razvoj zasebnosti poteka skupaj z razvojem osebnosti, to je, v procesu razločevanja osebe od njenega družbenega in fizičnega okolja. Otrok se šele nauči biti »jaz«. Šele na določeni stopnji tega razločevanja postane tudi zmožen in potreben zasebnosti, to je urejanja količine in vrste stikov z drugimi ljudmi. Tako v najbolj zgodnjih obdobjih predstavlja fizična ali psihološka ločitev od drugih za otroka neprijetno izkušnjo. Otrok se nauči neodvisnega, nenadzorovanega delovanja šele tedaj, ko je zanj sposoben. Na vprašanje, kaj je zanje zasebni prostor, navajajo mlajši otroci razne prostore v hiši, starejši pa opisujejo prostore izven nje. Čeprav so za večino to osamljena mesta, pa mlajši le navajajo prisotnost vsaj enega odraslega. Raziskava, narejena s 5 do 17 let starimi otroki, (Ward, 1977) je odkrila štiri osnovne pomeni zasebnosti, značilne za vsa obdobja:

- biti sam in nemoten, oziroma imeti to možnost;
- nadzorovanje dostopa do informacije, tj., možnost, da ima otrok svoje skrivnosti;
- nenadlegovanost in
- nadzor nad dostopom do svojih prostorov.

Trije od teh pomenov, tisti, ki se nanašajo na fizični prostor, so bili pogostejši pri otrocih, ki so imeli svoje sobe. Nadzor nad informacijo, sicer pomemben za vse, je bil značilen za otroke, ki si zasebnosti ne morejo zagotoviti fizično.

Nadzor nad vnosom drugih	Nadzor nad iznosom drugim
1. 	5. 
2. 	6. 
3. 	7. 
4. 	8. 

O = oseba ali skupina
D = druga oseba ali
dražljaj iz okolja
dz = dosežena zasebnost
zz = zaželjena zasebnost

meja okoli osebe je lahko:
zaprta = _____
odprta = - - - - -

SLIKA 2.: Altman pojmuje zasebnost kot dialektični, neenoličen proces med posameznikom ali skupino ter njihovim okoljem. Proces je dialektičen, ker gre za medsebojno delovanje sil, ki združujejo, oziroma, razdružujejo ljudi, neenoličen pa zato, ker je »idealna« zasebnost samo točka na kontinuumu želenega, na katerem so odkloni v katerokoli smer nezaželeni. Zasebnost je tudi proces uravnavanja meje, ki obstaja med »jaz« in »ne jaz«. Lahko razlikujemo med zaželeno zasebnostjo (= subjektivno določeno idealno stanje, ki odraža želje posameznika ali skupine glede druženja) in doseženo zasebnostjo (= rezultat družbenega vnosa in iznosa). V primerih 1, 2, 5 in 6 na sliki je O dosegel zaželeno raven stikov z D, ni pa je dosegel v ostalih štirih primerih. Primer 3 kaže, da je D šel čez zaprto mejo O-ja (npr. odprl je vrata in ga motil), četrti pa, kako O ni uspel doseči želene ravni druženja (npr. D ni slišal O-jevega poziva, da naj vstopi. Primera 7 in 8 sta somerna prejšnjima (po Altman, 1976).

Biografsko-zgodovinska razsežnost se nanaša na razlike v osebnih zgodovinah, ki ljudi navajajo na različno občutljivost za mehanizme, ki uravnavajo zasebnost. Razsežnost nadzora zajema že omenjeno svobodo izbire večjega ali manjšega družjenja z drugimi, medtem ko se ekološko-kulturna razsežnost nanaša na uporabo fizičnega okolja za doseganje nadzora nad družanjem. Altman (1975) navaja primer Mehinacu plemena iz Brazilije, pri katerem poteka uravnavanje zasebnosti na več ravneh, ki vsebujejo fizično okolje (vednost o poteh drugih, toda tudi posedovanje skritih krajev; skupno življenje, pa vendarle ločevanje družin ter moških od žensk), besedno obnašanje (ne sprašuje se o zasebnem življenju ostalih, molčečnost, tiho govorjenje) ter nebesedno telesno obnašanje (zadrževanje čustvenih izrazov).

Naj omenimo še severnoafriške Tuarege, ki zasebnost uravnavajo z zastiranjem svojega obraza. Tako je Tuareg bolj zastrt, kadar govori z nadrejeno in manj, kadar govori s podrejeno osebo.

Lahko zaključimo, da se zasebno obnašajo vsi ljudje, da pa to svojo zasebnost uravnavajo na kar najbolj različne načine, določene s kulturo ter stopnjo družbenega in tehnološkega razvoja.

Dano fizično okolje lahko le bolj ali manj ustreza nekemu stanju zasebnosti, oz., potrebi po njej. Vendar pa se posameznik v procesu socializacije nauči, kako naj zasebno deluje na posameznih mestih; drugače se obnašamo v kopalnici kot na delovnem mestu.

Ostale razsežnosti se nanašajo na obnašanje na mestih, ki niso javna, kot tudi na zasebnost kot psihično izkušnjo.

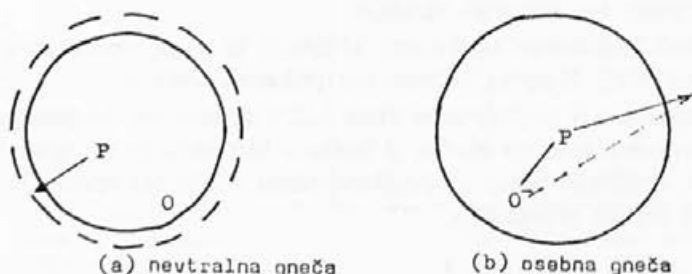
Svojevrstno razčlenitev zasebnosti, ki izhaja iz njene opredelitve, je naredil tudi Altman (1976). Njegova pojmovanja prikazuje slika 2.

Ker je zasebnost v najbolj tesni zvezi tudi z nekaterimi drugimi pojavi, vezanimi na človekov odnos do okolja, si bomo v bistvenih črtah ogledali še gnečo, ozemelskost, družbeno-bežno in družbeno-težno okolje ter vprašanja, vezana na t. im. trdo in mehko arhitekturo.

GNEČA

Gneča je že po opredelitvi v nekem smislu nasprotna zasebnosti, ali točneje, nekaterim njenim stanjem (osamljenost), čeprav nekatera druga morda celo pogojuje (neimenovanost). Predvsem moramo razlikovati med fizično gostoto, to je, številom ljudi na enoto površine, ter občutkom gneče. Prva je v glavnem vrednostno nevtralna in predstavlja nujni (vendar ne tudi zadostni) pogoj za pojav druge, ki jo običajno vrednotimo kot negativno. Da fizično stanje pomanjkanja prostora ni nujno negativno, kažejo raziskovanja McClellanda in Auslanderja (1976). Čeprav je skladnost med gostoto in nezadovoljstvom v glavnem precejšnja, to ne velja za tista okolja, v katerih je prisotnost in opazovanje ostalih sestavni del dejavnosti (stadion, kino, restavracija, plesišče). Poleg nujnega obstajajo torej tudi zadostni pogoji, kot: različni družbeni dejavniki (vrsta dejavnosti, tip medsebojne interakcije, situacijske in kulturne norme ipd.), osebne lastnosti (čustve-

no in fizično stanje, temperament, . . .), fizično-ekološki pogoji (temperatura, hrup, vlažnost, število oken in vrat, barva sten, oblika in višina prostora, pohištvo in njegova razporeditev itd.), vendar s tem seznam zadostnih pogojev še ni izčrpan. Freedman (1975) je izvršil eno od najbolj obsežnih raziskav gneče in meni, da gostota sama po sebi nima niti dobrega niti slabega vpliva na ljudi, ampak samo okrepi tipične odgovore na dano situacijo. Posameznik se torej odziva na situacijo in ne na gostoto. Slednja naj bi vplivala le na jakost odziva. Gneča, pravi Freedman, nikakor ni nov pojav v človeški zgodovini, Od nekdanj so ljudje živeli skupaj (toda ali je to že gneča), ker so jih v to silili pogoji njihovega življenja (varnost, sodelovanje, . . .). Zato naj bi življenje v modernem mestu ne bilo tako nenaravno. Vendar se zdi, da pisec pozablja na številne, ne le količinske, pač pa tudi kakovostne družbene in tehnološke spremembe, ki so še kako spremenile pogoje življenja v mestu, zaradi česar le-to ni postalo nič bolj naravno. Izkušnje gneče resda posredujejo neprostorski dejavniki, vendar to ne pomeni, da nima zveze s prostorom, saj gre konec koncev za to, da je posameznikova potreba po prostoru večja od razpoložljivega prostora. To ne zmanjšuje pomena dane družbene situacije, ker je tudi gneča končno posledica določenih družbenih pogojev (prenaseljenost; poceni večnadstropnice, neprilagojene človekovim potrebam ipd.). Zato se mi tudi zdi upravičena Stokolsova (1976) razdelitev na *nevtralno* in *osebno gnečo*. Pri prvi se neuresničena prostorska pričakovanja nanašajo na fizično razsežnost okolja, pri drugi pa nastajajo motnje zaradi bližine nezaželenih, sovražnih ostalih.



SLIKA 3.: Nevtralna in osebna gneča. V prvem primeru je želeni prostor večji od razpoložljivega, v drugem pa je želena razdalja večja od možne (po: Stokols, 1976)

McCarthy in Saegert (1978) sta vzporejala izkušnje stanovalcev štirinajstnadstropnih stolpnih in trinadstropnih blokov, ki so se nahajali v okviru iste soseske. Stanovalci višjih stavb prihajajo v stik z mnogimi osebami v skupnih prostorih svojih zgradb. Zato, ker ti stiki presegajo njihovo zmožnost druženja, oziroma sposobnost predelave delujočih družabnih dražljajev, čutijo družabno preobremenitev. Ta preobremenitev se odraža v občutku gneče v stavbi, izgubi nadzora, varnosti in zasebnosti v njeni neposredni okolici, v problematičnih družbenih odnosih med stanovalci ter v odtujitvi in nezadovoljstvu s stanovanjsko okolico nasploh. Nekako bolj optimistično izzveni Freedmanovo razpravljanje, ko nasproti trditvam, da so večnadstropnice hladne, dehumanizirajoče, neustrezne za življenje, da ne

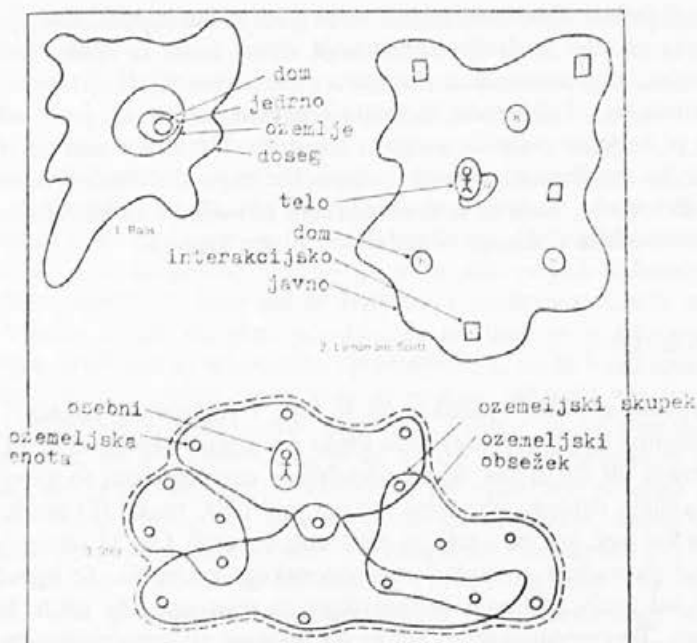
pospešujejo občutkov skupnosti ter da silijo ljudi v umik, ipd., nadaljuje na liniji svoje hipoteze: »Kadar je družbena situacija slaba, kadar se ljudje počutijo odrezani, defenzivni, preplašeni in sumničavi, visoka gostota ljudi *samo* ojačuje že tako slabo situacijo.« Primerjava življenja v nekem našem ali pa v nekem ameriškem mestu bi verjetno potrdila njegovo hipotezo. Na vsak način pa obstaja med prostorskimi in družbenimi pogoji našega življenja dialektični odnos stalnega vzajemnega delovanja. Zato se je tudi smiselno ukvarjati z oblikovanjem naselij in stavb, ki bodo bodrile druženje. Vendar več o tem kasneje.

OZEMELJSKOST

Pod vplivom etoloških raziskav se je tudi v psihologiji povečalo zanimanje za tista obnašanja, ki jih oseba(e) kaže glede na fizično okolje, ki si ga prilašča in uporablja krajši ali daljši čas. Same opredelitve ozemeljskosti se gibajo od tistih, ki (1) izpostavljajo dejavno obrambo nekega področja, preko (2) tistih, ki menijo, da gre še za kaj več kot pa zgolj za obrambo do onih (3), ki obrambe sploh ne omenjajo, pač pa nadzor ali stalno uporabo nekega področja. Te opredelitve gredo istočasno od tistih, ki imajo ozemeljskost za prirojeno, do tistih, ki smatrajo, da je naučena. To omenjam ztato, ker je od dejstva, ali gre za prirojenost ali pridobljenost, odvisna tudi možnost smotrnega delovanja in oblikovanja našega okolja. Mnogi današnji znanstveniki (Ardrey, Lorenz) se obnašajo povsem drugače kot pa se je leta 1860 žena Worcesterskega škofa, ko ji je mož pravil o Huxleyevem predavanju, da se je človek razvil iz opice. Ljubezniva gospa naj bi namreč izjavila: »Moj dragi, razvil iz opice! Upajmo da to ni res, toda če je, molimo da ne bo postalo splošno znano.« Fromm (1978) pravi, da bi mnogi radi v svojih fantasmah, da bi ljudje združili »čustva opice z možgani računalnika. Če bi se ta san lahko izpolnil, bi morda izginilo vprašanje človeške svobode in odgovornosti. Instinkti bi vladali nad čustvi, računalnik nad razumom, človeku pa ne bi bilo potrebno dajati odgovora na vprašanja, ki mu jih zastavlja njegov obstoj«. Ni treba reči, da je za Fromma vprašanje povsem drugačno kot pa za že omenjeno viktorijansko gospo.

Edney (1974) navaja vrsto argumentov v prid zadnjega pojmovanja ozemeljskosti. Pri tem izhaja predvsem iz raznovrstne in spremenljive narave ozemeljskosti pri ljudeh (glej Polič, 1978). Vendar pa ostaja dejstvo, da takšno človeško obnašanje obstaja ter da ga moramo upoštevati pri načrtovanju.

Lahko razlikujemo več vrst ozemelj. Altman jih deli v relativno stalna prvotna ozemlja (soba, dom in prostori, ki niso dostopni drugim), manj pomembna *drugetna* (klubi, gostilna v soseščini), ter le občasno zasedena *javna* ozemlja (parki, ulice ipd.). Vprašljiva je že opredelitev drugotnih ozemelj, ki so nekje med prvotnimi in javnimi. Dejansko lahko govorimo o nekakem kontinuumu ozemelj, ki gre od ozemelj, ki so v izključni rabi posameznika ali skupine, pa do ozemelj, dostopnih vsem. Tako pojmovanje tudi bolj ustreza zasebnosti, kot sem jo v začetku opredelil. Prav tako Altman ne upošteva osebnega prostora, nad katerim ima oseba običajno kar največji nadzor. Nekaj drugih razčlenitev kaže slika 4.



SLIKA 4.: Različne razčlenitve ozemlja (Ross, Lyman & Scott in Stea) (po Porteous, 1977).

Tako Roos deli ozemeljsko obnašanje na štiri sestavine: *doseg* (celotno področje po katerem se žival giblje), *ozemlje* (področje, ki ga brani), *jedrno področje* (ki ga predvsem zaseda) in *dom* (kraj kjer spi). Ta delitev povsem očitno prihaja iz etologije, ter je vsaj z vidika opredelitve posameznih ozemelj za človeka vprašljiva.

Lyman in Scott se ne ukvarjata s prostorskimi odnosi med *javnim*, *domačim*, *interakcijskim* in *telesnim ozemljem*, ki jih razlikujeta. Javna ozemlja (parki, ulice) omogočajo svoboden pristop, toda ne tudi svobode dejavnosti; domača ozemlja so tista javna področja, ki si jih skupina ali posameznik prisvaja; interakcijska ozemlja dopuščajo družabno zbiranje na formalni snovi; telesno ozemlje pa se nanaša na neposredni prostor okoli telesa. Vidimo, da razen v prvem in zadnjem primeru ne gre za razliko v velikosti ozemlja, kot pri prejšnji razčlenitvi, pač pa bolj za družabna pravila in odnos osebnosti do nekega ozemlja.

Na malce drugačen način razlikuje Stea premični *osebni prostor*, *ozemeljsko enoto* (npr. določen prostor okoli klopi ali mize), *ozemeljski skupek* (ki vsebuje ljudi in ozemeljske enote, ki jih ti obiskujejo) ter *ozemeljski obsežek* (ohlapno združenje skupkov).

Posamezne razčlenitve imajo svoje prednosti, oz., pomanjkljivosti, vendar žal — tako je z mnogimi pojmi v okviru sorazmerno mlade okoljne psihologije — tudi tu še nimamo na razpolago poenotenih izrazov. Slednje seveda odraža določeno pojmovno zmedo, ki vlada na tem področju, posebej zaradi srečevanja pojmovanj, ki prihajajo iz raznih znanosti, oziroma, znanstvenih disciplin (biologija, sociologija, psihologija itd.)

Ne glede na to pa velja, da v vsakem od teh ozemelj, ali morda točneje, v vsakem delu kontinuum ozemeljskosti, poteka določena vrsta in količina posameznikovih stikov z drugimi ljudmi.

Zdi se, da Proshansky in sodelavci upravičeno štejejo ozemeljskost za tisti mehanizem obnašanja, ki služi zadovoljevanju potrebe po zasebnosti, kajti z njo ljudje uravnavajo svoje prostorske potrebe, od katerih je odvisna tudi zasebnost. V tej luči moramo obravnavati tudi Newmanovo (1972) teorijo in prakso »branjivega prostora«. Branljivi prostor je takšen model stanovanjske okolice, ki zavira kriminal tako, da skrito ozemeljskost in občutek skupnosti stanovalcev prevede v odgovornost za varen in dobro vzdrževan življenjski prostor. To se dosega z dobro preglednostjo in jasno razmejitvijo področja stavbe od njene okolice. Čeprav je ta rešitev teoretično nevzdržna, ker se ne ukvarja z bistvom vprašanja ter predstavlja tipičen primer ekološkega determinizma, se je v praksi pokazala kot dokaj uspešna, vendar uspešna le na ožjem prostoru. Ne ukinja kriminala (proti kateremu je predvsem uperjena), pač pa ga le odganja. Uporabljena na širšem prostoru bi morda pripeljala tudi do novih vrst kriminala ali psihopatoloških obnašanj. Spomnimo se le stalnega nadzora.

TRDA IN MEHKA ARHITEKTURA

Robert Sommer (1974) v svoji provokativni knjigi z naslovom »Neprepustni prostor: trda arhitektura in kako jo humanizirati« na mnogih primerih kaže, kako prototip sodobne ameriške hiše vse bolj postaja ameriški zapor. Glede na to, da tudi pri nas včasih zelo vestno kopiramo Amerikance (kar pa v tem primeru ne bi bilo ravno preveč zaželeno), si pogledjmo, katere so značilnosti te trde arhitekture, katere predstavnik je zapor:

— Predvsem gre za šibko prepustnost. Obstaja minimalen stik med zunaj in znotraj. Stavba ni povezana s svojo sosesčino.

— Nič manj značilna ni draga in močna konstrukcija, ki onemogoča kakršnokoli spremembo ter ni odzivna na človeško prisotnost. Dejavnosti, ki v njej potekajo, so točno določene. Eventualna sprememba v konstrukciji vodi do neskladja med njimi in stavbo.

— Obstaja jasno razlikovanje statusnih nivojev. Vsaka dejavnost ali oseba ima določeno mesto, med različnimi statusnimi nivoji pa obstaja minimalni stik.

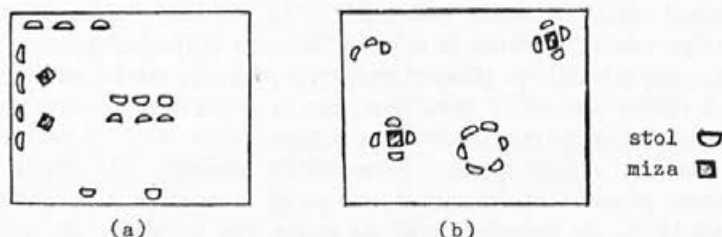
— Zgradba hrabri pasivno prilagajanje ter psihološki umik.

— Za varnost so odgovorne posebne službe ali naprave, ne pa stanovalci sami.

— Gradivo in pohištvo se izbira predvsem glede na enostavno vzdrževanje in odpornost. Zato je videz enoličen.

Odgovor na resnične človeške potrebe so stavbe, ki se »odzivajo« svojim stanovalcem, to so parki in kraji, ki odražajo prisotnost človeških bitij. To ni zapor, pač pa tisto kar imenujemo mehka arhitektura. Takšna arhitektura končno veliko bolj in predvsem na bolj človeški način omogoča človeku nadzor dostopa do sebe in svobodo izbire, torej zasebnost. Zato ni slučajno eno od prvih načel sodobnega načrtovanja, da mora novo okolje dopuščati spremembo in rast, da načrt ne sme biti nekaj povsem zaključenega, k sebi usmerjenega. Prebivalci morajo imeti na razpolago možnost, da tudi sami oblikujejo prostor svojega bivanja.

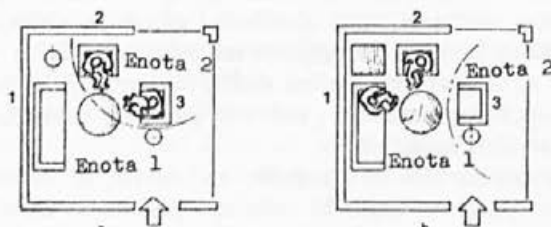
V kolikor želimo v nekem fizičnem okolju pospeševati družabnost, ali pa jo morda želimo zavirati je povsem očitno, da ni vseeno, kakšen je razpored fizičnih objektov (npr. pohištva) v njem. Različne raziskave so pokazale, da lahko razlikujemo med družbeno-težnim in družbeno-bežnim prostorom kjer prvi pospešuje, drugi pa zavira medčloveško interakcijo.



SLIKA 5.: Družbeno-bežno (a) in družbeno-težno (b) okolje. Za prvo je značilen linearen razpored elementov, za drugo pa posamezne skupine elementov

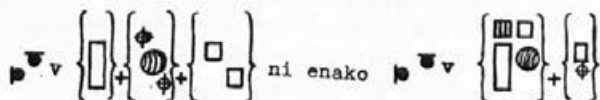
Osnovno pojasnilo različnega vpliva obeh prostorov je v dejstvu, da družbeno-težno okolje pospešuje očensti stik, olajšuje sporazumevanje in s tem prispeva k razvoju in vzdrževanju družabnih stikov. Družbeno-bežno okolje jih preprečuje. To seveda ne pomeni, da je prvi prostor nujno dober in drugi slab. Gre za skladnost med prostorskim vzorcem in njegovo funkcijo. Če so nam te zakonitosti znane, lahko po potrebi oblikujemo okolje, ki bo pospeševalo eno ali drugo obliko obnašanja. Zato je ugodno razlikovati tudi med t. im. stalnim in nestalnim okoljem, kjer že izraza sama govorita za kaj gre.

Vendar pa v praksi ni vedno tako enostavno določiti, kako bo neko okolje vplivalo na druženje. Poglejmo to na primeru. Slika 5. kaže dva možna razporeda praktično istega pohištva v neki sobi. Kateri sedežni razpored je bolj ugoden za družabnost? Načrtovalci v tem primeru tega niso uspeli vnaprej točno predvideti (DeLong, 1978).

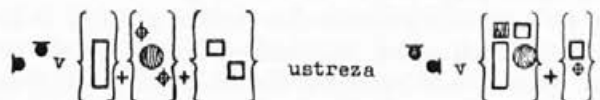


SLIKA 6.: Mikroprostorsko razčlenjevanje in izbira sedežev za dva prijatelja. Zofa in naslonjač na sliki (a) ne predstavljata celote, sta ločena. Osebi sta zavzeli položaja 1 in 2 samo, če je šlo za odnose, pri katerih sta hoteli omejiti dostop do sebe (s tujcem). Uređitev na sliki (b) daje prav nasproten rezultat (po De Long, 1978).

Primer kaže različno razčlenitev mikroprostora, zasnovano na skritih ustrojnih enotah, ki se v obeh ureditvah razlikujejo. Čeprav vsebujeta podobne (celo iste) elemente, se ti različno razčlenjujejo. Razlike v njihovem razporedu vplivajo na njihovo drugačno tolmačenje in uporabo. Prav tako je očitno, da ista prostorska obnašanja nimajo stalne vrednosti (ali pomena), vendar tudi, da imajo lahko različna prostorska obnašanja isto vrednost. Predstavimo ti načeli grafično:

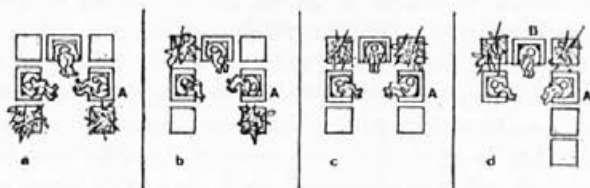


(če se isti dogodek pojavi v dveh različnih kontekstih, njegova vrednost ne bo ista ali stalna) in



(če se dva različna dogodka, ki ju imamo lahko za podobna pojavita v različnih kontekstih, sta lahko funkcionalno ekvivalentna).

Omenil sem že, da je zasebnost povezana z uravnavanjem mej, slednje pa je, to je pokazal prejšnji primer, povezano z ustrojem prvin v okolju. Pomembnost ustroja postane očitna, kadar prvine okolja ostajajo nespremenjene, menjajo pa se odnosi med njimi. S tem se, zaradi vpliva na uravnavanje mej, menja tudi možnost medsebojnega dostopa oseb, ki se nahajajo v danem prostoru, tj., tudi njihova zasebnost. Vendar se moramo zavedati, da človek oblikuje svoje odnose do okolja na več nivojih, to je, fizično, družbeno in pojmovno. Sicer poteka to oblikovanje na vseh treh nivojih istočasno, ob tem, da so posamezni nivoji lahko usklajeni ali pa si celo nasprotujejo. Razvojno je fizični nivo prvotnejši od ostalih dveh.



SLIKA 7.: Medosebni dostop v funkciji mikroprostorskega ustroja. Vsako od štirih prikazanih okolij vsebuje drugačen razpored istih kosov pohištva. S spremembo razporeda se spreminja tudi relativni dostop do osebe A dokler, kot kaže slika d, niso vse osebe med seboj ločene. Medosebni dostop zahteva, da se osebe nahajajo v isti prostorski enoti. Na slikah a in b sta osebi A in B v isti enoti, na ostalih dveh pa ne. V slednjih primerih je medosebni dostop možen šele z nekim ustrojem na višjem, neprostorskem nivoju (po: DeLong, 1978).

DeLongove raziskave opozarjajo predvsem na dejstvo, da pri načrtovanju niso možna nikakršna poenostavljena in omejena pojmovanja, temveč da je potrebno pojav obravnavati v celoti, z vsemi dejstvi prostorske, družbene ali osebne narave.

Željeno stanje ali stopnjo zasebnosti lahko ljudje dosežejo na različne načine. Omenili bomo predvsem tiste, ki so vezani za oblikovanje našega fizičnega okolja (kar je predvsem predmet našega obravnavanja), ostale pa le v toliko, kolikor so z njim v neposredni zvezi.

Posameznik lahko seveda vedno uporablja govor (npr. lahko reče komu »vstopi«, »pojdi proč« ipd.), gibe rok in telesa, izraze obraza itd. pri doseganju svoje zasebnosti, vendar je prav fizično okolje v veliki meri (vendar ne izključno) tisto, ki mu nudi objektivne pogoje za njo. Ravno uporaba vrat, oken, razpored pohištva in načrt stanovanja ali stavbe predstavljajo tradicionalno pot za razumevanje zasebnosti. Vloga fizičnega okolja kot uravnalnega mehanizma je zelo zapletena. V to smo lahko prepričani že ob doseganju obravnavi. Tako obstajajo tisti vidiki okolja, ki so vezani na posameznika (osebni prostor, to je vrsta istosrednjih območij prostora okoli osebe, kjer vsako območje določa površino za neko vrsto interakcije), pa tudi bolj oddaljeni (fizični objekti v okolici).

Za zasebnost je bolj ugodna stavba s krajšimi in bolj raznolikimi hodniki z manjšim številom stanovanj v nadstropju (4 do 6), medtem ko so dolgi, enolični hodniki, veliko (12 in več) ali premajhno (2 do 3) število stanovanj v nadstropju nezaželeni. Nezaželeni so, ker ne omogočajo nadzora nad okoljem. Dolgi ravni hodniki, posebej še če so slabo razsvetljeni, niso kraj za sestajanje, torej ne omogočajo človeku, če to želi, da bi vstopil v neko vrsto socialne interakcije. Človek iz njih beži. To pa je pravo nasprotje svobodnemu, lastnemu odločanju. Zakaj ne bi mogli imeti v vsakem nadstropju, v predverju itd. razširitev s stoli, cvetjem ipd., kjer bi se ljudje, če bi to želeli, lahko zadržali. Optimalno število sosedov v nadstropju jim to tudi omogoča. Tesnejše druženje je nemogoče z nekaj desetimi ljudmi. Človek vseh še spoznati ne more. Tudi premajhno število ni dobro, saj končno zmanjšuje svobodo izbire ter obsoja na omejeno druženje.

Seveda se zasebnost ne začne in ne konča pri vходу v stanovanje. Tudi v stanovanju mora imeti človek pogoje za zasebnost, kar mu omogoča večje število, čeprav manjših, prostorov. Demagoška zahteva, ki je bila pri nas nadvse popularna nekaj let nazaj, da je potrebno graditi predvsem stanovanja z manjšim številom (majhnih) sob, da bi se čim prej rešilo stanovanjsko vprašanje, je bila dvojno lažna. Lažna zato, ker je pozabljala na resnične človeške potrebe, pa tudi zato, ker tedaj že nismo bili več tako siromašni, da si tega ne bi mogli privoščiti. O tem govori tudi vse večje (gospodarsko krito) povpraševanje po stanovanjih, ki presegajo njihovo proizvodnjo.

Predmestja jugoslovanskih mest postajajo vse bolj enolična. Tudi med seboj so si vse podobnejša. Zgradbe se ne razlikujejo ne po obliki, ne po barvi in ne po višini. Nerazpoznavne so, pa tudi zakaj ne bi bile, saj v njih ljudje tako ali tako samo spijo. Zato pa je dovolj, če poznajo številko svoje sobe, oz. stavbe. Pri tem se pozablja na enostavno dejstvo, da človek ne obstaja ločeno od svojega okolja, da mora imeti možnost, da se uresniči tudi skozi njegovo oblikovanje. Rapoport (1969) v svojem pregledu oblik hiše v različnih kulturah meni, da je »oblika hiše rezultat izbire med obstoječimi možnostmi — večje je število možnosti, širša je izbira — vendar pri tem nikoli ni neke nujnosti, kajti človek lahko živi v različnih ustrojih«. S tem želi samo reči, da narava in doseženi tehnološki

nivo nudita možnosti, vendar pa je človek sorazmerno svoboden v njihovi izbiri. Vendar je ta svoboda tudi družbeno pogojena. Menim, da gre pri nas za vse prešibko prisotnost samoupravnih interesov občanov na tem področju združenega dela. Ali imamo arhitekturo, kakršno zaslužimo, ali pa je to arhitektura, kakršno zasluži neka potrošniška družba? Samoupravna socialistična družba na tem področju še ni začela z uresničevanjem vizije svojega lastnega življenja. Arhitekti preteklosti bi imeli zaradi svoje razredne določenosti še opravičilo, če so pri načrtovanju pozabljali na človeške potrebe. Če odmislimo delavska predmestja, ki jih je tako prizadeto opisoval Engels, pa so bili v nekem smislu že po naravi stvari same bliže ljudem kot njihovi današnji nasledniki. Gre seveda le za relativno bližino. Ločujejo jih leta tehnološkega razvoja ki se ni razvijal vedno v korist človeka v vseh svojih razsežnostih. Širina tehnoloških možnosti tudi ločuje, ne le zbližuje, in ni vsaka svobodna izbira tudi izbira za človeškost.

Poleg omenjenih bi lahko našli tudi druge tehnične možnosti, ki omogočajo premagovanje vprašanj, vezanih za zasebnost, to je, za človekovo družbeno življenje za njegovo lastno človeško življenje in srečo. Ni težko reči, da so nižje stavbe boljše od visokih, da se je treba izogibati dvigalom, da so v soseskah potrebne ulice, ki povezujejo ljudi (tj. brez ali le s šibkim prometom motornih vozil) itd. Ni težko reči tudi to, da mora človek imeti možnost druženja s sosedi (da ni omejen na neimenovanost), ker ga k temu sili tudi okolje, da pa se tudi lahko umakne v osamljenost. Skratka, arhitektura za ljudi jim mora omogočiti takšno in tolikšno zasebnost kot jo potrebujejo. Da pa bi to dosegli, načrtovanje ne sme biti le stvar arhitektov in urbanistov. Seveda ne bo nihče namesto njih risal načrtov, toda zaradi razlik, ki obstajajo med njimi in uporabniki njihovih storitev, zaradi tega, ker smo si ljudje med seboj kljub skupni kulturi tako različni, morajo biti živi ljudje in njihov stvarni interes prisotni v načrtu od vsega začetka in to z dejavnim posredovanjem teh istih ljudi. Ni lahko povedati, kako bi se to dalo uresničiti, saj ne gre za preprost skupek vseh posameznih, navadno še zelo raznolikih želja. Odgovor se nakazuje v samoupravni ureditvi te človeške dejavnosti, psihologija in druge družbene vede pa morajo poiskati ter ponuditi konkretne postopke za to delo. Vizija resničnega človeka in njegovih potreb mora tudi tu potisniti njegovo lažno, umetno, birokratsko-potrošniško nadomestilo.

VIRI:

1. ALTMAN I., *The Environment and Social Behavior*, Monterey: Brooks/Cole, 1975.
2. ALTMAN I. Privacy, A Conceptual Analysis, *Environment and Behavior*, 1976, št. 8, 1, str. 7—30.
3. BLOCH E., *Subjekt-objekt*, Naprijed Zagreb, 1959.
4. DeLONG A. J. Context, structures and relationships. V: ESSER A. H & GREENBIE B. B. (Rds.) *Design for Communality and Privacy*, Plenum Press, London, 1978.
5. EDNEY J. J., *Human Territoriality*, V: (18.)
6. FREEDMAN J. L., *Crowding and Behavior*, Freeman, San Francisco, 1979.
7. FROMM E. *Revolucija nade*. Grafos, Beograd, 1978.
8. ITTELSON W. H., PROSHANSKY H. M., RIVLIN L. G. & WINKEL G. H., *An Introduction to Environmental Psychology*, Holt, London 1974.
9. KARDELJ E. *Smeri razvoja političnega sistema socialističnega samoupravljanja*, Komunist, Ljubljana, 1977.

10. LAUFER R. S., PROSHANSKY H. M. & WOLFE M., Some Analytic Dimensions of Privacy, V: (18.).
11. Lefevr Anri., *Antisistem*, Radnička štampa, Beograd, 1973.
12. MCCARTHY D. & SAEGERT S., Residential Density, Social Overload, and Social Withdrawal. *Human Ecology*, 1978, št. 6, 3, str. 253—272.
13. McCLELLAND L. & AUSLANDER N., Determinants of Perceived Crowding and Pleasantness in Public Settings, V: SUEDFELD P. & RUSSELL J. A. (Eds.) *The Behavioral Basis of Design*. Book I. Dowden, Stroudsburg, 1976.
14. NEWMAN O., *Defensible Space*. Architectural Press, London, 1972.
15. PERKOVIĆ Z., Čiji je grad? intervju za *VUS*, 3. 9. 1977. (br. 1321).
16. POLIČ M., Psihološke razsežnosti človekovega okolja, II. del, *Anthropos*, 1978, št. III—IV, str. 149—159.
17. PORTEOUS J. D., *Environment & Behavior*, Addison-Wesley, London, 1977.
18. PROSHANSKY H. M., ITTELSON W. H. & RIVLIN L. G. (Eds.), *Environmental Psychology*, Holt, London, 1976.
19. RAPOPORT A., *House Form and Culture*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1969.
20. SOMMER R., *Tight Spaces*, Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1974.
21. STOKOLS D., The Experience of Crowding in Primary and Secondary Environments, *Environment and Behavior*, 1976, št. 8, 1, str. 49—85.
22. SUPEK R., *Mašta*, Sveučilišna naklada Liber, Zagreb, 1979.
23. WARD C., *The Child in the City*, Penguin, Harmondsworth, 1977.

Jean-Paul Sartre in psihologija emocij

TANJA LAMOVEC

Od smrti Jeana-Paula Sartra je minilo že nekaj mesecev, vendar je njegov prispevek k psihologiji emocij, ki je izšel že sredi petdesetih let, še vedno aktualen. Toliko bolj, ker je izšel izpod peresa filozofa, ki je bil temeljito seznanjen z dogajanjem v sodobni psihologiji. Za začetek želim podati vsebino njegovega sestavka, ki se nanaša na teorijo emocij.

V svojem sestavku »Poskus teorije emocij« Sartre najprej analizira različne psihološke pristope k preučevanju emocij: eksperimentalno psihološkega, psihofiziološkega in psihoanalitičnega. Vsem tem pristopom je skupno to, da ne iščejo razlage emocij v bistvenih strukturah človeške stvarnosti, temveč v *procesu emocije same*. Emocijo izločijo iz situacije, v kateri se pojavi, jo razdelijo na komponente (telesne reakcije, obnašanje ter stanje zavesti) in potem skušajo formulirati zakone, ki naj bi povezali te umetno ločene vidike. Psihologi se navadno ne sprašujejo, kaj obstoj emocije kot take pomeni v luči celotne človekove situacije. Navadno jo obravnavajo kot samo po sebi umevno *dejstvo*, ločeno od vsega drugega. Od tod izhaja pojmovanje emocije kot naključja ali psihofizičnega nereda. Po Sartrovem mnenju s takim pristopom emociji odvzamemo vsak pomen.

Sartrov pristop je fenomenološki in zanj meni, da nam lahko poda odgovor na nekatera temeljna vprašanja, kot so:

- kaj nam emocija lahko pove o človeku v antropološkem smislu, in
- kaj mora biti zavest, da je emocija sploh mogoča.

Fenomenološki pristop izhaja iz apriornega bistva človeka kot sintetične celote. Človekovo doumevanje samega sebe je njegov tipični način bivanja v svetu. »S tem ko sebe kot človeka doumem, naredim iz sebe človeka,« pravi Sartre na nekem mestu. Doumevanje sebe je navadno nejasno, neavtentično, zato ga je treba razjasniti. Zato Sartre meni, da bi bilo treba preučevati fenomene, to je duševne dogodke kot pomene, ne pa golih »dejstev«. Fenomen je to, kar se samo prikazuje. Eksistirati pomeni prikazovati se sebi. Zato sleherno človekovo vedenje in tako tudi emocija izraža »človeško sintetično totalnost v njeni integriteti«. To pa ne pomeni, da bi bila emocija učinek človeškosti. Emocija je človeškost sama, ki se uresniči v obliki emocije. Emocija ni naključen nered, temveč organizirana oblika človekove eksistence, oblika določenega tipa zavesti. Ima posebno bistvo, strukture, pojavnne zakone in pomen. Fenomenolog naj bi preučeval pomen emocij v tem najširšem smislu.

Če preučujemo duševne dogodke kot pomen in ne kot gola dejstva, tedaj emocija kot čisti telesni pojav nima nobenega pomena. Psihologija naj bi raziskovala tisto, kar je za telesnimi spremembami, ker je tisto, kar je za njimi, smisel emocije. Ta smisel ni nekaj, kar bi bilo od zunaj pridano, obstaja le toliko, kolikor se samemu sebi prikazuje. Človek je vesel, če samega sebe doživlja kot veselega.

Sartre postavlja pod vprašaj tudi lastno predpostavko, namreč, ali je emocija res fenomen, ki nekaj pomeni, oziroma kaj pomeni. Na to vprašanje odgovarja pritrdilno, in sicer, da pomeni emocija določeno razmerje naše psihične biti s svetom. Kot taka ima določeno funkcijo oziroma cilj. Med teorijami, ki so obravnavale emocijo z vidika cilja, omenja Sartre Wallonovo in Janetovo teorijo, nadalje topološko pojmovanje emocij (Lewin, Dembo) ter psihoanalizo. Posebej se ustavlja pri pomanjkljivostih vsake od teh teorij, ki jih bom podala v skrženi obliki:

Po Janetu (Pierre) je emocija organiziran sistem z namenom, da prikrije, nadomesti ali odkloni obnašanje, ki ga ne moremo ali nočemo vzdržati — gre torej za vedenje nemoči. Za tovrstno pojmovanje meni Sartre, da je preozko, saj ne zajema vseh funkcij emocije, poleg tega pa pušča odprta mnoga vprašanja, npr., ali je nadomeščanje vedenja zares avtomatično in zakaj izziva nemoč različne oblike obnašanja.

Po topološkem pojmovanju pride v emociji do oslavitve pregrad, ki ločijo globlje in vrhnje plasti jaza, s tem pa se oslabijo tudi pregrade med stvarnim in nestvarnim. Z naraščanjem napetosti med zunanjim in notranjim se negativno občutje širi na vse predmete v tem območju. Pozitivna valenca cilja izgine, hkrati pa razpade diferencirana struktura, ki jo je ustvaril problem. Napetosti se znebimo tako, da zmanjšamo zahteve ali pa prenesemo problem na drugo raven. Če npr. nekoga ne moremo prepričati, ga lahko poskušamo prestrašiti. Emocija v teh primerih omogoča, da zavzamemo perspektivo, da stopimo ven iz omejenega polja, kjer rešitev ni mogoča. Vendar pa vidi Sartre pomanjkljivost te teorije v tem, da ne upošteva vloge zavesti. Zvest je tista, ki omogoča spremembo ene oblike obnašanja v drugo.

Psihoanaliza pojmuje emocije kot sredstva, ki jih uporablja nezavedno, da bi porušila neznosno stanje napetosti in našla vsaj simbolično zadoščenje. Emocija nas preseneti in se razvija po sebi lastnih zakonih, na katere zavedno ne moremo bistveno vplivati. Psihoanalitiki so prvi trdili, da psihična dejstva nekaj pomenijo. Vsako zavedno dejanje pomeni nekaj drugega, kot je samo (zavrtá želja), eno pa je od drugega popolnoma odrezano. Zvest posameznika subjektivnosti izrazov ne dojame kot znamenje nekega drugega pomena. Z drugimi besedami: zvest se konstruira v pomen, ne da bi se zavedala pomena, ki ga konstruira. Tako pojmovana zvest je v odnosu do pomenov pasivna, popredmetna. Če pa pojmujeemo zvest kot to, kar se samo sebi prikazuje, je psihoanalitično pojmovanje protislovno (se pravi, gledano z očmi fenomenologa). Sartre poudarja, da *pomena zavesti ne smemo iskati zunaj nje same*. Simbolizacija, kot bistvena sestavina zavesti, se po psihoanalitičnem pojmovanju razvija pod pritiskom nečesa, česar zvest ne doume. Vendar mora med simbolom in simboliziranim biti nujna zveza doumevanja. Po mnenju psihoanalitikov sta simbol in simbolizirano vzročno povezana. Oba tipa razmerij pa sta medsebojno nezdružljiva. Freud je nasprotje

zaslutil in ga je poskušal razrešiti tako, da je predpostavljal toge vzročne vezi med simboli in pomenom.

Sartre odreka sleherno spoznavno vrednost psihoanalitični teoriji psihične vzročnosti. Čeprav se vsebinsko navezuje na nekatera spoznanja topološke in gestalt psihologije kot tudi psihoanalize, jih vendarle poskuša postaviti na fenomenološke temelje in s tem razrešiti protislovja. Oglejmo si ali mu je to uspelo.

SARTROVA FENOMENOLOŠKA TEORIJA EMOCIJ

Sartre izhaja iz trditve, da je emocionalna zavest najprej zavest o svetu, to je nereflektivna zavest (npr. občutek, da nas je strah). Ni nujno, da se pri občutenju zavedamo sebe kot čutečega (to je, da se zavedamo, da nas je strah). Nereflektivna zavest pa po Sartrovem mnenju ni identična z nezavednim.

Emocija je nadalje vedno vezana na neki objekt, situacijo. Vsak hip se vrača k objektu in se z njim hrani. Svet naših želja, potreb in dejanj (Umwelt, oziroma fenomenalno polje) vsebuje tudi načine in sredstva za njihovo uresničitev, lahko bi rekli strategijo. Če postanejo te načrtane poti pretežke ali če poti ne vidimo, poskušamo ta svet spremeniti. Sprva to storimo tako, da ga drugače doživljamo. Ali kot pravi Sartre: »Zavest se preobrazi, da bi preobrazila objekt.« S spremembo hotenja objekt nenadoma dojamemo na novi način (analogno z gestalt spremembami pri zaznavanju). Vse to se dogaja na ravni nereflektivne zavesti. Emocija poskuša iz same sebe podeliti objektu neko drugo kakovost, oziroma drugačno eksistenco, ne da bi spremenila njegovo stvarno strukturo. Telo, ki ga vodi zavest (nereflektivna), spremeni svoj odnos do sveta v emociji, zato da bi svet spremenil svoje lastnosti.

Emocija je zatorej v nekem smislu magično vedenje. Vse emocije pripomorejo ustvariti magični svet, pri čemer uporabljajo telo kot sredstvo. Prave emocije, v nasprotju z nepristnimi, ki predstavljajo le obnašanje, spremlja verovanje, prepričanje. Lastnosti, ki jih usmerjamo v predmete, dojemamo kot resnične. To prepričanje nam omogočajo fiziološke spremembe, zato jih ne smemo obravnavati ločeno od obnašanja.

Emocija je drža telesa, ki je v določenem stanju. Stanje samo ne bi izzvalo obnašanja, obnašanje brez stanja pa je le igra. Emocija nastane v vznurjenem telesu, ki se vede na določen način. Vedenje konstituira obliko in pomen vznurjenja. Vznurjenje je potrebno, da lahko verjamemo v vedenje, ki je v svojem bistvu magično.

Če hočemo dognati pomen in funkcijo čustev, moramo posebej spoznati in analizirati posamezno situacijo. Tako npr. žalost ob izgubi ljubljene osebe služi začasni ukinitvi obveznosti poiskati nove poti (alij objekte), skratka obveznosti, da bi dosedanja strukturo zavesti nadomestili z neko novo, nediferencirano strukturo. Pri tem svet afektivno nevtraliziramo: objekte z visoko afektivno nasičenostjo razbremenimo, napravimo jih enakovredne in s tem nadomestljive (vse je enako nepomembno). Ker ne moremo več storiti tega, kar smo nameravali, naredimo tako, da svet ničesar več ne zahteva od nas. Svet se nam prikazuje kot mračen, zato si ustvarimo zatočišče, kjer lahko delujemo sami zase. Vsaka emo-

cionalna kriza pravzaprav predstavlja začasno zavrnitev odgovornosti. Ker smo pod vplivom čustev, nismo odgovorni za to, kar napravimo ali opustimo.

Veselite se predstavlja magičen poskus trenutne in polne polastitve zaželenega objekta. Polastitev je v stvarnosti vedno lahko le delna in postopna. Vednje, ki izvira iz veselja, spremlja nestrpnost in prepričanje, da se bomo objekta prej ali slej polastili. Simbolično pa se ga skušamo polastiti že vnaprej. Tudi v tem primeru nas emocija odvrne od prizadevanja, da bi objekt ohranili, odvrne nas celo od objekta samega in nam omogoči odlog.

Zavest pa se ne omejuje le na projiciranje afektivnih pomenov besed, temveč novi svet, ki ga je konstruirala, tudi doživljala. Tu ima telo dvojno funkcijo: po eni strani je objekt v svetu in hkrati tudi to, kar zavest neposredno doživlja.

Zavest se veže na magični svet emocij in se s tem ukinja. Nastane nova zavest, ki stoji nasproti novemu svetu, ki ga zavest konstruira s tistim, kar je v njej najintimnejše. Vznemirjena zavest je zavest, ki se uspava. Požene se v novi svet in svoje telo kot sintetično totalnost preobrazi tako, da lahko z njim doživlja novi svet. Zavest je torej tista, ki s pomočjo fizioloških procesov spremeni telo. Fiziološki procesi sami po sebi ne pomenijo nič, saj se lahko v dokaj podobni obliki, kakršno najdemo pri čustvenem vznburjenju, pojavijo tudi pri raznih boleznih in vročinskih stanjih, seveda brez ustrezne emocionalne komponente.

Izvor emocij je torej spontana in doživeta degradacija zavesti nasproti svetu. Česar ne more prenesti na en način, skuša dojeti na drugega, pri čemer se uspava in se približa zavesti spanja, sanj in histerije. Pri tem pa je pomembno naslednje:

1. Zavest se same sebe ne zaveda kot zavesti, ki se degradira. Namen emocije ni vzpostavljen z zavestnim dejanjem, vendar tudi ni nezaveden, saj se izraža v dejavnosti, to je v konstituiranju objekta.

2. Zavest je žrtev lastne pasti in preslepi samo sebe. Ker doživlja novi videz sveta in ker vanj verjame, je ujeta v lastno verovanje. Zavest emocije je vklenjena sama po sebi v tem smislu, da verovanja, ki ga hoče doživljati, ne obvlada, in sicer prav zato, ker ga doživlja. Zavest tudi vklenjenosti ne zazna v sebi, temveč jo dojame na objektih, jo projicira na objekte. Kot pravi Sartre: »Objekti so se polastili zavesti.« Vklenjeno zavest lahko osvobodi le refleksija ali popolna ukinitve vznemirljive situacije.

Vsem emocijam je skupno to, da oblikujejo svet, v katerem je razmerje med stvarmi in zavestjo vselej in izključno magično. Svet, to so individualne sinteze, ki so v medsebojnih odnosih in imajo svoje lastnosti. Vsaka lastnost predstavlja enoto neskončnega števila možnih vidikov v tem trenutku, v teh okoliščinah. Če dojamemo neki objekt kot grozljiv, s tem še ne trdimo, da bo tak za večno, vendar pa s tem naznačimo, da je grozljivost v objektu, da je njegova bistvena kvaliteta. V emociji se taka lastnost kaže kot dokončna, kar emocijo hkrati presega in jo tudi vzdržuje. Iz vsake emocije se namreč usmerja množica afektivnih silnic v prihodnost in jo konstruira v luči te emocije.

Pri razpoloženjih (Sartre jih imenuje rahle emocije) dojemamo lastnost objekta z ne povsem izoblikovanim obnašanjem in le rahlimi fiziološkimi spremembami. Razpoloženja so kot nejasna intuicija in jih slutimo, dojemamo kot skozi tančico. Tako se nam npr. v rahli depresiji vse življenje kaže v turobni luči. Čutimo, da je nesreča popolna in globoka, toda v tem trenutku jo le nejasno vi-

dimo. Sartre nadalje govori še o šibkih emocijah, ki se ločijo le po tem, da objekte obarvajo manj intenzivno.

Obratna situacija pa nastopa pri nenadnih reakcijah, kot so npr. groza ali začudenje. Pojavijo se ob objektu, ki se prikaže nenadno. V prejšnjih primerih se je v emociji zavest degradirala in spremenila determinirani svet, v katerem živimo, v magičnega. Tu pa se isti svet nenadno razodene zavesti kot magični svet. Če je nenadni prehod iz racionalnega dojetanja sveta v dojetanje istega sveta kot magičnega utemeljen v objektu in če ga spremlja neprijeten element, je to groza. Če pa ga spremlja prijeten element, je to začudenje. Pri tem se porušijo vse vrhnje strukture, ki jih je zgradil razum in ki bi magičnost lahko odvrnile ter s tem skrčile dogodek na njegove prave razsežnosti. Razdalje, ki nas ločijo od zastrašujočega objekta, npr. ne zaznamo več kot razdaljo, temveč jo zaznamo kot del ozadja. V determiniranem svetu groza in začudenje sploh nista mogoča.

Zavest torej lahko biva v svetu na dva različna načina. Svet se ji lahko prikazuje kot organiziran sklop sredstev. V tem svetu lahko z delovanjem na določene prvine tega sklopa dosežemo določen učinek. Radikalna sprememba v tem svetu ni možna.

Svet pa se lahko prikazuje tudi kot celota, kjer ni sredstev. Zato se tak svet lahko radikalno in v veliki meri spreminja. Tak svet deluje na zavest neposredno (nereflektivna zavest), prostor in čas sta ukinjena. To je, skratka, magični svet, ki mu ustreza magična eksistencialna struktura. Emocija je torej vrnitev zavesti na magično stališče, je način bivanja zavesti.

Če je reflektivna zavest usmerjena v emocijo, se ta prikazuje kot struktura zavesti. Z refleksijo lahko dojamemo emocijo kot tvorca sveta v magični obliki. Tako lahko pridemo do spoznanja, kot je: »Svet se mi zdi odvraten, ker sem jezen.« Toda tak premislek ni pogost. Bolj pogosto dojamemo zavest tako, kot jo je utemeljil objekt, na primer: »Jezen sem, ker je svet odvraten.« Iz tovrstnega (napačnega) sklepanja se po Sartrovem mnenju konstituira strasti.

POVZETEK SARTROVE TEORIJE EMOCIJ

Sartre ločuje reflektivno in nereflektivno zavest. Reflektivna zavest je tista, ki se zaveda same sebe, nereflektivna pa je tista, ki se zaveda objektov. S tega pojmom je Sartre nadomestil in morda pokazal, da je pojem nezavednega, kot ga uporabljajo psihoanalitiki, nepotreben. Seveda pa moramo upoštevati, da je Sartrov pristop fenomenološki, zato so takj »prevodi« izrazov le približni in nikakor ne enoznačni.

Za emocije je značilna nereflektivna zavest. Emocije so možne le ob zavesti, ki v danem trenutku ne razmišlja o sami sebi, temveč projicira samo sebe na zunanji svet. S tem konstituira svoje fenomenalno polje, ki je v skladu z določeno emocijo. Emocije so torej način bivanja v svetu in ta svet hkrati s pomočjo nereflektivne zavesti za posameznika ustvarjajo. Emocije se ne vzpostavljajo z zavestnim namenom, so pa razvidne iz načina, kako posameznik konstruira svoj svet.

Možna sta dva načina doživljanja sveta, oziroma dva načina bivanja v svetu: racionalni in iracionalni ali magični. Slednji je prvinski in zajema najglobljo

človekovo plast. Oba načina sta v človeku potencialno prisotna, le da eden v danem trenutku prevladuje in strukturira svet v skladu s svojim principom. Magična zavest je tista, ki omogoča radikalno prestrukturiranje situacije, kadar je rešitev znotraj same situacije nemogoča. Omogoča nam, da zavzamemo perspektivo, da transcendiramo dano situacijo. Ko je novi način bivanja v svetu vzpostavljen, je znova možna reflektivna zavest, ki nam omogoča doumeti svet v novi luči, tokrat racionalno.

ODMEVI NA SARTROVO TEORIJU EMOCIJ

Sartrovo pojmovanje emocij je funkcionalistično, oziroma bolje, finalistično. Sprašuje se o vlogi, ki jo imajo emocije za celotno človekovo bivanje v svetu. Hkrati pa je njegovo gledanje tudi dialektično, saj postavlja racionalni zavesti nasproti magično zavest, izmenjava obeh pa privede do sinteze na novi ravni.

Sartre zanimala predvsem pomen emocij. V svoji teoriji se opira na Lewinovo topološko psihologijo in na psihoanalizo. Topološko psihologijo je dopolnil tako, da jo je postavil na fenomenološke temelje in prikazal mehanizme, s pomočjo katerih prihaja v nevzdržni situaciji do prestrukturiranja. S tem da je topološko teorijo postavil v eksistencialni okvir človekovega bivanja v svetu, jo je iz prvotne teorije konflikta razširil na antropološko. Iz psihoanalize je prevzel princip iracionalnosti kot sestavino strukture zavesti, vendar se je pri tem izognil dvoumnostim, ki izvirajo iz psihoanalitičnega pojma nezavednega.

Sartrova teorija emocij je v mnogih pogledih izrazito psihološka in bi lahko bila teoretični okvir za različna empirična preučevanja. Avtor sam poudarja potrebo po fenomenološki opredelitvi posameznih čustev, upošteva situacijo, fiziološke spremembe, obnašanje in pomen čustvenih doživetij. Nadaljnje možnosti raziskav, ki se odpirajo na osnovi Sartrove teorije, so subjektivne predstave, ki jih imajo posamezniki o različnih čustvih, variabilnost besednih simbolov, s katerimi poimenujemo čustva, individualne razlike v doživljanju čustev, primerjava prevladujočih čustev v različnih kulturah itd.

Prav zato je dokaj nenavadno, da je Sartrova teorija naletela med psihologi na sorazmerno ozek odmev. Ne zasledimo je v skoraj nobenem učbeniku emocij, pa tudi raziskav, ki bi se opirale na njegovo teorijo, je malo. Med jugoslovanskimi avtorji Sartrovo teorijo bežno omenja le Korač. Zdi se, da psihologi še vedno raje prisluhnejo bolj »eksaktnim«¹ znanostim, kakršna je npr. fiziologija — pa čeprav le-te nudijo manj možnosti za raziskovanje tipično psiholoških problemov — kot pa glasovom, ki prihajajo iz filozofskih krogov. Na srečo pa zasledimo tako težnjo pri filozofih, ki se vedno raje lotevajo psiholoških vprašanj.

Seveda pa je fenomenološki pristop tudi omejen. Na tej osnovi npr. ni mogoče razložiti, zakaj se človekovo bivanje v svetu izraža ravno v takih emocijah, kot jih poznamo, in ne v drugih.

Prav tako ta pristop pušča še vedno odprto vprašanje o družbeni odvisnosti emocij.

Sartre lahko vsekakor pritrdimo, da so emocije eden od načinov uresničevanja človekove človeškosti in da služijo določenemu namenu, zato jih ne bi smeli več obravnavati kot nekakšno naključno motnjo ali psihofiziološki »nered«. Se-

veda pa je Sartrova teorija v najboljšem primeru le teoretični okvir, model, ki bi ga bilo treba izpopolniti z nadaljnjimi raziskavami.

Sartre je s svojimi deli, skupaj s Camusom, neposredno vplival na razvoj eksistencialne psihologije, ki pa je svoje zanimanje preusmerila in ni nadaljevala njegovega dela v smeri preučevanja emocij. O tem nekaj več govorijo Laing, Cooper in Esterson, ki poizkušajo razumeti obnašanje in doživljanje posameznika v kontekstu celotne družinske situacije ter ju bolj ali manj uspešno povezujejo tudi s širšimi družbenimi vidiki.

Morda je še najbolj opazen Sartrov vpliv na razvoj gestalt terapije, katere začetnik Perls je razvil metodo za vzpostavljanje refleksije ali, kot jo sam imenuje, zavedanja (awareness), ki se od psihoanalitične razločuje po tem, da ne predpostavlja vnaprej določene zveze med simbolom in pomenom. Ta zveza naj bi bila rezultat individualnih doživetij (čeprav tudi tu najdemo nekatere skupne značilnosti) in naj bi jo odkril posameznik sam. Pot do odkrivanja vodi prek telesnih manifestacij emocij ter njegovega delovanja v svetu. Pri gestalt terapiji ni potrebna interpretacija strokovnjaka, slednji le pomaga posamezniku, da se nauči osredotočiti na lastno doživljanje. S preiskovanjem iracionalnih elementov v posameznikovi zavesti skuša gestalt terapija v nerazrešenih situacijah doseči spremembe v načinu doživljanja situacije, kar lahko posamezniku odpre nove perspektive. Pri tem uporablja različne tehnike, kot so domišljjski dialogi s pomembnimi osebami za posameznika, izmenjava vlog, posebej konfliktne delov posameznika itd.

Med eksperimentalnimi psihologi velja omeniti tudi ameriškega psihologa Janisa, ki razločuje reflektivne in nereflektivne emocije. Čeprav nisem zasledila, da bi kje omenjal Sartra, je podobnost več kot očitna. Emocionalno stanje naj bi bilo po Janisu reflektivno tedaj, kadar nanj lahko vplivamo z mišljenjem. Emocije, na katere ne moremo vplivati s kognicijo, pa so nereflektivne. Prve naj bi bile na splošno normalnejše, druge pa bolj patološke, v smislu pomanjkanja realiteta nadzora. Reflektivne emocije povečujejo pripravljenost odzivanja na zunanje dražljaje (vigilance), vsebujejo pa tudi težnjo po pomiritvi (emotion-alleviating reassurances), oziroma po tem, da same sebe ukinejo. Te spremembe naj bi vodile do sprememb v kogniciji in v dejavnosti. Končno pa reflektivne emocije tudi povečujejo verjetnost, da bo posameznik razvil nov odnos oziroma stališče, ki bo kompromis med obema težnjama. Ta »teorija« emocij pa je — tako kot vse druge — nedodelana in zamegljuje vsaj toliko kot pojasnjuje. Med drugim zamenjuje spodbude za emocijo z emocijo samo in z aktivnostmi, ki izvirajo iz nje. Vpliva emocije na kognicijo ne opredeli eksplicitno, temveč le implicitno priznava princip kognitivno-emotivne interakcije. Ne omenja pa možnosti interakcije med emocijami kot izvora novih emocij.

V zadnjem času je v eksperimentalni in klinični psihologiji vse večje zanimanje za preučevanje variacij individualnih emocionalnih stanj — razpoloženj. Izdelane so bile mnoge nove lestvice za merjenje razpoloženj, ki temelje na fenomenološkem pristopu, vendar pa so tudi tu zanemarjene situacije, ki so povezane s posameznimi razpoloženji. Očitno je, da v psihologiji še vedno prevladuje težnja po izolaciji posameznih duševnih pojavov, na kar je pravzaprav želel opozoriti Sartre. Emocije še vedno največkrat obravnavamo tako, kot da bi se dogajale v vakuumu, kar nam onemogoča dobiti celostno podobo človekovega doživljanja in

njegovega odnosa do sveta, v katerem živi. Čeprav se zdi, da je fenomenološka metoda v psihologiji že precej uveljavljena, pa ne moremo mimo tega, da so jo psihologi čestokrat preveč poenostavili in okrnili, tako da se v praksi pogosto le malo razločuje od klasične introspekcije. Zato ne daje rezultatov, ki bi jih potencialno lahko dajala. Kompleksnejša fenomenološka obdelava vedno odpira kopico metodoloških problemov, ki jih vse preveč radi rešujemo tako, da poenostavimo predmet raziskovanja. Vsekakor lahko trdimo, da so možnosti, ki jih nudi fenomenološka metoda v psihologiji, še vedno neizkoriščene.

VIRI

- J. P. SARTRE: Poskus teorije emocij. Problemi, 1966, št. 37/38 in 40/41 (prevod M. Pirjevec).
Z. KORAC: O prirodi emocija u istoriji psihološke misli. Glej V. Smiljanič: O emocijama. Kolarčev narodni univerzitet, Beograd, 1975, str. 7—28.
D. COOPER: in R. LAING: Reason and Violence. Tavistock, New York, 1964.
F. PERLS, R. F. HEFFERLINE in P. GOODMAN: Gestalt Therapy : Excitement and Growth in the Human Personality. Dell Publishing Co., New York, 1951.
I. L. JANIS, G. F. MAHL J. KAGAN in R. R. HOLT: Personality : Dynamics development and assesment. Harcourt, New York, 1969.

Teoretično - raziskovalni problemi psihologije v samoupravljanju

VELKO S. RUS

Pri tem med drugim izstopa pomen teoretičnega znanja in dela, ki ne zajema le posameznih pojmovnih razčiščevanj, ampak s svojim značajem združuje in osmišlja tiste sklope znanja, ki so glede na izkustvene kriterije svojega področja (obča, klinična, socialna psihologija) že sorazmerno preizkušeni. Gre predvsem za iskanje medsebojne povezanosti in dopolnjevanje tistih procesov in njihovih vidikov, ki so posameznim področjem raziskovalno bližji. Rezultati raziskovanj o človekovih kognitivnih procesih so npr. vse premalo vključeni v zgradbo stališč. Še vedno ni dovolj raziskano, kako se oblikujejo in razvijajo skupinski (socialna psihologija) obrambni mehanizmi (obča psihologija). Takšna spoznanja so lahko zelo koristna pri raziskovanju družbenih pojavov, kot so npr. birokratizem, teokratizem.

Znanje na višji ravni povezanosti bi povečalo »problemsko občutljivost« za tiste vidike samoupravnih procesov, ki zaradi svoje zapletenosti zahtevajo bolj sintetičen pristop. Hkrati bi olajšalo ločevanje med bistvenimi in nebistvenimi vprašanji ter se s tem do neke mere že vnaprej izognilo »razbijanju odprtih vrat«.

Hkrati je teoretični pristop prisoten že v sami zasnovi in osmišljanju empiričnega dela. Konkretno gre za izbor problema, njegovo opredelitev ter razlago empiričnih rezultatov.

Zato je razumljivo, da zahtevajo psihološki vidiki samoupravljanja, kot predmet psiholoških prizadevanj in zgodovinska pojavnost edinstvenost, razvijanje posebnega teoretičnega dela in pristopa. (Za psihologijo to pomeni hkrati nove zahteve po razvijanju empiričnih metod in tehnik.)

Brez določenih občeteoretičnih izhodišč tudi ni možna zavest in razumevanje vloge psihologije v celoti drugih družbenih odnosov, oz. družbenega sistema. Za psihologijo je v samoupravljanju taka zavest polnejšega družbenega uveljavljanja, hkrati pa jo opozarja, da je humanost njene vloge večkrat odvisna od tipa družbenih odnosov (v »zadnji instanci« temeljnega, to je produkcijskega odnosa). (V družbi iskoriščevalskih in mezdnih odnosov, tako s strani »vsemogočne« države kot kapitala, je znanost — torej tudi psihologija — večkrat le poslušno orodje prve, ali pa tržno blago v rokah drugega. Na ta način obstoječih odnosov ne spreminja, ampak jih vzdržuje.)

Ponekod, v t. im. »razvitejšem« svetu, so očitno zatiralna sredstva, načine pritiskov in manipulacij marsikje zamenjali na videz »humanejši«, bolj prefinjeni

postopki, ki težav bistveno ne spreminjajo, čeprav jih do neke mere olajšujejo. Taki postopki so nastali kot posledica zgodovinskih sprememb t.im. »ekonomske strukture«, zavesti in odnosa družbenih sil, ki danes niti močnim ne dovoljuje več uporabljati »pesti in biča« kadar se jim zljubi.

Hkrati je za te pristope značilno, da segajo na različna področja človekovega delovanja in doživljanja: od navdušenja za potrošništvo, ustvarjanja zadovoljstva z meznimi oblikami dela, vzdrževanja ali celo povečevanja družbenih razlik z merili t.im. znanstvenega izbora, do tako navideznega vsiljevanja stališč, ki se kaže v ponotranjanju (»interiorizaciji«), torej v navidez zrelem, prostovoljnem sprejemanju vrednot in (ideoloških) zasnov, ki ohranjajo nedotaknjena temeljna družbena protislovja in izvore človekove odtujitve. Čeprav se psihologija marsikje v svetu pojavlja kot ostra kritika takih razmer, ima, na žalost, ponekod aktiven delež pri njihovem vzdrževanju.

(O tem je bilo pravkar nekaj spregovorjenega. Dodal bi še lahko primere psihologije v direktni službi vojnih — militarističnih krogov — v Čilu npr.)

Zato se pojavlja vprašanje, kako pri nas obravnavati dognanja in metodologijo take psihologije, ki ima ponekod včasih značaj prilagajanja razmeram odtujenosti, oz. socialnih razlik razredne družbe.

V zvezi s tem je bistveno ločiti psihološke rezultate, metode in tehnike od njihove družbene razlage in uporabe. Brez tega se lahko pojavi vnaprejšnje zanikanje znanstvene in spremenjene družbene uporabnosti določenih postopkov ter dognanj. (Včasih ne le v njihovi konkretni obliki, ampak kar »načeloma«.) (Zanikanje vsakršne vrednosti testov in testiranja, npr. pojmovanje psihologije kot drugorazrednega dejavnika v odnosu do drugih družboslovnih panog itd.)

Kljub prevladujočemu značaju družbenoekonomskih odnosov in objektivni vlogi psihologije v njih se uporaba zgoraj omenjenih (»uvoženih«) metod, tehnik in dosežkov ne spreminja spontano, sama od sebe. Nujno je delavno, usklajeno prizadevanje družbenih dejavnikov in psihologije za opredelitev in uresničenje čimbolj humanega in ustvarjalnega značaja njene vloge v naših razmerah.

Splošnejše teoretične in družbene razsežnosti polnejšega uveljavljanja pa so prisotne tudi v odnosu med psihološkim predmetom in psihološko metodo.

Gre za tista vprašanja, ki so v družbi dejansko živo prisotna, znanstveno pa premalo obdelana, ker je njihova narava taka, da jih lahko dosedanje psihološke metode in tehnike (eksperiment, neposredno opazovanje) brez nekega celovitejšega pristopa le delno ali pa sploh ne zanimajo. (Npr. razne oblike družbene zavesti v njihovi zgodovinski razvojnosti: politika, umetnost, razni pojavi vrednostnega doživljanja itd.) Zato je bila do sedaj tudi psihološka stran takih vprašanj največkrat predmet drugih družboslovnih disciplin: sociologije, antropologije, filozofije, zgodovine, celo ekonomije.

Seveda je treba biti pri tem pozoren, da izključno psihološki pristop ne postane psihologističen. Vsebinski okvir njegove razlage mora zato dojeti dialektiko odnosov subjektivnega oz. družbenozgodovinskega značaja.

Hkrati je ob nerazčiščenosti osnovnih pojmov zmeda v sklepanju tu lahko večja, kot pri ožjih problemih, kjer je manj pojmov, pa več »števil in koeficientov«.

Nekateri sociološki, filozofski in ekonomski vidiki samoupravljanja pa tvorijo (skrajno poenostavljeno povedano) glede na psihološke pojave, t.im. »socialno dražljajsko situacijo«. Za razumevanje reakcij pa je potrebno poznati dražljaje.

(Vsaj do neke mere.) Kar je zanimivo, je, da študent psihologije skorajda bolje spozna dražljaje, ki se pojavljajo na področju senzorne percepcije (zvok, svetlobo, barvo itd.), kot pa dražljaje na področju socialnega zaznavanja. Le-te pa predstavljajo tako družbene tvorbe kot družbeni procesi. (Od družine in šole, proizvodnih oz. delovnih organizacij do najrazličnejših družbenih in »državnih« organizacij itd.)

Zaradi izrazite posebnosti pojavov je za socialne dražljaje poleg zapletenosti značilna tudi spremenljivost, ki ni do te mere natančno napovedljiva kot na primer v naravoslovju. Zato psihologija od drugih družboslovnih panog ne more enostavno in dokončno povzemati opredelitev družbenih procesov, ki zanjo obstajajo kot »sistem dražljajev«, ampak mora v raziskovalnem in praktičnem delu vedno znova razčlenjevati posebnosti njihovega pojavljanja in spreminjanja.

Ker gre za psihološki pristop, bi morala biti v tem primeru njegova izhodišča že oblikovani psihološki pojmi, znanja in teorije, ki so sorazmerno preverjeni, medsebojno povezani ter usklajeni.

Tako so v precejšnji meri omejene možnosti kakršnihkoli »prostih asociacij« (spekulacij), hkrati pa so podani pogoji za nadgrajevanje psihološkega spoznanja. (Res pa je, da je danes v psihologiji omenjeno izhodiščno integracijo še precej težko doseči.)

To bi hkrati omogočilo dajanje ustrežnejših (začasnih) hipotetičnih odgovorov tam, kjer je raziskovanje predmeta še vedno (trenutno) omejeno z nerazvito metodo. (Npr. pri t. i. empiričnih določilih samoaktualizacije, socialnopsihološkem raziskovanju velikih grup, razvojnozdgodovinsko pogojenih kulturnih pojavov, kot so npr. nacionalne značilnosti — nacionalni karakter npr., itd.) — Najbrže so hipotetični odgovori, z vsemi zavestno upoštevanimi zahtevami in omejitvami, nujni tam, kjer drugačni (»strogo empirični«) (še) ali sploh niso možni, zlasti, če gre za razlago pojavov, ki so v tesni zvezi s pomembnimi vprašanji človekove osebnosti oz. družbenih skupin. Hkrati s tem se pojavlja po iskanju (poleg obstoječih seveda) novih, znanstveno utemeljenih metod, s katerimi bi se omenjenim pojavom lažje približali. (Npr. analiza vsebine, analiza citatov, opazovanje z neposredno udeležbo, kjer je to možno itd.)

Še enkrat bi poudaril, da se ta vprašanja v precejšnji meri pojavljajo ravno v zvezi s področji socialnih teorij osebnosti, njene rasti, vsestranskega razvoja, JAZ-a, samoaktualizacije itd. Po zanemarjanju teh pojavov, kot posledice enostransko in pomanjkljivo razumljene eksaktnosti, jih je psihologija že po objektivni nujnosti morala oživeti. Zato je razumljivo, da je, v prispodobi povedano, po dolgotrajnejšem »teoretičnem molku in neizkušenosti« nastopila »zgovornost«, ki hoče zamujeno čim hitreje nadoknaditi. (Do sedaj se je npr. nabralo že kar lepo število teorij samoaktualizacije.) Tako hitenje pa se ponekod kaže v nezadostnem vključevanju že obstoječega psihološkega znanja, včasih pa v pomanjkljivi izdelavi samih pojmov.

Nepotrebno je posebej poudarjati, da so za samoupravno družbo, ki želi zagotoviti čimbolj vsestranski in svobodni razvoj vsakega posameznika, taka vprašanja in odgovori življenjskega pomena. Zato bi jim morala znanost, kot del take družbe, izkazovati čimbolj tenak in kritičen raziskovalni posluh. (To ne pomeni, da psihologija na tem področju ni še prav ničesar storila. Seveda ni nič tako dobro, da ne bi moglo biti preseženo s še boljšim).

Ugotovimo lahko namreč, da so bile samoupravne spremembe dosežene predvsem na političnem in ekonomskem področju.

Psihologija pa ima pred drugimi družboslovnimi panogami (filozofijo, sociologijo, politologijo) to prednost, da jo sama metodološka in vsebinska izhodišča silijo k resnemu delu, saj nosi »rudimente« lastne prakse vedno s seboj. (To je eksperiment.)

Če hoče ostati sama sebi dosledna, težko nastopa zgolj deklarativno, verbalno. Težko dela samo »lep videz«. Vključena v globje družbene spremembe, lahko ravno kot taka veliko prispeva k njihovi celovitosti in uspešnosti.

Filozofske in sociološke razprave

Zgodnja filozofija Moritza Schlicka

Dr. FRANE JERMAN

1.

Zadnja leta se na Slovenskem čedalje več piše in razpravlja o nekaterih problemih filozofije novega pozitivizma, katerega težišče se je — kot je znano — preselilo na področje teorije znanosti, njene metodologije in teorije. Poleg magistrskih del sta se s to problematiko ukvarjali tudi dve disertaciji, ki sta iskali globlje izvore in vzroke sodobne analitične filozofske šole. Ena je obravnavala Russellovo in Quinovo filozofijo, druga pa temeljne logične probleme pri Fregeju, Russellu in L. Wittgensteinu.¹ Ob spremljanju te problematike na tej ravni se je nekako umaknilo v ozadje vprašanje samega nastanka Dunajskega krožka, njegovega filozofskega izvira — kot da bi bilo nekaj samo po sebi umevnega in neproblematičnega. Različni zgodovinarji filozofije² izčrpno navajajo kot filozofski vir npr. angleški empirizem z Berkeleyem in Humom na čelu, nadalje Machov empiriokriticizem, po metodološki plati pa naravoslovno metodologijo in sodobno, simbolno logiko. Na videz tu ni ničesar spornega ali kaj, kar bi bilo treba šele razkriti. Pa vendarle. Niti magistrature niti obe omenjeni disertaciji nista omenjali filozofije Moritza Schlicka, organizatorja Dunajskega krožka, ki navsezadnje ni bil le organizator, ampak tudi idejni *vodja* celotnega gibanja. Ker pa so bile njegove misli (vsaj v nekaterih vidikih) zelo sorodne Wittgensteinovim, ga imajo večinoma kar za nadaljevalca ali bolje, pozitivističnega prevajalca Wittgensteinove filozofije iz obdobja njegovega *Traktata*³, in to je nemara tudi razlog, da se filozofi raje ukvarjajo z »originalom« in ne z njegovo interpretacijo. Do nedavnega nisem imel razloga, da bi sam mislil drugače. Ko pa sem dobil v roke najnovejšo izdajo zbra-

¹ Gre za magistrsko in doktorsko delo dr. Andreja Uleta: *Analitičnost in sintetičnost kot problem filozofije od Platona do Kanta* (magistratura); *Osnovni problemi logike (Frege, Russell, Wittgenstein)* (doktorska teza).

Na drugi strani imamo magistrsko in doktorsko delo dr. Valterja Motalna: *Zveza med logiko in antologijo pri Carnapu in Quinu* (magistratura); *Odnos med logiko in spoznavno teorijo pri Quinu in Carnapu*.

² Izmed takšnih del naj navedem predvsem delo Phillipa Franka *Modern Science and its Philosophy*, New York, 1955, pisali pa so o tem tudi mnogi zgodovinarji filozofije kot so Jordan, Kolakowski in drugi.

³ Prim. *Filozofi in sociologi dvajsetega stoletja*, CZ, 1967, str. 455—470.

nih Schlickovih razprav v odličnem angleškem prevodu⁴ in začel prebirati Schlickova zgodnja dela, se je začela slika spreminjati.

Prvo, kar bralca zbode, je dejstvo, da je bil Schlick neprimerno bolj povezan z evropsko filozofijo kakor je bil Wittgenstein. Ne le, da je dobro poznal angleško nemško filozofijo, pač pa je v svojih razpravah tudi kritično izhajal iz nje. Wittgenstein je bil filozofsko samorastnik in ni mu bilo dosti mar, kaj menijo drugi filozofi. Druga razlika med obema velikima avstrijskima filozofoma je vidna, če primerjamo Schlickovo izobrazbo z Wittgensteinovo. Čeprav gre hkrati tudi za podobnost, je bila razlika v tem, da je bil Schlick po univerzitetni diplomu fizik in je tudi doktoriral iz fizike, Wittgenstein pa je obiskoval dve leti Tehniško visoko šolo, kasneje pa je študiral filozofijo pri Russellu v Angliji. Wittgenstein je prišel do filozofije neposredno iz logičnega interesa, Schlick pa — lahko bi rekli — iz metodološkega, saj mu je bilo tako rekoč osnovno zanimanje prav kriterij veljavnosti filozofskih resnic ob idealu kriterijev fizikalnega raziskovanja. Prav zato nas bo zanimala predvsem tista Schlickova misel, ki je nastala pred Wittgensteinovim vplivom.

Niti Schlickovo niti Wittgensteinovo življenje ni bilo pretirano bogato po zunanjih dogodkih. Vendar pa Schlickova univerzitetna kariera dovolj dobro kaže avtorjevo filozofsko usmerjenost.

2.

Moritz Schlick se je rodil 1882. leta v Berlinu. Že osemnajstleten je študiral fiziko na berlinski univerzi pri Maxu Plancku. 1904. leta je dosegel doktorsko čast z disertacijo o odboju svetlobe v nehomogenem sredstvu. Ta podatek se zdi dovolj pomemben, ker kaže na Schlickovo začetno izključno fizikalno usmerjenost. Po uspešno obranjeni disertaciji ga je začela zanimati predvsem spoznavna teorija, se pravi, tisti njeni problemi, ki so bili povezani tako s fiziko kot s filozofijo. Od 1911 do 1917 leta je bil docent na univerzi v Rostocku. Tu je napisal svojo menda najbolj znano delo *Allgemeine Erkenntnislehre*, ki je izšlo 1918. leta. Knjiga je bila posvečena kritiki nekaterih spoznavnoteoretskih koncepcij tradicionalne filozofije. 1921. leta je bil imenovan za profesorja filozofije v Kielu, leto kasneje pa je sprejel profesuro na Dunajski univerzi. Tu je po vsem videzu nastal tudi mejnik v njegovi filozofiji: 1921. leta je namreč izšel Wittgensteinov *Traktat*, pojavili pa so se tudi prvi članki Rudolfa Carnapa, ki je bil po Schlickovi smrti vodja logično pozitivističnega gibanja. Filozofija Schlicku po tem letu ni bila več toliko doseganje spoznanja kot dejavnost razumevanja znanosti in njenih metod.

Na Dunaju je v tridesetih letih tudi ustanovil tako imenovani *Dunajski krožek*, izdajal revijo *Erkenntnis* ter organiziral vrsto filozofskih kongresov. Schlick je učil na Dunajski univerzi do 1936. leta, se pravi do svoje prezgodnje smrti. Dvakrat je obiskal Ameriko kot gostujoči profesor.

22. junija 1936. leta je padel pod revolverskim strelom nekega duhovno zmedenega študenta. Okoliščine umora pa vendarle niso bile nikoli do kraja pojasnjene, deloma tudi zaradi čedalje hujšega nacističnega terorja, ki je prav Schlickovo smrt izkoristil za napad na univerzo.

⁴ M. Schlick, *Philosophical Papers*, I. II., Boston, 1979.

S Schlickovo smrtjo je bilo tudi konec dejavnosti Dunajskega krožka kot institucije. Bližajoči se nacizem, zlasti pa priključitev Avstrije k Velikemu Reichu 1938. leta je povzročila, da so se njegovi člani — na Dunaju in v Berlinu — raztepli na vse vetrove — največ v Anglijo in Ameriko. Osnovna misel *Krožka* pa — poiskati filozofiji mesto kot *logični analizi jezika znanosti* je kljub svoji ekskluzivnosti rodila nekatere sadove (predvsem na področju metodologije znanosti), za katere je bil zaslužen tudi Moritz Schlick.

3.

Iz razlogov, ki sem jih navedel, bom upošteval pri poskusu analize Schlickove zgodnje filozofije samo nekatera posebej izbrana dela, ki kažejo Schlickovo filozofsko metodološko naravnost v posebej jasni luči. Gre za dela, ki jih je pisal med 1910. in 1918. letom, se pravi do tedaj, ko je Wittgensteinov *Traktat* delno preusmeril njegova filozofska prizadevanja. Gre torej za razprave vključno z njegovo *Splošno spoznavno teorijo*.

Za omenjeno obdobje so pomembne naslednje razprave, ki že (skoraj vse) s svojimi naslovi kažejo temeljno predmetno avtorjevo usmerjenost:

- a) *Meje znanstvenega in filozofskega oblikovanja pojmov*⁵
- b) *Narava resnice v moderni logiki*⁶
- c) *Sedanja naloga filozofije*⁷
- č) *Filozofska razmišljanja o načelu vzročnosti*⁸
- d) *Splošna spoznavna teorija*⁹

Zadnje delo je sorazmerno obširna knjiga, medtem ko so druge navedene razprave manjšega obsega. Schlick je seveda napisal tudi še druge, večinoma krajše razprave, ki pa za temeljno problematiko niso posebej značilne, ali pa ponavljajo že znane teze. V vseh pa prevladuje spoznavnoteoretska problematika in to s posebnega, lahko bi rekli kar *naravoslovnega* vidika.

Že v prvi razpravi, ki jo bomo vzeli v precep, je razvidna antispekulativna ost. Razprava *Meje znanstvenega in filozofskega oblikovanja pojmov* je nastala leta 1910, se pravi v obdobju, preden je dobil docenturo v Rostocku.

V tej prvi pomembnejši razpravi je skušal najprej čim bolj ostro začrtati predvsem meje med znanostjo in filozofijo. Šlo mu je za tako imenovano demarkacijsko črto med obema vrstama vednosti. Znanost je v omenjeni razpravi definiriral takole: »... končni cilj vsega raziskovanja je spoznanje, *razumevanje*; toda razumevanje pomeni redukcijo vsega na odnose, ki jim vladajo zakoni, ali, stroga zakonitost vključuje vse, kar je univerzalno in veljavno brez izjeme, da bi podredila posamezen dogodek univerzalnemu zakonu in ga prikazala kot posamezen primer univerzalnega zakona. Samo tedaj, če nas neka znanstvena disciplina uči

⁵ *Die Grenze der naturwissenschaftlichen in philosophischen Begriffsbildung*; Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie in Soziologie 34 (1910), str. 121—142.

⁶ *Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik*, Viert. f. Wissen. Phil u. Sociol. 34 (1910), str. 386—477.

⁷ *Die Aufgabe der Philosophie in der Gegenwart* (še ne objavljen tekst). Prevod v izdaji v op. št. 4.

⁸ *Naturphilosophische Betrachtungen über das Kausalprinzip*; Die Naturwissenschaften 8 (1920), str. 461—474.

⁹ *Allgemeine Erkenntnislehre*; Berlin, 1918.

takšnega razumevanja in nam omogoča vpogled v nujne zveze, zasluži ime znanosti v strogem smislu te besede.«¹⁰

To je dovolj tipična »scientistična definicija«, ki je hkrati tudi izredno izključujoča, saj se marsikatera znanost ne ujema z njo. Tako se nekatere humanistične znanosti ne morejo pomiriti z raziskovanjem, iskanjem najsplošnejših zakonov (npr. zgodovinopisje), po drugi plati iz tega že vnaprej izpade iz znanosti prav filozofija, katere splošni zakoni so drugačne narave kot so npr. fizikalni. Schlick se te razlike seveda zaveda in zato išče vsaj v tej razpravi glavno razliko med filozofijo in znanostjo v razliki med *kvalitativnim* in *kvantitativnim* vidikom stvari. Tako npr. meni, da je »... narava znanosti izključno v oblikovanju zakonov«,¹¹ pri čemer se sklicuje na Kanta, ki je izjavil, da je vsak poseben nauk o naravi le toliko znanost, kolikor je v njem matematike. Znanosti pripada torej *kvantitativni* vidik, iz česar logično dosledno slede še druge konsekvence: »Matematične formulacije so možne, če so vse zakonitosti izrazljive v *prostorsko-časovni obliki*.«¹² To pa pomeni, da morajo biti zakonitosti *merljive*, saj je mogoče matematične metode uporabiti samo na merljivih količinah. Moritz Schlick vidi eksaktnost, natančnost znanosti prav v eliminiranju, odstranitvi kvalitativnih entitet ali vsaj njihovo zmanjšanje na najmanjši možni minimum. V zvezi s temi zahtevami je tudi problem oblikovanja pojmov znotraj znanosti: »Posebnost oblikovanja pojmov v eksaktnih znanostih je v čim večji odstranitvi kvalitet in v redukciji vseh kvalitativnih odnosov na zgolj kvantitativne, matematično izrazljive odnose.«¹³

V tej povsem jasni formulaciji je utelešen scientistični ideal znanosti, kot ga je videla renesansa od Kopernika in Galileja naprej, vendar pa tiči v Schlickovem stališču še nekaj več: namreč težnja, da bi se tako pojmovani znanosti pridružile vse veje človeškega znanja: »Ni mi potrebno omenjati, da bodo znanosti, pridružene zgodovini, kot je npr. filologija, morale biti zamenjane ... s temeljnim naravoslovjem.«¹⁴ V tem je pravzaprav že ves program kasnejšega Dunajskega krožka, posebej njegovega fizikalističnega krila, ki je skušal zamenjati vse znanstvene discipline s fiziko, ali drugače povedano: hotel je vse druge eksaktne, naravoslovne znanosti izraziti s fizikalnimi tîrmini, kar se je seveda izkazalo kot dovolj naivna iluzija.

Ko Schlick razmišlja o tej čisto kvantitativni znanosti, ugotavlja, da je takšna znanosti povsem brez moči pred čistimi kvalitetai, ki jih ni mogoče reducirati na kvantitete. S tem se odpre poseben problem filozofije pa tudi drugih nematematičnih znanstvenih disciplin. Seveda pa je treba rešiti temeljno vprašanje, kaj ima Schlick za *kvalitete*. Najbolje bo, če prepustim o tem besedo samemu avtorju: »... prvotno nam dani svet ni nič drugega kot množstvo čistih kvalitet, kot so barve, okusi, kvalitete tipa in toplote.«¹⁵ Do kvantitete pridemo z miselnim, mentalnim postopkom, medtem ko so nam kvalitete čutnega sveta dane neposredno. To razlikovanje je pomembno zaradi mesta, ki ga ima filozofija v celotnem človekovem védenju. Schlicku ostaja fizika na strani prostorsko-časovnih

¹⁰ M. Schlick: *Philosophical Papers*, I, str. 26—27.

¹¹ Idem, str. 27.

¹² Idem, str. 27.

¹³ Idem, str. 29.

¹⁴ Idem, str. 30.

¹⁵ Idem, str. 31.

entitet in *ne more* prodreti do kvalitete. To pa pomeni, da mentalnih entitet (dogodkov in procesov) ni mogoče podrediti pojmu eksaktne znanosti, kar ima svoje posledice tudi za tvorjenje pojmov v znanosti in v filozofiji.

Področje čistih kvalitete ni podvrženo »znanstveno pojmovni tvorbi«, ker ga pač ni mogoče kvantificirati. »To, kar je mogoče povedati o kvalitetah, je po našem mnenju naloga filozofije in samo filozofije.«¹⁶ A če smo čisto natančni, se s tako pojmovanimi kvalitetaми ukvarja le določen del *psihologije*, saj so Schlickove kvalitete zgolj čutnega značaja. Schlick se je zategadelj precej ukvarjal s filozofijo, ki so prihajali do filozofije s psihološkega ali bolje psihologističnega vidika. Eden izmed boljših avtorjev tega tipa je bil nedvomno W. Wundt. Ta je definiral filozofijo kot »... tisto splošno znanost, katere naloga je združevanje splošnega spoznanja, ki ga nudijo posebne znanosti, v neprotisloven sistem.«¹⁷ Schlicku je bila ta definicija preozka, ker vanjo ne sodita niti estetika niti etika — še psihologija kot ena izmed filozofskih disciplin ne.

M. Schlick se je zato sam potrudil definirati filozofijo povsem v skladu s svojimazorom predvsem kot *teorijo kvalitete*. S tem pa je filozofijo razširil, saj ni omejena zgolj na področje humanistike, ampak »... najde dovolj prostora tudi za delovanje znotraj naravoslovja.«¹⁸ Iz tega bi se dalo sklepati, da v tej fazi Schlickovega mišljenja ni bilo med filozofskimi in naravoslovnimi pojmi nepremostljive razlike, saj »... imata obe vrsti spoznanja — kvalitativno in kvantitativno — isti izvor.«¹⁹

Na podlagi te razprave, ki je prva v vrsti Schlickovih mladostnih razprav, lahko rečemo, da se že tu kaže temeljno ozadje pozitivizma: absolutistično in nemara enostransko, nedialektično cepljenje pojmov na *kvalitativne*, pri čemer so kvalitete reducirane na Lockove sekundarne kvalitete, in *kvantitativne* pojme, pri čemer so kvantitete reducirane na časovno-prostorske odnose in na možnost manipuliranja z njimi v obliki *merjenja*. Vendar pa je treba poudariti, da tu filozofija še ni izgubila svojega mesta, zakaj kljub Schlickovemu empirističnemu stališču, ki je povrh vsega obtežen še s tipično psihologistično problematiko teh let, se tu (pa tudi kasneje) priznava filozofiji kot teoriji kvalitete njeno spoznavno mesto.

4.

Že v naslednji večji razpravi je Schlick segel globlje v spoznavnoteoretsko problematiko. Gre za sorazmerno daljšo razpravo z naslovom *Bistvo resnice v moderni logiki*, ki pa je iz istega leta kot prejšnja razprava. Vendar pa se kaže pri njej pomuditi nekoliko bolj temeljito in to iz več razlogov. Odgovoriti velja namreč na nekaj vprašanj, ki dodatno osvetljujejo Schlickove filozofske napore. Prvič gre za vprašanje, *kakšno* logiko je imel Schlick pred očmi, ko je pisal to razpravo, drugič, *kakšno* teorijo resnice je zagovarjal in tretjič, do kakšnih pozitivnih rezultatov je prišel v svojem raziskovanju.

¹⁶ Idem, str. 31.

¹⁷ W. Wundt: *System der Philosophie I.*, 3. izd., str. 9.

¹⁸ M. Schlick: *Philosophical Papers I.*, str. 38.

¹⁹ Idem, str. 38.

Razprava sama je razdeljena na *kritični* del, ki kritično analizira posamezne teorije resnice, in na *pozitivni* del, ki skuša odgovoriti predvsem na dve vprašanji: kateri so *veljavni kriteriji resnice* in *kakšna je narava, bistvo resnice*.

Schlick se je namenil raziskovati pojem resnice v logiki zato, ker jo ta predpostavlja. Zato sploh ne more biti vprašanja, ali resnica je ali ni — saj kot duhovito pripominja Schlick, že sam stavek »Ni nobene resnice« samo resnico predpostavlja.

Prvo, kar je treba poudariti, je, da je Schlicku resnica najtesneje povezana s sojenjem, pravzaprav s sodbo (danes temu rečemo logični stavek ali izjava). Sodba pa je tisti stavek, ki nekaj o nečem trdi ali zanika. (Je s slovničnega vidika povedni stavek.) Pojmu resnice botrujejo zelo različne filozofske teorije, in ker se je Schlick sam štel za filozofa, je bilo prvo, kar je kot filozof naredil, to, da je teorije resnice lepo uredil in drugo za drugo pobil ali vsaj kritično analiziral. Ta njegova analiza pa je dovolj zanimiva, da si bomo ogledali nekatere njene podrobnosti.

Najprej je vzel v precep tako imenovano *evidenčno teorijo resnice*, ki po njegovem temelji na *občutku notranje razvidnosti*. Tu pravilno ugotavlja, da ta teorija ne drži vode, ker temelji na občutku, ki kot psihološka kategorija ne more biti nekaj splošno veljavnega, skratka nekaj, kar naj bi priznali vsi, čeprav po drugi strani ugotavlja, da je notranji pristanek na sodbo, se pravi neke vrste notranja razvidnost, vendarle nujna lastnost sodbe: »... samo tiste sodbe so lahko resnične, ki jih dejansko sprejemamo z notranjo razvidnostjo.«²⁰ Ta vrsta notranje razvidnosti je notranje priznavanje resnice, ki se nam kaže kot dokazana. Notranja, glavna šibkost te teorije je torej relativnostni značaj notranje razvidnosti.

Naslednja teorija resnice je zrasla na nekoč zelo vplivnem filozofskem področju veljavnostne teorije novokantovcev. Tu je pojmovana resnica kot *vrednota* ali *veljavnost*, ki je neodvisna od vseh sodb, od ljudi in od vseh živih bitij. Zato jo Schlick imenuje tudi *neodvisnostna* teorija; boter ji je bil predvsem W. Rickert (poleg Windelbanda in Cohena).

Moritz Schlick analizira »neodvisnostno« teorijo v smislu naslednjega vprašanja: »... s kakšno pravico je nujnost sodbe opisana kot nujnost *najstva*?«²¹ »Najstvo« analizira Schlick v pomenu glagola »morati«. Torej je »najstvo« samo okrajšava za nujnost, s čimer postane ta teorija resnice v bistvu tautološka. Po drugi plati pa gre za transcendentalno teorijo, ki predpostavlja, da *poznamo* resnico, ki je brezčasna in veljavna nadčutno, se pravi onkraj človekovega možnega izkustva ter pripada neki transcendentalni realnosti. Schlick ugotavlja, da tudi ta teorija stoji na pesku, ker zlorablja dvoumnost besede poznati, vedeti, saj enkrat novokantovcem pomeni »poznati« poznati resnico, drugič pa samo neposredno zavest o nečem. Takole rezonira: »Vedeti nekaj o nečem pomeni, da že imamo spoznanje in naravnost otipljiv nesmisel je predpostavljati, da je takšno védenje že vsebovano v razsojanju, saj je strogo vzeto, spoznanje (v tem smislu) to, kar šele dobimo z razsojanjem.«²² To pa pomeni, da neokantovska

²⁰ Idem, str. 45.

²¹ Idem, str. 47.

²² Idem, str. 50.

neodvisnostna teorija resnice dejansko šepa na logični napaki: kako naj pa vemo nekaj, kar je od človeka neodvisno?

Schlick se kot naslednje loti fenomenološke teorije resnice, ki ji je posvetil precej strani. Dejansko gre za analizo Husserlovega dela *Logična raziskovanja*, v katerih je ta vplivni filozof s svojo (vsaj na videz) objektivistično teorijo odpravil psihologizem v logiki in matematiki. Schlick je v tej teoriji odkril teorijo objektivne, absolutne resnice, tako kot jo utelešajo *logična načela*. Se pravi, da gre tudi tu za varianto »neodvisnostne« teorije resnice, vendar Husserl ni izpeljal te teorije zmotno (kot npr. neokantovci) iz subjektivnih podatkov zavesti. Po njegovem sicer logične procese sprejemamo mentalno, vendar ti niso odvisni od mentalnih procesov. To je temeljna Husserlova pozicija iz omenjenega dela, ki pa vodi po Schlickovi pravilni analizi v izrazit platonizem, kar je npr. priznal tudi sam avtor te koncepcije, E. Husserl. Podobno teorijo je zagovarjal avtor predmetnostne teorije A. Meinong, pa tudi B. Russell iz obdobja *The Principles of Mathematics* (1903. leta). Seveda Schlick kot naravoslovno usmerjen filozof s takšnimi spekulativnimi, metafizičnimi rešitvami ne more biti zadovoljen. Takole pravi: »Zmotnost neodvisnostne teorije temelji na nepravilnem razlikovanju med predstavo in predstavljenim objektom.«²³ Gre namreč za naslednjo misel: na področju čutnega sveta je sicer treba razlikovati med predmetom in njegovo predstavo, toda »... pri abstraktnih predstavah (verjetno pojmi! op. F. J.) pa predmet in vsebina sovpadata, kar pomeni, da predmeta predstave ne moremo najti nikjer drugje kot v sami predstavi.«²⁴ Tako so logični stavki in akti razsojanja nekaj, kar ni mogoče razločiti, zato pa tudi prvi nimajo neke samostojne, od človeka in od česar koli neodvisne eksistence.

Neodvisnostna teorija, ne glede na svoj izvor, ne more, po Schlickovem pravilnem mnenju, pozitivno definirati dejanskega bistva resnice, v velikih težavah pa se znajde, ko skuša pojasniti, kako sploh lahko vemo za resnico. Jasno je namreč, da ni drugih resnic, kot so tiste, ki sodijo v naše spoznanje. Če bi torej resnice bile neodvisne od človeka, bi bile »stvari na sebi«, in bi torej prehajale meje človekovega možnega izkustva. Zato povsem upravičeno pravi Schlick: »Na tej točki odpove vsaka neodvisnostna teorija.«²⁵ Teorija absolutne, neodvisne resnice, ki trdi, da je ta resnica spoznatna, je tako sama s seboj v protislovju, saj jo lahko kljub vsej racionalnosti rešuje samo religiozna, mistična teorija iluminacije, razsvetljenja in intuicije. Pa tudi Husserlovo sklicevanje na *notranjo evidenco* je ne more rešiti, ker je ta notranja evidenca mentalno dejstvo. Tudi po tej plati si je Husserl sam s seboj v nasprotju. Mentalno dejstvo namreč ne more biti v nobenem primeru podlaga za trditev o obstoju absolutne resnice. Tako je Schlick dovolj prepričljivo opravil z navedenimi teorijami resnice.

Četrta teorija, ki je bila enako lahek plen njegove kritične analize, je bila *pragmatistična* koncepcija, kakor jo je na začetku stoletja populariziral in širil ameriški psiholog in filozof William James. Schlicku gre v tej teoriji za osrednje vprašanje »... ali ni 'resnica' dejansko samo ime, ki ga dajemo tistim sodbam, ki

²³ Idem, str. 55.

²⁴ Idem, str. 55.

²⁵ Idem, str. 59.

se izkažejo za *koristne*?²⁶ To je na kratko, a točno izraženo bistvo vseh različic pragmatizma. Schlicku ni potreben posebno velik miselni napor, da bi takšno naivno teorijo zavrnil. Dovolj mu je bilo, da je pokazal njen subjektivizem, pa je že s to teorijo tudi opravil. Podobno je zavrnil tudi pragmatizem Angleža F. C. S. Schillerja. Na podlagi dovolj objektivne analize mišljenja tega pragmatista Schlick upravičeno zaključi takole: »Na temelju vsega, kar sem povedal, je, mislim, dovolj jasno, da je pragmatizem neznanstven nazor in da zato tudi njegova koncepcija resnice ne ustreza zahtevam eksaktne misli.«²⁷

Končno pride Schlick do klasične, *korespondenčne* teorije resnice. Pri tej gre za »adequatio rei et intellectui« na eni in za ustreznost med samimi mislimi na drugi strani. To je teorija, ki jo je zagovarjala večina filozofov vseh časov. In prav v tem dejstvu najde Schlick možnost za svoj dvom vanjo. Prva (latinska) formulacija se mu zdi dvoumna, saj so jo zagovarjali tako različni filozofi kot sta bila Leibniz na eni in Locke na drugi strani. S to trditvijo se strinja tudi tradicionalna marksistična analiza teorije resnice.²⁸

V sami formulaciji pa so tudi dvoumnosti. In prvo takšno nepreciznost vidi Schlick pri uporabi besede »stvar«, ki je do Kanta pomenila večini filozofov nekaj »samega na sebi«, se pravi transcendentalna stvar, ki ni odvisna od izkustva. Seveda s takšno stvarjo, ki načeloma ne more biti predmet človekovega mišljenja in raziskovanja, ni mogoče vzpostaviti korespondenčnega odnosa. To pa pomeni, da tako pojmovana definicija resnice trpi na isti pomanjkljivosti kot novo kantovska ali fenomenološka — gre za neodvisnostno teorijo ali vsaj za njeno inačico. Zanj pa veljajo dovolj jasni Schlickovi protargumenti. Seveda pa ni nujno, da pojem »stvar« pojmujeemo kantovsko — na to možnost je Schlick nekako pozabil, kar pomeni, da je v tem času popolnoma sprejemal Kantovo spoznavno teorijo z njeno delitvijo na aposteriorne in apriorne zore spoznavanja itd.

Druga inačica korespondenčne teorije, ki jo je Schlick tudi obravnaval, je *adekvatnost misli z mišljenjskimi zakoni*. Težavo te — pri pozitivistih sicer priljubljene teorije — je videl upravičeno v tem, da so sodbe, ki se ujemajo med seboj, *tavtološke*, saj si morajo biti identične.

5.

Tako je M. Schlick zavrnil vse navedene koncepcije resnice kot nezadovoljive, čeprav se je tudi sam izkazal za zagovornika določene inačice korespondenčne teorije. V drugem delu razprave je namreč skušal problem teorije resnice rešiti pozitivno. Zato je najprej poiskal odgovor na vprašanje, kateri so *kriteriji*, se pravi, merila resnice. Reševanje problema resnice je zanj vprašanje dveh različnih poti k njej: »Nekateri — na kratko — postavljajo za svoj model 'večne resnice' logično načelo; drugi izhajajo iz dejstev, kakršne najdemo v svetu čutil.«²⁹ Prva

²⁶ Idem, str. 62.

²⁷ Idem, str. 68.

²⁸ Glej npr. Adam Schaff: *Marksistična teorija resnice*, CZ, 1961 in *Idealistične teorije resnice*, CZ, 1963.

²⁹ M. Schlick: *Philosophical Papers I*, str. 73.

pot se mu zdi »neplodno« idealistična, druga pa mu je »pot znanstvenega raziskovanja, ki mu človeško spoznanje dolguje najbolj presenetljive in najbolj plodne dosežke.«³⁰

Raziskovanje resnice začne z raziskovanjem *resnice dejstev*. Temeljno, izhodiščno vprašanje pa je »... kakšen kriterij imamo za resničnost stavkov, ki zatrjujejo nekaj o dejstvih v čutnem svetu.«³¹ Odgovor se mu zdi na dlani: osnovni kriterij resničnosti takšnih stavkov je *verifikacija* ali preverjanje: »To je gotovo prva in najbolj temeljna vloga vsega raziskovanja dejstev: šteti za pravilne samo tiste hipoteze in samo tiste zakone za veljavne, ki so preverjeni v vseh okoliščinah.«³² To je hkrati Schlicku tudi *edini* kriterij, ki se kaže v znanosti v obliki *eksperimenta*, pri čemer je tudi jasno, da je to pač običajna pot eksaktnih, pozitivnih znanosti kot so fizika, kemija, fiziologija itd. Nadaljnje Schlickovo vprašanje je, kaj pravzaprav pomeni *términ verifikacija*. Ta mu pomeni »... *prepoznavanje identitete dveh sodb*, od katerih je ena percepcijska sodba, v kateri je izraženo aktualno izkustvo.«³³ Druga sodba je hipoteza, ki je dobljena z dedukcijo iz že znanih sodb. Resnica dejstev postane znana torej samo z verifikacijo, to je z identifikacijo dveh sodb.

Schlick postavlja izrazito mejo med logično-matematičnimi in empiričnimi, znanstvenimi resnicami. To označuje kot problem razlike med »resnicami dejstev« in »resnicami uma« ali kot razliko med *apriornimi* in *aposteriornimi* sodbami. Za primer »resnice uma« navede samoumevnost aksiomov, pri katerih je na videz njihov edini kriterij *notranja razvidnost*. Schlickova analiza aksiomov kaže, da sta notranja evidenca in pa intuicija v tesni medsebojni zvezi, kakor je to npr. ugotavljal tudi psiholog Wundt. Schlick pa se ne zadovolji samo s tem, ampak tudi pokaže, da intuicija ni nezmotljiva, ker sloni na nečem, čemur bi danes rekli »zdrava pamet«. Če vzamemo stavek »Celota je večja od svojega dela«, ki je intuitivno popoln, torej aksiomatično resničen, pa je neresničen z vidika neskončnosti. Podobno je tudi s 5. Evklidovim postulatoma o vzporednicah, ki je sicer intuitivno resničen, z vidika pojmovne nujnosti (kot se izraža Schlick) pa ne, kar dokazuje obstoj različnih ne-evklidskih geometrij.

V zvezi s tem meni Schlick, da »... občutek notranje evidence ni nič drugega kot *občutek identičnosti* dveh sodb.«³⁴ In ker je zadeva »resnica dejstev« zadeva zunanjega izkustva, so »resnice uma« stvar notranjega izkustva. Tako pride Schlick do zanimive in tudi nekoliko nepričakovane trditve, da je »... *celo resničnost samorazvidnih aksiomov dejansko znana samo z verifikacijo*.«³⁵ Ker pa so sodbe o dejstvih samo verjetne, logično-matematične pa so v tem smislu absolutne, nastane vprašanje, kako pojasniti to razliko. Zunanje izkustvo in z njim povezane empirične sodbe se zdijo Schlicku *nepopolne*, ker je kvantitativni odnos (kljub »eksaktnosti«) *nepopoln* in ga posreduje *merjenje*. »Konceptualne« sodbe (logično-matematičnega značaja) pa so *popolne*, zakaj »nemerljivi ali kvalitativni

³⁰ Idem, str. 74.

³¹ Idem, str. 74.

³² Idem, str. 74.

³³ Idem, str. 75.

³⁴ Idem, str. 78.

³⁵ Idem, str. 78, podčrtal M. Sch.

vidik pojava pripada popolnemu izkustvu.³⁶ Zato se Schlick tudi strinja s Kantom, ki je imel za apriorne tiste sodbe, ki niso temeljile na izkustvu, čeprav jih prepoznavamo. Seveda pa je njihov značaj *analitičen* (subjekt je enak predikatu), česar pa Schlick ne omenja.

Za resnico zahtevamo po Schlicku univerzalno veljavnost, kar pa povzroča nekatere dodatne konceptualne težave. Gre namreč za problem *indukcije*, ki je bil konec stoletja eden najbolj perečih problemov metodologije empiričnih znanosti. Vendar pa je še prej v ospredju vprašanje absolutnosti in relativnosti resnic dejstev in uma: »Medtem ko temelji naše prepričanje v resničnosti empiričnih sodb na izkustvu, ki jih potrjuje, pa temelji pri *apriornih* trditvah to prepričanje na strukturi našega lastnega duha, ki omogoča notranje izkustvo in ga tudi izraža.«³⁷ In tako ni nobenega mostu med apriornim in aposteriornim, med konceptualnim in izkustvenim! In tako je zaradi tega univerzalna veljavnost v logiki in matematiki izpolnljiva (zaradi popolnega notranjega izkustva itd.), na področju *induktivnega*, znanstvenega vedenja pa smo nekako v slepi ulici: »Nikoli ne moremo vedeti ali je postulat univerzalne veljavnosti zadoščeno, in zato *ne moremo nikoli vedeti* ali so naše sodbe o odnosih med dejstvi resnične.«³⁸

Tako prispe Schlick do končnega poglavja, ki naj bi odgovoril na vprašanje, kakšna je narava, kakšno je bistvo resnice. Da bi to nalogo opravil, mora odgovoriti še na eno temeljno vprašanje: *kaj je pravzaprav sodba*. Tudi tu se spusti v zgodovinski ekskurz in zavrne kot nezadostne vse znane definicije sodbe ali logičnega stavka od Aristotela do J. St. Milla. V pravem smislu se mu sodba izkaže kot eden izmed temeljnih miselnih procesov, ki ga prav zaradi te temeljnosti *ni mogoče pravilno definirati*, vsaj s psihološkega vidika ne. Mogoče pa je sodbo opisati z epistemološkega vidika. Tu uvede Schlick za tisti čas zanimivo novost, namreč razlikovanje med *znakom* in tem, kar znak *označuje*. Senzacije, se pravi čutni občutki, so zanj znaki, ki so nam vsiljeni, so pa lahko pomensko dogovorjeni. Ker pa imajo vsi elementi izkustva, ki so med seboj relacijsko povezani, *red* in *obliko*, imajo tudi vsebino. Mentalni pojavi, ki vsebujejo *znake za oblike* teh vsebin, so po Schlicku *sodbe*. Katerekoli sodbe skušamo izdvojiti, vedno bomo odkrili, da je njihov epistemološki pomen v tem, da so znaki za relacije, za oblike, v katerih nam je dana neka vsebina in to prek zunanjega ali notranjega izkustva. Tako postavi Schlick tako imenovano *znakovno teorijo* sodbe. Glede na njo in teorijo *verifikacije* izpelje Schlick naslednjo definicijo resnice sodbe: »*Sodba je resnična, če enopomensko označuje specifično stanje stvari*.«³⁹ Skratka: vsak znak mora ustrezati samo enemu označencu. Sodbe so tako znakovni sistemi, vse to pa pomeni, da je Schlick zagovornik posebne inačice kore-spondenčne teorije s posebnim pomenom resnice kot prepoznavanje identitete dveh sodb (kar zahteva proces verifikacije). In tako lahko zaključi Moritz Schlick svojo razpravo z besedami logika B. Erdmanna: »Vse spoznanje je prepoznavanje.«⁴⁰

³⁶ Idem, str. 82.

³⁷ Idem, str. 84.

³⁸ Idem, str. 88.

³⁹ Idem, str. 94.

⁴⁰ Idem, str. 101.

Če analiziramo sestavine pričujoče razprave, opazimo nekaj osnovnih značilnosti:

1. kritika praktično vseh filozofskih stališč glede definicij resnice;
2. vpliv psihologizma;
3. filozofska neosveščenost pri vpeljevanju pojmov, kot so npr. dejstvo, eksperiment, verifikacija;
4. absolutizacija razlike med »resnicami dejstev« in »resnicami uma« ter
5. iluzija, da je mogoče z znakovno teorijo rešiti ali izboljšati problem klasične, korespondenčne teorije.

Če si ogledamo Schlickovo kritiko različnih teorij resnice, je treba priznati, da je dovolj lucidna, saj je znala poiskati mnoge nevralgične točke teorije evidence, a tudi absolutističnih »neodvisnostnih« teorij, kot so jih zagovarjali različni filozofi (npr. Husserl ali Rickert). Enako večje je znal odpraviti tudi pragmatistično teorijo — kar pa na splošno res ni bilo težko, posebno če gre za pragmatizem v inačici W. Jamesa.

Drugače je s korespondenčno teorijo, ki jo je v bistvu zagovarjal tudi sam. Njegova kritika »klasične definicije« resnice je sicer toliko upravičena, kolikor ugotavlja njeno *ohlapnost*, ni pa upravičena, ko Schlick identificira »stvar« s Kantovo »das Ding an sich«, ki seveda ni spoznatna. Ujemanje med mislijo in stvarjo bi bilo v tem primeru nemogoče, hkrati pa bi bil nemogoč tudi sam osnovni Schlickov kriterij: *verifikacije*, katere bistveno naj bi bilo prav v ujemanju dveh sodb. Tu je bil Schlick gotovo nedosleden, ker bi bil rad dokazal upravičenost lastne teorije. To pa pomeni, da je hotel po vsej sili najti svojo varianto, ki pa je prav tako obtežena z nekaterimi spoznavnoteoretskimi ohlapnostmi kot klasična teorija resnice.

Pri svojih rešitvah se je Schlick precej skliceval na ugotovitve smeri, ki jim danes pravimo *psihologizem* in sploh na trditve tedanje empirične psihologije. To je prišlo najbolj jasno do izraza tam, ko je razlagal aksiomatsko resnico, ki naj bi bila absolutna zaradi *popolnega notranjega izkustva*. To je vsekakor izraziti psihologistični subjektivizem, saj ne morejo imeti vsi ljudje enakega notranjega izkustva.

Nadaljna ožina Schlickovega razpravljanja o resnici je omejitev zunanje izkustva na izključno *kvantitativno* spoznanje, medtem ko naj bi bilo notranje izkustvo izključno kvalitativno. Kvantitativno spoznanje naj bi bilo nepopolno, ker je posredovano; drugo, kvalitativno, je notranje izkustvo — to pa nam je dano neposredno. Tu ni jasno, zakaj naj bi bilo zunanje izkustvo zgolj kvantitativno, notranje pa izključno kvalitativno. Če namreč primerjamo izkustvo po Schlicku kot *čutno*, nam to daje predvsem kvalitativno plat stvari (To, da zaznavamo predmet kot bel, okrogel, hrapav itd. nikakor ni kvantitativno, ampak kvalitativno spoznanje!). Tako naj bi bili matematični ali logični aksiomi verificirani v notranjem izkustvu. Znano pa je, da aksiomov ni mogoče psihološko verificirati, ker so, kot bo kasneje v neki drugi razpravi ugotovil tudi M. Schlick, pravzaprav prikriti definicije. Ob tem bi rad pripomnil samo naslednje: nikakor ne gre za to, da bi morali iz razmišljanj o metodologiji znanosti popolnoma izključiti psihologijo, ampak za to, da bi njeno vlogo v znanosti ustrezno umestili. Tudi v teh rešitvah

se kaže Schlickovo podrejanje senzualizmu Machovega kova in zavezanost psihologizmu 19. stoletja.

Omeniti je treba še absolutizacijo razlike med »resnicami uma« in »resnicami dejstev«. Ne glede na to, da je ta razlika utemeljena tako metafizično (Kant) kot psihologistično (Lipps), jo je Schlick vrhu vsega še absolutiziral. Prav neverjetno je, da ni uvidel, kako so »večne resnice« matematike in logike vendarle relativne, ker so omejene na lasten sistem veljavnosti. Tako so npr. formalno-logični zakoni »večne« resnice le v okviru dvovalentnosti same logike, ker so (prikrite) definicije logičnih odnosov, nikakor pa ne zaradi nekega »popolnega notranjega izkustva«.

O filozofski neosveščenosti govori tudi Schlickova verzija resnične sodbe, ki skuša sicer biti objektivistična, vendar gre le za malo spremenjeno terminologijo. V korespondenčno teorijo je vnesel Schlick znakovno teorijo in to je nemara tudi glavni teoretski pomen te razprave iz 1910. leta.

7.

Ko je 1911. leta prevzel mesto profesorja filozofije v Rostocku, je imel svoj nastopni govor ali kakor se je tisti čas reklo, svoj *inavguralni* govor, v katerem je na svečan način razpravljal o *Sedanji vlogi filozofije*. Ta govor je bil prvič objavljen v že navedeni knjigi angleških prevodov njegovih razprav in člankov.

Kot je ob takšnih prilikah navada, je profesor izpovedal v tem govoru svoj pogled na svet, se pravi svoj filozofski nazor, in to predvsem v zvezi z naravoslovjem.

Že takoj na začetku svojega govora je zastavil dilemo, ali naj bi morale filozofijo zdaj zamenjati posebne (naravoslovne) znanosti, ali pa ima filozofija še vedno svoj specifični predmet, ki se razlikuje od predmeta naravoslovnih znanstvenih disciplin. Da prvo mnenje prevladuje, je po njegovem mnenju predvsem kriva nemška klasična filozofija zaradi svojega izrazitega spekulativnega značaja, ki ni upoštevala znanstvenih rigorozov, kakršni so v veljavi v naravoslovju, posebej v fiziki. Vendar pa je takšno stališče po njegovem mnenju zmotno, saj navsezadnje Schellingova ali Heglova filozofija ni *vsa* filozofija pa tudi edina zveličavna ali merodajna za filozofijo sploh ni.

Slaba posledica spekulativnosti filozofije je v tem, da so se od nje odvrnili tudi naravoslovci, ki ne vidijo več posebnega smisla v filozofskem mišljenju. To pa je zanj izvor omejenosti znanstvenikov, zakaj »... znanstveno misleča oseba lahko zavrača filozofijo le dotlej, dokler ji ni jasen njen pomen, se pravi, dokler ne razume bistva filozofskega mišljenja.«⁴¹ Zato mora po Schlickovem mnenju filozofija sodelovati pri osmišljanju znanosti in sicer na tistih ravneh, ki jih posebne znanosti niso sposobne.

Schlick ugotavlja nadalje, da filozofija ne sodi med posebne znanosti, zakaj predmet teh so delni, parcialni vidiki tega, čemur pravimo stvarnost, medtem ko je predmet filozofije ves svet kot celota in ne kakšen njegov del. S tem sestavlja filozofija z znanostjo organsko celoto. Če primerjamo razvoj znanosti z razvojem filozofije, potem iz tega primerjanja enopomensko sledi, da filozofija ni in ne

⁴¹ Idem, str. 105.

more biti vsota posameznih znanstvenih disciplin. S tem pa ni rečeno, da filozofija sploh nima nobenega smisla. O tem meni Schlick takole: »Znanosti ne morejo oropati filozofije njene naloge, lahko ji samo pripravijo pot.«⁴² In kaj je torej naloga filozofije? Po Schlickovem mnenju je to izpostavljanje duhovnega življenja, ki ocenjuje in vrednoti človeško znanstveno delovanje, kar pomeni, da filozofija ne more ostati zgolj na ravni tako imenovanega svetovnega nazora.

Za Schlicka je bila najpomembnejša filozofska disciplina spoznavna teorija ali *gnoseologija*, to pa zato, ker je njena vsebina pomembna tudi za naravoslovje; saj ko naravoslovec raziskuje naravne pojave, mora vedeti, kako jih raziskuje in kako spozna to, kar spozna. Vendar filozofija v tem primeru ne more biti kolekcija, zbirka najrazličnejših mnenj, ampak mora biti »... združitev tekmujočih mnenj in izključitev tistih, ki jih ni mogoče zagovarjati.«⁴³

Iz teh nekaj misli je razvidno, da Schlick v obdobju svojega profesorskega, poklicnega udejstvovanja na področju čiste filozofije ni povsem delil mnenja pozitivistov (Avenarius ali Macha), da je filozofija kot filozofija nepotrebna. Kar ga kljub temu družijo s pozitivisti, je vsekakor senzualistična spoznavna teorija in pa zagovarjanje tesne medsebojne odvisnosti med filozofijo in znanostjo, ki jo pojmuje naravoslovno, se pravi medsebojne odvisnosti, ki pa navsezadnje ni bila značilna samo za pozitivizem, ampak v določenem pomenu tudi za klasični marksizem devetnajstega stoletja. Zato v tem času Schlick tudi ne izključuje *metafizike* (pojmovane kot nauk o biti bivajočega) iz področja človekove vednosti, saj jo pojmuje kot *teorijo* svetovnega nazora. Metafizika naj sledi prizadevanjem znanosti, da bi ujela bistvo stvari in sicer tako, da bi združevala različne usmerjenosti različnih znanstvenih, naravoslovnih disciplin v enoten miselni sistem. Seveda tudi Schlick zavrača spekulativnost klasične metafizike, pa tudi metafizike Heglovega, Schellingovega in Fichtejevega kova. Izjema je tu Kantova filozofija, ki jo šteje za realno znanstveno metodološko prizadevanje v okviru danih možnosti filozofije novega veka.

Težišče Schlickove filozofije je bilo torej prizadevanje za enotnost filozofije in znanosti, ki naj bi pripomoglo k združitvi znanosti, ki so se zaradi vedno večje specializacije vedno bolj oddaljevale druga od druge. Seveda pa je Schlick uvidel, da ni mogoče pričakovati enotnosti znanosti od filozofije, ki prav tako ni enotna. Filozofija je bila v prvih desetletjih tega stoletja skoraj enako razdrobljena kot znanost. Za razdrobljenost je šla tako daleč, da danes ni mogoče več podati enotne definicije, opredelitve filozofije kot načina človekovega teoretskega odnosa do sveta, družbe in sebe. Ta razvoj pa se je v Schlickovih časih začel že zelo vidno risati. Schlickov projekt »znanstvenosti« filozofije, če se lahko tako izrazim, je bil v izbiri tiste filozofske smeri, ki ni bila odtrgana od naravoslovja, od empiričnih znanosti. Tako pravi v zvezi s tem problemom: »Sodobna filozofija je polna opozorilnih primerov, ki nas uče, da ni mogoče uspešno konstituirati enotne slike sveta, ne da bi ovrednotila temelje in rezultate *vseh* znanosti in vseskozi obvladala material, ki ji ga te ponujajo v filozofsko obravnavo.«⁴⁴

⁴² Idem, str. 106.

⁴³ Idem, str. 107.

⁴⁴ Idem, str. 111.

Vendar bi delali Schlicku krivico, če ne bi omenili še enega vidika njegovega odnosa do filozofije. Imel jo je namreč za eminentno *kulturni* pojav, ki ima svojo izobraževalno, pedagoško in intelektualno funkcijo tam, kjer je posebne znanosti nimajo. Filozofija vpliva na etično in estetsko področje, s tem pa na celotno družbeno-kulturno sfero, kamor empirične znanstvene discipline pravilno ne sežejo.

Tako Schlick kljub vsemu ni tipičen skrajni pozitivist, kakršen je pravzaprav postal po 1921. letu. Kot naravoslovec, kot poklicni teoretični fizik se je bojeval za filozofijo, ki bi ovrednotila znanost in bila v nekakšni *dialektični* povezavi z njo: kolikor bi znanosti obdelale posebne, delne probleme stvarnosti, bi te rezultate filozofija povezala v celoto, v sistem teorije stvarnosti.

8.

Vsa ta stališča, ki smo jih doslej obravnavali, pa so kristalizirana *in extenso* v njegovi knjigi iz 1918. leta z naslovom *Allgemeine Erkenntnislehre* ali *Splošna spoznavna teorija*. Seveda ne bi imelo posebnega pomena tu analizirati vso knjigo, saj bo za cilj, ki si ga je zadala pričujoča razprava dovolj, če si ogledamo nekatere tematsko zanimivejše ali bolj značilne probleme te knjige. Opozoriti pa velja — vsaj na kratko — na naslednje probleme: vprašanje *definicije*, vprašanje *resnice* in problem *indukcije*.

Schlick obravnava problematiko definicij zato, ker se je v tistem času začela zaradi nove matematične logike in nove teorije matematike ali metamatematike spreminjati tudi teorija definicij, ki je bila sicer področje tako imenovane tradicionalne logike, kakršno je poznala evropska filozofija od Descartesa do G. Boola, Fregeja in dalje Russella. Po tradicionalni logiki je definicija v stavku ali stavkih izražena *vsebina pojma*. Schlick to splošno definicijo izostri takole: »Vsaka definicija v znanosti sploh ima cilj oblikovati pojme kot ostro določene znake, s katerimi je mogoče popolnoma zanesljivo opravljati spoznavno delo.«⁴⁵ Vprašanje pa je, kakšne vrste *sodbe* so definicije. Tudi tu zagovarja Schlick mnenje, da je bistvo definicij kot sodb njihova analitičnost, se pravi, da je subjekt po obsegu nujno enak predikatu, ali točneje, subjekt že vsebuje predikat. (Približno tako je analitičnost definiral tudi Kant.)

V sodobni matematiki ali bolje metamatematiki, kakor jo je pojmoval in gradil David Hilbert, znameniti nemški matematik in logik, ki je skušal celotno matematiko aksiomatizirati, se pravi izvesti iz logičnih aksiomov, pa so se ti aksiomi (npr. zakon prehodnosti: če je *a* večji od *b* in *b* večji od *c*, potem je tudi *a* večji od *c*) izkazali za posebne vrste definicij, namreč za tako imenovane *implicitne definicije*. V čem je njihovo bistvo? Po Schlickovem mnenju v naslednjem: Implicitne definicije pa niso v nobenem sorodstvu ali zvezi s stvarnostjo... in vztrajajo v kraljevstvu pojmov...«⁴⁶ Implicitne pa so te definicije zato, ker razlagajo temeljne odnose v teoriji, v katero sodijo: v matematiki temeljne matematične odnose, v logiki temeljne logične odnose kot npr. implikacijo, konjunkcijo itd. Z naravo in hkrati s tem tudi z naravoslovjem pa nimajo nobenega opravka

⁴⁵ M. Schlick: *Allgemeine Erkenntnislehre*, cit. izd., str. 32.

⁴⁶ Idem, str. 35.

zato, ker niso *nazorne*, se pravi zato, ker nimajo ustreznega korelata v naravi. Iz tega sledi za Schlicka tudi razmislek o značaju tako imenovanih deduktivnih znanosti kot sta logika in matematika sploh. Pojmi so zanj zgolj simboli, ki so sicer definirani, a veljajo le v strogo zaključenem sistemu. Ker temelje te znanosti na aksiomih, ki so implicitne definicije (danes bi rekli raje *prikrite* definicije), kar pomeni, da se te znanosti nekako vrste v krogu, pomeni to za Schlicka, da je »... zgodba vsake strogo dedutivne znanosti gola igra s simboli.«⁴⁷ Ali to pomeni, da so aksiomi in z njimi tudi tisto, kar je mogoče izpeljati iz njih, nekaj svojevoljnega, arbitrarnega in znanstveno neuporabnega? In kako je z uporabo te »igre s simboli« v znanosti, v fiziki, kemiji itd.? Delno odgovarja Schlick na to vprašanje tako, da zanika arbitrarni značaj aksiomov, ker so podrejeni nekemu skupnemu, višjemu zakonu. Ta zakon, ki velja za vse aksiome, pa je zakon izključenega protislovja. Vprašanje, zakaj je matematika uporabna pa je tokrat pustil ob strani, čeprav se zdi, da je tudi to za njegovo koncepcijo bistveno.

Hkrati je mogoče že na tem mestu ugotoviti, da se je Schlick sicer seznanil z moderno matematiko (nekoliko manj z logiko), da pa je naslovil nanjo predvsem psihologistične očitke (*nenazornost*, *nominalizem* itd.). Psihologi niso dojeli simbolne teorije matematike in logike ter so videli v njej zgolj realizacijo nominalistične težnje v logiki. Niso uvideli, da je postopek *formalizacije* v logiki in matematiki nemara po obliki nominalističen (vsak simbol je točno definiran in pomeni nekaj drugega), da pa to nikakor ne velja za vsebino, ker vsaka logika (in z njo po svoje tudi matematika) predpostavlja resničnost in z vidika gradnje sistema stroge zahteve po neprotislovnosti, neodvisnosti, polnosti in popolnosti aksiomov. Schlick je tu nedvomno sklepal prehitro, čeprav bi v tem času že lahko poznal najpomembnejše logično delo tega časa *Principia Mathematica* Russella in Whiteheada. Tu je bila namreč že podana aksiomatična teorija logike hkrati z izvedbo dela matematike (naravnih števil).

Vendar se je tudi v svoji *Splošni spoznavni teoriji* Schlick držal svoje »znakovne« teorije sodbe, v čemer vidim tudi temeljno konceptualno sorodnost z Wittgensteinovim stališčem: »Sodbe so znaki za *dejstva*«. «⁴⁸ In v tem je tudi njihova resničnost ali neresničnost. Ker pa je hkrati predmet sodb »dejansko stanje stvari« (Tatbestand), pomeni, da so *dejstva dejanska stanja stvari*. Podobnost z Wittgensteinovim stališčem je več kot očitna. Iz tega bi tudi logično sledilo, da so si dejstva med seboj neodvisna, vendar pa je ta posledica v nasprotju s Schlickovim pogledom na vzročnost, o čemer bomo še govorili. Lahko pa bi rekli, da se Schlick pridružuje tistemu toku empirizma, ki je bil razpoložen izrazito *antisubstancialno*. To pa pomeni na ravni logike, da niso možni samo atributivni, predikativni, ampak tudi *relacijski* stavki, in to kljub temu, da je Schlick zagovarjal nekakšen *monizem*, ki ga je opisal takole: »*Monizem* priznavam v tem smislu: obstaja samo ena vrsta stvarnosti — se pravi, da načeloma uporabljamo samo *en* sistem pojmov za spoznavanje vseh stvari univerzuma in poleg tega ni nobenega drugega razreda izkustvenih stvari, s katerim se ta sistem ne bi ujemal.«⁴⁹

⁴⁷ Idem, str. 35.

⁴⁸ Idem, str. 39.

⁴⁹ Idem, str. 276—277, podčrtal M. Sch.

Seveda se tu takoj zastavi vprašanje, ali gre za materialistično ali idealistično (spiritualistično) filozofsko pozicijo. Schlick je tudi tukaj dovolj jasen: v svojih temeljnih formulacijah sta oba nazora naivna (Vse, kar je, je materija; vse, kar je, je duh). Sam priznava spoznavnoteoretski monizem, kot ga je imenoval in tudi definiral: »Kar je stvarno, je mogoče označiti s kvantitativnimi pojmi.«⁵⁰ Idealizem (ali spritualizem, kot so idealizmu rekli v tem času) je bil zanj bolj neke vrste poezija (pri tem je mislil na Schopenhauerja in Nietzscheja.) Posebej gorak pa je bil dualizmu, ki ga ni mogoče zagovarjati že zaradi psihofizičnega paralelizma. Analitično ugotavlja, da »razdelitev sveta ni fizično in psihično, na bistvo in pojav, na kraljestvo narave in kraljestvo duha ni mogoče zagovarjati niti upravičiti z znanstvenimi argumenti.«⁵¹ Narava, bit, ni dvojna, ampak mnogokratna in mnogoplastna — tu se monizem in pluralizem ujemata. Glavni argument v prid Schlickovega monizma pa je vsekakor tole spoznanje: »Kolikor je svet spoznat, je enovit.«⁵²

Tako je Schlick izpeljal konsekvence s svojega stališča, ki je vsekakor primerljivo tako z Wittgensteinovim kot tudi z Russellovim stališčem.

Vendar pa je mogoče ugotoviti že zdaj, da se je Schlick sicer precej trgal iz območja psihologizma, vendar pa najdemo še vedno tu in tam preostanke tega tako globoko zakoreninjenega nazora, posebej v nemško mislečem in govorečem znanstvenem in filozofskem svetu tega časa.

Oglejmo si zdaj še en problem, ki je bil tesno povezan s psihologizmom: *induktivizem* ali na splošno problem indukcije kot veljavnega sklepanja. V zvezi s tem vprašanjem je postavil tri vprašanja in odgovori nanje naj bi hkrati odgovorili tudi na osnovno zastavljeno vprašanje:

1. Kako lahko prenašamo stavke o zaznavah na stavke o tem, česar nismo zaznali, se pravi od sodb, ki merijo na že doživete doživljaje, na sodbe, ki govorijo o nečem, česar še nismo doživeli.

2. Kakšne vrste je *veljavnost*, ki jo pripisujemo takšnim stavkom, ko vemo, da nimajo absolutne veljavnosti; in

3. S kakšno pravico postavljamo *zahtevo* za njihovo veljavnost?⁵³

Prvič gre po Schlicku tu za relativno veljavnost, takšnega prenašanja sodb, kar sledi že iz analize spoznavanja dejstev, drugič pa ima svojo vlogo tisti moment, zaradi katerega se nam posreči posploševanje — ta moment pa je (in zato pri prvem vprašanju tudi gre) *navada*. To pa pomeni, da ostaja Schlick na Humovi poziciji, ki se mu zdi tudi nepresegljiva. Indukcija temelji torej *psihološko na navadi in asociacijskih avtomatizmi*. Veljavnost teh stavkov je relativna, naša zahteva po njihovi veljavnosti pa sledi iz načela enoličnosti ali uniformnosti univerzuma.

9.

Preden zaključimo analizo Schlickovih razprav, bi rad omenil še filozofovo stališče do *vzročnosti*, ki je bil od Humove analize tega načela poseben problem.

⁵⁰ Idem, str. 281.

⁵¹ Idem, str. 283.

⁵² Idem, str. 283.

⁵³ Idem, str. 327—328, podčrtal M. Sch.

Pričakovali bi, da se bo Schlick tudi tukaj držal Humove rešitve, kot se je pri vprašanju indukcije, vendar ni čisto tako. Povsem jasno je, da vodi nepriznavanje načela vzročnosti v iracionalizem, v brezzakonje, kjer ni možna prav nobena znanost, saj prav ta temelji na vzročnosti. Zato je Kant postavil vzročnost za eno izmed apriornih kategorij razuma, J. S. Mill pa je postavil vzročnost kot postulat empiričnega raziskovanja. Schlick se je skušal izogniti problemu vzročnosti tako, da mu *ni* priznal statusa zakona: »Načelo vzročnosti samo na sebi ni naravni zakon, ampak bolj splošni izraz dejstva, da je vse, kar se v naravi dogaja, brez izjeme podrejeno veljavnim zakonom.«⁵⁴

Z vidika delovanja zakonov na eni in obstoja urejenega (ali neurejenega) univerzuma, so vse stvari nujno povezane med seboj in to časovno in prostorsko. Do te ugotovitve, ki je blizu dialektičnega pojmovanja povezanosti vsega z vsem, je prišel M. Schlick predvsem kot fizik, saj ga obravnavanje sodb kot znakov za stanje stvari (dejstva) vleče v popolnoma drugo smer, kot smo že opozorili. Vendar ob takšnem stališču nastane problem prvega vzroka. Glede na stične točke verige vzrok — učinek dobimo naslednjo formulacijo ali opis vzročnosti: »Stanje sveta v časovnem diferencialu je enopomensko določeno z njegovim stanjem med dogajanjem časovnega diferenciala.«⁵⁵ Vendar s tem ne moremo niti opisati niti poznati celotnega stanja univerzuma. Posebnost vzročnosti pa je predvsem, da nima apriornega značaja: »Individualna pravila, ki tako sledijo naravnim procesom, je mogoče odkriti zgolj z *izkustvom*.«⁵⁶

Tako je prišel Schlick po eni plati v empirizem, po drugi strani pa se je prav pri problemu vzročnosti približal konvencionalizmu. Če je namreč vzročnost samo prikladen opis posebnih zakonitosti, znak za dejstvo, da vladajo svetu zakoni, je vzročnost pač bolj ali manj samo dogovor. Vendar Schlick s tem ne zanika obstoja vzročnosti, niti se ne izogiba uporabi njenih términov (veriga vzrok — učinek), kot se bo to zgodilo kasneje v metodološki literaturi sredi dvajsetega stoletja.

10.

Če zdaj skušamo urediti misli o Schlickovi zgodnji filozofiji, na katero smo se v tej analizi omejili, moramo ugotoviti naslednja dejstva:

1. Središče Schlickove zgodnje filozofske misli je bilo s tematskega vidika spoznavna teorija, za katero je menil, da je osrednja filozofska disciplina, ki edina (ali skoraj edina) daje filozofiji njen *znanstveni* smisel. Predmet spoznavne teorije je zanj način spoznavanja, ki pa ga Schlick dovolj tradicionalno rešuje v okviru psihologističnih prizadevanj svojega časa. Razlikuje med zunanjim in notranjim izkustvom, razpravlja o zaznavanju in o racionalni stopnji spoznanja, o sodbi, sklepanju in pojmu.

2. Prizadevanje v smeri objektivističnega nazora (v nasprotju s psihologističnim, subjektivističnim nazorom) je vsekakor Schlickova teorija sodbe, kjer je skušal precizirati in izboljšati korespondenčno teorijo s teorijo znakov. Sodbe

⁵⁴ M. Schlick, *Philosophical Papers I.*, str. 295.

⁵⁵ Idem, str. 296.

⁵⁶ Idem, str. 298.

so znaki dejstev. Vendar pa je rigorozna posledica tega stališča tudi rigorozno, absolutistično razlikovanje med deduktivnimi in induktivnimi vedami, se pravi med znanostmi, ki so »gola igra s simboli« in vedami, ki se ukvarjajo z raziskovanjem dejstev. Prve imajo absolutni značaj, vendar samo v okviru lastne pojmovne strukture in lastne neprotislovnosti. Znanosti o »dejstvih« so relativne po svoji veljavnosti, ker pač nimajo pregleda nad vsemi možnimi primeri. Indukcija je upravičena samo kot antropološko gledanje na stvarnost (Hume). Vzročnost pa mu je samo skupno ime za »splošni obstoj posameznih zakonitosti«. ⁵⁷

3. Če je spoznavna teorija za Schlicka temeljna filozofska disciplina, ki je relevantna tudi za znanost, potem je treba to prepričanje povezati tudi s Schlickovo osnovno *filozofsko* orientacijo, ki jo imenuje *spoznavnoteoretski monizem*. Svojo upravičenost vidi v tem, da je vse spoznanje stvarnosti možno samo s kvantifikacijskim postopkom. To je malo drugače povedano mnenje, da je resnica o svetu, stvarnosti dosegljiva samo z matematičnimi sredstvi. Ker pa je s kvantifikacijskimi pojmi mogoče pretežno ravnati samo v naravoslovju, je torej jasno tudi to, da je *edina* pot do resnice pot naravoslovja. Filozofija kljub deklarativnemu inavguracijskemu govoru to nikakor ne more biti. Filozofija kot teorija (nemara metafizika) je upravičena toliko, kolikor je *sinteza* naravoslovja. Wittgenstein je dejal: »Ni filozofskih stavkov«, s čimer je hotel bržkone izraziti isto misel. Vendar se oba avtorja zapletata nekoliko ob istem problemu, namreč ob vprašanju, kako je mogoče to misel izreči nefilozofsko, ko pa je spoznanje lastne spoznavne nemoči vendar filozofsko spoznanje, ki mu manjka verifikacijske moči. Wittgenstein se je tega zavedel, od tod tudi njegova proslula sedma teza o neizrekljivosti in molku. Schlick takšnih sklepov ni delal, ker se problema v tej obliki bržkone niti ni zavedal.

4. Zanimiva je bila tudi Schlickova *teorija verifikacije*, ki sicer ne pomeni popolne novosti, je pa vsekakor pot k pomembni analizi tega za pozitivizem močno perečega problema, problema, na katerem se je navsezadnje empirizem kot stroga doktrina tudi spoznavnoteoretsko zlomil.

Edina pot do resnice je pot verifikacije. ⁵⁸ To pomeni, da je Schlick zavrnil vse teorije, ki govore o evidenci kot izvoru resnice ali o intuiciji itd. Samo verifikacijo ima tudi tu za identifikacijo dveh med seboj prirejenih si sodb, izmed katerih je ena sodba o dejstvu, druga pa sodba o tej sodbi. Če sta identični, potem je dejstvo verificirano. Seveda gre tudi tukaj za posebno vrsto korespondenčne teorije, ki pa se vendarle dogaja na subjektivnem področju, zakaj če imamo dve sodbi, kot je razloženo zgoraj, in sta si ti dve identični, gre vendarle za subjektivno, antropološko plat, kar pa je v skladu s tem, da je resnica pač na strani sodbe, eksistenca pa na strani dejstva. Vendarle pa kljub vsemu ostaja vprašanje, kaj v tej teoriji omogoča takšni verifikaciji *objektivnost*.

5. Če bi hoteli oceniti, ovrednotiti Schlickove filozofske misli do leta 1918., bi lahko dejali, da je že zelo zgodaj v metodološkem oziru poskušal predstaviti metodologijo naravoslovja (predvsem fizike) v filozofijo. Prav ta poteza je značilna za ves novi pozitivizem in nikakor ne samo za Wittgensteina. Problem resnice se Schlicku kaže kot problem metode ali problem znanstvene verifikacije,

⁵⁷ M. Schlick, *Allgemeine Erkenntnislehre*, cit. izd., str. 330.

⁵⁸ Prim, str. 141—149 istega dela.

ki jo pojmuje kot identifikacijo dveh prirejenih si sodb, s čimer se hoče pravzaprav ubraniti »naivnemu materializmu«, ki predpostavlja nekaj, kar obstaja pred sodbo o tem, kar obstaja. Pri obravnavanju sodbe je viden še vpliv psihologizma, posebej del psihologa in filozofa Wundta. Po temeljni naravnosti odklanja Schlick tako idealizem kot materializem, vendar se zdi, da se ne zaveda lastnih subjektivističnih zaključkov na eni in scientistične ožine na drugi strani. Tu mislim predvsem na mišljenje, po katerem je spoznanje stvarnosti dostopno samo z matematičnimi sredstvi, se pravi, da je stvarnost dostopna zgolj kvantitativno. Prav ta rigorizem je bil pričujoč tudi v novem pozitivizmu *Dunajskega krožka* in ni prišel vanj šele s posredovanjem Wittgensteinove doktrine.

Če lahko zaključim ta del razprave,⁵⁹ lahko rečem, da izhaja Schlickova filozofija iz dveh teženj, in sicer, iz metodološkega rigorizma naravoslovno orientirane filozofije in tako sodi torej Schlick med tiste filozofe, ki so hoteli »pomladiti« filozofijo z naravoslovno (fizikalno) metodologijo. Tu je nedvomno imela svojo vlogo Schlickova znanstvena vzgoja (doktoriral je pri Maxu Plancku!), po drugi strani pa je bil filozofsko dobro seznanjen (in seveda zaradi tega tudi delno pod vplivom) s psihologizmom, kakršen je prevladoval v Nemčiji od sredine 19. stoletja dalje do dvajsetih let tega stoletja. Obe komponenti sta se pri njem združili v spoznavno teoretsko problematiko, ki je — kot smo videli in dokazali — vendarle precej eklektična na eni strani (ker je skušal združiti naravoslovni objektivizem s psihologističnim subjektivizmom), na drugi strani pa toliko ozka, da zanika lastne dosežke, ko ugotavlja, da je edina resnica o svetu možna le z empirično verifikacijo, pri čemer pa je stvarnost dostopna samo matematično. To pa pomeni, kot smo že dejali, da filozofija ni sredstvo za spoznanje resnice. To je hkrati tudi Wittgensteinova temeljna teza.

S tem smo, upam, vsaj pokazali ali vsaj opozorili na dejstvo, da Schlickova filozofska pozicija pri ustanovitvi *Dunajskega krožka* ni bila samo rezultat Wittgensteinovega vpliva, ampak je bila plod Schlickovega lastnega filozofskega in znanstvenega (fizikalnega) razvoja in izobrazbe. Posebna Schlickova vrlina pa je vendarle tudi v tem, da je pisal jasno in razločno in se ni posluževal orakeljskega stila svojega kasnejšega vzornika L. Wittgensteina.

⁵⁹ Drugi del razprave bo zajel Schlickova pomembnejša dela po 1921 letu do njegove smrti.

Logična odločljivost in paradoks lažnivca

MARKO URŠIČ

Odločljivost nekega stavka (formule) v logiki pomeni možnost, da v končnem postopku (algoritmu) odločimo, ali je ta stavek *logično* resničen ali ne. Pri vsakem bolj zapletenem stavku to ni očitno oz. »intuitivno« razvidno, zato moramo uporabiti določen postopek, ki stavek prevede v drugi, logično ekvivalentni stavek take oblike, da je njegova resničnost ali neresničnost neposredno razvidna.

V primarni (propozicionalni) logiki glede odločljivosti nimamo večjih težav, kajti na razpolago imamo dva zanesljiva postopka preverjanja: 1) matrično verifikacijo, 2) prevod v konjunktivno normalno formo (KNF). Podobno vlogo kot v propozicionalnem računu KNF ima v funkcijskem računu (prve stopnje) Skolemova forma:

$$(\exists x_1) \dots (\exists x_k)(\forall y_1) \dots (\forall y_m) M(x_1, \dots, x_k; y_1, \dots, y_m).$$

Težava odločitvenega postopka s Skolemovo formo pa je v tem, da ta metoda za funkcijski račun kot celoto ni univerzalna, ampak omogoča odločitveni algoritem samo v specifičnih primerih.¹

V t. i. splošni logiki (angl.: general logic), tj. v funkcijskem računu prve in višjih stopenj, problem odločljivosti ni univerzalno rešljiv. Ta teza, ki je v meta-logiki znana kot Churchev teorem iz leta 1936 ali generaliziran Gödelov teorem², pravi za funkcijski (ali predikativni) račun, da je principielno neodločljiv; to pomeni, da ne samo, da odločitveni postopek za funkcijski račun še ni bil najden, ampak da ga principielno ni mogoče najti. V tem spisu bi rad nakazal zvezo med neodločljivostjo funkcijskega računa in semantičnimi paradoksi tipa »Lažem«.

Neodločljivost za formalno aritmetiko je dokazal K. Gödel (1931).³ Na osnovi njegovega dokaza pa so analogno za funkcijski račun (splošno logiko) dokazali Church (1936), pozneje pa nekoliko drugače Tarski, Mostowski & Robinson (1953).⁴ Skušal bom podati delno modificiran in malce poenostavljen dokaz teh treh. Pri tem velja poudariti, da je pionir dokazovanja principielne neodločljivosti formalnih

¹ g. Kneale: »The Development of Logic«, str. 724—727; Church: »Introduction to Mathematical Logic«, str. 246—270; Ackermann: »Solvable Cases of the Decision Problem«.

² gl. Kleene: »Introduction to Metamathematics«, str. 298—316.

³ Gödel: »On Formally Undecidable Sentences of PM and Related Systems«.

⁴ Tarski, Mostowski & Robinson: »Undecidable Theories«

sistemov Gödel in da gre tudi tukaj za eno izmed variant njegovega znamenitega dokaza.

Jezik splošne logike (= funkcijskega ali predikativnega računa prve in višjih stopenj), ki vsebuje poleg izrazov primarne logike še: individualne konstante in variab-
le, funkcijske konstante in variable (prve in višjih stopenj) ter individualne in funkcij-
ske kvantifikatorje (prve in višjih stopenj), bomo imenovali jezik **F**. Pravila formacije
in transformacije tega jezika določajo njegove »pravilno formulirane formule«
(kratko PFF), ki jih bomo označili s simboli $\mathcal{F}_A, \mathcal{F}_B, \mathcal{F}_C, \dots, \mathcal{F}_L, \mathcal{F}_M, \mathcal{F}_N, \dots$,
torej z velikimi črkami kot indeksi, katerih pomen bomo videli pozneje.

Deduktivni sistem **T** znotraj jezika **F** pa postavimo s sledečimi aksiomi, ki jih
bomo zaradi enostavnosti napisali kot pravila izpeljave:⁵

$$\mathcal{F}_1: P \supset Q, P/Q$$

$$\mathcal{F}_2: */P \supset (Q \supset P)$$

$$\mathcal{F}_3: */(P \supset (Q \supset R)) \supset ((P \supset Q) \supset (P \supset R)) \quad * = \text{znak za: »poljubna PFF«}$$

$$\mathcal{F}_4: */(\sim P \supset \sim Q) \supset (Q \supset P)$$

$$\mathcal{F}_5: */(\forall x) Fx \supset Fy \quad (\forall) = \text{univerzalni kvantifikator}$$

$$\mathcal{F}_6: P \supset Fx/P \supset (\forall x) Fx, \text{ če } x \text{ ne nastopa kot prosta variabla v } P.$$

Temu setu aksiomov oz. pravil izpeljave, ki je simplificirana verzija sistema
splošne logike v Fregejevem delu »Begriffsschrift«, pa pri formaciji sistema **T** dodamo
še Peanove aksiome, ki utemeljujejo aritmetiko naravnih števil. Peanovih aksiomov
je pet, vendar pa prva dva, namreč:

$$\mathcal{P}_1: 1 \text{ je število.}$$

$$\mathcal{P}_2: \text{Naslednik vsakega števila je število.}$$

izpustimo, ker lahko v okviru splošne logike naravna števila uvedemo kot indekse
eksistencialnih stavkov (gl. spodaj), tako da sta tezi $\mathcal{P}_1$ in $\mathcal{P}_2$ v sistemu **T** kot aksioma
odvečna. Ostanjejo tretji, četrti in peti Peanov aksiom, ki se v originalnem zapisu
glasijo takole:⁶

$$\mathcal{P}_3: \text{Ni res, da bi imeli dve različni (naravni) števili istega naslednika.}$$

$$\mathcal{P}_4: 1 \text{ ni naslednik nobenemu (naravnemu) številu.}$$

$$\mathcal{P}_5: \text{Vsaka lastnost, ki pripada številu 1, obenem pa tudi nasledniku vsakega (narav-
nega) števila, ki mu ta lastnost pripada, pripada vsem (naravnim) številom.}$$

Te tri aksiome, ki skupaj s $\mathcal{F}_1$ – $\mathcal{F}_6$ tvorijo sistem **T**, bomo zapisali v sledečem
formalnem zapisu:

$$\mathcal{F}_7^{Pe}: \text{Nas}(x) = \text{Nas}(y) \supset x = y$$

$$\mathcal{F}_8^{Pe}: \sim (\text{Nas}(x) = 1)$$

$$\mathcal{F}_9^{Pe}: \text{Las}(1) \& (\forall x) (\text{Las}(x) \supset \text{Las}(\text{Nas}(x))) \supset (\forall x) \text{Las}(x)$$

⁵ gl. Kneale, *ibid.*, str. 701–702.

⁶ Peano: »Arithmetices principia nova methodo exposita«, 1889.

Izrazi pomenijo: $x, y, \dots =$ (naravna)⁷ števila, $\text{Nas}(x) =$ naslednik števila x , $\text{Las}(x) =$ lastnost števila x , $\& =$ logična konjunkcija.

Na prvi pogled se zdi, da s tako »razširitvijo« aksiomov Fregejevega sistema izstopimo iz območja jezika **F** (splošne logike) v območje matematike oz. aritmetike, toda to ne drži, kajti vsa na videz izven-logična (= matematična) izrazna sredstva, ki nastopajo v $\mathcal{F}_7^{Pe} - \mathcal{F}_9^{Pe}$, lahko v »klasični« logiki (Frege, Russell itd.) definiramo z njenimi lastnimi izraznimi sredstvi:

(a) Relacijo identitete »= $\ll$ Russell & Whitehead v »Principia Mathematica« uvedeta s pomočjo predikativnih funkcij $F!$ na sledeči način:⁸

$$x = y^{Def} \equiv (\forall F)(F!(x) \equiv F!(y))$$

V jeziku aristotelovske ontologije bi to definicijo identitete lahko izrazili takole: »Dve substanci sta identični takrat, kadar so vsi njuni atributi isti.« Problem identitete torej prevedemo na problem istovetnosti atributov oz. lastnosti, ki pa so v Russellovi splošni logiki poleg individuumov glavna zvrst *logičnih* tipov. Z uvedbo identitete torej ne izstopamo iz jezika **F** (splošne logike).

(b) Prav tako ne izstopamo iz jezika **F**, če uporabljamo pojem števila, kajti števila lahko s sredstvi **F** definiramo kot indekse v sledečih formulah:⁹

$$(\exists_1 x) Fx^{Def} \equiv (\exists x)(Fx \& (\forall y)(Fy \supset x = y)),$$

$$(\exists_2 x) Fx^{Def} \equiv (\exists x)(\exists y)(Fx \& Fy \& \sim (x = y) \& (\forall z)(Fz \supset x = z \vee y = z)),$$

$$(\exists_3 x) Fx \dots$$

.

.

.

etc.

Te formule lahko beremo takole:

»Točno *ena* stvar je, ki ima lastnost F .«

»Točno *dve* stvari sta, ki imata lastnost F .« etc.

(c) Tudi izrazi $\text{Nas}(\cdot)$ in $\text{Las}(\cdot)$ so *PFF* jezika **F**, saj so to predikati logičnega tipa > 1 . Če so njihovi argumenti $x, y, z, \dots$ logičnega tipa $= 1$, potem je izraz $\text{Nas}(\cdot)$ tipa $= 2$, $\text{Las}(\cdot)$ pa je v formuli $\text{Las}(\text{Nas}(x))$ izraz tipa $= 3$, etc.

Če torej pri formaciji deduktivnega sistema **T** aksiomom splošne logike dodamo Peanove aksiome aritmetike naravnih števil, ne prestopimo jezikovnih okvirov **F**, tako da je množica formul, ki tvorijo **T**, prava podmnožica *PFF* jezika **F**. Jezik **F** torej obsega jezik Peanove aritmetike, kar pomeni, da lahko v njem izrazimo tudi vse formule in teoreme aritmetike (naravnih) števil. Ta ugotovitev se sklada tudi s programom »Principia mathematica«, ki skuša matematične zakonitosti deducirati iz logike.

⁷ Odslej bom izpuščal oznako »naravna« števila, ker gre v nadaljevanju teksta vseskozi za naravna števila: 1, 2, 3, ...

⁸ prim. Kneale, *ibid.*, str. 618

⁹ gl. Kneale, *ibid.*, str. 712.

Velja pa tudi obratno, kakor je prvi pokazal Gödel: vse izraze (ne samo teoreme sistema **T**) jezika **F**, tj. vse *PFF* ($\mathcal{F}_A, \mathcal{F}_B, \mathcal{F}_C, \dots, \mathcal{F}_L, \mathcal{F}_M, \mathcal{F}_N, \dots$)¹⁰ jezika **F** lahko enoznačno »prevedemo« v števila $A, B, C, \dots, L, M, N, \dots$. »Aritmetizacija« jezika **F** poteka na sledeči način:

izrazi jezika F	$\left\{ \begin{array}{ll} 1 & \dots\dots\dots 1 \\ \text{Nas}(\cdot) & \dots\dots\dots 3 \\ \sim & \dots\dots\dots 5 \\ \vee & \dots\dots\dots 7 \\ (\forall \cdot) & \dots\dots\dots 9 \\ (& \dots\dots\dots 11 \\) & \dots\dots\dots 13 \end{array} \right\}$	števila
------------------------	--	---------

Variablam logičnega tipa n priredimo števila oblike p^n , pri čemer je p praštevilo večje od 13, npr.: x (kot variabla prvega tipa) označimo s 17, X (kot variabla drugega tipa) označimo s 17^2 ; y (kot variabla prvega tipa) označimo z 19, Y (kot variabla drugega tipa) označimo z 19^2 etc.

Nadaljujejo s »prevajanjem« formul jezika **F** v števila: če so $s_1, s_2, s_3, \dots, s_k$ števila, s katerimi označimo posamezne simbole formule $\mathcal{F}_K$, potem označimo celotno formulo $\mathcal{F}_K$ s številom:

$$K = 2^{s_1} \cdot 3^{s_2} \cdot \dots \cdot p_k^{s_k}$$

pri čemer je p_k k -to (po vrsti) praštevilo in vmesne pike pomenijo aritmetični produkt.

Poseben primer takega prevoda formule $\mathcal{F}_K$ v število K bi bil sledeč:

$$\mathcal{F}_K: (\forall x)(X(x) \vee \sim X(x))$$

če upoštevamo, da vezano variabla »prevedemo« vedno pred kvantifikatorjem, ki jo veže, dobimo:

$$K = 2^{17} \cdot 3^9 \cdot 5^{11} \cdot 7^{17^2} \cdot 11^{11} \cdot 13^{17} \cdot 17^{13} \cdot 19^7 \cdot 23^5 \cdot 29^{17^2} \cdot 31^{11} \cdot 37^{17} \cdot 41^{13} \cdot 43^{13}$$

Kolikor ima $\mathcal{F}_K$ ločenih primitivnih znakov (v našem primeru $k = 14$), toliko ima njegov »prevod« v število K različnih praštevil (*prafaktorjev*).

Aritmetiziramo (»prevedemo« v število) pa lahko tudi cele sekvence formul jezika **F**, namreč sekvence kakor so: $\mathcal{F}_A, \mathcal{F}_B, \mathcal{F}_C, \dots, \mathcal{F}_M$. (Na primer celoten potek dokaza nekega teorema, izraženega z jezikovnimi sredstvi **F**; celoten algoritem etc.) To dosežemo na sledeči način: če so $A, B, C, \dots, M$ števila, ki so »prevodi« posameznih formul $\mathcal{F}_A, \mathcal{F}_B, \mathcal{F}_C, \dots, \mathcal{F}_M$, potem je »prevod« cele sekvence število:

$$2^A \cdot 3^B \cdot 5^C \cdot \dots \cdot p_m^M.$$

Gödelova metoda »prevajanja« splošne logike v števila povezuje eno in eno samo število z vsakim izrazom, formulo ali sekvenco formul jezika **F**, in sicer tako, da je (tudi obratno) mogoče za vsako število najti odgovarjajoči izraz (formulo, sekvenco formul) jezika **F**. To reverzibilnost omogoča dobro znani aritmetični teorem, ki pravi, da vsako (naravno) število lahko *le na en način* razstavimo v njegove pra-

¹⁰ Tudi vse (v jeziku **F**) ne-*PFF*, ki nastanejo z napačno povezavo primitivnih simbolov, npr. $F \& G$, lahko prevedemo v Gödelova števila, vendar ti izrazi za naš kontekst niso relevantni.

faktorje (= praštevila). *Aritmetika*, ki obravnava relacije med števili, tako *postane sintaksa oz. meta-jezik jezika F* (funkcijskega računa, splošne logike).

Preden preidemo k samemu dokazu principiелne neodločljivosti jezika **F**, pa moramo spoznati še t. i. »diagonalno funkcijo«.

Za tiste funkcije splošne logike, ki imajo eno samo prosto variabla x , imenujmo jih $\mathcal{F}_A^*, \mathcal{F}_B^*, \mathcal{F}_C^*, \dots, \mathcal{F}_N^*, \dots$, lahko rečemo, da izražajo lastnosti števil. Za vsako (naravno) število lahko vprašamo, ali »izpolnjuje« (angl.: satisfies) lastnosti, ki jih določajo $\mathcal{F}_A^*, \mathcal{F}_B^*, \mathcal{F}_C^*, \dots, \mathcal{F}_N^*, \dots$, ali ne, zlasti pa je v našem kontekstu zanimivo to vprašati za tista števila $A, B, C, \dots, N, \dots$, ki so »prevodi« funkcij $\mathcal{F}_A^*, \mathcal{F}_B^*, \mathcal{F}_C^*, \dots, \mathcal{F}_N^*, \dots$ v aritmetizirani sintaksi.

Če pišemo $[\mathcal{F}_N^*; M]$ za »število M izpolnjuje funkcijo $\mathcal{F}_N^*$ «, dobimo sledečo matrico:

$[\mathcal{F}_A^*; A]$	$[\mathcal{F}_A^*; B]$	$[\mathcal{F}_A^*; C]$	...	$[\mathcal{F}_A^*; N]$	...
$[\mathcal{F}_B^*; A]$	$[\mathcal{F}_B^*; B]$	$[\mathcal{F}_B^*; C]$	...	$[\mathcal{F}_B^*; N]$	...
$[\mathcal{F}_C^*; A]$	$[\mathcal{F}_C^*; B]$	$[\mathcal{F}_C^*; C]$	...	$[\mathcal{F}_C^*; N]$	...
$[\mathcal{F}_N^*; A]$	$[\mathcal{F}_N^*; B]$	$[\mathcal{F}_N^*; C]$	...	$[\mathcal{F}_N^*; N]$	...
.	.	.	.	.	.
.	.	.	.	.	.
.	.	.	.	.	.

Diag

Def. *Diagonalna funkcija* je takšna funkcija (preslikava), ki funkcije $\mathcal{F}_A^*, \mathcal{F}_B^*, \mathcal{F}_C^*, \dots, \mathcal{F}_N^*, \dots$ (tj. PFF jezika **F** z eno samo prosto variabla x , katerim so prirejena (zaporedoma) števila $A, B, C, \dots, N, \dots$) preslika v tiste formule, ki jih dobimo, če vstavimo (zaporedoma) števila $A, B, C, \dots, N, \dots$ v funkcije $\mathcal{F}_A^*, \mathcal{F}_B^*, \mathcal{F}_C^*, \dots, \mathcal{F}_N^*, \dots$ povsod tam, kjer v teh funkcijah nastopa prosta variabla x .

Če skušamo zaradi večje preglednosti zgornjo definicijo nekoliko poenostaviti s tem, da pišemo znak ' N ' kot »shemo spremenljivke« (tj. da N pomeni poljubno število v domeni $A, B, C, \dots, N, \dots$), dobimo analogno definicijo diagonalne funkcije:

Def'. *Diagonalna funkcija* je takšna funkcija (preslikava), ki funkcijo $\mathcal{F}_N^*$ (tj. PFF jezika **F** z eno samo prosto variabla x , kateri je prirejeno število N) preslika v tisto formulo, ki jo dobimo, če vstavimo število N v funkcijo $\mathcal{F}_N^*$ povsod tam, kjer v $\mathcal{F}_N^*$ nastopa prosta variabla x .

To novo formulo imenujemo $\mathcal{F}_{Diag(N)}^*$, njej prirejeno število v aritmetizirani sintaksi pa $Diag(N)$. Shematično:

Diag	$\mathcal{F}_N^* \dots \dots \dots$	prirejeno število: N		
	$\mathcal{F}_{Diag(N)}^* \dots \dots \dots$	prirejeno število: $Diag(N)$	Diag	

Formula $\mathcal{F}_{Diag(N)}^*$ ima pri določenem N status konstante, če pa je N »shema spremenljivke«, potem lahko za $\mathcal{F}_{Diag(N)}^*$ rečemo, da je »shema konstante«. $\mathcal{F}_{Diag(N)}^*$ ni več formula v pravem pomenu besede, ampak stavek (ki je bodisi resničen bodisi

neresničen), ki nastane z neko specifično »podelitvijo pomena« PFF -m jezika F z eno prosto variabla x . Ker jezik F vključuje tudi individualne in funkcijske konstante, je tudi $\mathcal{F}_{\text{Diag}(N)}^*$ PFF jezika F , hkrati pa je diagonalna funkcija legitimna transformacija znotraj jezika F , ker njene funkcijske vrednosti ne sežejo izven njegovega območja.

Za diagonalno funkcijo je značilno samo-nanašanje, ki postane intuitivno razvidno v sledeči definiciji:

Def. "Diagonalna funkcija je preslikava (transformacija) funkcije $\mathcal{F}_N^*$ v konstanto $\mathcal{F}_{\text{Diag}(N)}^*$ tako, da se funkcija $\mathcal{F}_N^*$ »dopolni« s svojim lastnim imenom.

Na prvi pogled se zdi, da je takšna transformacija »circulus vitiosus«, vendar pa to ni tako, kajti $\mathcal{F}_N^*$ ne določa sebe s svojim lastnim imenom, ampak drugo formulo, namreč izraz $\mathcal{F}_{\text{Diag}(N)}^*$.

Zdaj ko smo pregledali ves potreben »instrumentarij« za formulacijo dokaza principielne neodločljivosti jezika F (= jezika splošne logike, funkcijskega računa), pa preidimo na dokaz sam. Ideja tega dokaza je preprosta: treba je konstruirati vsaj en principielno neodločljiv stavek oz. formulo, ki je hkrati PFF jezika F . Ker pa so logični paradoksi principielno neodločljivi stavki, je treba v jeziku F poiskati oz. konstruirati vsaj en logični paradoks.

To je ena dimenzija (veja) dokaza, ki sledi spodaj; obenem pa je ta dokaz apagogičen: predpostavimo, da so vse PFF jezika F odločljive in pokažemo, da to vodi v protislovje. Zaradi večje preglednosti bom dokaz napisal v ločenih, oštevilčenih členih:

(1) Med PFF jezika F , ki smo jih poimenovali $\mathcal{F}_A, \mathcal{F}_B, \mathcal{F}_C, \dots, \mathcal{F}_L, \mathcal{F}_M, \mathcal{F}_N, \dots$, lahko izberemo samo tiste, ki so (logično) resnične. Te tvorijo podmnožico PFF jezika F . To podmnožico označimo s (hipotetično) funkcijo $R(x)$, pri čemer je x spremenljivka, ki jo interpretiramo kot spremenljivko za (naravno) število, »ime« formule tipa $\mathcal{F}_x$ ($x = A, B, C, \dots, L, M, N, \dots$), »funkcijska vrednost« $R(x)$ pa je = 1, kar pomeni (logično) resničen stavek. $R(x)$ je torej funkcija, ki opredeljuje domeno tistih x , ki so »imena« (logično) resničnih stavkov.

(2) Vprašanje odločljivosti PFF jezika F zdaj lahko formuliramo kot vprašanje, če lahko za poljubno (naravno) število N s končnim algoritmom ugotovimo, ali »izpolnjuje« lastnost, ki jo določa funkcija $R(x)$ ali ne.

(3) Predpostavimo, da tak algoritem obstaja. To bi pomenilo, da lahko vrednost numerične funkcije $R(x)$ za poljubni N izračunamo v končnem postopku.

(4) Takšne funkcije naravnih števil, katerih vrednosti za poljubni N lahko izračunamo v končnem postopku, pa lahko formuliramo s pojmi Peanove aritmetike¹¹, za katere smo zgoraj pokazali, da jih lahko izrazimo v jeziku F , torej kot PFF splošne logike. Iz tega (po zakonu tranzitivnosti) sledi, da je tudi $R(x)$ PFF jezika F .

¹¹ Za popolno eksaktnost dokaza bi bilo potrebno uvesti pojem »rekurzivne funkcije«, ki pa ga zaradi večje preglednosti izpuščamo. Church je dokazal (1936), da je vsaka efektivno izračunljiva funkcija (funkcija s končnim algoritmom) rekurzivna (gl. Kneale, ibid. 733). Rekurz. funkcije pa lahko izrazimo s Peanovo aritmetiko.

(5) Če pa je $\mathbf{R}(x)$ PFF jezika $\mathbf{F}$, potem je tudi formula:

$$\sim \mathbf{R}(\text{Diag}(x))$$

PFF jezika $\mathbf{F}$, saj jo iz $\mathbf{R}(x)$ dobimo z negacijo, diagonalno funkcijo in substitucijo, ki so v jeziku $\mathbf{F}$ legitimne transformacije.

(6) Formulo $\sim \mathbf{R}(\text{Diag}(x))$ imenujmo $\mathcal{F}_N^*$ (saj je PFF jezika $\mathbf{F}$ z eno samo prosto variablo x):

$$\mathcal{F}_N^* = \sim \mathbf{R}(\text{Diag}(x)).$$

(7) Še enkrat izvedemo diagonalno funkcijo in dobimo:

$$\mathcal{F}_{\text{Diag}(N)}^* = \sim \mathbf{R}(\text{Diag}(N)).$$

(8) Celotno formulo v vrstici (7) imenujemo $\mathcal{L}$ in zanjo ugotovimo, da je varianta semantičnega paradoksa »Lažem.«, kajti $\mathcal{L}$ pravi sama zase, da ni (logično) resnična, pravi namreč, da ni (logično) resničen (ali $\sim \mathbf{R}$) prav njen lastni »prevod« v število $\text{Diag}(N)$.

(9) Ker je formula $\mathcal{L}$ PFF jezika $\mathbf{F}$ in ima obenem značaj paradoksa (je *principielno neodločljiva*), smo z njo našli vsaj eno v tem jeziku principielno neodločljivo formulo, kar z drugimi besedami pomeni, da v jeziku $\mathbf{F}$ ni univerzalnega končnega odločitvenega algoritma oz. da *splošna logika (funkcijski račun) ni univerzalno odločljiva*. Q.E.D.

(9a) In še apagogična veja dokaza: v (3) smo predpostavili, da obstaja končen algoritem, s katerim lahko odločimo o (logični) resničnosti oz. neresničnosti katerekoli PFF jezika $\mathbf{F}$. Ta predpostavka nas vodi v paradoks (7), ki omogoča formuliranje protislovja.

(i) $\mathcal{L} \supset \sim \mathcal{L}$

(ii) $\sim \mathcal{L} \supset \mathcal{L}$ paradoks, gl. (7)–(8);

po definiciji ekvivalence lahko zapišemo (i) + (ii):

(iii) $\mathcal{L} \equiv \sim \mathcal{L}$, kar je protislovje.

Na osnovi zakona o izključeni tretji možnosti je s tem dokazana nasprotna trditev: ni končnega algoritma za odločitev vseh PFF jezika $\mathbf{F}$. Q.E.D.

Znameniti Russellov paradoks »razreda, ki vsebuje sam sebe...« je odigral veliko vlogo pri ugotavljanju nekonsistentnosti formalnih sistemov (Cantorjevega, Fregejevega). Opozoriti velja, da gre v našem primeru paradoksa $\mathcal{L}$ za nekaj drugega: paradoks $\mathcal{L}$ ne postavlja pod vprašaj *konsistentnosti* splošne logike (funkcijskega računa), kajti formula $\mathcal{L}$ ni teorem splošne logike, ne izhaja iz njenih aksiomov, temveč je samo produkt formacijskih pravil njenega jezika. Paradoks $\mathcal{L}$, ki je hkrati PFF jezika $\mathbf{F}$, dokazuje *neodločljivost* tega jezika (splošne logike).

Vsak jezik (tako tudi jezik $\mathbf{F}$), ki je sintaktično tako bogat, da je v njem mogoče formulirati aritmetiko naravnih števil (Peanovo aritmetiko), je principielno neodločljiv, ker v njem lahko formuliramo tudi semantične paradoksa tipa $\mathcal{L}$, tj. principielno neodločljive stavke. Ta trditev je drugače povedana znamenita Gödelova teza, da je formalna aritmetika principielno neodločljiv sistem.

Možnost formuliranja semantičnih paradoksov tipa $\mathcal{L}$ pa je dana s tem, da jezik formulizirane aritmetike naravnih števil (ki je delni jezik jezika **F**) lahko nastopa kot meta-jezik jezika **F**: vsak izraz jezika **F** lahko namreč »prevedemo« v Gödelova števila (tj. naravna števila, produkte praštevil). Aritmetične funkcije, katerih argumenti so naravna števila, s tem postanejo meta-teoremi jezika **F**. Vidimo torej, da gre tu za samo-nanašanje, za *zabris ločnice med jezikom in meta-jezikom* — iz tega zabrisa nastajajo semantični paradoksi (kakor je ugotovil že Tarski). V našem primeru ima paradoks $\mathcal{L}$ delno tudi »konstruktiven« pomen, saj z njim lahko dokažemo »pozitivno« tezo, da je splošna logika (funkcijski račun kot celota) neodločljiva.

Church je dokazal, da niti ves funkcijski račun prve stopnje z identiteto ni odločljiv¹². Odločljiv pa ni zato, ker lahko v njem formuliramo Peanovo aritmetiko.¹³

Nekoliko presenetljivo pa je, da je funkcijski račun prve stopnje z identiteto semantično popoln (dokazal Gödel); to pomeni, da je vsaka njegova logično resnična formula hkrati tudi logično veljavna (teorem), ali z drugimi besedami, da lahko iz aksiomov funkcijskega računa prve stopnje z identiteto izpeljemo vse njegove resnične stavke. Ta postopek pa je ireverzibilen: ne obstaja univerzalen postopek, ki bi odločil v primeru vsake konkretne *PFF* funkcijskega računa (tako prve stopnje z identiteto kot višjih stopenj), ali je logično resnična ali ne. Ta »nesimetričnost« funkcijskega računa je dokaj nenavadna: od aksiomov lahko (v okviru prve stopnje z identiteto) pridemo do vsakega logično resničnega stavka, medtem ko ni mogoče od vsakega stavka (*PFF*) z redukcijo priti nazaj k aksiomom.

Princip neodločljivosti, ki velja za jezik **F**, pa velja tudi za naravni jezik, ki je univerzalni meta-jezik vseh formaliziranih jezikov, torej tudi aritmetike naravnih števil. Te teze ni potrebno posebej dokazovati, če pomislimo, da v naravnem jeziku lahko brez težav sintaktično pravilno formuliramo semantični paradoks »Lažem.«, ki je eden izmed mnogih principelno neodločljivih stavkov naravnega jezika. Če bi bil naravni jezik, v katerega je vtkana vsa dejanskost, odločljiv z nekim univerzalnim logičnim postopkom, potem bi bila »znanost logike« edina znanost. Lažnivec torej rešuje empirijo pred gospostvom logike in materijo pred gospostvom duha.

¹² prim. Berka-Mleziva: »Kaj je logika«, str. 155.

¹³ Identiteto (kot primitivni pojem Peanove aritmetike) $x = y$ lahko uvedemo v logični sistem na dva načina: a) tako da jo uvedemo kot nov oz. dodaten primitivni pojem k funkcijskemu računu 1. stopnje: dobimo funkcijski račun prve stopnje z identiteto; 2) tako kot smo jo uvedli zgoraj (sledč Russellu & Whiteheadu): da izhajamo iz funkcijskega računa stopnje večje od 1 in identiteto definiramo s pomočjo predikativnih funkcij, ki jih veže kvantifikator stopnje večje od 1 (tj. funkcijski kvantifikator).

Pripomba k primarnosti religije v Heglovi filozofiji

IVAN KOSOVEL

V *Anthroposu* št. III—IV letnik 1978 sem se dotaknil v članku z naslovom *Spekulativnost Heglove filozofije religije* tistega mesta, ki je za oceno Hegla kot teologa bistvenega pomena. Gre za vprašanje primarnosti religije oziroma filozofije v filozofiji zrelega in poznega Hegla. To pa seveda ni vprašanje, ki bi zadevalo samo Hegla, temveč nam nasprotno razkriva kontinuiteto razvoja filozofije religije od Hegla do Marxa.

Naj torej še enkrat navedem Heglovo misel, po kateri je odnos med religijo in filozofijo tak, »da je religija prav lahko brez filozofije, filozofija pa ne more biti brez religije, ampak le-to prej dovršuje (schliesst) v sebi (1, 12). Sklep iz tega je lahko le ta, da gre pri filozofiji za ontološki, pri religiji pa za metodološki (formalni) primat. Že na prvi pogled se mora zdeti več kot nenavadna teza, po kateri naj bi o religiji, ki je prvotna, izrekala resnico filozofija, ki je drugotna, in vrhu tega od nje tudi povsem različna. Kot je znano tudi že bolj naključnemu bralcu Heglove filozofije, tu ne more iti za kako bistveno razliko. Temeljna identiteta je po formalni plati vzpostavljena na ta način, da je »vseбина (filozofije) spekulativna in s tem religiozna« (1, 452), po zgodovinski pa s tem, da predstavlja religija, postavljena kot subjektivni način dojemanja samorazvoja absoluta med umetnost (čutno) in filozofijo (pojmovno spoznanje absoluta), le vmesni člen časovne eksplikacije implicitnih vsebin tega absoluta.

Te pozicije, ki jo imajo teologi za pohujšanje, filozofi pa za rezime najbolj dogmatičnih tez, niso pojasnile niti mnogotere interpretacije. Tisti, ki so bili prepričani, da se je ne da razumeti, so pripisovali Heglu predvsem dvoumnost, tisti pa, ki so bili prepričani, da jo razumejo, so se enostransko postavili na stališče religije, oziroma filozofije. Kot običajno, ko pride do podobnih zadreg, si moramo tudi tu pomagati izključno s celovito sistemsko interpretacijo.

Absolut se je lahko v svojem samorazvoju povnanjil v naravo, družbo, umetnost, religijo, ni pa se mogel več povnanjiti v filozofijo (pojem), saj bi bil to absurd. »Povnanjenje« v filozofijo namreč pomeni doseganje istovetnosti na sebi in za sebe, se pravi vračanje k sebi, ne pa obstoj dveh absolutov, kar bi bilo seveda že samo po sebi protislovno. V tem tiči tudi poglobitveni razlog, da namenja Hegel religiji ontološki primat, ki je seveda primat znotraj sveta odtujitve ideje (absoluta). Za religijo namreč še vedno velja dualizem nasebnosti in zasebnosti, absolut skozi njo še vedno nastopa skrito, delno očitno. Filozofija kot

sfera pojmovnega mišljenja torej nikakor ne more več »obstajati«, temveč je le praksa pojmljenja, pripoznavanja istovetnosti nasebnega in zasebnega. Od tod torej »ontološka« prednost religije in »formalna« prednost filozofije.

Skozi vpogled v tako nastale odnose je v bistvenem že jasna Heglova »teologija«, ki se pravzaprav reducira na problem »sprave«.

Politični nemir, ki določa in oblikuje mladoheglovsko strujo, dobi posebej izrazite poteze prav v zvezi s preinterpretacijo ali pa kar pobijanjem Heglovih osnovnih tez o religiji. Vendar ne moremo šteti za teologa niti Straussa niti Bauerja, saj ostajata oba še vedno pri denotaciji religiozne predstave, simbola (Vorstellung) na logično vsebino ideje.

¹ Hegel: Enzyklopedie, Meiner Verlag, Hamburg 1969.

Nekateri sociofilozofski pogledi na Marxovo kritiko politične ekonomije

BOGOMIR KOVAČ

(razprava)

Tematike sociofilozofskega vidika Marxove kritike politične ekonomije se bomo lotili tako, da bomo poskušali pojasniti smisel Marxovega vsebinskega in oblikovnega (metodološkega) preloma, ki ga predstavlja Marxovo ekonomsko delo v okviru tradicionalnega družboslovja. Naša izhodiščna opredelitev je, da je Marx pojmoval ekonomsko širše kot tradicionalna meščanska znanost, saj njegova ekonomska analiza nikoli ni čisto ekonomska, temveč je vedno zastavljena tako, da se filozofija in sociologija umikata ekonomiji, a jo hkrati bogatita. Širina in globina postavljanja vprašanj v definicijskem polju ekonomskega in radikalnost ter konsekvencnost odgovorov nanje določa njegovo prizadevanje za univerzalnost razumevanja (raziskovanja in razlaganja) družbeno-ekonomske realnosti. Ravno ta razsežnost, s katero se Marx loteva politične ekonomije kot take, oziroma kritike politične ekonomije kot utemeljitve novega tipa politične ekonomije, približa politično ekonomijo filozofski in sociološki ravni znanstvenega mišljenja.

Postavlja se torej vprašanje odnosa politične ekonomije, filozofije in sociologije, ki so v Marxovi kritiki politične ekonomije nerazdružljivo medsebojno dialektično povezane. Na takšno povezanost je opozoril že Lenin, ko je ugotavljal, da nam Marx ni zapustil Logike z veliko začetnico, temveč samo logiko Kapitala (z značilnim podnaslovom), kar bi lahko pomenilo dvoje:

a) da ni možno neposredno prikazati dialektične metode, temveč da se ta posredno pojavlja ob dialektičnem obravnavanju neke konkretne problematike;

b) da je Marxova kritika politične ekonomije zasnovana na filozofskih načelih, pri čemer ne moremo razumeti Marxovega Kapitala (posebej ne uvodnih poglavij), če ne razumemo Heglove Logike.

Filozofske razsežnosti Marxove kritike politične ekonomije so najbolj izrazite na »čisto teoretičnem«¹ področju — v metodi kritike politične ekonomije, ki mora omogočiti »kopernikanski prevrat«² v ekonomski znanosti, resnično znanstveno revolucijo, ki vso dotedanjo znanost postavlja dejansko v njeno predzgodovino (Sartre). Specifičnost Marxove paradigme, katere imanentna značilnost je kritika obstoječega, tako v teoriji kot v praksi, je negacija dvojnega (ne)razumevanja Marxovega dela:

a) da pomeni Marxova politična ekonomija samo nadaljevanje in konec angleške klasične politične ekonomije, od katere je prevzela analitični instrumentarij (deduktivna metoda, metoda abstrahiranja) kot tudi vsebinsko in pojmovno opredeljevanje (delovna teorija vrednosti, analiza blaga, denarja, kapitala, mezd...);

b) da pomeni Marxovo pojmovanje ekonomskih problemov samo sintetiziranje klasične politične ekonomije z nemško klasično filozofijo; da je Marx preprosto hegliziral Ricardo.

Bistvena teoretično-metodološka lastnost Marxove analize, ki obenem tudi najbolje ilustrirala medsebojno odvisnost sociologije in filozofije v okviru politične ekonomije, je obstoj dveh metodoloških ravni: abstraknoteoretične in konkretnozgodovinske in njun medsebojni dialektični odnos (odnos logično — zgodovinsko, obče — posebno — posamezno, statistično — dinamično).

a) Abstraknoteoretična raven kot osnova temelji na dedukciji pojmov (abstraknoteoretični sistem kot rezultat dialektično razvojne metode razlage), do katerih pridemo z abstrakcijo konkretnozgodovinskih oblik, in je povezana s celotno dobo kapitalizma.

b) Konkretnozgodovinska raven pa pomeni postopno konkretizacijo prve ravni v obliki kritične analize konkretnozgodovinskih fenomenov (kapitalizma) in predstavlja tudi teoretično (razredni boj proletariata).

Obe ravni Marxove analize je najbolje opredelil Lenin v svojih delih *Kaj so prijatelji naroda* in *Še o vprašanju teorije realizacije*¹, kjer jasno pokaže na njuno metodološko ločitev in soodvisnost. Osnovna Leninova misel je, da je objektivni, konkretnozgodovinski pristop k analizi družbenih pojavov pogoj revolucionarne prakse, kjer se mora teorija neprestano konkretizirati. Šele v sintezi običnih teoretičnih postulatov in konkretnih protislovnosti, kjer »abstraktne resnice teorije... igrajo samo vlogo vodilnih misli, samo vlogo orodja za analizo konkretnih podatkov...«², se formira znanje, ki je praktično pomembno za revolucionarno spreminjanje prakse.

Pri Marxu zaradi posrednejšega ukvarjanja s problemi metodologije (najpogosteje v polemični obliki) ne moremo najti tako eksplicitnih metodoloških rešitev. Kot vemo, je Marx svoj miselni razvoj pričel kot filozof v okviru mladoheglovskega kroga, od katerega pa se je kmalu ločil zaradi vedno večjega oddaljevanja od idej učitelja Hegla. Filozofija, ki je bila tradicionalno povezana z naravoslovnimi znanostmi (glej Descartesa, Spinozo...), je bila po svojem bistvu mehanicistična in abstraktno racionalna. Formalno logični in metafizični način mišljenja, ki je preveval tradicionalno filozofijo (in s politično ekonomijo se ni dogajalo nič bolje), ni priznaval interakcijske zveze med pojavi niti ne njihovega gibanja, spreminjanja in razvoja. Hegel je s svojo dialektično metodo sicer opravil z metafizičnim načinom mišljenja, toda njegova abstraktnodialektična dedukcija je iz objektivne stvarnosti napravila idealistično podobo sveta, kjer se konkretno kaže kot večje ali manjše realiziranje idealnega, absolutnega (absolutne ideje).

¹ Glej V. I. Lenin: *Još o pitanju teorije realizacije*, Dela 4, Jugoslaviapublic, 1973, str. 68—69; *Šta su prijatelji naroda*, Dela, 1, str. 154—159.

² V. I. Lenin: *Dela*, 4, ibidem, str. 69.

Od realizacije ideala do dejanskega idealiziranja realnosti (in njene zgodovine) pa je samo še korak, ki ga je Hegel v svojem razumevanju družbe tudi storil.

Nasproti takšni abstraktni dialektični metodi in apriornemu konstruktivizmu, ki vidi konec razvoja v približevanju realnosti absolutni ideji, Marx v svoji analizi izhaja, kot bomo videli, iz realnih družbenih faktorjev in uporablja metodo analize stvarnih odnosov. Marx kritizira filozofijo in naravoslovne znanosti posebej, kot tudi povezanost ene z drugimi: prvi očita spekulativnost, drugi »abstraktni materializem« in idealizem. Spekulativnost in abstraktni materializem imata skupno osnovo v odtujenosti znanosti od realnih pogojev človeške eksistence — od načina produciranja. Kritika te avtonomnosti je končana v formiranju družbene znanosti, ki združuje znanost in realno življenje (glej njegovo razumevanje revolucionarne prakse).³ Ugotovitev, da je vse življenje v bistvu praktično, privede kakršnokoli ločitev teorije od prakse v slepi labirint mysticizma in spekulativnosti. Kritika filozofije dobi tako nove razsežnosti »tuzemske«, realistične filozofije znanstvene (in revolucionarne hkrati), ki »je v službi zgodovine«, ker razkrinka »svetniško podobo človeške samoodtujitve«, ker razkrinka »samoodtujitev v njenih nevestniških podobah (to je realna odtujenost v človeškem svetu, v kapitalistični družbi, op. B. K.). Kritika nebes se s tem spremeni v kritiko zemlje, kritika religije v kritiko prava, kritika teologije v kritiko politike.«⁴

Takšno stališče, postavljeno tudi v Ekonomsko-filozofskih rokopisih (1844), je pomenilo Marxovo intelektualno spreobrnitev k preučevanju samih zgodovinskih konkretnih gibanj (predvsem razrednega boja proletariata) in hkrati njegovo temeljito obračunavanje s filozofijo kot filozofijo, znanostjo kot znanostjo, obračunavanje, ki je končalo v formiranju nove znanosti — znanosti historičnega materializma. V Nemški ideologiji je zato zapisal, da »spoznamo samo eno znanost, znanost zgodovine. Zgodovino je mogoče opazovati z obeh strani, jo razdeliti na zgodovino narave in zgodovino ljudi. Obeh pa ne gre ločevati: ker obstoje ljudje, se zgodovina narave in zgodovina ljudi medsebojno pogojujeta.«⁵ Marx poudarja v nadaljevanju, da ima novi »način gledanja« (kot paradigma v Kuhnovem smislu) predpostavke edino v praksi.⁶ V svoji brezobzirni kritiki spekulativne filozofije in njene nezgodovinske naravnosti Marx in Engels zelo ostro poudarjata konkretnozgodovinski pristop, tako da je mnogo marksologov kasneje obema očitalo svojevrsten empirizem in pozitivizem nasproti abstraktnoteoretični ravni v Kapitalu. Dejansko je Marx v kritičnem odnosu do svoje intelektualne dediščine (spekulativne filozofije) ostrejši v opredelitvah, kar pa še ne pomeni, da je v Nemški ideologiji skupaj z Engelsom zavrnil kakršnokoli abstraktnoteoretično raven analize. Menimo, da je Marx hotel le kritično opozoriti na metafizičnost in

³ »Moje raziskovanje se je končalo z rezultatom, da pravnih odnosov kakor tudi državnih oblik ni mogoče razumeti niti iz njihovih samih niti iz tako imenovanega splošnega razvoja človeškega duha, marveč da temeljijo v materialnih življenjskih odnosih... da je potrebno iskati anatomijo meščanske družbe v politični ekonomiji.«

K. Marx — F. Engels: Izbrana dela, IV. zv., CZ, Ljubljana 1968, str. 104/105 (v nadaljnjem besedilu MEID).

⁴ MEID, IV., CZ, Ljubljana, 1969, str. 192—193.

⁵ MEID, II., zv., CZ, Ljubljana, 1971, str. 17.

⁶ »Ta način gledanja ni brez predpostavk. Izhaja iz dejanskih predpostavk in jih niti za trenutek ne zapušča. Njegove predpostavke so ljudje... v svojem dejanskem empirično nazornem razvojnem procesu v določenih pogojih.«

MEID, II. zv., ibidem, str. 26.

abstraktnost filozofije in tudi politične ekonomije, ker tedanja meščanska znanost ne razume, da so npr. »ekonomske kategorije le teoretični izrazi, abstrakcije družbenih razmerij produkcije«⁷. Marx posebej opozarja, da je Proudhon (njegov odnos do Proudhona je za našo analizo še posebej pomemben) v svoji metodi politične ekonomije zašel v »zablodo meščanskih ekonomistov, ki so v teh ekonomskih kategorijah videli večne zakone in ne zgodovinske zakone, ki so zakoni samo za določeno stopnjo razvoja produktivnih sil«⁸. Namesto da bi politične polit-ekonomske kategorije razumel kot abstrakcije stvarnih, prehodnih zgodovinskih družbeno-ekonomskih odnosov, jih mistično preobrača, tako da so stvarni odnosi samo opredmetenje teh abstrakcij. Toda »te abstrakcije same, ločene od dejanske zgodovine, nimajo nobenih vrednosti«, saj so pomembne le zato, da »olajšajo ureditev zgodovinskega materiala, da nakažejo vrstni red posameznih plasti... Nikakor pa ne dajejo sheme ali recepta, po katerem bi lahko krojili zgodovinska obdobja.«⁹

Ti citati nedvomno kažejo, posebej če jih preučujemo skupaj s tistimi iz Predgovora h kritiki politične ekonomije in Rohentwurfa, da je Marx navidezno v nasprotju s samim seboj, kar v prvem obdobju poudarja konkretnozgodovinski pristop, v drugem pa abstraknoteoretičnega, ki ga je uporabil v Kapitalu. Najbolj jasno je ta problem postavljen v kritiki Proudhona, kjer Marx kritizira metodo abstrakcije kot metafizično metodo, ki končuje v prikitem idealizmu.

Proudhon, kot opisuje Marx, nikoli ni prodril v skrivnosti dialektike, kajti njegova abstrakcija je vsako kategorijo »preobrazila v logično kategorijo...«, kar nas v končni instanci pripelje do »gibanja v abstraktnem stanju, do čisto formalnega, do čiste logične formule gibanja«¹⁰. Takšno sklepanje pripelje Proudhona do tega, da v logičnih kategorijah najde substanco sleherne reči, da v logični formuli gibanja vidi absolutno metodo, ki hkrati pojasnjuje vse in nič. Namesto da bi analiza izhajala iz konkretnega, v svoji ločeni abstraktnosti izhaja iz čistega uma, kot da »te kategorije porajajo druga drugo, se povezujejo in prepletajo iz gole dejavnosti dialektičnega gibanja«¹¹.

Nasprotno takšni logiki in metafiziki Proudhona skuša kritika politične ekonomije:

a) na eni strani pojmovno zajeti totaliteto in notranjo logiko njenega reproduciranja kot neki samozadosten, samoreproducirajoč sistem (abstraknoteoretični sistem),

b) po drugi strani pa mora znotraj takšne »miselne reprodukcije« poiskati elemente njene zgodovinske prehodnosti.

Nalogo lahko reši samo dialektika razlaganja, ki kategorije razvršča v njihovi pojmovni povezanosti na dveh ravneh analize: abstraknoteoretični in konkretnozgodovinski.

Marx se je lotil specifičnega predmeta analize, ki s svojo posebnostjo odreja tudi meje njene razlage, saj ga postavlja kategorialni način razlage kot tudi opredelitev notranje hierarhije sistema pred podobne preizkušnje kot Proudhona. Tako

⁷ MEID, II. zv., ibidem, str. 477.

⁸ Marks-Engels, Pisma o istorijskom materializmu, BIGZ, Beograd, 1972, str. 14.

⁹ MEID, II. zv., ibidem, str. 473.

¹⁰ MEID, II. zv., ibidem, str. 474.

¹¹ MEID, II. zv., ibidem, str. 476.

na dveh mestih v Rohentwurfu opozarja, da dialektična oblika razlage kasneje zahteva, »da se popravi idealistični način prikazovanja, ki povzroča privid, kot da gre samo za pojmovne določbe in dialektiko teh pojmov«¹² in da je »dialektična oblika razlage pravilna samo tedaj, če se zaveda svojih meja«¹³. Ta meja pa zahteva specifično preseganje abstraktnoteoretične ravni s pomočjo konkretno-zgodovinske v Marxovi teoretični analizi.

S tem premikom, ki vprašanje teorije postavlja vedno kot praktično vprašanje, ko razbija avtonomnost teorije, ki končuje v čisti sholastiki, postavi abstraktno raven svoje teoretične analize na popolnoma drugačna izhodišča. Tu ne gre zgolj za poudarjanje nove revolucionarne oblike spreminjanja »stvari po sebi« v »stvari za nas«, temveč za novo obliko razreševanja protislovij med teorijo in prakso. V tem pa tudi vidimo njegov »kopernikarski prevrat« v pojmovanju družbene znatnosti, ki ni naperjena proti človeku in njegovemu svetu (družbi), temveč kot produktivna sila postaja bistveni del spreminjanja realnega družbeno-ekonomskega sistema.

Takšen korak k materializmu in konkretni dialektiki, kot ga je napravil že v Kritiki Heglove pravne filozofije (1843), je v veliki meri rezultat njegovega povezovanja filozofije in politične ekonomije. Pri tem pa ne gre, kot smo že omenili, za eklektično povezovanje Heglove dialektike in klasične politične ekonomije, temveč je z ustvarjalno konfrontacijo filozofske in ekonomske ravni analize dosegel novo kvaliteto. Takšno povezovanje je omogočilo:

a) da se filozofija osvobodi abstraktnega razumevanja odnosa subjekt-objekt kot čisto epistemološkega odnosa, ki ga sedaj razume kot konkretne družbene in produkcijske odnose;

b) da na konkreten način razume fenomen odtujenosti človeka in da odkrije konkretne oblike te odtujenosti preko političnoekonomske analize;

c) da način raziskovanja in razlage ekonomskih fenomenov postane dialektičen, s čimer je mogoča teoretična rekonstrukcija politične ekonomije;

d) da abstraktni humanizem, ki temelji na filozofsko-antropološkem principu, preseže s konkretnim humanizmom, ki izhaja iz človeškega ustvarjanja zgodovine;

e) da sta kritika filozofije in politične ekonomije medsebojno odvisni, saj je kritika filozofije možna preko ekonomske ravni analize, kritika ekonomije pa preko filozofske.

Ne da bi podrobneje dokazovali, zakaj to presega meje naše analize, lahko trdimo, da je osnovno vprašanje, od koder izhaja njegova kritika Heglove filozofije in angleške klasične politične ekonomije, vprašanje človeka v okviru družbene skupnosti (socialno vprašanje). Tako predstavlja teorija alienacije človeka svojevrsten logičen most med filozofsko in ekonomsko problematiko, ko odkriva za navidezno nepovezanimi odnosi med stvarmi (blago v blagovni produkciji) odnose

¹² K. Marx: Grundrisse, MEW, 13, str. 68.

¹³ K. Marx: Grundrisse, MEW, 13, str. 945.

¹⁴ Marxovo kritiko politične ekonomije je navdihnil Feuerbach, katerega sam Marx razglasa za prvega kritika politične ekonomije. »...pozitivna kritika nasploh, torej tudi nemška pozitivna kritika nacionalne ekonomije, dolguje svojo pravo zasnovu odkritjem Feuerbacha... Šele s Feuerbachom se začenja pozitivna humanistična in naturalistična kritika.«

MEID, I. zv., ibidem, str. 249.

med ljudmi (fetišizacija družbenih odnosov v blagovni produkciji).⁵ Teorija izhaja iz razumevanja interakcijskega odnosa med človekom, naravo in produktivno aktivnostjo oziroma industrijo, od koder Marx izpelje svoje pojmovanje geneze družbe. Človekova ustvarjalna aktivnost ali delo je medij, preko katerega se vzpostavljajo interakcijski odnosi na dveh ravneh:

a) na eni strani dobiva delo ontološki značaj samopotrjevanja človeka kot rodovnega bitja (»delo kot človeški akt porajanja samega sebe . . . kot izpričujoče bistvo človeka«)¹⁶;

b) na drugi strani pa dobiva praktično dimenzijo kot sredstvo človeške eksistence.

Človekova odtujitev od narave je rezultat človekove odtujitve od samega sebe kot rodovnega bitja, izhaja torej iz antropološke in širše socialne osnove — družbenih odnosov, v katere stopajo ljudje v »produkciji svojega življenja«. Produkcijska sfera in produktivna aktivnost dobita vlogo določevalca alienacije kot samoodtujitve preko alienacije dela (človekovo odtujevanje v procesu produkcije). Marxova kategorija dela izgublja tako čisto filozofsko-ontološko dimenzijo in postaja hkrati tudi političnoekonomska, saj nas pričenja zanimati delo kot produkcija človeške eksistence v konkretnih družbenih razmerah. V določenih družbenih odnosih se namreč delo, ki se v produkcijskem procesu opredmeti v produktu, ne pojavlja kot potrjevanje človeka, temveč kot njegovo razvrednotenje.

»Delo producira blago . . . delavca kot blago. Produkt dela stoji delu (delovni sili) nasproti kot tuje bitje.«¹⁷ Delavec je odtujen od pogojev in produktov svojega dela, razdejanjenju delavca ustreza njegovo udejanjenje v produktu kot blagu. Za Marxa je odtujenost človeka od človeka rezultat odtujenosti od stvari, odtujevanja v procesu proizvodnje, in prav tukaj se skriva deficitarnost klasične politične ekonomije. »Nacionalna ekonomija skriva odtujitev v bistvu dela s tem, da ne opazuje neposrednega odnosa med delavcem (delom) in proizvodnjo.«¹⁸ Nacionalna ekonomija ni odkrila za fetišizacijo blagovnih odnosov določenih družbenih odnosov, kjer se produkt zaradi monopola privatne lastnine odtuja od delavca. Delo in privatno lastnino obravnavajo kot materialni faktor zunaj družbenih odnosov in vsakršen poizkus reintegracije z njimi se konča v zapuščanju objektivne analize politične ekonomije (glej Smithov poizkus, kjer se objektivna analiza umika spekulativnemu področju etike)¹⁹.

Marx se torej ne zadovoljuje zgolj s filozofsko generalizacijo odtujenosti v začetni tridimenzionalni obliki človek — narava — produktivna dejavnost, temveč jo proučuje s širšega socialnoekonomskega vidika, kjer postajajo relativne institucije kot so: privatna lastnina, mezno delo, kapital, denar, renta, vrednost . . . Tako pomenita odtujenost dela in privatna lastnina dva osrednja faktorja, s pomočjo »katerih lahko razvijemo vse nacionalno-ekonomske kategorije in v vsaki

¹⁵ Marx kritizira fetišizem klasične politične ekonomije že pri Ricardu, za katerega so »ljudje nič, produkt vse« (MEID, I. zv., str. 289), kjer postaja človek zgolj stroj za konsumiranje in produciranje blaga in se njegovo življenje preprosto spreminja v kapital.

¹⁶ MEID, I. zv., ibidem, str. 139.

¹⁷ MEID, I. zv., ibidem, str. 305.

¹⁸ MEID, I. zv., ibidem, str. 391.

¹⁹ Glej delo A. Smitha: *The Theory of Moral Sentiments* (1759), glede na njegovo osrednje delo *Wealth of Nation* (1776).

kategoriji kot na primer prodaji, konkurenci, kapitalu, denarju ... bomo našli samo določeni in razvitejši odraz teh prvih osnov.²⁰

Niti spekulativna filozofija niti klasična politična ekonomija nista uspeli razumeti vse dimenzije alienacije in reintegracije v produkcijskih odnosih: prva, ker ni priznavala objektivnih pogojev človeške eksistence, in druga, ker ni razumela reprodukcije z materialnega in hkrati družbenega vidika. Zato tudi nista razumeli antagonizma med privatno lastnino in delom, ki omogoča dinamični razvoj realnega družbeno-ekonomskega sistema, ter sta ostali v osnovi ahistorični in statični. Marx nasprotno v celotnem kompleksu odnosov vidi osrednje mesto v objektivnem družbenem dinamizmu, ki izhaja iz nasprotij med delom in privatno lastnino (produktivnimi silami in produkcijskimi odnosi). V produkcijskih odnosih spoznava, da se človeška eksistenca in esenca na določeni stopnji zgodovinskega razvoja realizira preko privatne lastnine. Alienacija in reintegracija sta torej v vsej paleti pojavnih oblik samo družbeno-zgodovinski in konkretni ekonomski formi izražanja osnovnega ontološkega odnosa (človekovega bivanja v najširšem pomenu besede).

Samoodtujenost človeka (glej Marxovo analizo v Ekonomsko-filozofskih rokopisih), ki živi v odtujenem svetu meščanskega kozmosa, v odnosu do narave in sočloveka, je razcepljena na različne medsebojno odvisne sfere življenja, med katerimi je »vse odredajoča« ekonomska sfera. Kritika samoodtujenja v ekonomskem je osnova njegove kritike politične ekonomije, ki pa ni zgolj kritika neke znanstvene discipline (tradicionalne politične ekonomije), temveč kritika realnosti alienirane družbe, ki jo politična ekonomija bolj (s Smithom in Ricardom) ali manj (vulgarna politična ekonomija) (za)vestno odslikava. Toda kot ni kritika meščanske družbe možna znotraj nje same, temveč s pozicije neke višje oblike družbe (socializma oz. komunizma), tako tudi kritika politične ekonomije zahteva novo raven z višjega in širšega vidika — filozofsko raven. Marxovo združevanje obeh miselnih ravni pripomore k izgradnji njegove kritike politične ekonomije kot tudi k preseganju filozofije preko revolucionarne zavesti;

Marx torej na novi način:

a) reintegrira filozofijo, politično ekonomijo in abstraktno naravnost naravoslovnih znanosti v okviru svojega ideala družbene znanosti ter

b) poudari njihovo povezanost s totalnostjo zgodovinskih družbeno-ekonomskih odnosov (glej njegovo rešitev dialektične povezanosti teorije in prakse).

Pokazali smo, da v okviru njegovega pojmovanja družbene znanosti politična ekonomija ne more biti zgolj ekonomija kot taka (v tradicionalnem smislu), temveč je njegov pristop univerzalen in s tem v osnovi filozofski. »Filozofija se javlja znotraj ekonomskih pojmov, od katerih je vsak več kot ekonomski pojem tiste vrste, kakor se uporabljajo v akademskih ekonomskih disciplinah.«²¹ Kategorije nosijo, kot smo to skušali pokazati s kategorijo dela, tako ekonomsko kot filozofsko utemeljenost hkrati. Toda Marxov kategorialni aparat je za razliko od prejšnjih in tudi kasnejših posnemovalcev (glej, na primer, frankfurtsko šolo marksizma) bogatejši še za eno dimenzijo: vsi elementi njegovega sistema so do zadnje konsekvence razloženi zgodovinsko, konkretno, ne pa privzeti ali deducirani iz

²⁰ MEID, II. zv., ibidem, str. 476.

²¹ H. Marcuse: *Philosophy and Critical Theory*, Penguin Books, 1972, str. 134.

neke apriorne predpostavke. Če je, na primer, delo temeljna ontološka kategorija in v zakonu vrednosti preko dualnosti abstraktnega in konkretnega dela tudi političnoekonomska kategorija, je hkrati tudi razrednozgodovinska, saj nikoli ne nastopa zunaj družbeno-ekonomskih osnov, iz katerih izhaja. Alienacija dela in tudi privatna lastnina kot nujni soproizvod sta tako kot kategoriji vedno samo abstrakciji stvarnih družbenih odnosov in interesov.

Tridimenzionalnost filozofskega, ekonomskega in zgodovinskega v njegovem kategorialnem aparatu pa hkrati predstavlja logično prolegomeno v »kritiko vsega obstoječega«, ki je bila naperjena proti obstoječi zavesti in obstoječemu načinu mišljenja meščanskega citoyena. Marxov novum na področju politične ekonomije ni v samem vprašanju dela, ki ga je že klasična politična ekonomija postavila na piedestal ustvarjalca človeškega bogastva, temveč v radikalnem zavzemanju za spreobrnitev pogojev dela. Ta sprememba pa se lahko dogodi samo v kontekstu širših družbenih sprememb, v spreobrnitvi zgodovine, ki daje sedaj vse možnosti za proces osvobajanja dela in skozenj tudi človeka kot homo fabra. Kritika politične ekonomije je torej zastavljena z vidika osvobajanja procesa dela, z vidika razrednorevolucionarnega nosilca družbenih sprememb, ki mora s svojo aktivnostjo doseči ugodne družbeno-ekonomske razmere za vsestranski razvoj človeške eksistence. Od tod tudi spoznanje, da je Marxovo kritiko politične ekonomije mogoče razumeti samo z vidika:

- a) filozofskega opredeljevanja alienacije in dezalienacije in
- b) razrednorevolucionarnega spreminjanja obstoječega.

Kritika politične ekonomije pomeni tako dialektično, historično materialistično pojmovanje družbeno-ekonomske biti v vsej njeni kompleksni pojavnosti raznovrstnosti, pomeni razredno fundirano misel, ki ima bistveno vlogo v revolucionarni strategiji razrednega boja. Kritika politične ekonomije je hkrati pozitivistična analiza proizvodnih odnosov skozi prizmo lastne kritičnosti, kjer se pozitivno vedno lomi, demistificira v ideji in praksi prevrata, osvoboditve dela in človeka samega.

Kritika politične ekonomije kot kritika ekonomskega uma je kritika zablode, da je politična ekonomija odraz človeške avtentične prakse, zaprt teoretičen sistem, ki ne najde izhoda iz dileme: idealno-realno (logično-zgodovinsko). Za Marxa je politična ekonomija ustvarjalna dejanskost, ki spreminja razmerje med teorijo in prakso v korist slednje. V politični ekonomiji obstaja nešteto sistemov po zgledu metafizičnih sistemov, toda pri vseh je poudarek na teoriji, na ekonomskem umu, ne pa na ekonomski praksi v ontološkem smislu. Ekonomija je namreč že pri Aristotelu veljala za nečisto opravilo za razliko od čiščevanja filozofskih idej, ki oblikujejo norme in načela ekonomske prakse. Marx preko demistifikacije tradicionalne znanosti (v začetku filozofije in kasneje politične ekonomije) poudari, da je preučevanje čistih ali praznih abstrakcij, mišljenja kot »čistega uma«, iz katerega se deducirajo novi čisti pojmi, neodvisno od človeške prakse, samo spekulativna iluzija filozofov. Nasprotno klasični filozofiji, ki razume spoznavni proces kot pasivno razumevanje stvarnosti, Marx človeško mišljenje razume kot kreativno človekovo dejavnost, kot kreativno spoznanje stvarnosti. Kritika politične ekono-

²² »Ekonomi nam razlagajo, kako se proizvaja v danih razmerjih; ne pojasnjujejo pa nam, kako se proizvajajo ta razmerja sama, tj. zgodovinska gibanja, ki jih poraja.«

MEID, II. zv., ibidem, str. 473.

mije mora zatorej negirati sterilnost ekonomske teorije (ekonomskega uma) in njeno odmaknjenost od konkretne stvarnosti razredne družbe. Vsak teoretičen sistem, tudi abstraktnoteoretičen kot sistem najvišje ravni abstrakcije, je proizvod zgodovinskih okoliščin, je kljub relativni nespremenljivosti, ki je pogojena z načinom abstrahiranja, vendarle zgodovinsko prehodni in merljiv. Teorija v svoji čistosti in odmaknjenosti lahko obstaja samo kot ideologija.

Nasprotno kritika politične ekonomije, ki odkriva splošne zakonitosti strukture in funkcioniranja posameznih družbeno-ekonomskih sistemov na zgodovinskih stopnjah razvoja, postane jedro marksizma kot ideologije delavskega razreda. Marksistična politična ekonomija namreč odkriva osnovna protislovja družbenoekonomskega sistema, ki se na površini razkrivajo kot razredna protislovja. Le-ta pa se rešujejo z razrednim bojem preko revolucionarne akcije tistega subjekta, ki je na določeni razvojni stopnji nosilec višje kvalitete sistema. Politična ekonomija postaja tako teoretična osnova razrednega boja delavskega razreda in sestavni del njegove ideologije — marksizma. Marksizem postaja prav zaradi takšne vloge politične ekonomije ideologija, zasnovana na znanstvenih dosežkih, politična ekonomija pa ravno zaradi te povezanosti (s teorijo in prakso historičnega materializma) preseže tradicionalne definicijske okvire in postane kritika politične ekonomije. Ker je eksperimentalnost v družbenih znanostih nemogoča (čeprav praksa mnogokrat na škodo zgodovine človeštva takšno trditev negira), je znanstveno veljavnost sklepov politične ekonomije možno preverjati samo preko občutljivega mehanizma političnih odločitev, od koder dejansko izvira tudi vsa zapletenost razmejevanja politične ekonomije in ekonomske politike kot tudi same povezanosti politične ekonomije z razrednim bojem.

Tako je Marx spekulativno filozofijo preko kritike politične ekonomije speljal na materialno bazo, kjer je probleme razuma zamenjala »prevratniška praksa«. Zgodnji interes za filozofijo se tako umika ekonomskemu raziskovanju, vendar to ne pomeni negacije filozofije, saj Marx, kot smo videli, ne ostaja v »definicijskem polju«²³ tradicionalne politične ekonomije, temveč ga s svojo kritiko presega, ko kritizira celoto (totalnost) družbenega bitja z dinamičnega vidika spreminjanja realnega družbeno-ekonomskega sistema. Marxu miselne konstrukcije ne glede na njegovo ekonomsko ali filozofsko usmerjenost nikoli niso pomenile cilja, temveč le sredstvo za revolucionarno akcijo spreminjanja obstoječe stvarnosti. Filozofija je pri Marxu samo prolegomena revolucije, ni pa revolucija sama, saj mora postati najprej del zavesti družbenih razredov, ki se bore za spremembo obstoječe družbe in njenih protislovij. Revolucija je tako interakcija, dialektična sinteza teorije in prakse kot enotnost vrednot, misli in dela. Menimo, da se zrelost »mladega«²³ Marxa kaže ravno v tem, da je iz kritike filozofije in prvih začetkov kritike politične ekonomije razvil razredno teorijo in prakso kot stvarno gibalno revolucionarnih sprememb, da je videl resnično ukinjanje filozofije in politične ekonomije v ustvarjanju človeške prakse kot avtentičnega bivanja.

²³ »Filozofija — Politika — Ekonomija. Če so te aktivnosti nujni sestavni deli enega in istega pogleda na svet, potem v njihovih teoretičnih principih mora obstajati konvertibilnost iz ene oblike v drugo, vzajemno prevajanje na lasten specifični jezik vsakega sestavnega dela; vsak je impliciten drugemu, a vsi skupaj tvorijo homogen krog.« Gramsci: Izbrana dela, Kultura, Beograd, 1959, str. 88—89.

Družbena vloga sredstev množičnega komuniciranja

ANA BARBIČ

1. SREDSTVA MNOŽIČNEGA KOMUNICIRANJA KOT DEL DRUŽBENE STVARNOSTI

Prepričanje o pomembnosti sredstev množičnega komuniciranja za delovanje sodobnih družb, tako razvitih kot onih v razvoju, se je posebej utrdilo v zadnjih desetih, petnajstih letih. O tem so veliko pisali Schramm, Mc Luhan, Pool, če omenim le nekatere.

Žal pa raziskovalci komunikacijskih sredstev in njihovih občinstev močno zaostajajo za tovrstnimi teoretičnimi razmišljanji in so njihova raziskovalna prizadevanja v glavnem še vedno vezana na sama sredstva množičnega komuniciranja in njihova občinstva. Celo tako priznani raziskovalci področja, kot je Elihu Katz, direktor komunikološkega inštituta na Hebrew univerzi v Izraelu, se po mnenju mnogih niso uspeli osvoboditi te zaprtosti, kar potrjujejo tudi rezultati ene njegovih zadnjih študij, ki jo je opravil na vabilo BBC za BBC z nalogo, da »opredeli stanje na področju raziskovanja elektronskih medijev in izdela načrt za njegov nadaljnji razvoj, načrt, ki bo upošteval tako potrebe oblikovanja programske politike kot samega pripravljanja programov« (Katz, 1978 : 90).

Herbert Gans, profesor sociologije na kolumbijski univerzi v New Yorku, pa v komentarju Katzove študije (Gans, 1978 : 101) opozarja na to, da je za pravilno spoznavanje učinkov in uporabljanja medijev le-te nujno kdaj pa kdaj postaviti iz »centra«. Za mnoge raziskovalce medijev so ti namreč »središče« vsega dogajanja. To se seveda dogaja tudi praktikom in raziskovalcem drugih področij, vendar je po Gansovem mnenju nujno stopiti iz take zaprtosti. Čeprav Katz trdi, da nimamo primerne metodologije za preučevanje zvez med komunikacijskim vedenjem in drugimi vlogami, ki jih imajo ljudje kot osebe, člani družine, delavci, prebivalci sosesk in državljani, pa Gans dvomi tudi v pripravljenost raziskovalcev, da bi se lotili takih študij.

Upam si trditi, da smo pri nas tako v teoriji kot v raziskovalnem delu premagali zaprtost komunikacijske znanosti. Iz področja teorije naj omenim le knjigo prof. Vrega, Družbeno komuniciranje, in prof. Novosela, Delegatsko informiranje; iz raziskovalne sfere pa projekt, Delovanje in uresničevanje delegatskega sistema

in raziskavo o družbeni vlogi sredstev množičnega komuniciranja, ki je predmet tega sestavka, ki sodi v okvir mednarodnega projekta o družbenopolitični participaciji občanov v krajevni skupnosti.

2. PREDMET PREUČEVANJA: POVEZANOST DVEH OBLIK ČLOVEKOVEGA VEDENJA IN DELOVANJA

V tej raziskavi sem si postavila za cilj preučiti prispevek sredstev množičnega komuniciranja k obveščenosti občanov, k oblikovanju njihovih političnih stališč in k aktiviranju občanov za udeležbo v različnih oblikah družbenopolitičnih aktivnosti. Torej, želim odkrivati zveze med komunikacijskim vedenjem na eni strani, in družbenopolitično osveščenostjo in aktivnostjo na drugi strani.

Informiranje ima v vsakem družbenem sistemu, posebej pa še v samoupravnem, dve osnovni funkciji: prva je, da neposredno pripravlja ljudi na konkretne (družbene) akcije. Brez potrebnih informacij se delovni ljudje in občani ne morejo (uspešno) vključevati v družbenopolitično življenje oziroma v posamezne politične aktivnosti. Zato je razumljivo, da je informiranje vseskozi pojmovano kot eden bistvenih pogojev delovanja našega družbenega sistema. Poleg te neposredne in na nek način kratkoročne vloge pa informacije opravljajo še drugo funkcijo, ki jo v najširšem pomenu besede lahko pojmuje kot oblikovanje družbene zavesti. Konkretno to pomeni vzgajanje ljudi v osveščene člane določene družbene skupnosti, v odgovorne državljanke, ki so pripravljeni in sposobni delovati v smeri uresničevanja splošnih družbenih ciljev.

Sredstvom množičnega komuniciranja, kot najbolj razširjenim in tudi učinkovitim posredovalcem različnih informacij, torej ne gre pripisovati samo funkcije obveščevalca v smislu širjenja dnevnih in neposredno uporabnih informacij, temveč jih je treba upoštevati tudi kot pomemben dejavnik politične socializacije. Kot vemo, opravlja primarno funkcijo socializacije predvsem družina, sekundarno pa predvsem šola. Med institucijami terciarne socializacije, ki traja do konca življenja, pa pripada nedvomno pomembna vloga množičnim komunikacijskim sredstvom, predvsem tisku, radiu in televiziji.

V najširšem pomenu besede je socializacija proces vključevanja posameznika v družbeno okolje, je oblikovanje človeka kot »družbenega« bitja. (Bergant, 1970: 16); Torej je vsaka socializacija v svojem bistvu »politična« socializacija, kar posredno ali neposredno pripravlja posameznika na vključitev v določeno družbo in na aktivno delovanje v njej. Vendar je z vidika razumevanja, predvsem pa znanstvenega obravnavanja politične socializacije pomembno razlikovati med posrednimi oblikami, ki omogočajo pridobivanje nekih lastnosti, ki same po sebi niso politične, vendar vplivajo na razvoj politične osebnosti, in neposrednimi oblikami, ki predstavljajo prenos izrazito političnih vsebin in usmeritev (Šiber, 1974: 88). V posredni politični socializaciji posameznik prenaša osvojene oblike vedenja in vrednotenja iz nepolitičnih v politične situacije. V neposrednih oblikah politične socializacije pa gre za neposredno prenašanje obstoječih političnih vrednot v nove situacije.

Po Šiberju gre pri politični socializaciji lahko za tri različne cilje, odvisno od vrste družbe in družbenih procesov, v katerih se socializacija odvija. V sta-

bilnih družbah, ki se postopoma razvijajo, kjer gre za ohranitev družbe in zagotovitev kontinuitete, je naloga politične socializacije *vključevanje posameznikov v obstoječi vrednostni sistem*. V družbah, kjer je z revolucionarno akcijo prišlo do sprememb družbenega sistema, pa zato tudi do hitre spremembe vrednostnega sistema, vedenjskih norm in političnih struktur, je naloga politične socializacije delovati na *spreminjanje prejšnjega sistema vrednot in osvajanje novega*, ki ustreza novim političnim družbenim odnosom. V deželah v razvoju, ki so komaj na začetku samostojnega političnega življenja, brez kakršnekoli politične tradicije v sodobnem smislu, je naloga politične socializacije uvajati nove vrednote in občutek skupne pripadnosti (Šiber, 1974: 87). Iz tega sledi, da so cilji politične socializacije najtesneje povezani s konkretnim družbenopolitičnim sistemom, s prevladujočimi družbenoekonomskimi odnosi, ki so določeni z razredno strukturo vsakokratne družbe.

3. SREDSTVA MNOŽIČNEGA KOMUNICIRANJA KOT DEJAVNIK POLITIČNE SOCIALIZACIJE OBČANOV

Da bi preučila vlogo komunikacijskega vedenja v procesu oblikovanja politične kulture in v aktiviranju občanov, je bilo potrebno izbrati ustrezne indikatorje in poiskati ustrezne metodološke rešitve. Medtem ko izbor indikatorjev ni predstavljal posebnega problema, pa je bilo treba vložiti precejšen napor v izbor in izvedbo metodološkega dela. Komunikacijsko vedenje, politična kultura in politična aktivnost vsaka zase predstavljajo kompleksen pojav, ki ga ni enostavno preučevati. Iskanje zveze med njimi in odkrivanje njihovega medsebojnega učinkovanja pa je toliko bolj zahtevno opravilo. Pa poglejmo, kako smo se problema lotili in kako smo ga razrešili. Uporabila sem množinski zaimsek zato, ker problema nisem sama reševala, temveč mi je pri tem pomagal profesor Trampuž, za kar se mu na tem mestu iskreno zahvaljujem.

3.1. Indikatorji politične kulture in družbenopolitičnih aktivnosti

V okviru preučevanja vloge komunikacijskega vedenja v procesu oblikovanja politične kulture in v aktiviranju občanov za politično delovanje, sem se omejila samo na *nekater*e indikatorje politične osveščenosti in aktivnosti občanov. V prid takšni omejitvi govori več razlogov. Prvič, v eni študiji je skoraj nemogoče izčrpno obdelati dva tako kompleksna družbena pojava kot sta komunikacijsko vedenje na eni in politična kultura ter politična aktivnost občanov na drugi strani.

Drugič, kot je v študijah politične kulture in politične aktivnosti izpostavljenost sredstvom množičnega komuniciranja samo eno od obeležij, ki so povezana s politično naravnanoostjo in politično aktivnostjo posameznikov, tako sta politična naravnanoost in aktivnost samo eno od socializacijskih področij, v katera posegajo komunikacijska sredstva s svojimi vsebinami.

In tretjič, potrditev ali zavrnitev hipoteze o prispevku sredstev množičnega komuniciranja k oblikovanju osveščenih in politično aktivnih članov samoupravne socialistične družbene skupnosti nakazujejo že ugotovitve o povezanosti manjšega števila indikatorjev politične kulture in politične aktivnosti s komunikacijskim vedenjem občanov.

Empirični podatki so vzeti iz raziskovalnega projekta o družbenopolitični aktivnosti občanov v krajevni skupnosti, ki ga je izvajal Inštitut za sociologijo in filozofijo pri Univerzi v Ljubljani, skupaj z nekaterimi drugimi raziskovalnimi ustanovami v Jugoslaviji.

Raziskava je z reprezentativnimi vzorci zajela štiri republike: SR Hrvatsko, SR Makedonijo, SR Slovenijo in SR Srbijo. Za vsako izbrano republiko je bil izdelan tristopenjski stratificiran vzorec: občina—krajevna skupnost—volilec. Na prvi stopnji je bila izbrana skupno ena tretjina ali 125 občin, proporcionalno glede na število občin v republiki. V vsaki izbrani občini so bile izbrane 3 krajevne skupnosti (druga stopnja), in v vsaki od teh krajevnih skupnosti 8 volilcev (tretja stopnja), skupaj 2.994 Jugoslovanov, starih več kot 18 let. Po takem postopku je bilo izbrano v vzorec 2.999 Jugoslovanov.

Kot indikatorji *politične kulture* so bili izbrani interes za gospodarske in politične zadeve (POLINTRS), obveščenost o nekaterih notranje- in zunanjepolitičnih dogodkih (POLINFO), poznavanje predstavnikov občanov na vseh nivojih (od občine do zveze) (PREDSTAVNIKI), stališče do lastne politične učinkovitosti (OSEBVPLIV), stališče do vpliva občanov na odločitve organov oblasti (VPLIVOBČ), stališče do institucije samoupravljanja kot kanala vplivanja delavcev in delovnih ljudi na odločanje (VPLSAMOUPR), in zadovoljstvo s skrbjo, ki jo kažejo organi oblasti za potrebe in probleme občanov (OCENAOBČSK).

Politični interes je vključen med indikatorje politične kulture kot psihična osnova političnega znanja. Predvidevamo namreč, da človek, ki nima nikakršnega interesa za politične zadeve, tudi ne bo segal po informacijah, ki bi širile in poglobljale njegovo politično znanje in politično naravnost.

Kriterij izbora političnih stališč, s katerimi povezujemo komunikacijsko vedenje, je sicer njihova čimvečja raznovrstnost, vendar naj ta raznovrstnost ne bi bila tolikšna, da bi posegala v bistveno različne tipe stališč.

Da je tak izbor stališč uspel, potrjujejo rezultati faktorske analize, po kateri se izbrana stališča razporejajo vzdolž ene same dimenzije.

Faktorske uteži spremenljivk stališč v prvem faktorju:

POLINTRS	.79
POLINFO	.73
PREDSTAVNIKI	.69
VPLSAMOUPR	.60
VPLIVOBČ	.58
OCENAOBČSK	.49
OSEBVPLIV	.38
odstotek pojasnjene variance:	47 %

Kot pri izboru stališč sem tudi pri izboru *indikatorjev družbenopolitične aktivnosti* občanov upoštevala ugotovitve predhodnih analiz in izbrala naslednje oblike družbenopolitičnega delovanja občanov: sedanje ali preteklo članstvo v organih samoupravljanja na nivoju krajevne skupnosti (SAMOUPRKS) ali na nivoju občine (SAMOUPROBČ), (sedanje ali preteklo) delovanje v kandidacijski komisiji, ki je pripravljala listo kandidatov za kakršnekoli volitve (KANDKOMISIJA), sedanje ali preteklo članstvo v organih delavskega samoupravljanja v delovni organizaciji (DLSAMOUPR), kontaktiranje funkcionarjev v zvezi s pro-

blemi večjega števila ljudi ali vse krajevne skupnosti (DRUKONT), udeležba na zborih občanov (ZBORIOBČ), udeležba na zborih volilcev in predlaganje kandidatov (ZBORIVOL), sodelovanje pri akcijah krajevne skupnosti in iniciranje takih akcij (AKCIJE). Vseh osem aktivnosti zadeva le dve dimenziji celotnega sistema družbenopolitičnih aktivnosti.

Faktorske uteži spremenljivh političnih aktivnosti:

	FAKTOR 1	FAKTOR 2
SAMOUPROBČ	.76	.22
SAMOUPRKS	.74	.27
KANDKOMISIJA	.61	.41
OLSAMOUPR	.57	.13
ZBORIOBČ	.13	.81
ZBORIVOL	.45	.80
AKCIJE	.35	.57
DRUKONT	.25	.49
Odstotek pojasnjene variance: 48 %	35 %	13 %

Na osnovi uteži posameznih spremenljivk v prvem in drugem faktorju lahko govorimo o voljenih ali predstavniških aktivnostih (članstvo v organih samoupravljanja v organizaciji združenega dela, krajevni skupnosti ali občini in članstvo v kandidacijskih komisijah), ki sodijo v prvi faktor, in o množičnih aktivnostih (kontaktiranje funkcionarjev v zvezi s problemi skupnosti, udeležbo na zborih občanov, na zborih volilcev in sodelovanje v akcijah, ki jih organizira krajevna skupnost), ki so opredeljene z drugim faktorjem. Torej gre za dve dimenziji aktivnega delovanja občanov.

3.2. Indikatorji komunikacijskega vedenja

Ker sredstva množičnega komuniciranja opravljajo svojo socializacijsko funkcijo prek vsebin, ki jih posredujejo, sem kot indikatorje komunikacijskega vedenja izbrala vsebinske zvrsti, ki jih občani spremljajo na radiu, v časopisih in na televiziji.

Upoštevala sem naslednje vsebinske spremenljivke:

a) Časopisi

ČMEDNARODNI
ČNOTRPOL
ČKULTURA
ČŠPORT
ČOGLASIOBV
ČROMANI
ČLOKVESTI
ČREKLAME
ČKRIŽANKE

novice o mednarodnih dogodkih
novice o notranji politiki in gospodarstvu
novice o kulturi in umetnosti
športne novice
obvestila in oglasi
podlistki in romani v nadaljevanjih
lokalne vesti, kronike izpred sodišč in opisi nesreč
reklame
nagradne igre

b) Radio

RVESTI	radijski dnevnik, poročila
RNARODNAG	narodna glasba
RZABAVNAG	zabavna glasba, popevke
RDRAMA	radijske igre
RQUIZ	kvizi
RIZOBR	izobraževalne oddaje
ROPERA	opere
RKLASIČG	simfonična in komorna glasba

c) Televizija

TVVESTI	televizijski dnevnik, poročila
TVFILMI	serijski in celovečerni filmi
TVDROME	televizijske drame
TVIZOBR	izobraževalne, poučne oddaje
TVGLASBA	glasbeno-zabavne oddaje
TVQUIZ	kvizi
TVKONCERTI	koncerti klasične glasbe
TVGLEDALIŠČE	prenosi iz gledališč

Povezovanje vsake od 25 spremenljivk s političnimi stališči in politično aktivnostjo bi bilo dokaj nesmiselno opravilo, saj bi dobili le množico slabo preglednih zvez, kjer bi bilo težko odkriti morebitne zakonitosti. Zato je bilo treba najprej ugotoviti, ali se te spremenljivke združujejo v smiselne skupine ali tipe. Z drugimi besedami, treba je bilo odgovoriti na naslednja vprašanja:

a) Ali obstajajo vsebinski komunikacijski tipi, glede na spremljanje vsebin, posredovanih po časopisih, radiu in po televiziji?

b) Katere vsebinske zvrsti se združujejo v posamezne vsebinske tipe?

c) Ali so komunikacijski tipi vezani na posamezna sredstva množičnega komuniciranja, ali gre za inter-medijske tipe združevanja komunikacijskih vsebin?

S faktorsko analizo sem analizirala medsebojno korelacijsko povezanost vsebinskih spremenljivk treh sredstev množičnega obveščanja in ugotavljala, ali obstajajo medsebojno izrazito povezane skupine spremenljivke oziroma faktorji. Število faktorjev smo določali po Kaiser-Guttmanovem kriteriju (lastna vrednost faktorizirane matrike je večja od ena ali ena) in izbrali za interpretacijo rezultate poševnokotne rotacije, ki je dala bolj diferencirane faktorje kot pravokotna rotacija. Osnovo za tipologiziranje komunikacijskih vsebin predstavljajo podatki o komunikacijskem vedenju tistega dela vzorca občanov, ki spremljajo vsa tri sredstva množičnega komuniciranja, tj. 1736 anketirancev.

V preučevanem primeru se 25 vsebinskih spremenljivk, ki zadevajo vsebinske zvrsti na radiu, v časopisih in na televiziji, reducira na 6 faktorjev, ki jih v naslednji analizi uporabljam namesto originalnih 25 spremenljivk.

Faktorska struktura vsebinskih spremenljivk treh komunikacijskih sredstev ob poševnokotni (oblique) rotaciji faktorjev ($N = 1736$)

	FAKTOR 1	FAKTOR 2	FAKTOR 3	FAKTOR 4	FAKTOR 5	FAKTOR 6
ČREKLAME	.67	.03	.01	-.06	.04	.04
ČOGLASIOBV	.67	.01	.01	-.12	.02	-.00
ČKRIZANKE	.43	-.02	.03	.11	-.05	-.00
ČLOKVESTI	.21	-.03	-.02	.07	-.00	.08
ČMEDNARODNI	.04	.69	.02	-.06	-.09	-.05
ČNOTRPOL	-.03	.64	.08	-.02	-.07	-.08
TVVESTI	-.03	.51	-.01	.12	.09	.06
RVESTI	.00	.51	-.04	-.08	.17	(.25)
ČŠPORT	.02	.32	-.05	.08	-.06	-.02
TVIZOBR	.15	.21	(.20)	.18	-.09	.07
RKLASIČGL	-.04	-.01	.69	-.08	.02	.08
ROPERA	-.02	-.05	.66	-.07	.02	.20
TVKONCERTI	.08	.05	.64	.13	.06	-.09
TVGLEDALIŠČE	.08	.04	.46	(.33)	-.04	.03
ČKULTURA	(.22)	.14	.28	.02	(-.25)	-.07
TVQUIZ	-.05	.01	-.01	.60	.01	-.01
TVDRAMA	.01	.07	.13	.42	-.15	.08
RZABAVNAG	.06	.02	-.07	.03	-.56	.13
TVFILMI	-.02	.04	-.01	.11	-.31	.01
TVGLASBA	.13	.00	-.01	(.24)	-.30	.09
ČROMANI	(.25)	-.08	.04	.01	-.28	.05
RNARODNAG	.09	-.00	-.13	.10	.23	.10
RDRAMA	.07	-.02	.14	-.01	-.09	.48
RQUIZ	.13	-.01	.02	(.24)	.01	.42
RIZOBR	.05	.12	.18	-.09	-.10	.41
	Prosto- časno branje	Politično- informa- tivne vsebine	Glasbeno- gledališka usmerje- nost	Televizijski kvizno- dramski spored 1,46	Zabava in razvedrilo	Zabavno- izobraže- valni pro- gram na radiu
lastna vrednost	4,61	2,00	1,70	5,8	1,30	0,99
odstotek pojasnjene variance	18,4	8,0	6,8	5	5,2	3,9

Če se za hip vrnemo k trem vprašanjem, povezanim s petindvajsetimi komuni-
kacijskimi spremenljivkami, ugotavljamo, da je odgovor na prvo vprašanje pri-
trdilen. Petindvajset spremenljivk se nedvoumno združuje v šest vsebinskih tipov.
Iz prikaza strukture posameznih faktorjev pa je tudi razvidno, katere vsebine se
združujejo v posamezne vsebinske tipe.

Struktura posameznih faktorjev potrjuje pravilnost hipoteze, da se nekatere
vsebine združujejo glede na vrsto komunikacijskega sredstva, druge pa glede na
inter-komunikacijsko sorodnost vsebin. Na eno komunikacijsko sredstvo so vezani
naslednji faktorji:

a) Faktor PROSTOČASNO BRANJE združuje časopisne vsebine, ki bralcem
nudijo zabavno zaposlitev, kot je reševanje križank in nagradnih iger ter vsebine,

ki v določenih družabnih krogih pomenijo predmet vsakdanjih pogovorov, kot so vesti o nesrečah, kriminalu, osmrtnice in mali oglasi.

b) Faktor **TELEVIZIJSKI KVIZNO-DRAMSKI SPORED** odraža tesno povezanost televizijskih kvizov in televizijskih dram.

c) Faktor **ZABAVNO-IZOBRAŽEVALNI PROGRAM NA RADIU** pa zavezuje radijske drame in radijske kvize z izobraževalnim programom na radiu.

V nasprotju s tremi vsebinskimi faktorji, vezanimi na določeno komunikacijsko sredstvo, so trije vsebinski faktorji opredeljeni kot izrazito inter-komunikacijski:

a) Faktor **POLITIČNO-INFORMATIVNE VSEBINE** zadeva vse vrste vesti o notranje- in zunanjepolitičnih dogodkih, ne glede na to, ali so posredovane v časopisih ali po radiu ali na televiziji. Politichoinformativnim vsebinam se pridružujejo še športne novice v časopisih (med radijskimi in televizijskimi vsebinami športne novice niso bile izločene kot posebna zvrst radijskega in televizijskega sporeda) in z mnogo nižjo utežjo televizijske izobraževalne oddaje. Ta vsebinska zvrst namreč ni izrazito vezana na en sam vsebinski faktor, saj jo je s približno enako (ne)zanesljivostjo moč uvrstiti v faktor klasične glasbeno-gledališke usmerjenosti (.20) ali celo v televizijski kvizno-dramski spored (.18).

b) Faktor **KLASIČNA GLASBENO-GLEDALIŠKA USMERJENOST** sestavljajo spremenljivke simfonične in komorne glasbe na radiu, radijsko posredovanje oper, koncerti klasične glasbe na televiziji in televizijski prenosi iz gledališč. Tem klasičnim glasbeno-gledališkim vsebinam na radiu in televiziji pa se pridružujejo še novice o kulturi in umetnosti, ki jih prinašajo časopisi.

c) Faktor **ZABAVA IN RAZVEDRILO** ne pomeni samo interesa, oziroma, aktivnega poslušanja zabavne glasbe in popevk na radiu, televizijskih glasbeno-zabavnih oddaj, televizijskih filmov ter časopisnih podlistkov in romanov v nadaljevanjih, temveč pomeni hkrati odklanjanje narodne glasbe na radiu. Gre torej za bipolarni faktor, v katerem je sprejemanje enih vsebin povezano z odklanjanjem drugih.

3.3. Povezanost vsebinskih komunikacijskih tipov s politično naravnostjo in aktivnostjo njihovih nosilcev

Izhodišče razmišljanj in dokazovanja, ki ga razvijam, je *hipoteza*, po kateri sta *politična osveščenost in družbenopolitična aktivnost občanov povezana z njihovim komunikacijskim vedenjem*. Pričakujem torej, da se občani, ki spremljajo različne vsebinske zvrsti v treh sredstvih množičnega komuniciranja med seboj razlikujejo tako v politični naravnosti kot v družbenopolitični udeležbi. Ker je bil moj interes usmerjen na preučevanje povezanosti komunikacijskega vedenja s politično naravnostjo in aktivnostjo občanov, sem seveda pričakovala povezanost pripadnosti vsebinskemu komunikacijskemu tipu politično-informativnih vsebin s politično obveščenostjo, osveščenostjo ter aktivnostjo občanov. To pa seveda ne pomeni, da izključujem možnost povezanosti med pripadnostjo drugim tipom komunikacijskih vsebin in političnimi stališči ter politično aktivnostjo občanov. Intenzivno spremljanje določenega tipa komunikacijskih vsebin namreč ne pomeni nujno odklanjanja drugih vsebinskih zvrsti. Na primer, občan, ki se zanima za politično-informativne novice, se lahko hkrati navdušuje nad televizijskimi dramskimi in kviznimi sporedi.

Empirični podatki kažejo, da sredstva množičnega komuniciranja s svojimi politično-informativnimi vsebinami opravljajo vlogo dejavnika družbenopolitične socializacije. Pri tem velja razlikovati med vlogo, ki jo imajo komunikacijska sredstva v širjenju družbenopolitičnih vrednot samoupravne socialistične družbe, to je, v oblikovanju nove politične kulture, ki se kaže v stopnji politične naravnosti in osveščenosti občanov, in med vlogo neposrednega aktiviranja občanov v smeri njihovega aktivnega samoupravnega družbenega delovanja. Tisk, radio in televizija so očitno bolj uspešni v prvi kot v drugi vlogi, čeprav tudi v drugi vlogi niso neuspešni. To sicer pomeni, da sredstva množičnega komuniciranja uspešno opravljajo naloge, ki jim jih postavlja družba, vendar bi bila lahko še bolj uspešna, če bi bolj poznala in upoštevala učinke svojega delovanja.

Za ilustracijo navajam podatke, katera politična stališča in politične aktivnosti najbolj razločujejo skupino občanov z nizkimi od skupine občanov z visokimi vrednostmi na posameznih faktorjih komunikacijskih vsebin po metodi diskriminacijske analize.

Standardizirani diskriminacijski koeficienti spremenljivk politične kulture v prvih diskriminacijskih funkcijah ekstremnih skupin znotraj posameznih vsebinskih komunikacijskih faktorjev

	prostočasno branje	politično- informativne vsebine	klasična glasbeno- gledališča usmerjenost	televizijski kvizni in dramski spored	zabava in razvedrilo	zabavno- izobraževalni radijski program
POLINTRS	.67	-.69	-.17	.24	.21	.17
POLINFO	-.61	-.38	-.67	-.77	-.99	-.01
PREDSTAVNIKI	.70	-.18	.08	-.22	.14	.52
OSEBVPLIV	-.44	-.20	-.63	-.02	-.11	-.59
VPLIVOBOČ	-.19	.02	.07	-.09	.14	-.54
VPLSAMOUPR	-.33	-.10	-.14	-.23	-.22	-.10
OCENAOBČSK	-.32	.14	.00	.34	-.23	-.37
λ	.05	.54	.17	.08	.15	.06
sig.	< .000	.000	.000	.000	.000	.000

Upoštewane spremenljivke politične kulture najbolj očitno razločujejo med respondenti z nizkimi in respondenti z visokimi vrednostmi na faktorju politično-informativnih vsebin. Obe skupini respondentov se med seboj ločita po interesu za politične zadeve, politični obveščenosti in političnih stališcih. Glede na velikost diskriminacijskih koeficientov je v razločevanju ekstremnih skupin na tem faktorju najbolj pomembna spremenljivka interesa za gospodarske in politične zadeve, sledijo pa ji politična obveščenost, stališče do osebnega vpliva, poznavanje voljenih predstavnikov občanov na vseh nivojih oblasti, ocena dela občinske skupščine v skrbi za potrebe in probleme občanov in percepcija institucije delavskega samoupravljanja kot kanala vplivanja delavcev na odločanje v organizaciji združenega dela.

Spremenljivke politične kulture imajo sodeč po diskriminacijskem kriteriju λ mnogo manjšo diskriminacijsko moč v razlikovanju med respondenti z nizkimi in respondenti z visokimi vrednostmi na drugih tipih komunikacijskih vsebin. Pa še ta verjetno odraža na eni strani zabrisan učinek vsaj delne eksponiranosti politično-informativnim vsebinam, na drugi strani pa učinek drugih socializacijskih vplivov, ki so jim občani izpostavljeni mimo množičnih občil.

	prostočasno branje	politično- informativne vsebine	klasična glasbeno- gledališka usmerjenost	televizijski kvizi in dramski spored	zabava in razvedrilo zabavno-	izobraževalni radijski program
SAMOUPROBČ	.41	.02	.37	.21	.27	.16
SAMOUPRKS	.12	-.40	-.16	.10	.04	-.14
KANDKOMISIJA	-.38	-.05	.28	-.20	-.37	-.10
DRUKONT	-.19	-.13	.31	-.04	.24	-.28
DLSAMOUPR	.24	-.45	.68	.96	.61	.16
ZBORIOBČ	-.44	-.22	-.49	-.12	-.49	-.16
ZBORIVOL	-.54	-.46	-.05	-.47	-.25	-.07
AKCIJE	.73	-.24	.17	.22	-.26	.99
λ	.03	.26	.07	.03	.03	.03
sig. <	.001	.000	.000	.001	.000	.001

Kot spremenljivke politične kulture, tudi spremenljivke osmih družbeno-političnih aktivnosti najbolj očitno ločijo respondente z visokimi in respondente z nizkimi vrednostmi na komunikacijskem faktorju politično-informativnih vsebin ($\lambda = .26$). Največjo diskriminacijsko »moč« imajo spremenljivke: udeležba na zborih volilcev, članstvo v organih delavskega samoupravljanja in v samoupravnih organih krajevne skupnosti; za njimi pa sodelovanje v akcijah krajevne skupnosti, udeležba na zborih občanov in kontaktiranje vplivnih oseb v zvezi s problemi večjega števila ljudi ali cele krajevne skupnosti.

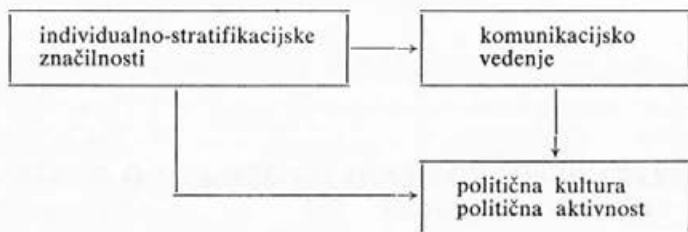
Diskriminacijska vloga spremenljivk družbenopolitičnih aktivnosti v razločevanju med visoko in nizko vrednostjo na drugih tipih komunikacijskih vsebin še zdaleč ni tolikšna kot v razlikovanju med ekstremnima skupinama na faktorju političnoinformativnih vsebin. Diskriminacijski kriterij (λ) ni večji od sedem odstotkov.

4. NAMESTO ZAKLJUČKA

Prikazani rezultati jasno opozarjajo na sredstva množičnega komuniciranja kot pomembne dejavnike politične socializacije, vendar ne predstavljajo vseh analiz, ki so bile opravljene z namenom, da se osvetli njihov družbeni pomen. Predvsem je bilo potrebno dodatno utemeljiti (dokazati) ugotovitev, po kateri so občani, ki segajo po politično -informativnih vsebinah na radiu, v časopisih in na televiziji, bolj osveščeni in aktivni kot tisti, ki segajo po drugih vrstah komunikacijskih vsebin. Zastavili smo si namreč vprašanje, ali gre za neposredni vpliv

določenega tipa komunikacijskega vedenja na politično kulturo in politično aktivnost občanov ali pa je ta vpliv samo navidezen.

Da bi ugotovili trdnost in smer zvez med komunikacijskim vedenjem in politično osveščenostjo ter aktivnostjo ob istočasnem upoštevanju zvez med individualno-stratifikacijskimi značilnostmi občanov in socialno-ekološkimi obeležji krajevne skupnosti, v katerih le-ti žive, tako s komunikacijskim vedenjem kot z družbenopolitično osveščenostjo in aktivnostjo, smo uporabili še analizo poti (path analysis) po naslednjem modelu:



Povzeto na kratko, rezultati te analize (Barbič, 1978) kažejo, da sta politična kultura in politična aktivnost odvisni tako od spremljanja politično-informativnih vsebin na treh sredstvih množičnega obveščanja, kot od posameznih individualno-stratifikacijskih (spol, starost, izobrazba, članstvo v družbenopolitičnih organizacijah) lastnosti posameznika in socialno-ekoloških značilnosti krajevne skupnosti, v kateri živi (stopnja njene urbaniziranosti). Celo več, odvisnost politične kulture in politične aktivnosti od spremljanja politično-informativnih vsebin v primeru kontroliranega delovanja individualnostratifikacijskih in socialno-ekoloških obeležij ne zmanjša, oziroma postane še bolj očitna. Tako, naprimer, stopnja urbaniziranosti matične krajevne skupnosti ni povezana s številom občanov, ki pripadajo komunikacijskemu tipu politično-informativnih vsebin, niti ne z njihovo politično kulturo in politično aktivnostjo. Ob kontroliranju stopnje urbaniziranosti pa postane zveza med komunikacijskim vedenjem in političnim delovanjem občanov več kot očitna.

LITERATURA

- BARBIČ, ANA. *Družbena vloga komunikacijskih tipov*, Inštitut za sociologijo in filozofijo pri Univerzi, Ljubljana, 1978.
- BERGANT, MILICA. *Teme iz pedagoške sociologije*, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1970.
- GANS, HERBERT. Some Additional Proposals, *Journal of Communication*. Vol. 28, No. 2, 1978, str. 100—105.
- KATZ, ELIHU. Looking for Trouble, *Journal of Communication*. Vol. 28, No. 2, 1978, str. 90—95.
- ŠIBER, IVAN. *Socialna struktura i politički stavovi*, Narodno sveučilište grada Zagreba, Centar za aktualni politički studij, Zagreb, 1974.

Sovjetske teoretične kontraverze o možnih energetsko-bioloških učinkih globalne ekološke krize

dr. ANDREJ KIRN

1. NEKAJ SPLOŠNIH OPOZORILNIH INFORMACIJ O SODOBNI GLOBALNI EKOLOŠKI SITUACIJI

Iz tujih virov ali kot rezultate lastnega teoretičnega in empiričnega raziskovanja sovjetski avtorji navajajo bolj ali manj splošno znane informacije o ekološki situaciji v tujini in doma. Pod večjim ali manjšim človekovim učinkom je 55 % površine planeta. Potencialne možnosti oceanov se izkoriščajo komaj 2—3 %. 70 % vseh tal primernih za poljedelstvo je že obdelanih, izkorišča se okoli 50 % prirasta lesa, 10 % sladke vode in 70 % prirasta osnovnih industrijskih rib (MAIB, 1975, 26). Človek uporablja za industrijske potrebe, namakanje, gospodinjstvo okoli 20 % tekočih voda, ponekod pa že skoraj 100 %. (Npr. Zahodna Evropa.)

Danes uporabi človeštvo na leto okoli 100 milijard ton vseh vrst snovi: obnovljivih in neobnovljivih, organskih in neorganskih. Proti koncu tega stoletja pa naj bi se po skromni oceni potrojila obremenitev narave (POS, 1976, 29). V razmerju do celotne mase Zemlje je s količinskega vidika to še zanemarljiv delež. Človek je prodrl ali prodira v morske in zemeljske globine, polarna področja, tundre, tropske pragozdove in vesoljski prostor. Povsod pa pušča svoje sledove in z njimi posledice. Proces humanizacije narave, oblikovanje narave za človeka, je prevzel zloveščo podobo očlovečenja narave proti človeku in vsemu življenju.

Na kapitalistične dežele odpade 63 % celotnega svetovnega onesnaženja, na socialistične 24 % in na dežele v razvoju 13 %. (Bezljudov, 1978, 12). Onesnaženje narašča letno v ZDA za 4 %, Zahodni Evropi 2,5 % in v SZ 1,5 % (ibidem, 139). V letu 1970 je bilo v svetu 40 milijard ton odpadkov proizvodnje in potrošnje. (POS, 1976, 24). Na energetiko je odpadlo 45 %, onesnaženje poljedelstva 40 %, industrijo 10 %, na komunalni sektor 5 %. Glede na vrsto odpadkov pa je bila struktura naslednja: plinasti odpadki 50 %, fekalni odpadki 24 %, trdi odpadki 13 %, organski odpadki 12 % (POS, 1976, 24).

Uporabljene kratice pri citiranju literature pomenijo:

POS = Problema okružajuščej sredy v mirovoj ekonomike i meždunarodnyh otnošenijah, Moskva, 1976;

MAIB = Metodologičeskie aspekty issledovanija biosfery, Moskva, 1975;

SAE = Society and Environment: a Soviet View, Moskva, 1977;
 VF = Voprosy filosofii;
 SPEIS = Social'nye problemy ekologii i sovremennost', Moskva, 1978.

Samo na avtomobilski transport odpade 16 % vseh škodljivih odpadkov, ki gredo v atmosfero (Bezljudov, 1978, 90).

Fedorov (1977, 151) trdi, da je onesnaženje v SZ 10—20-krat manjše kot v ZDA. Zvezni republiki Nemčiji in drugih visokorazvitih kapitalističnih deželah, zaostajanje v ekonomski razvitosti pa ni temu premosorazmerno, a kljub temu se problemom okolja posveča precejšnja pozornost.

NIVO ONESNAŽENJA BIOSFERE V ZAČETKU 70. LET (v %) *(v %)*

Dežele in skupine dežel	prebivalstvo	industrijska proizvodnja	delež v svetovnem onesnaženju
Razvite kapitalistične dežele:	19,5	53	63
ZDA	5,5	24,6	31
Zahodna Evropa	8	19,2	20
Japonska	3	5,6	6
Socialistične dežele:	33	39	24
Dežele SEV	10	33	15
SZ	6,6	20	10
Dežele v razvoju	47,5	8	13
Skupaj:	100	100	100

Vir: POS. 1976, 39.

Količina industrijskih, poljedelskih in komunalnih odpadkov doseže na leto na Zemlji 5×10^8 ton. Količino trdih odpadkov v Zahodni Evropi predstavlja na človeka letno 200 kg, v mestih v ZDA pa do 1000 kg (Bezljudov, 1978, 139). V industrijski proizvodnji je v končnem produktu vsebovano le 2—4 % izhodiščne surovine, vse ostalo predstavljajo odpadki (Girusov, 1976, 58).

Nivo reciklaže vsaj za določene minerale pa je še vedno nizek. V ZDA se je v letih 1951—1969 nivo reciklaže za nekatere minerale gibal od 7,7—36,1 % (POS, 1976 44).

Pri proizvodnji nekaterih kemičnih produktov pride na 1 tono produkcije 15 ton odpadkov. Še neprimerno večje neugodno razmerje je pri izkoriščanju surovin za atomske elektrarne. Pri obstoječih agrotehničnih metodah rastline izkoristijo 30—40 % mineralnih gnojih, ostalo funkcionira kot odpadki kot vir onesnaženja (Kapica, 1977, VF, št. 1, 56). Na leto se razprši na svetu okoli 300 milijonov ton gnojil (Bezljudov, 1978, 9).

Agrarna produkcija se je v letih 1951—1964 povečala v svetu za 34 %, hkrati pa so porasli letni izdatki za traktorje za 63 %, za dušična gnojila 146 %, za pesticide 300 %. Če se je povečala agrarna produkcija za 1, so se ustrezno povečali ostali navedeni parametri v razmerju 1 : 2 : 5 : 10 (SAE, 1977, 115). Takšno povečanje pa skriva v sebi velike ekološke implikacije.

Zaradi onesnaženja zraka se zniža produktivnost fotosinteze tudi za 20—30 %. Korozija kovin se poveča 3—6 krat, na področju kemične industrije tudi do 20

krat, aluminijevih zlitin pa celo za 100 krat v primerjavi s podeželjem (Bezljudov, 1978, 90). Oceani tvorijo 43 % površine, tropski gozdovi 29 %, travniki in pašniki 10 %, gozd v zmernem pasu 10 %, obdelana zemlja 8 %. Okoli 30 % zemeljske površine je kultivirane. Ekološka funkcija zelenega pokrova planeta je velikanska. Je planetarni regulator sestava atmosfere in kontinentalnih voda ter distributer energije. Substance povezane v kemične spojine so bistvene za izmenjavo in kroženje elementov v naravi in za človekov normalni razvoj (SAE, 1977, 117). Od nastanka kapitalizma pa do danes je posekanih okoli $\frac{1}{3}$ gozdnih površin. Vse bolj pa so pod udarom lesne industrije tropski gozdovi, ki proizvajajo $\frac{1}{3}$ letne proizvodnje kisika v atmosferi. Od 170 milijonov ha gozda v ZDA in Kanadi jih je sedaj ostalo le še 7—8 milijonov. V zadnjih 100 letih je po vsem svetu izgubljenih za poljedelstvo do 20 milijonov km² zemlje, ki je bila prej plodna (Verzilin, 1976, 199). Ta izguba je večja od celotne obdelane zemlje na planetu, ki znaša okoli 15 milijonov km².

V vsej svoji dosedanji zgodovini je človek uničil ali naredil neprimerno 2 milijardi ha zemlje, to je površina približno enaka Sovjetski Zvezi (Lysenko, 1976, 104). Sahara se pomika proti jugu s hitrostjo 30 milj na leto.

Izgube so nastopile zaradi urbanizacije, tovarn, erozije, zasolitve. Za tvorjenje 3 cm debelega sloja zemlje je potrebnih 300—1000 let, za tvorjenje 20 cm debelega sloja, ki je primeren za oranje, pa je potrebnih 2000—7000 let (Lysenko, 1976, 107). FAO eksperti sodijo, da bi se lahko obdelalo še okoli 20—25 % zemeljske kopne površine. Potencialno primerno za poljedelstvo je 3,14 milijard ha, od katerih se obdeluje le 1,37 milijard ha (Los', 1978, 137). Površine, ki se namakajo, ne presegajo 10 % puščav. Razširitev teh površin zahteva veliko sladke vode. Za 1 ha namakalne zemlje je potrebno letno 2000 m³ vode. Če pa bi se hotelo umetno izzvati padavine na večjem področju, bi bile potrebne velikanske količine energije, kar ne bi bilo ekonomično. Utopične vizije, ki spreminjajo puščave in polarna področja v cvetoče vrtove, pozabljajo, da imajo tudi ta področja zelo pomembno funkcijo v ohranjanju obstoječe klime na Zemlji. Oblaki, ki pokrivajo 70 % zemeljske površine, odbijejo v vesoljski prostor 50—60 % sončnega sevanja, zemeljska površina prav tako odbije del sevanja, ostalo pa vsrka. Čisti sneg odbije 80 %, ocean okoli 15 %, gozd 20—30 %, a vsa zemeljska površina povprečno okoli 35 % sončnega sevanja (Fedorov, 1977, 12).

Razlike v segretju zemeljske površine v tropskih in polarnih področjih, kopnem in oceanu povzročajo kroženje zemeljske atmosfere. Mar niso tudi puščave in ledeniki pogoj cvetočih vrtov, polj, zelenih travnikov in gozdov?

Sovjetski avtorji prihajajo do ugotovitve, da bodo vodni resursi našega planeta opredelili nadaljnji razvoj produktivnih sil. Zaloge sladke vode so v globalnem obsegu lahko izčrpane kmalu po letu 2000 (Girusov, 1976, 3). Čeprav 71 % vse zemeljske površine pokriva voda, je sladke vode samo 2—3 %. Od teh 2 % pa se 80 % vode nahaja v ledenem pokrovu planeta. Ostane približno 35 tisoč km³ vode, ki je zelo neenakomerno porazdeljena po našem planetu. $\frac{1}{3}$ svetovnih zalog površinskih sladkih voda predstavlja Bajkalsko jezero, ki po površini presega Francijo. Svetovni oceani vsebujejo 1,4 milijona km³ vode, atmosfera 14 tisoč km³, jezera 380 tisoč, živi organizmi 10 tisoč, ledeniki 24 tisoč in reke 1,2 tisoč km³ vode (E. K. Fedorov, 1977, 13). 10 % tekočih voda planeta je onesnaženih. Mnoge vode so onesnažene tako, da se ne morejo niti tehnično več izkoriščati.

Za komunalno gospodarske potrebe se potroši 10 % tekočih voda planeta. Več kot $\frac{1}{2}$ potrošnje vode odpade na industrijo. Ameriška industrija potroši 10 krat več vode kot vse njeno prebivalstvo za gospodinjске potrebe (Gudošnik, 1975, 117). »Eden najpomembnejših problemov, s katerim se bo soočilo človeštvo, bo pomanjkanje sladke vode. Stalno naraščanje potreb po vodi bo čez 50 let ogrozilo človeštvo s katastrofičnim pomanjkanjem vode«. (SAE, 1977, 98). Če bo na razpolago dovolj energije, bomo po Semenovu pomanjkanje sladke vode lahko nadomestili z destilacijo morske vode. Izredno veliko vode potrebujejo zlasti industrijske panoge za umetno sintezo snovi. Mnogo vode potrebuje barvna industrija, celulozna-papirnata industrija in termoelektrarne. Pri umetnem namakanju je za 1 tona zrnja potrebnih 300—500 m³ vode. Proizvodnja 1 tone umetne svile potrebuje 400 m³ vode, 1 tona sladkorja 100 m³, 1 tona nitroceluloze 750 m³, 1 tona papirja 1000 m³, 1 tona jedilnega olja 300 m³, 1 tona gume 4000 m³, 1 tona sintetičnega bencina 50—90 m³, 1 tona kisa 100 m³, 1 tona železa 25 m³, 1 tona bombaža 6—30 m³. Mnogi industrijski procesi zahtevajo 500—600 ton čiste vode za 1 tono produkcije (SAE, 1977, 16). Do leta 2000 se bodo podvojile zahteve železarske industrije po presni vodi, potrebe kemične industrije potrojile in potrebe rafinerije nafte po presni vodi bodo narasle za 250 % (Laptev, 1977). Treba bo poiskati možnosti za drugačne tehnološke procese, ki ne bodo zahtevali takšne velikanske količine sladke vode. Tako kot kisik, tudi vodo človek izkorišča mnogofunkcionalno za različne svoje potrebe. Ta mnogofunkcionalna namembnost pa postaja zgodovinsko vse bolj disfunkcionalna glede na neposredno primarno biološko potrebo samega organizma človeka in ostalih živih bitij.

Vodni viri lahko v bližnji bodočnosti izstopijo kot omejujoči dejavnik razvoja civilizacije. Stalno pa se onesnažujejo obalna področja, izlivi rek in površine oceana. 1 tona razlite nafte onesnaži 12 km² morske površine. Na leto v morje izteče okoli 10 milijonov ton nafte in naftnih produktov, tj., okoli 1 % transportirane nafte.

Posebne negativne ekološke učinke predstavlja rastoča urbanizacija in koncentracija prebivalstva v mestih. Mesto z 1 milijon prebivalci potroši približno dnevno:

- 35.500 ton kisika,
- 625.000 ton vode,
- 9.500 ton goriva,
- 2.000 ton hrane,
- večje količine mineralov in drugih snovi.

Odpadki pa znašajo:

- 28.500 ton CO₂,
- odpadnih voda 500.000 ton,
- ogljikove kisline 450 ton,
- prahu 150 ton.

Okoli leta 1987 bo že živela polovica prebivalcev Zemlje v mestih. V ZDA pa že sedaj okoli 56 % prebivalstva živi v mestih. Torej se nadaljuje ta anti ekološka organizacija družbenega življenja. Okoli leta 2000 pa bo urbanizacija zaključena, dosegla bo svoje meje, pa tudi svojo ekološko absurdnost.

2. ENERGIJA IN EKOLOGIJA

2.1. Energetika in poraba kisika

Vsaka človekova dejavnost ima energetski aspekt. Energije ni mogoče uničiti, lahko pa se razdrobi in pretvori v tako obliko (toplotno), ki za človeka ni več uporabna. Engels je zakon o ohranitvi materije in energije razumel tudi kvalitativno, ne samo količinsko. V materialni stvarnosti kot celoti ne propade neobena kvalitativna oblika gibanja materije in energije. To je izrazito transempirično stališče. Iz njega bi izhajalo, da bi poleg tendence razsipanja energije morala obstajati tudi nasprotna tendenca koncentracije energije. Večna narava ne bi mogla obstajati večno, če bi obstajal samo proces razsipanja energije. Ekološke implikacije energetike izhajajo iz fundamentalnih naravoslovnih zakonov zlasti drugega zakona termodinamike ali zakona entropije. Za nekatere sovjetske avtorje je ta zakon bistven za izdelavo kriterijev, ki omejujejo intenzivnost energetskih procesov v pogojih Zemlje. Ekološke posledice, ki izhajajo iz delovanja tega zakona pri človekovi proizvodni, transportni in drugi dejavnosti postavlja ravnno gornje meje možne količine antropogeno proizvedene energije. Ne more pa iti samo za splošno količino energije, ki se po ekoloških kriterijih lahko izkorišča, temveč tudi, kako se lahko izkorišča in katerim oblikam energije je treba dati prednost. Preoblikovanje energije v elektriko, toploto, mehansko silo, se vrši z nizkim količnikom izkoristka, ki se pri statičnih energetskih napravah giblje med 25 in 30 %, pri gibljivih pa 8—10 % (MAIB, 1975, 56—57). Količnik koristnega učinka termoelektrarn je okoli 40 % (Los', 1978, 135). Za vsako kalorijo toplote, spremenjene v električno energijo, se polovica kalorije odda z ohlajeno vodo ali uhajajočimi plini. S pomočjo magnetnohidrodinamičnih metod bi se navedeni količnik lahko povečal na 50—60 %. Izguba toplote v kondenzatorjih sodobnih električnih postaj je 35—40 % od energije izkoriščenega goriva. Voda zapušča kondenzatorje s temperaturo 30° C. Sprememba temperaturnega režima lahko vodi k uničenju flore in favne, hidroloških značilnosti rek in spremembi mikroklimе. Pri sežiganju goriv človeštvo na leto osvobodi 34×10^{15} kilokalorij toplote, ki izseva v prostor. Razlika med temperaturo centra večjega mesta in okoljem znaša 2—4° C. Površina New Yorka oddaja 250 % toplote v primerjavi s sončno energijo, ki pada na to površino (Girusov, 1976, 101). Povečanje temperature površine Zemlje bi imelo še nepoznane učinke na mikroorganizme. Termično polucijo je sicer možno znižati, ni je pa mogoče odstraniti. Edino energija, pridobljena po bioloških načelih fotosinteze, bi lahko okrepila antientropijske procese v biosferi. Toplotna polucija pa seveda ni edini ekološki učinek energetike. V ZDA na stacionarno energijo odpade 20 % onesnaženja, 60 % na mobilno (v glavnem avtomobile), na industrijo in sežiganje odpadkov pa 20 % (MAIB, 1975, 59). Če se bo v avtomobilskem transportu množično uveljavil električni motor, se pri tem ne pomisli o možnem vplivu razširjenih električnih polj na človeški organizem in na življenje sploh. Ugotovljeno je, da se živa plazma pod vplivom učinkovanja elektromagnetskega polja razvija hitreje (VF, 1973, št. 4, 77). Po ameriških podatkih se bo delež onesnaženja atmosfere na račun energetike do leta 2000 povzpел na 30 %. Energetika potrebuje za svoje naprave vse več vode, kisika, prostora in odvzema te komponente ljudem. S svojimi trdimi odpadki in plinastimi produkti spreminja sestavo atmosfere. Ni še raziskan vpliv visoko-

voltnih daljnovodov na živa bitja. Če bi v SZ od leta 1975—2000 gradili elektrarne s povprečno močjo kot so jih gradili v letih 1960—1970, bi potrebovali površino velikosti Belgije, tj., 25 tisoč km² (MAIB, 1975, 57).

Hidroelektrarne ovirajo gibanje rib, upočasnjujejo vodni tok, ki otežkoča naravno čiščenje rek, kar vodi k razvijanju škodljivih mikroorganizmov. Na vodno energetiko se ne sme gledati kot na izoliran sistem in opredeliti ekonomski učinek samo z vidika pridobivanja cene energije. Vodnoenergetske vire je treba opredeliti izhajajoč iz interesov vsega narodnega gospodarstva (MAIB, 1975, 58—59).

Sovjetski avtorji sodijo, da se razvoju energetike, ki temelji na principu zgorevanja, postavljajo meje tudi z vidika potrošnje kisika, kopičenja CO₂ in znižanja ozona v gornjih plasteh atmosfere. Dosedanje zgorevanje nafte (30 milijard ton), 80—85 milijard ton premoga, 7—8 triljona m³ plina je potrošilo 273 milijard ton kisika (ibidem, 62). Količina svobodnega kisika v atmosferi znaša $1,5 \times 10^{15}$ ton. Izguba torej znaša za obdobje celotne človeške zgodovine 0,0182 %, a na najbolj potrošno obdobje zadnjih 50 let 0,0164 %. Odkar so ljudje začeli uporabljati ogenj pa do leta 1969 so s svojo delovno aktivnostjo potrošili od 270 do 300 milijard ton kisika. Ob sedANJI potrošnji se na leto zmanjša za 0,003 % svobodnega kisika v ozračju. Pri tem nekateri sovjetski avtorji poudarjajo, da še ni dokazano zmanjšanje kisika v atmosferi, ker še ni na razpolago ustreznih metod. Obstojijo le teoretični izračuni in ocene. Je mar pomembno takšno zmanjšanje? Z vidika trenutnega stanja verjetno še ne, z vidika nadaljnje potrošnje kisika pa je pomembno. Potrošnja kisika se bo v bližnji prihodnosti povečevala za 10 % letno, torej od leta 1971—2020 bo izgini 11600 milijard ton kisika, tj., 0,77 % njegove količine v atmosferi in hidrosferi (ibidem, 62). Če bo bodoča letna potrošnja kisika ostala pri sedANJI ravni, tj., 10 milijard ton, potem bomo $\frac{2}{3}$ prostega kisika v atmosferi in hidrosferi potrošili čez 100.000 let. Če bo naraščala letna potrošnja kisika samo za 1 %, se to obdobje skrči na 700 let, če pa poraste za 5 % letno, pa se skrči na 180 let in na 100 let, če se dvigne na 10 % (SAE, 1977, 105). Potrošnja kisika pa sledi potrošnji goriv. Pri 5 % letnem porastu mineralnih goriv bi se čez 165 let znižala količina kisika do kritične meje. Potrošnja premoga in nafte pa je v zadnjih 20 letih naraščala okoli 10 % letno. Za sežiganje goriv se letno potroši 10—13,1 milijard ton kisika. Vsaka tona zgorelega premoga potroši toliko kisika kot ga celo leto potroši 10 ljudi. Reaktivec v času osemurnega letenja iz ZDA v Evropo potroši 35 ton kisika. Takšno količino pa proizvede v istem času 25.000 ha gozda. Pri prevozu 100 km avtomobil potroši letno količino kisika potrošnje enega človeka. Človek na leto v povprečju potrebuje 406 kg kisika, ki ga zagotavlja 0,3 ha nasada. Tudi energetiko transporta bo potrebno postaviti na druga načela. 100 milijonov avtomobilov v ZDA potroši 2 krat več kisika kot pa se ga proizvaja na površini ZDA. 3,5 milijarde ljudi potroši s svojo gospodarsko aktivnostjo toliko kisika, kot bi ga potrebovalo za dihanje 43 milijard ljudi. Od vsega potrošenega kisika ga ljudje za neposredno biološko potrebo porabijo le 5 %, ostalih 95 % pa ga porabijo za druge svoje potrebe pri tehnološki, transportni in energetski aktivnosti. Človeštvo že sedaj potroši 23 % atmosferskega kisika, ki ga letno producira biosfera. Okoli leta 2000 pa bi se potrošnja izenačila s produkcijo (Girusov, 1976, 125). Samo za

industrijske porabe se bo tedaj potrošilo 95 % letne proizvodnje kisika (Gudošnik, 1975, 57).

Ob obstoječi naftni krizi in zlasti povečanju njene cene, je premog pridobil na svojem pomenu, kar pa pomeni večjo porabo kisika in onesnaženje okolja. Največji delež dosedanje rasti potrošnje energije je odpadel na razvite socialistične in kapitalistične dežele. Energetske potrebe dežel v razvoju so velikanske, če se hočejo otresti ekonomske zaostalosti. Seveda pa tudi visokorazvite dežele ne kažejo, da bi njihove potrebe po energiji ostale konstantne. Znane rezerve fosilnih goriv presegajo zalogo $\frac{2}{3}$ prostega kisika, da bi jih lahko sežgali. Orientacijsko je v Zemlji $6,4 \times 10^{15}$ ton goriv, za njihov sežig pa bi potrebovali $1,7 \times 10^{16}$ ton kisika, to je več, kot ga je v atmosferi (Girusov, 1976, 105—106). Četudi bi fosilnih goriv bilo dovolj, jih torej ne bi mogli v nedogled sežigati zaradi omejene količine kisika. Padec pritiska atmosferskega kisika za $\frac{2}{3}$ grozi s smrtnimi posledicami. Davno prej preden bi zaloge fosilnih goriv izčrpali, jih bodo ljudje morali nehati sežigati, da ne bi uničili sebe in vse živo. Arab-Ogly (1978, 264) pa trdi, da četudi bi v naslednjih stoletjih zgorela vsa potencialna fosilna goriva, bi se količina kisika zmanjšala samo od 20 % na 19,78 %. V tem slučaju ne bi šlo za nikakršno ogroženost človeka glede kisika. Samo 0,00007 % letnega presežka svobodnega kisika nad letno potrošnjo je lahko vodila k podvojitvi njegove količine v sedanjem kvartarnem obdobju zgodovine Zemlje. Gledano perspektivno zaloge atmosferskega kisika in njegova letna produkcija, ne bo mogla več tekmovali z naraščajočo gospodarsko-tehnološko potrošnjo kisika, če se ne preide k radikalno drugačnim energetskim temeljem družbe. Kljub tem dramatičnim dejstvom pa sovjetski avtorji praviloma potegnejo optimistični zaključek, češ da to ne pomeni, da bo razvoj produktivnih sil nazadoval in da bodo omejene človekove ustvarjalne možnosti. Našli se bodo novi viri energije, ki ne bodo trošili kisika in spreminjali plinski sestav atmosfere (SAE, 1977, 107). Hkrati pa nekateri niso preveč optimistični do uporabe atomske energije, češ da le-ta in njeni odpadki ne predstavljajo za biosfero nič manjše nevarnosti kot spremembe v plinskem sestavu atmosfere, ki jih povzroča energetika fosilnih in organskih goriv. Ne gre za ustavitev razvoja energetike, treba je samo preprečiti negativne posledice razvoja energetike na družbo. Izhod se tu išče v stilu Proudhonove dialektike preseganja kapitalistične družbe: slabo odstraniti, dobro zadržati, ne da bi videli, da je dobra in slaba stran neločljivi del iste celote. Treba je zamenjati celoto samo. Pri zamenjavi ene energetske osnove z drugo pa se lahko še naprej vprašamo, mar nova celota ne prinaša s seboj neke nove konkretne dialektike dobre in slabe strani. Morda je ta samo bolj sprejemljiva za človeka, čeprav ni idealna. Je mogoče ustvariti tehnološko-energetsko celoto, ki bi imela samo dobro stran za človeka?

2.2. Energetika in produkcija ogljikovega dvokisa (CO_2)

Z energetiko fosilnih goriv, pri katerih se sprošča CO_2 , človek postopoma spreminja atmosfero v stanje, ko se je rastlinsko življenje na planetu šele razvijalo. Ta vidik je za človeka toliko bolj fundamentalen, ker vodo in hrano človek še lahko izbira, zraka pa ne more (SPEIS, 1977, 100). V atmosferi je približno 0,03 % CO_2 , kar pomeni, da atmosfera vsebuje $2,3 \times 10^{12}$ ton ogljikovega dvo-

kisa, ki izvira iz dejavnosti vulkanov, požarov, razkrajanja organskih snovi, rastlinskega, živalskega in človekovega dihanja ter zgorevanja. Sestava atmosfere nad zemeljsko površino je naslednja: 20,95 % kisika, 0,03 % ogljika, 78,08 % dušika, 0,97 % drugih plinov. Vsi živi organizmi so se prilagodili takšni sestavi atmosfere. Preko uporabe tehnike človek oddaja v atmosfero več CO_2 kot vsa živa bitja. Zaradi zgorevanja mineralnih goriv se vsako leto odda v atmosfero 1×10^{10} ton ogljikovega dvokisa. Od konca 19. stoletja do leta 1970 se je količina CO_2 v ozračju povečala za 10 %, kar povečuje temperaturo za $0,2^\circ \text{C}$ (VF, 1975, št. 1, 61). Letni porast CO_2 okoli 0,2 % gre na račun človekove aktivnosti. Takšno povečanje so zaznali vsaj v obdobju 1963—1973. Od leta 1900—1970 se je količina CO_2 v zraku povečala od 0,029 % na 0,0329 % (Mitrjuškin, 1978, 65). Do leta 2000 pa bi se lahko količina CO_2 v ozračju povečala za 20 %, kar bi privedlo do zvišanja temperature od $0,5$ — 1°C (ibidem, 65). Delež CO_2 v atmosferi bi se dvignil od 0,03 % na 0,0379 % — 0,04 %. Sistematična opazovanja o količini CO_2 v atmosferi so se začela na Havajih v sredini 20. stoletja. V procesu fotosinteze rastline vzamejo iz atmosfere preko 160.000 milijonov ton CO_2 , pa kljub temu je narasla koncentracija CO_2 v atmosferi.

Če bi zgorela vsa potencialna zaloga nafte, plina, premoga v naslednjih stoletjih, bi to privedlo največ k 8 kratnemu povečanju CO_2 , tj., na 0,25 %.

Letno zgori sedaj okoli 6 milijard ton premoga, nafte in plina, kar poveča količino CO_2 v zraku za 20 milijard ton letno. Do leta 2000 bi to lahko privedlo k 30 % povečanju CO_2 v primerjavi z letom 1860, tj., od 0,029 % k 0,042 % (Arab-Ogly, 1978, 263). Nekatere to povečanje CO_2 ne vznemirja, češ saj fotosinteza odvzema letno iz atmosfere 17 milijard ton ogljika oziroma okoli 60 milijard ton CO_2 in bi se torej uravnesila oba procesa: oddajanje CO_2 zaradi človekove dejavnosti in potrošnja CO_2 s fotosintezo. Izhod se je zopet tako »logično« našel v brezkonfliktnem idealnem ravnotežju človeško iniciranih procesov. Iz tega bi najmanj sledilo, da doseganje tega ravnotežja predstavlja mejo rasti količinskim vidikom nekaterih človekovih dejavnosti in s tem tudi vsem drugim, ki so povezani z njimi. Arab-Ogly se v takšno razmišljanje ob tej zvezi ne spušča. Novik (1975, VF, št. 1, 110) pa trdi, da se že sedaj na Zemlji tvori več CO_2 , kot pa ga asimilirajo rastline.

Po Vinogradovu je tudi možno, da je povečanje CO_2 v atmosferi rezultat večjega izločanja tega plina iz oceanov. Ko se povečuje količina CO_2 , se zmanjšuje količina kisika v atmosferi. Vsako leto se zmanjša za 10 milijard ton kisika. V zadnjih 10 letih pa se je zmanjšala tudi količina kisika v oceanih. 1×10^{11} ton CO_2 je v procesu stalne izmenjave med atmosfero in oceanom. Zgornje plasti oceana izmenjajo CO_2 v obdobju 5—25 let, spodnje plasti pa v obdobju 200 do 1000 let (SAE, 1977, 19). Popolna zamenjava CO_2 v atmosferi se izvrši v obdobju 300—500 let. Oceani vsebujejo 60 krat več CO_2 kot atmosfera, tj., $1,3 \times 10^{14}$ ton. CO_2 se hitreje raztopi v hladni vodi, v tropskih morjih pa se izloči v atmosfero. Nekateri sodijo, da odvečno količino CO_2 vsrkajo vode oceana. CO_2 je shranjen tudi v zemeljski skorji v obliki trdega kalcijevega karbonata. Postavlja se vprašanje, ali ne bodo oceani postali nasičeni s CO_2 ? Količina CO_2 v atmosferi pa uravnava temperaturo na Zemlji. Zaradi onesnaženja se zmanjšuje fotosintetična produktivnost fitoplanktona in rastlin, zmanjšujejo se zelene površine in rastline potrošijo manj CO_2 .

Tenka naftna plast na morju otežkoča dihanje morja in izmenjavo plinov nad vodo in atmosfero. Če bi se dvakrat povečala količina CO₂ v ozračju, bi se temperatura na Zemlji v povprečju dvignila za 2,9 ‰, kar bi vodilo k tajanju leda in dvigu gladine za 40—80 m. V tem primeru bi se površina kopnega zmanjšala za 10 ‰, zaloge sladke vode za 1/3. Prišlo bi do prerazdelitve mase planeta, kar lahko vpliva na hitrost vrtenja Zemlje in na naklonski kot zemeljske osi (Gudožnik, 1975, 56—57). Otoplitev Zemlje lahko nastopi zaradi treh vzrokov (SAE, 1977, 99—100):

- a) z neposrednim ogrevanjem zraka, ki absorbira kratkovalovno sevanje,
- b) z zadrževanjem dolgovalovnega sevanja. CO₂ učinkuje lahko kot topla greda: propuša sončne žarke, a zadržuje infrardeče (toplotno) sevanje,
- c) zaradi večjega turbulentnega mešanja nižjih plasti atmosfere.

V poslednjih 5000 letih je povprečna temperatura na Zemlji večkrat nihala za $\pm 3^{\circ}\text{C}$. Nastop ledenih dob na Zemlji se različno pojasnjuje: s premikom kontinentov, s premikom v naklonu zemeljske osi, s količino ogljika v zraku in z drugimi zemeljskimi in vesoljskimi dejavniki. Otoplitev in ohladitev sta v dosednji geološki zgodovini nastopali brez antropogenih dejavnikov. Ni pa še zanesljivih odgovorov, kako bo na ta ritem vplivala človekova dejavnost. Arab-Ogly (1978, 262—263) vidi malo možnosti, da bi energetska dejavnost človeka do leta 2000 lahko privedla do otoplitve zemeljske površine. V primerjavi s sedanjo potrošnjo energije bi se le-ta do konca stoletja morala povečati za 100 krat, kar bi predstavljalo komaj 0,5 ‰ sončnega sevanja, ki doseže zemeljsko površino. Takšna količina antropogene sproščene energije lahko poveča povprečno temperaturo za 1^o C. Končno še tudi ni enotnega stališča, ali lahko nastopi zaledenitev ali otoplitev Zemlje. Tendencia k povečanju povprečne temperature za 1—2^o C bi pospešila izparevanje, kar bi povečalo oblačnost za 2,4 ‰, ki bi znižala temperaturo za 2^o C in torej ne bi bilo nikakršnega učinka.

Če sta obe tendenci ohladitev in otoplitev enako verjetni, nas verjetno ne ogroža niti ena niti druga, torej se bo sedanje stanje nadaljevalo (ibidem, 267). Arab-Ogly je torej prepričan, da bo naravni avtomatizem izravnal človekove možne energetske ekološke učinke. Z vidika teoretično enakovrednih ocenjenih možnosti je zaključek Arab-Oglyja logično upravičen in psihološko pomirjajoč, lahko pa tudi uspavajoč. Logika kompenziranja obeh možnih tendenc nam ne daje jamstva, da v določenih konkretnih pogojih ena tendenca prevladuje in se proces začne odvijati po logiki pozitivne vzvratne zveze. Niti ne vemo, če je ta prelomnica že dosežena in prekoračena.

2.3. Meje energetske baze civilizacije in izhod iz bodoče energetske krize

Za sovjetske avtorje je problem energije bolj kritičen in fundamentalen kot problem končnosti in omejenosti surovin. Uporaba hrane in mineralnih surovin v razvitih deželah kaže težnja k nasičenosti, takšne tendence pa ne kaže uporaba energije. Za razliko od večkratne uporabe snovi v ekološki zaprti tehnologiji pa ni možna večkratna uporaba količinske iste energije. Proizvodnja energije postaja nesmiselna, če se zanje potroši prav toliko ali še več energije, kot je nek vir daje. Lahko pa je smiselna in upravičena še tako visoka uporaba energije, da bi se npr. iz granita pridobile mineralne snovi za industrijo. Ekonomski in smiselni kriteriji za

pridobivanje energije nastopijo prej kot pa nastopijo za pridobivanje surovin in hrane, če je energije dovolj na razpolago. Neobnovljive surovine bi se z višjo stopnjo reciklaže lahko spremenile v obnovljive, samo če bo na razpolago dovolj energije in če se bodo lahko obvladovali ekološki učinki, ki izhajajo iz večje uporabe energije. Energetski problem družbe je za razliko od surovinskega delikatnejši tudi še zaradi tega, ker se lahko pojavijo meje za razvoj človeštva na Zemlji ne zaradi pomanjkanja energije, temveč zaradi prevelike potrošnje energije (Fedorov, 1977, 56). Obstoji namreč resna nevarnost pregretega površine Zemlje, če bi se količina antropogene porabe energije približala kritični meji določenega odstotka količine sončne energije, ki doseže zemeljsko površino.

Tudi ekološke posledice nenehne rasti potrošnje energije je težje preprečiti in odstraniti kot pa ostale oblike onesnaževanja. Ni možno odstraniti toplotnega onesnaževanja (oddajanje toplote) pri človekovi dejavnosti (MAIB, 1975, 32). Fedorov E. K. ocenjuje, da v bližnjih 100—200 letih ne bodo vzniknile omejitve za razvoj človeštva zaradi pomanjkanja energije na celi Zemlji. Fizik P. Kapica (VF, 1977, št. 1, 53) pa že računa z možnostjo, da se bodo v naslednjem stoletju energetski viri tako skrčili, da ne bodo samo zadržali rasti civilizacije, ampak tudi sprožili proces njenega nazadovanja. 90 % energije človeštvo sedaj dobiva od zgorevanja nafte, plina in premoga (ibidem, 53). Struktura porabe fosilnih goriv je naslednja: 25—30 % transport: avtomobilski, avionski, vodni, železniški, poljedelski stroji, 30—35 % termoelektrarne in sistemi za ogrevanje, 30 % industrija, 5—10 % gospodinjstvo (SPEIS, 1977, 70). Pred 100 leti je 80 % potrošene energije odpadlo na gospodinske potrebe, sedaj pa na sfero proizvodnje in transporta odpade 70 %, a na gospodinjstvo 30 % vse svetovne potrošnje energije (MAIB, 1975, 56).

Hydroelektrarne pridobivajo okoli 17 % električne energije. Vodna in lesna energija sta neposredno odvisni od količine letne sončne energije. Uporaba premoga, nafte, plina, atomske energije pa je od tega neodvisna. Fosilna goriva so se nakopičila v pretekli geološki zgodovini Zemlje, zahvaljujoč biološkim procesom na Zemlji in v kombinaciji s specifičnimi fizikalnimi in kemičnimi pogoji (pritisk, temperatura). Človek izkorišča »minulo delo« narave, ki pa se žal v tem primeru ne obnavlja.

Če bomo fosilna goriva še tako ekonomično izkoriščali, jih bo enkrat zmanjkalo in to je neizprosna bridka realnost. Po N. Semenovu (SPEIS, 1978, 71) bodo vsa fosilna goriva izčrpana čez 80 in v najboljšem slučaju čez 140 let. Ameriške ocene so podobne: 75—100 let oziroma 180—200 let. Malo časa, komaj 100 let, je na razpolago, da se vzpostavi energetski sistem na novih načelih. Rast potrošnje energije je eden pomembnih materialnih fizičnih pokazateljev napredka človeške civilizacije, rasti njene materialne kulture, produktivnih sil in sploh celotne materialno-tehnične osnove produkcije. V kameni dobi je človek dnevno potrošil 5 tisoč kilokalorij, od teh jih je 3 tisoč dobil na račun hrane in 2 tisoč na račun sežiganja lesa. V srednjem veku je potrošnja energije na prebivalca dosegla 12 tisoč kilokalorij dnevno. V obdobju industrijskega prevrata v Angliji je ta pokazatelj narastel na 77 tisoč kilokalorij. Sedaj pa v razvitih kapitalističnih deželah dnevna (24 urna) potrošnja znaša na prebivalca 200 tisoč kilokalorij (Mitrjuškin, 1978, 52—53). Rast narodnega dohodka je v tesni odvisnosti s

potrošnjo energije. Da bi se povečal narodni dohodek za 1 %, je treba povečati potrošnjo energije za 1,3 %. Svetovna potrošnja energije od industrijske revolucije dalje je naraščala v eksponencialni obliki. Spremenila pa se je tudi sama struktura energetskih virov. Okoli leta 1950 je še veličina načrpane nafte ekvivalentno ustrezala energiji, ki jo je vseboval nakopani premog. Delež nafte in plina pa je sedaj porastel na 70 %, delež premoga pa se je spustil na 30 % (SAE, 1977, 72).

Atomske elektrarne so leta 1975 proizvedle le 5 % vse električne energije, v letu 1977 pa je ta delež znašal že 10 %. V letu 1980 naj bi bilo po ocenah na svetu okoli 250 jedrskih elektrarn, število dežel, ki bi z njimi razpolagale, bi se dvignilo od 19. v letu 1975 na 30 (Manin, 1979, 92).

Rast svetovne potrošnje osnovnih izvorov energije od začetka 20. stoletja (v %)

Leto	Premog	Nafta	Plin	Šota	Les	Vodna energija	Atomska c.
1900	76,1	3,0	0,9	0,7	17,6	1,7	—
1913	78,0	4,0	1,4	0,4	13,3	2,9	—
1937	64,5	16,9	4,4	0,6	8,2	5,4	—
1938	64,1	16,5	4,8	0,7	8,3	5,6	—
1950	54,2	23,8	9,0	0,6	5,9	6,5	—
1965	39,6	34,0	16,5	0,5	3,7	5,7	—
1970	31,5	43,1	17,1	0,3	2,5	5,3	0,2

Vir: Gudožnik, 1975, 62.

Vloga pomembnih izvorov energije v energetski bilanci ZDA, Japonske in zahodnoevropskih dežel v letu 1972 in njihova verjetna struktura v letu 2000 (v %)

	Premog	Nafta	Plin	Vodna energija	Jedrska energija
		1972			
ZDA	19,3	46,0	33,0	1,3	0,4
Japonska	19,7	76,6	1,2	2,2	0,3
Zahodna Evropa	23,6	63,3	9,8	2,8	0,5
		2000			
ZDA	16,3	37,2	17,7	3,1	25,7
Japonska	9,6	72,2	0,7	3,8	14,2
Zahodna Evropa	5,5	50,0	8,5	3,5	32,5

Vir: Gudožnik, 1975, 62.

V poslednjih 25. letih je bila potrošena polovica od celotne količine goriva, ki ga je človeštvo porabilo v vsej dosednji zgodovini, tj. 50—70 milijard ton pogojnega goriva (MAIB, 1975, 53). V količini uporabljene energije se kažejo tudi globoke razlike v gospodarski razvitosti posamičnih dežel in celih področij našega planeta. 43 dežel s 30 % svetovnega prebivalstva potroši 90 % vse električne energije, ostalih 70 % prebivalstva pa le 10 % vse električne energije (ibidem, 55).

2.4. Termojedrska energija

Posebnost grozeče energetske krize druge polovice 20. stoletja se kaže v tem, da je le-ta že pred vrati, novi zanesljivi obilni viri energije pa še niso odkriti, oziroma vsaj ne načini njihovega praktičnega množičnega izkoriščanja, potrebe po energiji pa so stalno večje. Ko so nastopale energetske krize v preteklosti, so bili novi obilni viri že odkriti, pa tudi ustrezna tehnologija za njeno izkoriščanje, oziroma nove energetske možnosti so pospešile njen razvoj. Se bo podobno dogodilo z odnosom tehnologije in energetike v 20. stoletju? Delno je to že v teku, toda situacija je bolj težavna in zapletena, ker je postal izredno pomemben še ekološki dejavnik, ki pri premagovanju prejšnjih energetskih kriz ni bil upoštevan in ni bil razvit. Energetska (naftna) kriza v 70. letih ni manifestacija že nastopajočih naravnih in tehničnih omejitev, ampak spremenjenih mednarodnih politično-ekonomskih odnosov. Sovjetski avtorji sodijo, da bodočnost pripada kontrolirani termojedrski energiji in različnim oblikam neposrednega izkoriščanja sončne energije in uporabi vodika kot energetskega sredstva. Ugledni fizik Kurčatov I. I. je konec 50. let (*Pravda*, 28. februarja, str. 3—4) trdil, da z izgradnjo termojedrskih reaktorjev skrb za gorivo praktično odpade za vedno. Od sedanje energetske monokulture bo treba po sovjetskih ocenah preiti k bolj raznoliki energetiki. Fosilni gorivi premog in nafta pa naj bi ostali rezervirani za naftno in farmacevtsko industrijo.

Atomska energija je za nekatere sovjetske avtorje edini zanesljivi vir energije v dohledni bodočnosti. Če nekateri zahodni kritiki atomske energije predlagajo odpoved atomski energiji in dajejo prednost sončni, se s tem namesto zanesljivega izvora energije ponuja hipotetični (Arb-Ogly, 1978, 240). Pri predlaganih hipotetičnih virih niso še tehnično ali celo še ne laboratorijsko rešeni načini njihovega množičnega izkoriščanja, kar pa je seveda majhne praktične vrednosti, čeprav so ti viri še tako veliki.

Toda zaloge uranove rude se bodo izčrpale že okoli leta 2000. Uran 238, vsebuje samo 0,7 % urana 235. Uran bi se lahko izvilkel tudi iz morske vode, toda v njej je koncentracija urana zelo majhna, samo 5 miligramov na tono, čeprav so celotne zaloge urana v oceanu 1000 krat večje kot v zemljski skorji. Za kemika Semenova je edini trajni energetski vir človeštva kontrolirana termojedrska reakcija, to je zlivanje jeder težkega vodika (devterija) in tritija. Možno je sicer, da bo vodena termojedrska reakcija realizirana že do konca 20. stoletja, toda koliko desetletij bo še preteklo, se sprašuje Arab-Ogly (1978, 239), do njene množične in ekonomične uporabe. Za N. N. Semenova bi bilo za to potrebnih skoraj 150 let.

Pri izkoriščanju jedrske energije dosedaj obstajata dve poti. Prva, ki je dobro poznana, pri kateri se jedro urana obdeluje z nevtroni, jedra razpadejo, nastopi verižna reakcija, ki sprošča energijo. Toda zagotoviti popolno varnost reaktorjev je zelo težavno. Dosedaj ne obstoji splošno sprejeta konstrukcija reaktorjev, za katero bi bilo priznано, da zagotavlja popolno varnost (Kapica, *VF*, 1977, št. 1,54).

Po sodbi P. L. Kapice (*VF*, 1977, št. 1,54) tudi še ne obstoji splošno priznan način varnega shranjevanja radioaktivnih odpadkov, izmed katerih imajo nekateri razpolovno dobo 250.000 let. Pod dolgotrajnim vplivom radioaktivnega sevanja izgubijo svojo hermetičnost kontejnerji iz poljubne snovi. Tu imamo opravka s

tehnološko kontraindikacijo, s tehnološko refleksivnostjo ali s tehnološkim dialektičnim kontraudarom: sama snov, ki naj bi ščitila pod učinkom zaščitene snovi, postaja prepustna, nevarna in breme za človeka. Njo samo bi bilo potrebno izolirati in zaščititi.

Atomska elektrarna z močjo 1 milijona kilovatov daje v toku leta 1000 kg odpadkov. Na svetu pa je že sedaj preko 200 atomskih elektrarn. Z naraščanjem števila jedrskih elektrarn in dežel, ki z njimi razpolagajo, se zaostrujejo v mednarodnih okvirih problemi odgovornosti v zvezi z njihovim obratovanjem in možne vojaške zlorabe odpadnih produktov.

Kot ni možno sprejeti jedrskega monopola velesil, pa se tudi ni mogoče, lahkotno sprijazniti s tveganjem, ki ga prinaša s seboj množična uporaba jedrske energije.

Edina alternativa je v novih mednarodnih odnosih človeške skupnosti in odpravi razredne osnove družbenih konfliktov. Le ob takšnih predpostavkah bo mogoče tveganje obdržati v možnih okvirih. Kapica je prepričan, da bo rešen problem varnega izkoriščanja atomske energije. Toda, ali mar takšno upanje ne predpostavlja v bistvu metafizični, deterministični svet? V dialektičnem odprtem in vedno še nepoznanem svetu ne more biti teologizirane popolne varnosti. V dialektičnem svetu je vedno prostor za slučajnost, varnost je vedno povezana z nevarnostjo in tveganjem. Tehnična racionalnost v reševanju tehničnih in ekoloških protislovij še ni dosegla umnosti. Tehnični metafizični razum še vedno iskreno verjame in laično zavest prepričuje v idealne, božanske, perfektne rešitve, v popolnem prediktibilnem svetu brez možne slučajnosti in tveganja. Ko bo ta ideal pokopan, bo prišlo do velike dialektične streznitve tehničnega razuma. Bolje bomo dojeli bistvo same tehnologije v dialektičnem svetu in spremenil se bo naš odnos do tehnološkega napredka. Izkazalo se bo, da je načelna negotovost in tveganje tako objektivne narave, kot Hlisenbergerjeva relacija nedoločnosti in ni zgolj posledica nezadostnega znanja. Z vedno novimi tehničnimi in tehnično-ekološkimi paradoksi bo tehnični razum postajal vse bolj dialektični um. Posloviti se bo moral od iskanja totalne popolnosti in se sprijazniti z dialektičnimi omejitvami, ki imajo sicer lahko različne konkretne oblike, toda odmisli jih ni mogoče.

Druga manj poznana pot izkoriščanja jedrske energije je termojedrska reakcija. Lahki atomi se združujejo in pri tem se izdvaaja toplota. Izločajo se težki elementi, ki niso radioaktivni in torej ne morejo predstavljati nevarnosti za ljudi in služiti za izdelavo atomske bombe. Kot gorivo služi izotop vodika devterij. Ti procesi se dogajajo v vodikovi bombi, ko služi za vžig uranova bomba. Da bi pridobili nepretrgano termojedrsko reakcijo, je treba segreti plazmo na 100 in več milijonov stopinj C.

Da bi se preprečilo odvajanje toplote od plazme, bi bilo potrebno plazmo namestiti v silno magnetno polje. Dve termonuklearni reakciji (ena je posredna) pritegujeta pozornost (SAE, 1977, 76).

$D + D = He^3 + n$ (D je jedro devterija, tj. izotop vodika, ki vsebuje proton in 1 nevtron, He^3 je izotop helija z jedrom, ki vsebuje 2 protona in 1 nevtron).

$D + D = T + p$ (T je jedro tritija, tj. izotop vodika z 1 protonom in 2 nevtronoma).

$T + D = He^4 + n$ (He^4 je običajni helij z jedrom dveh protonov in 2 nevtronov).

Hitrost poslednje stopnje reakcije je znatno krajša od prvih dveh. Pri termojedrski reakciji $T + D$ nastopijo tri zanke:

a) Potrebna je velikanska količina Li^6 , kot tudi T in D . Svetovne rezerve litijske rude in mineralizirane vode so zelo majhne, zlasti če se upošteva, da izotopi Li^6 tvorijo samo 7 % litija. Če bi bila termonuklearna reakcija $T + D$ uporabljena kot osnova svetovne energetike, bi bile zaloge Li^6 izčrpane v zelo kratkem času. Li je sicer zelo razširjen element in ga je v celoti veliko v zemeljski skorji, toda je zelo slabo koncentriran, tako da se izkoriščanje takšne rude ekonomsko ne splača.

b) V operaciji s T , ki je radioaktiven, se je težko izogniti njegovi izgubi. Uporaba tritijske reakcije zahteva popolno zagotovilo, da ni nevarnosti kontaminacije, tj., zahteva se popolna odstranitev tritija iz izpušnih plinov.

c) Odstranitev T iz litijskega ovoja reaktorja je zelo težavno. $7/10$ energije termonuklearne reakcije $T + D$ se oddaja ovoju s hitrimi nevtroni in samo $2/10$ celotne energije ostaja v samem reaktorju. Takšna temperatura bi stene reaktorja takoj spremenila v plin. Sovjetski in drugi fiziki so razvili načelo magnetne izolacije. Plazma pri 100 milijonih $^{\circ}C$ je stabilna le za kratek čas, ki zavisi od jakosti magnetnega polja in konstrukcije reaktorja. Čimveč raziskav je bilo opravljenih, temveč težav se je pojavilo. Vse te zanke niso po Semenovu nič bolj obetavne kot uporaba »hitrih valilnikov« (breeder reactor), kjer se plutonij kot odpadni produkt pri običajnih atomskih reaktorjih sedaj uporablja za nadaljnje »gorivo« in ga hkrati proizvaja. Reaktorji na hitrih nevtronih 20 krat bolje izkoristijo jedrsko gorivo kot običajne atomske elektrarne. Po razpadu urana 238 se pod vplivom izotopa 235 oblikujejo novi radioaktivni elementi, primerni za izkoriščanje. Treba je preiti k reakciji $D + D$. Težave izvršitve te reakcije so po Semenovu 100 krat večje kot pri reakciji $T + D$. Reakcija $T + D$ je samo uvod v reševanje problemov z reakcijo $D + D$. Semenov je prepričan, da bo človeški genij z njo prej ali slej upravljal.

Razvoj tehnološke konstrukcije reaktorja, ki temelji na reakciji $T + D$, je izredno pomemben za bodoče praktično oplemenitev reakcije $D + D$. Sovjetski fizik Basov in francoski znanstveniki so obstreljevali devteride litija z laserjem. S presledkom si sledijo majhne termonuklearne eksplozije, podobne kot eksplozije v avtomobilskem motorju. Plazma tu ni zahtevala elektromagnetske izolacije. Za surovino bo služila voda, ki je v zadostni količini v oceanih. Voda vsebuje devterij v razmerju $1/305$ glede na težo vodika. En gram devterija bi v termonuklearni reakciji osvobodil toploto ekvivalentno zgorevanju 10 ton premoga. Rezerve vode se zavoljo tega lahko motorijo kot praktično neomejene. Da bi si oskrbeli z energijo, ki je enaka zgorevanju vseh fosilnih goriv v enem letu, bi bilo potrebno izveči devterij z kocke s stranicami 160 metrov. Pri tej reakciji so odsotni radioaktivni odpadki. He^3 in He^4 končni produkti te reakcije so neškodljivi. Ali bo kopičenje He^3 in He^4 res popolnoma neškodljivo?

Mogoče so nam zakrite nekatere soodvisnosti in medsebojna učinkovanja za takšen optimističen idealen izhod?

Najbolj idealna razrešitev energetske-ekoloških protislovij je za nekatere uporaba vodika, ki bi se pridobival s pomočjo sončne energije. Vodik predstavlja

99 % snovi vesolja. Edini odpadni produkt uporabe vodika kot goriva je vodna para, ki se vrača v prirodni krogotok za nadomestitev vode, ki je bila uporabljena pri elektrolizi. Za zgorevanje vodika se uporablja ista količina kisika, ki je bila sproščena pri hidrolizi, ki razcepi vodo na vodik in kisik. Uporaba vodika kot energetskega vira ne bi vodila k pregretju Zemlje in k onesnaženju. Na takšni površini kot je Moskva bi se lahko pridobivala zadostna količina vodika za vso Sovjetsko zvezo. Pridobivala bi se s pomočjo fotosintetičnega aparata rastlin, ker je pridobivanje vodika z elektrolizo zelo drago. Toda, ali nimamo tudi v tem primeru zopet opravka z ekološko enodimenzionalnim perfektnim mišljenjem, pri katerem se vse idealno izteče in poravna in ne ostajajo nikakršne nevšečne posledice?

Šklovskij (1973, 299—302) pa trajnejši izhod iz energetskih omejitev, ki presega bližnje razdobje 2600 let, ne vidi niti v termojedrski reakciji na osnovi deuterija ali celo običajnega vodika, pa tudi ne v sončni energiji, če se predpostavi 0,33 % letna prirast proizvodnje. Izход vidi v preseganju zemeljskih omejitev družbenega razvoja, to je v človekovem posegu v vesolje. Po drugi strani pa Šklovskij vidi edini možni začasen izhod, da bi preprečili grozeči ekološki samomor človeštva čez 20—30 let, v prehodu k atomski in sončni energiji, kar pa bo s seboj prineslo nove nič manj ostre probleme.

Toda v končni instanci obstojijo po Semenovu (1973, 122) tudi zunanje ekološke meje za proizvodnjo količine termojedrske energije. Njena količina ne bi smela preseči 5 % količine sončne energije, ki pade na zemeljsko površino. To bi pomenilo, da bi človeštvo lahko razpolagalo s 700 krat večjo energijo kot jo proizvaja sedaj.

Človeštvo sedaj producira energijo, ki je ekvivalentna 0,02 % dotoka sončne energije, ki pade na površino našega planeta in na nižje plasti atmosfere.

Otoplitev povprečne zemeljske površine za 3,5° C ob 5 % količini sončne energije antropogenega izvora je za Semenova že zelo kritična in komaj dopustna meja, vendar pa bi bilo treba dobiti bolj natančne izračune o pregretju Zemlje (SAE, 1977, 80). Naš planet doseže okoli 4.10 kilokalorij/sek. 30 % sončnega sevanja se odbije od površine v vesoljni prostor, znatni del pa ga absorbirajo zgornje plasti atmosfere. Manj kot 50 % vse sončne energije, ki doseže planet (če je atmosfera čista, zaradi prahu in oblakov pa jo doseže le 40 %), prodre do površine Zemlje. 5 % te energije je za Semenova zgornja dopustna meja energetske osnove civilizacije (ibidem, 81). To je maksimalna možna količina toplotne energije od vseh termonukleark in atomskih elektrarn. Lahko da je ta številka previsoka in mogoče po Semenovu znaša samo 500 krat ali 600 krat več energije kot jo dobimo sedaj od fosilnih goriv (ibidem, 81). Takšna kolosalna ekološko dopustna energija bi zadoščala za bodoče človeštvo in za njegov razvoj. Ostaja pa seveda odprto, ali bo takšen izhod iz energetske stiske pravočasno pripravljen ter ali nas ne bo tudi ta presenetil z nepredvidenimi dialektičnimi ekološkimi zankami in paradoksi.

2.5. Sončna energija

Pri sovjetskih raziskovalcih obstojijo različne ocene glede možnosti, da bi sončna energija postala v bližnji bodočnosti temelj narodnega gospodarstva in družbe sploh. Razpoložljiva količina je sicer res kolosalna — 10 krat večja kot bi

jo po Semenovu smeli dobiti od kontrolirane termonuklearne reakcije, toda veliko vprašanje je, kdaj bo ta hipotečni vir postal potencialen in realen. Od Sonca se proti Zemlji usmerja toplotni potok, ki odgovarja astronomski številki $1,05 \times 10^{18}$ kilovatnih ur na leto. Zemeljsko kopno doseže $\frac{1}{5}$ te energije, toda količina še vedno 30.000 krat presega sedanjo količino vse proizvedene energije (Zinerin, 1978, 200). V letu 1973 je bilo proizvedeno na vsem svetu 8 milijard ton pogojnega goriva ali $5,6 \times 10^{16}$ kilokalorij, to je 10 tisočkrat manj, kolikor je Zemlja sprejela toplote od Sonca. Zemlja dobi na leto 5×10^{20} kilokalorij energije. Največji del te energije se porabi za kroženje vode in zraka, majhen del pa za preobrazbo neorganske snovi v organske. Za to preobrazbo se porabi samo 0,1—0,2 % letne sončne energije. Če bi človeštvo uspelo izkoristiti samo 1 % energije atmosferskih gibanj, bi proizvedlo toliko energije, kolikor jo sedaj proizvaja na vsem planetu (Manin, 1979, 101).

Sončna energija je sicer res čista, to je njena velika odlika, toda njena pomanjkljivost pa je v izredni majhni gostoti sončne radiacije, ki na zemeljski površini ne presega 1 kilovata na 1 m^2 , v nestanovitnem režimu dotoka sončne radiacije na zemljski površini, ki zavisi od letnih časov, vremenskih pogojev ter dneva in noči. Nakazujejo se tri glavne poti izkoriščanja sončne energije: pretvorbe sončnega sevanja v toploto (za ogrevanje vode in zgradb), pretvarjanje v električno energijo in neposredno izkoriščanje v obliki preoblikovane biokemične energije. Leta 1978 je bila v Urblkestanu zgrajena posebna tovarna za proizvodnjo različnih vrst sončnih naprav.

V južnih predelih SZ bi sončne naprave za pridobivanje toplotne energije lahko prihranile 15—20 milijonov ton ekvivalentnega goriva na leto. V ZDA so razvili že okoli 2000 sistemov za segrevanje vode javnih zgradb in stanovanj. ZDA planirajo do leta 1980 prevesti na sončno energijo-ogrevanje okoli 500 tisoč hiš in stanovanj (ibidem, 303). Količnik koristnega učinka naprav, ki pretvarjajo sončno energijo v električno, se giblje od 10—12 %, v novejšem času pa dosega tudi 20—22 %. Sončno energijo je že sedaj možno obravnavati kot dopolnilni vir k obstoječim fosilnim, vodnim in jedrskim energetskim resursom. Aleksandrov A. P. (1978, 174) je zelo zadržan glede pomena iskoriščanja sončne energije, energije vetra, morskih valov in termalnih voda v globini zemeljske skorje. Sodi, da vsi ti viri ne bi mogli predstavljati več kot 1—2 % celotne potrošnje energije in ne morejo postati osnova energetike neke dežele. Tudi ta odstotek energije ni mogoče zanemariti in lahko igra pomembno vlogo pri reševanju krajevnih energetskih potreb. Zato bo atomska energetika po Aleksandrovu glavna dopolnitev rastočega primanjklaja običajnega goriva. Vsesplošna množična uporaba sončne energije zahteva tudi drugačno prostorsko razporeditev prebivalstva, drugačno organizacijo proizvodnje. Te družbene implikacije sončne energetske baze družbo izpušča A. P. Aleksandrov. Toda gotovo še niso pokopane vse možnosti, ker smo nasprotno šele na njihovem začetku, da se uresniči velika drzna vizija, ki jo je na začetku 20. stoletja izrekel eden izmed pionirjev atomske znanosti F. J. Curie: »Četudi verjamem v bodočnost atomske energije in sem uverjen v pomembnost tega izuma, vendar sodim, da bo izvorni prevrat v energetiki nastopil samo tedaj, ko bomo lahko uresničili množično sintezo molekul analognih klorofilu ali celo višje kvalitete« (cit. po MAIB, 1975, 157). Kemične reakcije v organizmih se izvršujejo drugače kot v laboratorijih in kemičnih tovarnah. Principi sinteze anor-

ganskih snovi v organske so drugačni. V rastlinah in posebno v živalih se kompleksne sinteze vršijo trenutno, medtem ko v tovarnah in laboratorijih zahtevajo mesece dela (SAE, 1977, 88). Kemične tovarne uporabljajo visoke temperature in pritiske, organizmi pa izvršijo iste reakcije ob običajni temperaturi in pritisku. To daje osnovo za zaključek, da narava vsaj po nekaterih kriterijih dela bolje, ceneje in učinkovitejše. Da bi človek zmozel isto, je najprej moral iti po manj učinkoviti posredni analitični in bolj destruktivni poti, da bi si lahko praktično prisvojil načelo sistetičnega delovanja narave. Začetne sončne baterije, narejene iz polprevodnikov so delale z majhno učinkovitostjo, ki ni presegla 10 %. Semenov upa, da se bo učinkovitost preoblikovanja sončne energije v električno lahko dvignila na 20 % s to prednostjo v primerjavi s fotosintezo, da se učinkovitost ne zmanjšuje, ko narašča intenziteta sevanja. Dnevne in sončne spremembe v intenziteti sončne radiacije pa bi bilo mogoče odstraniti z akumuliranjem elektrike v obliki produktov elektrolize (ibidem, 87). Njihovo kemično energijo pa bi bilo možno pretvoriti v električno s pomočjo gorilnih celic (fuel cells) ali običajnih električnih celic z učinkovitostjo blizu 100 %. Od teh celic bi dobili tok konstantne jakosti. Fotoelementi, distribuirani preko velikih področij, bi bili nekakšna »energetska polja«, za katere ne bi bilo težje skrbeti kot za običajna polja. Po Semenovu pa to ne bi bila najboljša rešitev. Treba bi bilo preiti od neorganskih polprevodnikov k organskim polprevodnikom, ki bi bili cenejši. Toda povezava z bioorgansko kemijo naj bi pomagala vzpostaviti biološke elektrarne ali biokemične tovarne. Beljakovine notranjceličnih membran generirajo električni tok. Mebrane igrajo vlogo molekularnih transformatorjev, ki preoblikujejo energijo sončne svetlobe v električni tok.

Človek in rastline poganja hrana (energija) ne z zgorevanjem, s plamenom kot v pečeh ali strojih, ampak s počasno oksidacijo brez plamena.

Ta učinkovitost znaša 30 %, kar je približno isto, kot v strojih z notranjim zgorevanjem. Učinkovitost pretvorbe kemične energije neposredno v mišično delo pa doseže 70 %, kar je skoraj 1,5 krat več kot učinkovitost najboljših elektrarn. Energetika organizma je popolnoma različna od industrijske energetike in dopušča pretvorbo energije v principu z 100 % učinkovitostjo. Industrijsko-biološko-kemično bo treba reproducirati proces fotosinteze, s čimer bi človeštvo hrano dobilo neposredno; tako bi bilo odvečno trošenje velikanske količine energije v poljedelstvu in živinoreji in s tem bi se tudi zmanjšali ali celo odstranili negativni ekološki učinki sodobnega kmetijstva (uporaba umetnih gnojil in insekticidov).

2.4. Industrijska reprodukcija primarne produkcije fotosinteze

Proces fotosinteze je izhodiščni člen v vzdrževanju biosfere in v prehranbeni verigi. Rastline vsrkavajo sončno energijo, vodo, minerale, CO_2 in tvorijo tako ogljikove hidrate in mnoge druge organske spojine. Primarni izvor energije v zelenih rastlinah je sončno sevanje, v živalih pa energija proizvedena z oksidacijo prehranbenih produktov. Ta energija se uporablja za potek reakcij v organizmu in za delo samih mišic. Hranjena je v obliki kemične energije v molekulah adenosina triphosphata (ATP). Ko organizem uporablja energijo, ATP preoblikuje v adenozone diphosphate (ADP) in se potem pod vplivom sončne energije ponovno

postajajo molekule ATP. Vsaka celica je miniaturna kemično-energetska tovarna (SEA, 1977, 89). Vsak element celice mora vzdrževati povezanost funkcij celice kot celote in celo organizma kot celote. Isti princip vlada tudi v biosferi. Zahvaljujoč fotosintezi se oblikuje vsako leta 1×10^{11} ton organskih snovi in približno ista količina prostega kisika. Fotosintetični kisik se izdaja iz vode in ne iz CO_2 kot je bilo splošno mišljeno zadnjih 100 let (SAE, 1977, 15). Kalorična vrednost letnega donosa hrane in krme v suhi obliki je okoli 70 % kalorične vrednosti goriv, izvlečenih letno iz Zemlje. Svetovna žetev znaša $7,5 \times 10^9$ ton in je malo večja od 6×10^9 ton goriv, izvlečenih iz Zemlje. Kalorična vrednost hrane in krme je 4×10^9 kilokalorij tono nasproti 7×10^9 kilokalorij tono ekvivalentnega goriva (SAE, 1977, 84). Totalna letna produkcija fotosinteze kopnega in morij je ocenjena na 80 milijard ton in torej po količini za 14 krat presega goriva izvlečena iz Zemlje, po kaloriji pa jih presega za 7–8 krat. Produkcija fotosinteze je za severne gozdove 8 ton/ha, za tropske pa je še večja. Prirast gozdov je letno 40 milijard ton, kar je 7 krat več kot količina izvlečenih goriv na leto, predstavlja 4 krat več energije kot je produkcija energije fosilnih goriv (SAE, 1977, 85).

Težko pa je seveda določiti fotosintetično produkcijo oceanov in kopnega, ki ni povezana s človekovo agrikulturno aktivnostjo (ibidem, 84). Fotosintetična produkcija oceanov ne presega produkcije kopnega, čeprav je površina oceanov 4 krat večja od kopnega. Na fitoplankton odpade $\frac{1}{3}$ primarne letne produkcije biomase Zemlje. Biomasa planktona je 525 krat manjša od biomase kopnega. Biomasa človeštva predstavlja le 0,0002 % celotne biomase planeta, a kljub temu za svoj smoter vse bolj uporablja ne samo ostalo celotno biomaso, ampak tudi ves planet.

Primarna produkcija fotosinteze je odvisna od mnogih parametrov: sončne svetlobe, toplote, vode, tal, temperature tal in zraka, soli, dušika, fosforja, kalija in nekaterih drugih mineralnih snovi. Rastline za svoje lastno dihanje potrošijo dnevno 10 do 25 %, v slabih pogojih tudi do 50 % organskih snovi, nastalih s fotosintezo. Rastline za fotosintezo ne izkoriščajo vse sončne radiacije, ampak samo določeno področje vidnega spektra. Ta fotosintetična aktivna radiacija (FAR) predstavlja samo 50 % sončne radiacije, ki doseže zemeljsko površino. Pri optimalnih pogojih zemeljske rastline izkoristijo samo 4–5 % FAR. Vse rastlinstvo kopnega in morja izkoristi povprečno samo okoli 0,2 % FAR. Uporaba sončne energije za fotosintezo je torej zelo nizka (Verzilin, 1976, 80).

Semenov loči biološko učinkovitost fotosinteze, to je razmerje med zgolj vidnim delom sončnega spektra, ki je aktivna baza fotosinteze (ki pa predstavlja približno $\frac{1}{2}$ celotnega sončnega spektra), ki pade na 1 ha in kalorično vrednost žetve v suhi teži. Če pa se primerja s celotnim sončnim sevanjem, je učinkovitost fotosinteze nižja 1,5 %, kar ustreza 3 % v prvem primeru (SAE, 1977, 85). Nizka učinkovitost izvira iz dejstva, da ima v zgodnjem obdobju vegetacija male liste, največ sončne energije pade na tla in ne na liste. Ob polni rasti se listi prekrivajo, zakrivajo in se tako ovira fiziološka funkcija rastlin in zmanjšuje učinkovitost fotosinteze.

Pri slabi svetlobi je učinkovitost fotosinteze 10 % in pada, če narašča intenziteta svetlobe. Hitrost fotosintetičnega procesa opredeljuje tudi aktivnost encimov, razporeditev in oblika listov. Količnik koristnega učinka klorofilnih zrn v listih

rastlin niha okoli 1 % od vse energije, ki pade na površino lista (Girusov, 1976, 112—113).

Pri predajanju energije, pridobljene s fotosintezo, na konsumente prvega in drugega reda nastopijo velike izgube. Živina izkoristi za svojo težo (biomaso) samo 10 % energije, ki jo vsebuje rastlinska krma, a človek spet samo 10 % tiste, ki je v živalski hrani. Človek torej izkoristi samo 0,01 % sončne energije, ki je bila izhodiščno uporabljena za fotosintezo. Vse manjši del izhodiščne energije pride do tistih, ki so bliže vrhu prehranske piramide. Zato biomasa živih organizmov kopnega predstavlja v povprečju samo 1—3 % rastlinske biomase (Verzelin, 1976, 40). Vsa biomasa kopnega znaša 3×10^{12} ton (Mitrjuškin, 1978, 22).

Če bo človek uspel industrijsko reproducirati proces fotosinteze zunaj organizmov z mikrobiološkimi metodami ali kemičnimi sintezami, bi lahko zmanjšal uporabo fosilnih goriv. Proizvodnja umetnih gnojil bi postala nepotrebna ali vsaj ne v takem obsegu in prav tako bi se lahko zmanjšala uporaba kemičnih sredstev za boj proti škodljivcem. Zmanjšala bi se onesnaženost okolja in nevarnost pregretja zemeljske površine in atmosfere. Industrijska fotosinteza in sončna energija bi po Semenovu rešila človeštvo nevarnosti izčrpanja rezerv fosilnih goriv, ki se uporabljajo za organske sinteze. Če bi dvignili učinkovitost uporabe sončne energije za 20 %, bi približno podvojili biološko učinkovitost fotosinteze na 8—10 %, kar bi za 10 krat prekoračilo najboljše možne donose na poljih: 15 ton suhe snovi na ha (SAE, 1977, 96). Z industrijsko fotosintezo bi človeštvo postalo avtotrofno poleg rastlinskega sveta, samo s to razliko, da bi se ljudje naučili izrabljati sončno energijo z večjim količnikom (Girusov, 1976, 120). Seveda pa je to še vedno samo domneva brez eksperimentalne podpore. Industrijska fotosinteza bi se gojila v področjih, ki niso primerna za poljedelstvo. Velika področja za zbiranje sončne energije se zdijo zastrašujoča, toda uporaba sončne energije za sintetiziranje hrane v poljedelstvu zahteva prav tako velike površine, velike investicije, potrošnjo energije in materiala.

Kompleksnost bioloških procesov je povezana z multifunkcionalnimi nalogami encimov v živih organizmih. Če pa preidemo k reakcijam zunaj organizma, se od katalizatorja zahteva samo ena funkcija. Človek je sposoben posneti kompleksne reakcije v naravi na mnogo bolj enostaven način.

V sami naravi je začetna fotosinteza na našem planetu potekala zunaj organizma. Drugače življenje na Zemlji sploh ne bi moglo nastati. Že v neorganski naravi so potekale reakcije, ki so oskrbele nujne pogoje za nastanek življenja, tj., reakcije, ki so vodile k tvorjenju prostega kisika v atmosferi, različnih organskih substanc in amoniaka. Od poslednjih dveh substanc se lahko oblikuje cel spektrum spojin, ki vsebujejo dušik pa vse do proteinov (SAE, 1977, 92).

Na mnogo enostavnejši način so se laboratorijsko že reproducirali mehanizmi teh procesov. Namesto encimov (proteinske molekule) so se uporabile kompleksne spojine različnih transvalentnih ionov (ibidem, 90).

Toda, ali se mar v tej sposobnosti človeka ne skrivajo tudi koreni sodobne ekološke krize? Za kakšno ceno in na čigav račun človek industrijsko poenostavljeno reproducira kompleksnejše naravne procese? Človek povezuje stvari, procese, lastnosti, ki v naravi niso povezane, obstojijo samo v možnosti, obenem ločuje stvari, ki so v naravi povezane. Poenostavlja tisto, kar je kompleksno in tehnično

komPLICIRA tisto, kar je v naravi enostavno. Posredne procese spreminja v neposredne, a tisto, kar je v naravi posredovano, pridobiva in uporablja neposredno. Kar v naravi obstoji v možnosti, spreminja v dejavnost, a kar obstoji dejansko, spreminja v možno.

Človek v posamičnosti z vidika določene funkcije, procesa, dosega ali presega naravo na ta način, da z vidika funkcioniranja celotne biosfere ostaja daleč pod njo. Nadmoč in perfektnost v posamičnem dosega na račun večje občutljivosti, ranljivosti in nestabilnosti celotnega tehničnega sistema družbe.

Ko se iščejo idealne metafizične, neprotislovne, nedialektične tehnične rešitve, se prvič, pozablja na celoto odnosov med naravo in tehnologijo, in drugič, človekovemu delu se pogosto podtika, če uporabim Marxove besede, božanski značaj. Ko se npr. rešitev išče v fotosintezi v posebnih kemičnih sistemih zunaj organizma, se pri tem pušča ob strani vprašanje, odkod bomo vzeli zadostno količino izhodiščne substance za fotosintezo (npr. vodo, mineralne snovi, idr.). Ali bomo samo sončno energijo uporabili za gradnjo teh sistemov? Pri nobeni tehnični rešitvi, niti s snovnega, niti z energetskega vidika, ne začnemo z absolutne božanske ničelne točke, ampak vedno z izhodiščnim konkretnim substratom in energijo, ki ima konkretne omejitve in konkretne ekološke implikacije. Ta neizproсна preprosta resnica navrže nevspešne omejitve še tako idealno zamišljenim novim ekološkim, energetskim in surovinskim rešitvam.

3. EKOLOŠKI-BIOLOŠKI UČINKI

Alarmantne idejno-teoretične ekološke reakcije so vzniknile v 60. letih, ko so dokrili negativne lastnosti DDT (dichlorediphenyltrichlorethane), da se ta kopiči v tkivu živih organizmov. V razdobju 25 let od začetne uporabe DDT se je na zemeljski površini raztrosilo okoli 1,5 milijona ton DDT. $\frac{2}{3}$ od te količine so še ostale, $\frac{1}{3}$ pa se je razkrojila ali oksidirala. Uporaba DDT je omogočila zatreti insekte, ki so prenašali nalezljive bolezni, zlasti malarijo. Njegova uporaba je rešila življenje milijonom ljudi. Raztopljen v vodi, se odnaša v morje, kopiči v planktonu, nato v ribah in naposled se zopet vrača k človeku preko uživanja hrane. Na začetku 50. let je npr. na Cejlonu bolehalo za malarijo več kot 2 milijona ljudi, skoraj $\frac{1}{4}$ prebivalstva. Zahvaljujoč uporabi DDT je bila malarija v 60. letih praktično zatrta. Leta 1964 pa je bila njegova uporaba prepovedana in po 4 letih je bilo zabeleženo več kot 1 milijon obolelih za malarijo. Leta 1969 je bila prepoved ukinjena. V Afriki znova za malarijo letno umre 1 milijon otrok, v starosti do 14 let (Arab-Ogly, 1978, 255).

V biosferi so vnesene raznovrstne kemične snovi, ki prej niso bile zanjo značilne. Mnoge izmed teh snovi so se pokazale kot fiziološko aktivne. Spremenjeni fizikalni, kemični in biološki parametri človekovega življenja vplivajo na človekov organizem in njegovo psiho. Nastajanje kvalitativno nove materialno-tehnične kulture človeka je z vso ostrino v zadnjih desetletjih izpostavilo vprašanje o odnosu tehnike in življenja.

Mnoge novejšje tipične civilizacijske bolezni (srca, ožilja, stresi, rak) predstavljajo reakcijo človeške populacije na nove družbene in materialno-tehnične pogoje svoje eksistence. Človek se je skoraj dva milijona let razvijal zunaj tehni-

ziranega okolja in tehničnih sistemov, kar pa seveda ne pomeni, da se je razvijal brez tehnike.

Kemična proizvodnja se je v letih 1950—1978 povečala od 7 na 63 milijonov ton, pri čemer $\frac{1}{3}$ od te količine predstavljajo odpadki. V letu 1985 pa bi po ocenitvi proizvodnja kemičnih spojin dosegala 250 milijonov ton (Dubinin, Pašin, 1978, 5). Leta 1972 je bilo v okolju 2 milijona različnih kemičnih spojin. Letno se sintetizira okoli 250 tisoč kemičnih snovi, od katerih se 500 najbolj pomembnih razširjajo na trgu. V izpušnih plinih avtomobilov je bilo ugotovljenih 170 škodljivih komponent.

Manifestni učinki kancerogenih dejavnikov niso trenutni, ampak se pokažejo s precejšnjim časovnim zaostankom. Novotvorbe vzniknejo šele 15—20 let od začetka učinkovanja kancerogenov na človeka, pri miših pa se ta učinek pojavi že čez 5—6 mesecev. Še z večjo zakasnitvijo se pokažejo posledice mutacij spolnih celic. Njihov učinek se pokaže šele v razdobju druge, tretje ali več generacij. Biologe-genetike zaskrbljujejo ravno kvarni genetski učinki spremenjenega materialno-tehničnega okolja na človeka. Obstojijo trije osnovni faktorji mutacijskih-genetskih sprememb:

- fizikalni-radiacijski,
- kemični,
- biološki.

Vpliv bioloških dejavnikov, virusov, na mutagenozo je že davno znan, mnogo manj pa je poznan vpliv umetnih mutagenih dejavnikov. Ti se nahajajo v kislinah, kozmetiki, impregnatorjih, umetnih smolah, konservansih. Močni mutagen je streptomycin, biomicin, aroserin. Super mutageno aktivnost kažejo nitrospojine in ipirit. Okoli 10 % ljudi na našem planetu je podvrženo učinkom potencialno toksičnih in mutagenih spojin (ibidem, 11), $\frac{1}{4}$ vseh mutacij pogojuje nivo naravnega radioaktivnega sevanja (ibidem, 10). Nekateri celo trdijo, da ne obstoji genetsko neškodljive doze radioaktivnega sevanja. V vrstah dežel Evrope in ZDA se letno rodi 3,7 %, na Japonskem do 10 % otrok z genetsko kontroliranimi vrojenimi boleznimi (Dubinin, Pašin, 1978, 56). Ta količina pa se še poveča, če se doda še število dednih bolezni, ki se pokažejo ob koncu prvega leta rojstva, vendar se niso pojavile ob rojstvu (ibidem, 56). Genetsko pogojene bolezni prizadenejo v povprečju 6 % populacije. Pri človeku je že poznanih okoli 2000 genetskih defektov. Škodljive recesivne mutacije sestavljajo glavno konstantno komponento genetske obremenitve. Zaradi konstantnega pritiska mutacij dominantni genetski defekti pri vsaki generaciji človeka vedno znova vstopajo v sestav genetske obremenitve. Potrebno pa je razlikovati dominantne efekte od tistih kromosomskih anomalij, ki potem, ko se pojavijo, hitro izginejo iz populacije. Antropogene komponente vodijo k induciranim mutacijam, za razliko od spontanah mutacij. Zelo težko pa je dokazati, da so nastale mutacije vzniknile v obstoječi generaciji. Ta izdvojitev trenutno ni mogoča, možen je samo integralni fenogenetski izračun tipov in števila anomalij (Dubinin, Pašin, 1978, 63).

Visoka povezanost se je pokazala med kancerogenimi in mutagenimi dejavniki. Ne manj kot 80 % kemičnih kancerogenov povzroča tudi mutacije genov in kromosomske spremembe, kar je dokazal dvoletni skupni raziskovalni program (1973 do 1975) ameriških in japonskih specialistov (ibidem, 118).

Zelo realna je že postala skrb za ohranitev genetske banke žive narave. Onesnaženje okolja z mutageni grozi prizadeti najbolj dragoceno, kar je ustvarila evolucija žive materije: genetski program človeka. Prizadet pa je seveda tudi genofond populacij vseh vrst živali, rastlin, bakterij in virusov. V najtežjem položaju so trenutno maloštevilne vrste in populacije s počasno menjavo generacij. Prilagoditev k mutagenom zahteva od populacije veliko genetskih žrtev. Bakterije, virusi in žuželke so pokazali rezistentnost na določene vrste razširjenih pesticidov in razširjenih antibiotikov (penicilin, streptomycin, sulfanomidnih preparatov). DDT se je prilagodilo več kot 100 vrst škodljivcev (Lysenko, 1976, 81). Na določenih področjih napreduje evolucija, ki jo je človek vzpodbudil v škodo človeka. I. Ja. Poljakov je leta 1969 trdil, da se človek lahko prilagodi tudi na učinke pesticidov prav tako kot so se žuželke (VF, 1973, št. 3, 69). Adaptacijske možnosti človeka ni mogoče izenačevati z živalskimi. Človek se ne more prilagajati preko patoloških procesov. Genetska adaptacija človeške populacije ni možna. Za človeka je naravni izbor kot faktor evolucije že izgubil svoj pomen. Njegovi elementi na temelju zakonov družbenega razvoja so se ohranili le v nekaterih slučajih (npr. zadrževanje razširjanja mutacij pogojenih z dednimi anomalijami; 30—50 % spontanih splavov je povezanih s kromosomskimi deformacijami (Dubinin, Pašin, 1978, 55). Če bo zaradi onesnaženosti okolja nastopila krizna situacija v genetiki človeka, potem se ne bo izvršila prilagoditev s pozitivnim iztekom za človeka, ampak se bodo namesto biološko polnovredne populacije ljudi pojavili ljudje z genetsko pogojenimi patološkimi defekti (ibidem, 56). Z vidika mutagenosti bi bilo potrebno testirati vse nove in tiste spojine, ki so že razširjene. Toda ta upravičena zahteva zadeva na svoje praktične ekonomske omejitve. Po ameriških ocenah bi vsestranska analiza samo ene kemične spojine z vidika njenih možnih genetskih in ekoloških učinkov v toku petih let zahtevala okoli 500.000 dolarjev (ibidem, 71). Treba pa se je sedaj samo spomniti na velikansko število novih kemičnih spojin. Večja varnost obstoji v tem, da se ne uporabi niti ene mutagene snovi v okolju, če lahko uporabimo nemutageno. Če se mutageni prisotni, je potrebno storiti vse, da se nadomestijo z nemutagenimi ekvivalenti. Mutagene snovi je potrebno uporabljati pod strogo kontrolo in samo tedaj, če njihova uporaba daje veliko korist, npr. radiacija (Dubinin, Pašin, 1978, 82).

Težko je izvedljiva temeljita kontrola mutagenosti in kancerogenosti snovi. Ker vseh spojin ni mogoče testirati, se je treba opredeliti za krog toksičnih agentov, ki bi lahko kot mutageni apriori imeli genetsko aktivnost (ibidem, 71). Kriteriji za izbor v ta ožji krog pa bi bili:

- stopnja in obseg učinka, ki ga dana spojina lahko kaže za populacijo ljudi,
- informacije o genetskih učinkih kemične spojine,
- podobnost z dano snovjo, ki je strukturno analogna in kaže mutageno aktivnost,
- preciziranje prisotnosti produktov spremenjenih snovi, v katerih so lahko metaboliti, ki imajo mutagene lastnosti.

Očitno je, da smo do gornjega kroga apriori prišli po zgodovinski, izkustveni poti. Nastaja pa vedno večje število spojin, ki jih bomo mogoče šele po daljšem času prepoznali kot takšne, ki imajo lahko apriori genetsko aktivnost. Apriorna selekcija za testiranje se oblikuje iz aposteriori in zato je ta izbor vedno apriori

nezanesljiv, nepopolen in nosi s seboj precejšnjo mero tveganja glede na tisto, kar ostaja zunaj apriorno opredeljenega kroga spojin, ki jih je treba testirati. Sovjetski raziskovalci predlagajo, da se vzpostavi genetski monitoring človeške populacije. Več takih registrov za mutagena okolja že deluje v svetu. Zastavljena je naloga, da se ustanovi mednarodni register potencialno toksičnih spojin. Svetovna služba bi sledila dinamiki genetskih obremenitev v populaciji ljudi (ibidem, 53).

Potreben pa bi bil genetski nadzorni, opozorilni sistem, ne samo za človeka, ampak tudi za vse ostale oblike življenja, ker človek živi z njimi v sistemski soodvisnosti. Kljub nevarnosti deformacije in osiromašitve genofonda, sovjetski avtorji sodijo, da ne obstoji alternativa ali prizadetost dednosti ali razvoj znanstveno-tehnične revolucije (Dubimin, Pašin, 1978, 53).

Tu zopet stopi v veljavo načelo: vse je možno imeti in vse alternative je možno pomiriti.

Seveda pa obstojijo še številni drugi negativni bio-ekološki učinki na človeka. Zelo razširjen je naraščajoč hrup. Operaterji v ZDA, ki so delali pri hrupu 100 decibelov, so naredili 2 krat več napak, kot tisti, ki so delali pri 70 decibelih. Produktivnost delavcev, ki so delali v tišini, je bila za 9 % večja (Bezljudov, 1973, 105). V ZDA je milijon delavcev izgubilo sluh, ker so delali v hrupu. Hrup ne znižuje ostrine vida, moti kroženje krvi in povzroča srčna obolenja. V literaturi sovjetskih avtorjev, ki mi je bila dostopna, pa nisem našel podatkov o tej vrsti negativnih ekoloških učinkov za sovjetske razmere.

UPORABLJENA LITERATURA:

- ALEKSANDROV A. P., Atomnaja energetika i naučno-tehničeskij progress, Moskva, 1978.
ARAB-OGLY Z. A., Demografičeskie i ekologičeskie prognozy, Moskva, 1978.
BEZLJUDOV A. I. / VAZJULIN A. A., Ostrožno — priroda!, Minsk, 1978.
Človek i sreda ego obitanija, VF, 1973, št.: 1, 2, 3, 4, (okrogla miza).
DUBININ N. P. / PAŠIN Ju. V., Mutageniz i okružajuščaja sreda, Moskva, 1978.
FEDOROV E. K., Ekologičeskij krizis i social'nyj progress, Leningrad, 1977.
GIRUSOV Z. V., Sistema »obščestvo-priroda«, Moskva, 1976.
GUDOŽNIK G. S., Naučno-tehničeskaja revolucija i ekologičeskij krizis, Moskva, 1975.
KAPICA F. L., Naučnyj i social'nyj podhod k rešeniju global'nyh problem, VF, 1977, št. 1.
KURČATOV I. I., Termojadernaja energetika osnova energetiki buduščego, Pravda, 1958, 28. februarja.
LAPTEV L., The Planet of Reason: A Sociological Study of Man-Natur Relationship, Moskva, 1977.
LOS V. A., Človek i priroda, Moskva, 1978.
LYSEZKO A. P., Priroda i obščestvo, Minsk, 1976.
MANIN Ju. M., NTR i ekologizacija proizvodstva, Minsk, 1979.
Metodologičeskie aspekty issledovanija biosfery, Moskva, 1975.
MITRJUŠKIN K. P. / SAPOŠNIKOV L. K., Progress i priroda, Moskva, 1978.
Nauka i global'nye problemy sovremenosti, VF, 1974, št. 8, št. 9, št. 10; 1975, št. 1, (okrogla miza).
Problema okružajuščej sredy v mirovoj ekonomike i mežduanarodnyh otnošenijah, Moskva, 1976.
ŠKLOVSKIJ I. S., Vselennaja, žizn' razum, Moskva, 1973.
Social'nye problemy ekologii i sovremenost', Moskva, 1978.
ŠKLOVSKIJ I. S., Vselennaja, žizni razum, Moskva, 1973.
VERZILIN N. N. / VERZILIN N. M., Biosfera, ee nastojaščee, prošloe i buduščee, Moskva, 1976.
ŽIMERIN D. G., Problemy razvitija energetiki, Moskva, 1978.

Satrovo pojmovanje literarne ustvarjalnosti

MARIJA ŠVAJNCER

Iz obsežnega ustvarjalnega opusa Jeana-Paula Sartra je zanimivo izpostaviti problem njegovega pojmovanja literarne ustvarjalnosti, ki ga razrešimo tako, da opozorimo na zgoščeno opredeljevanje eksistencialij pri Sartru.

Tako pravi avtor, da je razmerje med piscem in bralcem dialektično in kot celota v prav takšni zvezi z drugimi pojmi ali pojavi. Biti pisec je možna izbira v svetu, je ustvarjalna uveljavitev človeka in njegove praxis. Za Sartra je človek sredstvo, s pomočjo katerega se manifestirajo stvari, hkrati pa se ta neprestano definira s svojo praxis. Osnovna človekova karakteristika je svoboda, ki je pogoj izbire in delovanja, ne pa njen rezultat. Svoboda ni čista avtonomija, marveč stvariteljska dejavnost, je konstrukcijski faktor objekta. Neposredni aspekt svobode je negativnost. Če je negativnost prvi aspekt svobode, je konstrukcija njen drugi vidik. Človek je obsojen na svobodo, odgovoren je za situacije, v katerih živi oziroma jih živi. Hkrati je človek tudi vrednota, saj so vprašanja, ki si jih zastavlja, vedno moralna (ne moralizatorska). Ko človek odgovarja na vprašanja, izbira in se išče, je v vseh teh prizadevanjih implicirano vse človeštvo.

Pisati pomeni apelirati na bralca, da prenese v objektivno eksistenco odkrivanje, ki ga je pisec vzpostavil s posredovanjem jezika. Kdor piše, apelira na bralčevo svobodo, da le-ta sodeluje pri kreiranju njegovega dela. Pisec prihaja v stik s svojo subjektivnostjo, povsod najde samega sebe: voljo, znanje, namene, hkrati pa nima druge substance kakor bralčevo subjektivnost. Smisel apela na svobodo vseh ljudi je tudi v tem, da bi ti ljudje z vzajemnimi implikacijami svojih zahtev vrnili človeku totaliteto bivajočega in vključili svet v okvire humanega. Pisec namreč govori svojim sodobnikom, svojemu razredu in rasnim bratom. Ljudje istega obdobja so doživeli iste dogodke, so soudeleženci, sokrivci, za njimi so ostala ista trupla. Pisanje in branje sta tako dva obraza istega zgodovinskega dejstva. Avtorjeva in bralčeva svoboda se vzajemno iščeta in vplivata druga na drugo v mejah tega sveta. Pisca proizvede okolje, ki je za Sartra sila vis-à-tergo. Čeprav se je pisec svobodno odločil za svoje početje, vplivajo nanj tudi drugi ljudje; imajo ga za pisca, torej mu je dana določena družbena funkcija. Avtor je situacija kot vsi drugi ljudje (biti situiran je nujen pogoj svobode), toda vsi pisci so metafiziki. Za Sartra metafizika ni sterilna diskusija o abstraktnih pojmi, ki jih ni mogoče preveriti z izkustvom, marveč živo prizadevanje, da se zaobseže človeška usoda znotraj v njeni totalnosti. Tako bi naj ustvarjali literaturo, ki spaja

in pomirja metafizično absolutno in relativnost zgodovinskega dejstva. Zgodovinsko dejstvo samo je spregovorilo skozi piščeva usta. Sartre resignirano ugotavlja, da se homo faber še nikoli doslej ni tako močno zavedal, da ustvarja zgodovino, hkrati pa je pred njo tako nemočen. Do tega, da se začne pisec spraševati o odnosu med biti in delati, dejansko privedejo družbene okoliščine. Treba je biti in delati v perspektivi naše zgodovinske situacije. Pisec se vedno znova sprašuje, ali je človek tisto, kar stori sebi, ali je tisto, kar počne. Ni vseeno, kakšni so odnosi med cilji in sredstvi v družbi, ki je osnovana na nasilju. Sartre pravi, da se dela, ki se ukvarjajo s takšnimi vprašanji, ne morejo odlikovati z ugajanjem. Ne nudijo užitek, marveč spodbujajo dvom in trpljenje.

Piščeva situacija je paradoksalna: znati mora ignorirati, videti tisto, česar ni treba videti, in pozabiti, kar je videl, da o tem ne bi nikoli pisal. Kadar kritizira, si zastavlja točko, do katere se bo podal. Pisec se mora braniti, da bi prepogosto govoril o dogmah, ne sme jih prikazovati v polni svetlobi. Marxova dela pa tudi sveto pismo so nevarna za tiste, ki se jih lotijo brez dušebrižnosti. Pisec se mora boriti proti vsem krivicam, ne glede na to, od kod prihajajo. Vloga književnikov je, da predstavljajo svet in pričajo o njem.

In kdo je bralec? Tisti, ki so mu namenjena sporočila. Presegati mora, kar je napisano. Branje je namreč dirigirano ustvarjanje, je svobodno sanjanje in urjenje velikodušnosti ali tudi pakt velikodušnosti med avtorjem in bralcem — oba se svobodno odločata, gre za dialektično gibanje. Umetniško delo se uresničuje skozi bralčevo svobodo, ali drugače povedano: knjiga je cilj bralčevi svobodi. Ko vzameš v roke knjigo, si zanjo odgovoren. Branje je indukcija, interpolacija, ekstrapolacija, osnova teh aktivnosti je v avtorjevi volji.

Publika — to so drugi. Vsa dela vsebujejo sliko publike, ki so ji namenjena. Publika intervenira s svojimi običaji, z vizijo sveta, prav tako je odločilno, kako pojmuje družbo in književnost. Sartre ugotavlja, da je danes bralno občinstvo, glede na pisca, v pasivnem stanju, je takorekoč inertna masa, v kateri naj se realizira ideja. Njena moč kontrole je namreč posredna in negativna; knjigo kupi ali pa ne. Konkretna univerzalnost je za Sartra celota ljudi v dani družbi, medtem ko se je iz prepada med idealno in dejansko publiko rodila ideja abstraktne univerzalnosti. Prišli smo namreč v obdobje, ko republike ni mogoče najti. In vendar so ti neznani bralci povezani, treba jim je odkriti njihove lastne zahteve, jih postopoma vzgajati, da bodo tudi sami začutili potrebo po branju. Ta moment vzgoje je pri Sartru zgolj navržen, saj se ne sklada s svobodnim piščevim apelom na bralčevo svobodo. Sartre povzame, da je za to, da bi idealna skupnost bralcev postala konkretna družba, treba izpolniti naslednja pogoja: ljudje se morajo zavedati svoje telesne prisotnosti na tem svetu, vzpostaviti morajo dejanske medsebojne odnose, morajo se historizirati. Treba je historizirati bralčevo dobro voljo, da bo imel druge ljudi za cilj, branje naj bi bila prijateljska zveza. Bralcu je treba v vsakem konkretnem primeru odkrivati njegovo moč, da dela in ruši, skratka, da deluje.

Čvrsto je treba stati v lastni epohi; pisec je situiran v svojem času, piše za sodobnike. Sartre uveljavi zahtevo po angažiranosti literature. Človek se izbira v slehernem obdobju, gre nam za to, da spreminjamo lastno družbo. Cilj nam mora biti osvoboditev. Pisec mora seveda vedeti, o čem bo pisal; njegova umetnost ničesar ne izgubi, če se pisec angažira. Sam je v tem primeru odločna volja in

opredeljenost. Pride tudi dan, ko mora pisec odložiti pero in zgrabiti za orožje. Tudi s pisanjem po svoje želiš svobodo; če enkrat začneš, si angažiran. Angažiran si za izbrano svobodo, pravi Sartre. Včasih je lahko konflikt skrit, toda obstaja zmeraj, kajti imenovati ga, pomeni, pokazati nanj, pokazati pa pomeni spremeniti. Stvari je treba strpati v akcijo, svet je treba spremeniti. Človek in svet se za Jeana-Paula Sartra namreč odkrivata skozi posege, ki pomenijo ustvarjanje zgodovine. Praxis je tedaj akcija v zgodovini in na zgodovini. Sintetiziramo zgodovinsko relativnost in moralni, metafizični, sovražni, prijateljski ter smešni svet — to je dejanski predmet literature. Sartre poudarja, da ne gre za to, da bi izbral svojo dobo, marveč moraš izbrati sebe v svoji dobi. Kar zadeva zgodovinsko perspektivo, pa bi lahko po Sartrovem mnenju govorili o totalni literaturi šele v socialistični skupnosti. Šele tedaj bi literatura doumela svoje bistvo, izvedla bi sintezo praxisa in exisa, negativnosti in konstrukcije, delovanja, obstoja in lastništva. V književnih delih se je treba zavzemati za svobodo osebnosti in za socialistično revolucijo. Vsak dan znova se je treba opredeljevati; človek je odgovoren tudi za tisto, česar ne skuša preprečiti. O sredstvih ne sodimo z vidika abstraktne morale, temveč z vidika konkretnega cilja, to pa je uresničitev socialistične demokracije.

Nove rešitve je treba najti na osnovi dane situacije. Seveda pa umetnina ni nikoli končana, nikoli ni popolna. Je nov dogodek in vrednota, v njej je kavzalnost. Čisto umetnost je mogoče poistovetiti s prazno umetnostjo, kajti ena izmed potreb umetniškega kreiranja je, da se človek počuti bistvenega glede na svet. Končni cilj umetnosti je ponovno osvojiti ta svet, ga odkrivati v njegovi danosti. Sartre naglaša, da vsaka knjiga predlaga konkretno osvoboditev, ko izhaja iz posebne odtujitve. V določenem obdobju je književnost odtujena, kadar se jasno ne zaveda svoje avtonomije, podreja se temporalnim silam, sebe pa ima zgolj za sredstvo in ne za cilj. Če literatura nima vpogleda v svoje bistvo, je abstraktna. Abstraktnost je negirana tedaj, kadar se pisec lucidno zaveda predmeta literature, ki je vedno človek v družbi. To je spet nova, čeprav v bistvu enaka opredelitev predmeta literature. Pomembno je, naglaša Sartre, da umetnina ni opis sedanosti, temveč sodba o tej sedanosti v imenu prihodnosti, preseganje samega sebe. Literatura mora uveljavljati projekt nekega prihodnjega reda, biti mora rušilna moč in kritika negativnosti. Zanimiva je Sartrova misel, da je literatura v bistvu subjektivnost neke družbe v permanentni revoluciji, permanentna revolucija pa je prehod v posredno, ki ga je mogoče doseči z negacijo neposrednega. Napisano delo je tako pogoj akcije, moment refleksivne zavesti. Funkcija literature je za Sartra izražanje konkretno univerzalnega, cilj je apeliranje na ljudi, na svobodo ljudi, da bi uresnili in obdržali vladavino človekove svobode. Presegati je treba vse pojavne oblike alienacije, saj je usoda literature povezana z usodo delavskega razreda. Slehera književnost je postala moralna in problematična. Morala je danes na nivoju akcije in je v tesni zvezi s politiko. Človek je za Sartra tudi zver zla. Na dnu estetskega imperativa je moralni imperativ — spreminjanje sveta. Prozna umetnost je solidarna z režimom, v katerem ima proza smisel — z demokracijo. Tako lahko dober roman napiše črnc, ki se bori za rasno svobodo, ne more pa biti dobrega romana, ki bi zagovarjal antisemitizem. Sartre spregovori tudi o literaturi francoskega odporiškega gibanja. To nas v marsičem spominja na književno ustvarjanje med NOB. Sartre pravi, da je bilo tedaj mučenje vsak-

danje dejstvo, zlo je dobilo konkretne oblike. Pripadniki odpora so razbili obroč zla in ponovno potrdili človeško. Molčali so, čeprav so jih še tako mučili, iz tega molka pa se je porodil človek. Sto in stokrat je bil človek uničen in ponovno potrjen, pravi Sartre.

Človekova dejanska človečnost je za Sartra v tem, da človek dela zgodovino, težeč za svojim ciljem. V literaturi ne gre le za karakterizacijo oseb, temveč za različne situacije. Usoda literature se navezuje na socialistično Evropo, ki jo je treba ustvariti. Jean-Paul Sartre pravi, da je edino upanje literature upanje Evrope, socializma, demokracije in miru.

LITERATURA

- F. JEANSON, *Sarte par lui-même*, Aux éditions de Seuil, 1960.
B. MAJER, *Med znanostjo in metafiziko*, CZ, Ljubljana, 1968.
K. PROHIĆ, *Hrestomatija etičnih tekstov*, Egzistencija, mogućnost, sloboda, Svjetlost, Sarajevo, 1978.
V. RUS, *Sodobna filozofija med dialektiko in metafiziko*, MK, Ljubljana, 1968.
J.-P. SARTRE, *Baudelaire*, Collection Idées, Gallimard, 1966.
J.-P. Sartre, *O književnosti i piscima*, Kultura, Beograd, 1962.
J.-P. SARTRE, *Ekzistencijalizem i marksizam*, Nolit, Beograd, 1970.
J.-P. SARTRE, *Besede*, Kiosk, DZS, Ljubljana, 1968.
J.-P. SARTRE, *Angažirana književnost*, Nova filozofija umjetnosti, Antologija tekstova, MH, Zagreb, 1972.
J.-P. SARTRE, *Izbrani filozofski spisi*, CZ, Ljubljana, 1968.
J.-P. SARTRE, *Novi eseji, Reč i misao*, Rad, Beograd, 1979.
J.-P. SARTRE, *Sartre in the seventies*, Interviews and Essays, André Deutsch, London, 1978.
J.-P. SARTRE, *Situations III*, Galimard, 1949.
J.-P. SARTRE, *TV oddaja: Sartre o sebi*, RTV Zagreb, I. in II. 1980.
M. ZUROVAC, *Umjetnost i egzistencija*, Vrijednost i granice Sartrove estetike, Mladost, Beograd, 1978.

Analiza Garaudyjevih pogledov na umetnost

ALEŠ ERJAVEC

(nadaljevanje in konec)

2.3. Po 1. 1959 se najbolj radikalno ter tudi najbolj očitno in najhitreje spremeni ravno Garaudyjevo pojmovanje človeka. Nekatere elemente tega pojmovanja smo že nakazali v točki 2.1.2. Na tem mestu pa nam gre za nekatere Garaudyjeve temeljne določbe človeka kot takega. Tudi Garaudy razume kot bistvo človeka delo (QMM, 109), zaradi česar je — v skladu s poudarkom na zamisli oz. projektu — človek subjekt zgodovine kot delavec (PMF, 55). Garaudy nastopa proti »večni« človekovi naravi (PMF, 97) in to tudi v svojih kasnejših delih, zaradi česar je — vsaj glede na njegova eksplicitna stališča — neupravičen očitek predvsem Althusserjevega kroga, da gre pri Garaudyju za »večno človekovo bistvo« ipd. Res je sicer, da Garaudy ne ločuje jasno med naravo in »bistvom«; razlika naj bi bila verjetno predvsem v tem, da je narava pasivna, medtem ko je bistvo aktivno. Vendar pa pomeni določba, da je »človekovo bistvo delo« vsaj to, da je to enakovredno fizično in umsko delo; če je ob tem najvišja oblika dela ustvarjalno delo, ravno to pa se manifestira skozi mit, skozi umetnost, to pomeni, da gre za delo, ki je v nasprotju z znanostjo, gre za delo in njegove rezultate, ki sicer zaobjemajo in vsebujejo doživetje problemov nekega časa, vendar pa jih vsebujejo na neposreden in nediskurziven način. Iz tega pa tudi sledi, da načrtovanje, »ustvarjanje prihodnosti« skozi načrt, projekt, zamisel, sploh ni možno, saj poteka zamisel nujno tudi na konceptualni ravni, še sploh pa, če gre za globalne družbene spremembe (prim. 3.5.). Zato bi bilo pravilneje reči, da izhaja Garaudyjeva določba človeka ne toliko iz bistva človeka, njegovega dela in zamišljanja prihodnosti iz sedanjosti, kot iz *človekove narave*, se pravi spontanega in celo biološkega faktorja. Če to drži, je zamisel seveda povsem irelevantna in je delo ravno kot zamisel razvrednoteno. »Človeška narava« je, s tem ko je determinatorna, dejansko »večna človeška narava«, kajti le ona ima moč in — po Garaudyju — pravico spreminjati obstoječe. Tu se samodejno postavlja vzporednica z Garaudyjevim zagovarjanjem in pohvalo lisenkizmu (*Théorie matérialiste de la connaissance*, 1953), le da gre sedaj za obraten postopek: tedaj je bil aktiven družbeni faktor in zanemarljiv dedni, sedaj pa je zanemarljiv družbeni in stopa v ospredje, če že ne neposredno »dedni«, pa vsaj »naravni«.

2.4.1. Delo zajema »... tehniko, ekonomsko produkcijo, izkustvo in znanstveno raziskovanje, revolucionarno borbo, umetniško ustvarjanje...« (KM, 91).

Umetnost je torej podrejena pojmu dela, ki bi ga v Garaudyjevi interpretaciji pravilneje označili kot dejavnost.

Nastanek umetnosti razlaga Garaudy, ko pravi, da »... se estetsko ravnanje začenja takrat, ko se človek razveseli, ko odkrije v predmetu, ki ga je ustvaril, ne le sredstvo za zadostitev potrebe, temveč to, kar v tem predmetu priča o ustvarjalnem človekovem dejanju ...« (MXX, 127).

Podobno označbo umetnosti najdemo seveda že pri Marxu. Odnos dela in umetnosti najbolj nazorno izraža odstavek iz *Marksizma 20. stoletja*: »Umetnost, nastala iz dela, se ne loči nujno od dela, še manj pa se mu postavlja nasproti. Prav nasprotno, izraža polni pomen predmeta, narejenega z delom, kar bi jaz imenoval 'dvojno branje', tega pomena, kajti predmet ima za človeka dvojno 'koristnost': ... ekonomsko ... in splošnejšo 'človeško' koristnost ... kot predmet, ki človeku kaže njegovo lastno podobo ustvarjalca, kot objektivacijo človekove ustvarjalne moči ...« (MXX, 127). Na kratko bi lahko te Garaudyjeve izjave strnili v trditev, da je za umetniško delo značilno predvsem to, da poleg neposredne potrebe zadovoljuje še neko drugo, t. im. človeško ali občečloveško potrebo. Poleg tega pa ima umetniško ustvarjanje v Garaudyjevi interpretaciji še neko drugo dimenzijo, namreč, da je umetniško ustvarjanje predvsem ustvarjalno delo, ki ni le, kot temu pravi Garaudy, »produkcija dela, temveč uresničevanje človeka v celoti« (MXX, 120). Garaudy se tu poslužuje razlike med alienacijo in objektivacijo, pri čemer naj bi bila objektivacija akt, s katerim človek, ko producira določen predmet, uresničuje svoje cilje, alienacija pa naj bi bila nasprotno »... oblika, ki jo dobi ta objektivacija v vseh družbenih in ekonomskih ureditvah, kjer vlada tržni sistem, in še posebno v vseh družbah, kjer delovna sila postane blago« (MXX, 120).

Ko Garaudy govori o umetnosti oz. umetniškem ustvarjanju kot uresničevanju človeka v celoti, postavlja pravzaprav paralelo s svojo kritiko dogmatizma, ki naj bi izhajal le iz določenega elementa, le iz določene komponente in naj bi iz nje potem ustvaril videz celote. Celotno Garaudyjevo pojmovanje umetniškega ustvarjanja seveda predpostavlja in zato tudi vzpostavlja povsem specifično pojmovanje umetnosti. Iz teh njegovih stališč namreč izhaja tudi povsem specifična estetika, takšna, ki lahko vrednoti oz. upošteva kot umetniško delo le tisto, ki uresničuje človeka v celoti.

Z Garaudyjem se seveda lahko strinjamo, da pomeni najvišji trenutek dela ravno trenutek odkritja novih *ciljev*, precej vprašljivo pa je, če je umetniško ustvarjanje tisto, ki pomeni ta najvišji trenutek dela, oziroma, če je resnično umetniško ustvarjanje tisto, ki pomeni najvišjo obliko odkrivanja teh *ciljev*. Če je namreč umetniško ustvarjanje najvišji trenutek dela, to pomeni, da je za Garaudyja najvišji trenutek dela pravzaprav imaginarno zadovoljevanje človekovih želja in mitično odgovarjanje na človekove probleme in vprašanja, in je to predvsem odkrivanje, ne pa spreminjanje.

2.4.2. Kot je bilo že omenjeno, je v začetku šestdesetih let Garaudy postopoma pričenal spreminjati svoja stališča. V tem pogledu je zanimiva razvojna pot njegovih stališč o pomenu, ki ga vsebujejo zgodovina in človeški produkti (torej tudi umetniški): l. 1960 Garaudy trdi, da so pomeni vpisani v stvari (tu ne gre le za umetniška dela, marveč za vse človekove produkte); naša naloga je, da

jih dešifriramo, da bi lahko zavestno nadaljevali potek zgodovine (PH, 285). Povsem identično stališče zasledimo še tudi l. 1963: »Smisel' ... je, v perspektivi dialektičnega materializma, moment biti v njenem razvoju« (QM, 107); in dalje: »Pomeni' niso delo individua ali transcendentalnega subjekta, ... marveč delo človeka, vzetega v totaliteti njegove zgodovine, delo vse zgodovine človeka kot »generičnega bitja«, kot vrste ...« (QM, 108). Prvi premik zasledimo l. 1964: »Razumevanje 'smisla' je istočasno, skozi historično analizo, osmišljevanje intencionalnih operacij človeka ustvarjalca, producenta in idealna reprodukcija raznih momentov ustvarjanja produktov in institucij v njegovi genezi in njihovem sistematskem zaporedju« (KM, 116). To stališče razvije dalje l. 1966: »sprejemanje ...« (smisla zgodovine gre) »vzporedno z dajanjem smisla« (MXX, 114).

Kot vidimo, Garaudy trdi do l. 1964, da sta smisel in pomen dana vnaprej v stvareh samih, ali če apliciramo to na umetnost, da je pomen dela fiksiran, kar tudi pomeni, da je vsaj približno določen tudi njegov smisel. Tako pravi Garaudy tudi l. 1961: »pomen romana določa njegovo strukturo« (IA, 334). V tem pogledu je Garaudyjevo pojmovanje pomena povsem skladno njegovi teoriji spoznanja iz prvega obdobja: pomeni so dani, naša naloga je le, da jih dešifriramo in odrazimo v spoznanju. Realnost in njen smisel sta določena vnaprej. Tu ni prostora za človekovo lastno aktivnost. Poudarjanje realizma v umetnosti je povsem v skladu s temi stališči: *realizem* je najprimernejša umetnost *tudi* zato, ker ravno potrjuje to teorijo pomena.

L. 1964 »osmišljevanje« že nakazuje delno opustitev navedenih stališč: sedaj je že implicitno izpostavljena vloga in dejavnost tistega, ki razumeva, ki »osmišlja«.

Aktivni značaj in vloga bralca, sploh vsakogar, ki spoznava in išče smisel, pa je potrjena šele l. 1966: Garaudy prizna, da je za dojetje smisla zgodovine nujna tudi človekova lastna aktivnost, in ne le to, marveč tudi njegovo »dodajanje« smisla, njegovo aktivno osmišljevanje, njegova uporaba zgodovine (ali umetniškega dela) kot znaka. Šele tu se združi »intencionalnost« producenta z aktivnostjo osmišljevalca. Seveda to ni neko novo ali originalno stališče, je pa pomembno za Garaudyjevo pojmovanje umetnosti, poleg tega pa nakazuje še nekaj: Garaudyjevo preusmeritev z »razreda« na človeka kot individua. Gre namreč za to, da šele upoštevanje individualnega akta percepcije in recepcije zgodovine ali umetniškega akta ter aktivnosti receptorja omogoča poudarjanje njune mnogopomenskosti.

2.4.3. V svoji estetiki se Garaudy giblje na dveh različnih ravneh: po eni strani se omejuje na umetnostno kritiko (analize Aragona, Légerja, Kafke, Picasa itd.), po drugi strani pa na najspljošnejšo estetsko teorijo, ki naj bi zajela umetnost v njenem bistvu in pustila ob strani ožjo estetsko problematiko kot tudi »znanstven« in analitičen pristop. Na videz se obe strani sicer dopolnjujeta, vendar pa ima tak pristop to slabost, da pušča nezapolnjeno celotno vmesno področje, lahko bi rekli, področje med teorijo in prakso, oziroma, med empiričnimi analizami literature ali slikarstva ter najspljošnejšimi označbami umetnosti. Zato ostajajo empirične analize brez prave teoretske utemeljitve, same teoretske izjave pa obvisijo v zraku, saj so deklarativne, pa tudi ne ločujejo med željo in realnostjo. Tako pri Garaudyju obstaja ves čas hiatus med tem kaj umetnost po svojem

bistvu je (najvišji trenutek dela, najvišja oblika ustvarjalnosti itd.) ter empiričnimi ugotovitvami, ki tem oznakam umetnosti sicer ne nasprotujejo, jih pa tudi skoraj v ničemer ne argumentirajo. V tem pogledu predstavlja izjemno le Garaudyjevo razlikovanje med alienacijo in objektivacijo ter njunim analogonom v umetnosti. Nekatere pripombe na ta koncept smo omenili v točki 2.4.1.

Garaudy prvič uporabi pojem »marksistična estetika« l. 1963 in določi njen predmet kot »kompleksno dialektiko odnosa med delom, stvarnostjo in življenjem« (RSR, 170). Kasneje govori o pravi estetiki kot o »strukturalni estetiki« (E—R, 58), še kasneje, l. 1971, pa znova poudari pomen »marksistične estetike« (prim. 3.4.). Garaudy sicer pogosto govori o »estetskem izkustvu«, o pomenu estetike ipd., vendar pa je tu estetika (kot tudi v zadnjem obdobju) razumljena predvsem kot sinonim umetnosti, ne pa kot filozofska ali znanstvena disciplina. Zaradi povedanega se zdi, da ne moremo trditi, da razvija Garaudy neko estetiko, ali vsaj ne na sistematičen način, marveč kvečjemu to, da so nekatera njegova lahko relevantna za estetiko kot filozofsko ali znanstveno disciplino, čeprav — po mojem mnenju — prej ali celo le v posameznih konkretnih analizah, ne pa v »splošnih« stališčih, ki so tudi v šestdesetih letih predvsem stranski produkt njegove »filozofije« človeka ter različnih teorij, ki jih je v tem obdobju sprejel. To je razvidno tudi iz navedenega termina »strukturalna estetika«, ki ni v samem kontekstu (analizi Légerjevega slikarstva) z ničemer utemeljen ali vsaj ne argumentiran. Lahko le sklepamo, da gre za enostavno transpozicijo pomena, ki ga pripisuje Garaudy strukturalizmu v *Marksizmu 20. stoletja*. (In to še toliko bolj, saj se zdi, da Garaudy v jedru ni razumel niti strukturalizma niti »strukturalne metode«, ki jo »sprejema« tudi sam; kako bi mogel drugače izjaviti v *Marksizmu 20. stoletja*: »Ne da bi se spuščali v razpravljanje o temeljih tega vprašanja, se vendarle zdi, da iz strukturalizma nikakor ne sledi, da razvojnih zakonov ne bi bilo mogoče pojmovati kot struktur, in tudi ne, da se le-te bolj kot druge strukture načeloma izmikajo objektivnemu proučevanju« (MXX, 50)?)

Zaradi vsega povedanega lahko zaključimo, da gre Garaudyju v šestdesetih letih za vprašanja estetike, ne pa tudi za vprašanja o estetiki, da gre torej predvsem za vprašanja o umetnosti in lepem.

2.4.4. Zdi se, da je prišlo do Garaudyjevega »prevrednotenja« marksizma na področju umetnostne tematike nekoliko počasneje kot na drugih področjih: tako l. 1961 (*L'itinéraire d'Aragon*) še vedno trdi, da je prava umetnost socrealizem (prim. IA, 274, 277 itd.), čeprav tudi pravi, da je umetniško delo ali pesem narajeno po zakonih, ki so zakoni poezije in ne narave (prim. IA, 50). V tem delu iz l. 1961 se, tako se zdi, stikata dve poziciji, prva, stara pozicija romantičnega realizma in druga, ki se začenja preoblikovati v »realizem brez obal«, da bi ga nato, l. 1966, nadomestila z umetnostjo kot najvišjo obliko ustvarjalnosti, ne glede na takšno ali drugačno pojmovanje realizma (prim. 2.4.4.1.).

Garaudyjev preobrat v pojmovanju umetnosti bi na kratko lahko označili kot preobrat s stališča socialističnega ali romantičnega realizma in s tem pojmovanja umetnosti kot odraza, zrcalne slike »resničnosti«, na stališče o umetnosti kot novi realnosti, produktu ustvarjalnosti, oz. ustvarjalnemu dejanju ter potrjevanju človeka v celoti (to pa istočasno *nujno* zahteva tudi zavrnitev »teorije odraza« v spoznavanju). Umetniško delo je tako lahko ustvarjalno le po zakonih človeka, ne pa

narave ali boga (E—R, 90), zakon človeka pa je (tudi) ustvarjanje prihodnosti v sedanjosti. Ker je umetnost mit in je mit »konkretni in personalizirani izraz za-vesti o tem kar manjka, kar je treba še storiti v neobvladanih področjih narave in družbe« (RSR, 170), je umetnost *po svojem bistvu* perspektivna. Cilj umetnosti ni kopirati svet, ampak izraziti človekove želje in stremljenja, to pa lahko umetnik stori ali (1) z begom od sveta ali (2) s preoblikovanjem sveta, se pravi ali z umetnostjo umikanja, bega, ali pa z revolucionarno umetnostjo (prim. E-RSR, 225). Kot primer bega navaja Garaudy predvsem Kafka, kot primer revolucionarne umetnosti pa Picassa, Aragona, Eluarda itd. Vendar Garaudy zagovarja to stališče le l. 1963; kasneje ne srečamo več pojma »revolucionarna umetnost«, se pravi, osnovni smoter umetnosti naj ne bi bil več nek njej »zunanj« smoter, ki bi reducirал pomen in notranjo, osebno zadovoljitev samega avtorja, marveč je sedaj nasprotno, ravno ustvarjalni akt, akt nastajanja umetniškega dela (se pravi pomen umetniškega dela za samega avtorja) tista najvišja vrednota.

»Prelomnico« v Garaudyjevem pojmovanju umetnosti predstavlja l. 1963, ko se v tej zvezi prvič zastavi kasneje neločljiva dvojica umetnost-ustvarjalnost (prim. E-RSR, 300). Na osnovi stališč iz l. 1961 razvije Garaudy teorijo o umetnosti, ki se od realnosti ne razlikuje le po tem, da je pot do izvršitve umetniškega dela ustvarjalna, se pravi, ne gre le za to, da bi bilo umetniško delo le »nova realnost«, marveč predvsem za to, da je umetniško delo usmerjeno v prihodnost: umetniško delo je »... odgovor na vprašanje, ki ga je postavilo življenje, je upor proti alienaciji sveta, je svet zgrajen z materiali sveta alienacije, toda po drugih zakonih« (E-RSR, 386). Kot vemo, so po Garaudyju ti zakoni zakoni človeka, se pravi — v tem primeru — zakoni ustvarjalnosti. Vendar pa ta odgovor ni podan diskurzivno, marveč mitično. Zdi se, da se tu srečamo z eno od temeljnih težav Garaudyjevega pojmovanja umetnosti, ki po notranji logiki te teorije zahteva povsem specifično — in nesprejemljivo — pojmovanje mita: mit *mora* biti postavljen za najvišjo obliko spoznanja (prim. 2.4.4.2.), če hoče Garaudy trditi, da umetnost predstavlja (tudi ali predvsem) odgovor na »vprašanja, ki jih postavlja življenje«. Ravno zato npr. znanstveno oz. konceptualno spoznanje ne more biti najvišja oblika spoznanja, kajti v tem primeru bi znanost vsekakor morala veljati za »najvišji trenutek dela«, saj bi predvsem ali celo le ona lahko predvidevala ali nakazovala prihodnost. K temu tudi pripomnimo, da Garaudy znanosti od druge polovice šestdesetih let dalje ne pripisuje več neke revolucionarne vloge, če pa že, je ne upošteva kot ustvarjalnost.

Ker je torej umetnost odgovarjanje na vprašanja, je torej odgovor, ta odgovor pa ni podan diskurzivno, je tudi nujno, da je pri Garaudyju *dejansko* »najvišji trenutek dela«, oziroma najvišja vrednota ravno *dejanje*, kajti pravzaprav je le ustvarjalni akt tisti, ki predstavlja »odgovor na vprašanja«, medtem ko za samo umetniško delo to sploh nujno ne velja: ko je umetniško delo izvršeno, se prav lahko izkaže, da je »beg od sveta«, vendar pa zaradi tega sam ustvarjalni akt ni razvrednoten: važna je pot, ki naj bi premagala alienacijo. Čeprav pa je ta pot — npr. pri Kafki — res *poskus* premagati alienacijo, je obenem poskus, ki vedno znova pade nazaj v taisto alieniranost in je predvsem *izraz* te alienacije. Tega se zaveda tudi sam Garaudy: Kafka »... ne preseže zgodovinske perspektive ... svojega razreda ... (in) ostaja ujetnik alienacije, ki jo razglša« (RSR, 169). Podobno pravi Garaudy tudi l. 1968, ko trdi, da »v vsaki dobi velika umetniška dela mani-

festirajo odnose, ki jih je človek vzpostavil s svetom» (E-R, 40). Vendar pa se takšne izjave ne vključujejo v celoten kontekst njegove estetike. Garaudy mnogo-krat pride do povsem točnih in tudi originalnih ugotovitev, te pa v okviru njegove novejši teorije kot celote — četudi le v posameznem obdobju ali tudi le delu — nimajo prave funkcije, niso vključene vanjo kot njej konsistenten element, marveč prej kot izkustvena ugotovitev, ki je ne »obremenjuje« »notranja logika« njegove filozofije, katere osnovni nosilci so ustvarjalnost, dejanje, subjekt v Fichtejevem smislu ter projekt. Ravno zaradi te notranje logike — ki nujno ostaja na individualni, ali bolje subjektivni ravni, pa zgubi svojo vlogo in smisel, cilj, oziroma končni produkt ustvarjalnosti: za Garaudyja so važna predvsem ali le dejanja, ne pa produkti teh dejanj, kajti ti se že uvrščajo med »danosti«.

2.4.4.1. Kot je bilo že omenjeno, zagovarja Garaudy l. 1961 še vedno teorijo socialističnega realizma: »Socialistični realizem je metoda umetniškega ustvarjanja, ki izvira iz socialistične koncepcije sveta.

Socialistični realizem je realizem dobe socializma« (IA, 280). Vendar pa Garaudy skupaj z M. Jacobom že tedaj tudi trdi, da je »Pesem ustvarjen predmet« (IA, 50); to stališče pa je — kar je značilno za Garaudyja — skrito v citatu in težko je z gotovostjo trditi, da je res tudi Garaudyjevo stališče. (Podobne probleme srečamo tudi pri Garaudyjevi analizi Hegla, fenomenologije, kot tudi Aragona, Légerja itd.) Zato je vprašljivo, če lahko povsem upravičeno trdimo (prim. 2.4.4.), da pomeni že l. 1961 začetek Garaudyjevega preobrata v estetiki, vsekakor pa lahko sklepamo, da je morda ravno Garaudyjeva analiza Aragona in njegovega nadrealističnega obdobja pospešila sprejemanje novih stališč in pogledov, saj je to delo iz l. 1963 tudi tematsko vezano na nadrealizem in tudi na Aragona.

Predpogoj za Garaudyjevo tezo o »realizmu brez obal« je bilo priznavanje umetnosti kot ustvarjalnosti ter umetnosti kot nove realnosti, predvsem pa zrelativiziranje in historiziranje samega pojma »realizem« v klasičnem pomenu besede, se pravi takšnem, kakršen je nastal za časa renesanse in katerega nujni predpogoj je bila resnica kot »skladnost mišljenja in stvarnosti«. Ker je sedaj sam koncept resnice dialektiziran (saj resnica ni statična ampak dinamična) in ni objekt ampak dialektika (PH, 19), je lahko razširjen tudi pojem realizma: »realizem« sedaj ne pomeni več neposredne odslikave ali odraza, marveč zapopadenje »bistva«; gre za podobno razliko kot med Platonovim in Aristotelovim pojmovanjem umetnosti: »Slikarstvo, imenovano 'kubistično' nam je omogočilo, da tiste bolj človeške, bolj stvarne pogoje vizije stvarnosti zavestno razumemo ... Ali to pomeni prekinitev z realizmom? Ne. Kajti svet, ki ga vidi človek, ki se giblje, ki se spominja in ki sanja, ki upa in se boji, je 'realnejši' od klasične abstrakcije sveta ... Tradicionalna perspektiva ... je le en poseben primer realizma, kateremu pomeni trenutek Picassa dialektično preseganje« (RSR, 170).

Tako kot je historiziran pojem realizma, je historizirana tudi lepota: »vsaka doba je vzpostavila svojo lepoto« (E-R, 35). Tezo o takšnem realizmu zagovarja Garaudy še tudi l. 1968 v delu *Pour un réalisme du XX^e siècle*: »Vsaka doba razvija različen realizem kot funkcijo novih odnosov med človekom in svetom« (E-R, 67).

Garaudyjevo tezo o »realizmu brez obal« lahko razumemo predvsem kot poskus preseganja stališč petdesetih let, oziroma stališč estetike socialističnega

realizma, pri čemer skuša Garaudy v njej vseeno ohraniti nekatere elemente, ki se mu očitno zdijo nujni za marksistično filozofijo. Na isti problem naletimo — le da je bolj eksplicitno zastavljen — pri Garaudyjevem konceptu spoznanja, kot je zastavljen v *Realizmu 20. stoletja*: po eni strani je spoznanje odraz, po drugi konstrukcija (prim. 2.2.). Če bi umetnost prenehala biti »realistična«, bi to lahko pomenilo popolno ločitev od realnosti, oziroma pretrganje vsake zveze med svetom in umetnostjo, če pa bi nasprotno bila umetnost le realistična v klasičnem pomenu besede, pa bi končali v estetiki socialističnega realizma. Očitno je skušal Garaudy ohraniti »dobro stran« obeh teorij, vprašanje pa je seveda, če mu je to uspelo. Paradoks te njegove teorije dobro izražajo *Cahiers marxistes-léninistes*: Garaudyjeva »... teorija ... je groteskna, ker je brez objekta. Verjame (namreč), da lahko preseže to, kar ne obstaja: naturalistični realizem, ki dela iz dela čisti odraz ...« (Cahiers, 6). Tu se namreč srečujemo z Garaudyjevim lévi-straussovskim stališčem: misel je analogon realnosti; Garaudy bi moral ločiti med teorijo socrealizma, ali njegovo estetiko, ter med njej pripadajočo umetnostjo: tudi delo socialističnega realizma *ni* realistično v vulgarnorealističnem pomenu besede, oziroma je takšno le z vulgarnorealističnega *stališča*. (Vendar pa očitno Garaudy ravno to razliko razume kot identiteto: »... projekt pomeni način kako se je mogoče iztrgati neposredni danosti ... — zato da bi opravičevali obstoječi red (odraz) ...« (MXX, 83): po Garaudyjevem mnenju je očitno *umetnost*, ki ni protestna — »odraz« stvarnosti.)

Verjetno je v tem pogledu osnovni problem v Garaudyjevem nerazlikovanju realnosti ali stvarnosti in resničnosti: umetnost lahko razkriva resnico, lahko odkriva bistvo za nekim pojavom ali dogodkom itd., vendar pa še ne pomeni, da je to identično z odkritjem realnosti ali stvarnosti. Tako se zdi, da Garaudy vsemu navkljub tudi v tej svoji teoriji izhaja in ostaja v horizontu klasične teorije resnice: njegov koncept realizma je možen le, če »stvarnost« ali »realnost« identificiramo z resničnostjo, oziroma če je imaginarna predstava, ki jo daje umetniško delo, razumljena kot skladnost s stvarnostjo. Če umetnost »prikazuje« le stvarnost (npr. klasični realizem), pomeni, da »prikazuje« le figurativni svet, le svet *stvari*, čeprav lahko ta omogoča tudi drugačne pomene; vendar pa njeno sredstvo ostaja figurativnost. Nasprotno pa lahko umetnost »prikazuje« in predstavlja tudi čustva, misli in pojme in to na nefigurativen način, kajti oni niso stvarni, čeprav so resnični ali »dejanski«.

Verjetno je skušal Garaudy s pojmom realizma brez obal zajeti ravno »predstavno« stran umetnosti (ki je gotovo povezana tudi v tem pogledu s konceptom umetnosti kot mita).

2.4.4.2. Že v *Marksizmu 20. stoletja* Garaudy ne govori več o »realizmu brez obal«, marveč predvsem o umetnosti kot »mitu«. Res je sicer, da se teza o realizmu znova pojavi l. 1968, vendar pa sedaj to ni več za »realizem brez obal«, marveč »novi realizem« (E-R, 70): slikarski jezik (gre za analizo slikarstva F. Légerja) 20. stoletja naj bi bil rekonstrukcija narave po človekovem načrtu (E-R, 70). Ta »novi realizem« zelo težko jasno opredelimo, saj tega ne počne niti sam Garaudy. Kaj ta »novi realizem« je, lahko sklepamo le posredno: njegov nosilec je umetnost, ki ni več podrejena starim zakonom lepote (R-E, 102), je umetnost, ki vzpostavlja nov subjekt (R-E, 131), pri čemer pa naj bi ne pomenil

opustitve »realizma«, marveč njegovo metamorfozo (R-E, 102). Kot se zdi, je Garaudy v bistvu uporabil le novo ime za staro vsebino: »realizem brez obal« je nadomeščen z »novim realizmom«. Omenili smo že problem ločevanja Garaudyjevih lastnih stališč od stališč slikarjev in piscev, ki jih obravnava: tudi v navedenem primeru se srečamo s taistim problemom, tako da ne moremo z gotovostjo reči, če je to res *tudi* Garaudyjevo stališče, ne pa le Légerjevo.

Pojem mita je vse do srede šestdesetih let neločljivo povezan z Garaudyjevimi najsplošnejšimi izjavami in trditvami oz. stališči o umetnosti. Mit je »... jezik transcendence ... (ki je) ni mogoče misliti ne od zunaj ne od tukaj: to ni transcendenca od zgoraj, od boga, in ne transcendenca od spodaj, od dokončne narave. Mit ni sodelovanje, temveč ustvarjanje« (MXX, 108).

Zdi se, da je Garaudy svoje pojmovanje mita črpal iz dveh virov, ki pa sta interpretirana na različne, lahko bi tudi rekli zmotne načine: prvi vir je delo Henrija Wallona *De l'acte à la pensée*, po katerem želja primitivnega človeka, da bi razložil vidno z nevidnim ni svojevrstna zabloda, ki bi ga odvrčala od realnosti, ampak je nujni predpogoj vsakega intelektualnega napora. Od tod Garaudy zaključuje: »... tako obstaja med mitom in znanostjo podobnost v funkciji: tako ena kot druga sta pristop k svetu vzrokov onstran sveta čutnih učinkov« (PH, 259).

Drugi vir je strukturalna antropologija Claude Lévi-Straussa, po katerem je razlika med individualnimi (lahko bi rekli »avtorskimi«) deli in miti v stopnji: dela postanejo miti, če so kolektivizirana. Po Lévi-Straussu »miti ne govorijo ničesar, kar bi nas poučevalo o stvarnem redu, naravni stvarnosti, človekovem poreklu ali njegovi usodi, nam pa mnogo povedo o družbi, iz katere izvirajo« (Lévi-Strauss, 17).

Ta dva izvora bomo postavili v njun okvir znotraj Garaudyjeve lastne teorije.

Ta teorija mita — ki ga Garaudy sicer omenja že l. 1959 — je še najbolj razvita v delu *Marksizem 20. stoletja*, čeprav je tu zamegljena in protislovno predstavljena. Tako moramo za njeno razumevanje uporabiti neke vrste »simptomalno« branje, oziroma jo dopolniti s stališči iz dela *Človekova beseda* (1975), čeprav se zdi, da niso v neposredni povezavi s stališči iz *Marksizma 20. stoletja*, lahko bi celo rekli, da se med seboj bistveno razhajajo. Toda takšen je le videz; v bistvu gre za razvijanje konsekvenc, ki so bile implicitno navzoče že tudi v *Marksizmu 20. stoletja*: znova se srečamo s pojmom »transcendence« (za katerega Garaudy že v *Marksizmu 20. stoletja* pravi, da ga prevzema iz krščanstva (gl. MXX, 110).

»Henri Wallon je pokazal, da je pri primitivnih ljudstvih mit pomenil odmik glede na družbo, pravzaprav premik, ki je bil uvod v nastajanje zamisli, kako bi delovali na stvarno, kako bi to stvarno mislili« (MXX, 36). Še pred tem stavkom je stavek: »Zaradi te odtrganosti od stvarnega, zaradi te ločenosti od neposrednega, se na mitičen način začneja proces spoznavanja« (MXX, 36). Kot vidimo, gre tu za dve ugotovitvi (ki se sicer razlikujeta od stališč, ki smo jih v isti zvezi navedli zgoraj): mit je (1) spoznanje in (2) uvod v nastajanje zamisli. Sedaj prehajamo na povezavo projekta in mita: »Projekt je anticipacija stvarnosti: zavest projiciranja svoje lastne cilje na podlagi razmer, iz katerih je nastala in v odvisnosti od njih. Ta projekcija je najprej imaginarna (to ni psihoanalitično imaginarno — op. A. E.), mitična« (MXX, 83). In dalje: »Mit je prva znanost.«

Garaudy tu tudi navaja zaporedje: »... med pojmom in mitom, med znanostjo in religijo.« V. poglavje knjige *Marksizem 20. stoletja* je popolnoma posvečeno umetnosti; začenja se s stavkom: »Izhodišče marksizma je človekovo ustvarjalno delo.« In dalje: »Mit ni sodelovanje, temveč ustvarjanje« (MXX, 108). »Mitični simbol pa je trenutek nenehnega človekovega ustvarjanja, v poetični, pripovedniški, bojevniški obliki — vendar vedno napredujoč, usmerjen naprej« (MXX, 109).

Mit je »vsaka simbolična pripoved, ki človeka opozarja na njegovo resnico, da je namreč ustvarjalec, se pravi da je določen predvsem s prihodnostjo, ki jo izmišlja, in ne s preteklostjo vrste, ki ga le žene z nagonom in željo... V vsakem velikem mitu, poetičnem in religioznem, zaseže človek svojo transcendenco glede vsakršnega danega reda« (MXX, 109).

Do sedaj smo le navajali različna eksplicitna Garaudyjeva stališča o mitu. Najbrž lahko upravičeno zaključimo — ne da bi se ob tem spuščal v druge razsežnosti teh stališč — da je mit pri Garaudyju bistveno povezan s poezijo in religijo, da ga določa prihodnost v nasprotju z »nagonom in željo«, to prihodnost pa si »izmišlja«. Naj le spomnim na podobna stališča eksistencializma, na »absolutnega ustvarjalca« itd.

Garaudy loči dve stopnji mita: (1) mit primitivnega življenja (mit kot del mitologije) in (2) mit razuma (sodobni miti). Kot je bilo navedeno zgoraj, je mit (1) spoznanje, (2) uvod v nastajanje zamisli in (3) prava znanost. Očitno Garaudy vsaj tu enači znanost s spoznanjem, spoznanje pa s pojmom ter na tej osnovi tudi postavi hierarhično zaporedje: doživljaj — pojem — simbol (MXX, 113).

(Ob tem naj ponovno, vendar sedaj v povezavi s konceptom mita, opomnim na bistveno nedoslednost, ki je navzoča v Garaudyjevi interpretaciji spoznanja (gl. 2.2.); v istem delu (MXX, 33) pravi: »Slej ko prej je torej res, da je spoznanje — *po svoji naravi* — ,odraz'; namreč v smislu, da je spoznanje o neki stvarnosti, ki ni naše delo, in da je hkrati — *po svoji metodi* — neke vrste ,konstrukcija'. Seveda gre tu za zakrito — izključevalno — dilemo: ali spoznanje kot ,odraz' — v smislu, ki ga je sam Garaudy kritiziral in zaradi katerega je prepovedal ponatis svoje doktorske disertacije (*La théorie matérialiste de la connaissance*) — ali pa za spoznanje kot »koncept« v smislu sodobne francoske epistemologije, ki pa ga tudi noče sprejeti. Če pa je — in to je bistveno — spoznanje »*po svoji naravi*« odraz in je mit *spoznanje*, nujno pomeni, da je mit odraz, ali z drugimi besedami, da je umetnost kot mit (vsaj v tej obliki, za katero pa bi seveda lahko rekli, da je le oblika primitivnega mita, kar pa tudi ne more biti povsem — ali samo — res, saj je tudi sodobni mit »mit razuma« in torej »spoznanja«) *mimetična umetnost*, da torej ni nekaj novega, ni zamisel, ampak v preteklosti usmerjeno spoznanje.)

Predvsem pa je pomembno sledeče: Mit, »ki je osvobojen mitologije se začenja tam, kjer se neha pojem, to se pravi ne s poznavanjem dane biti, marveč z *ustvarjalnim* dejanjem. Ni odraz biti, temveč težnja k dejanju. Zato se sploh ne izraža s pojmi, ampak s simboli« (MXX, 114). Iz tega izhaja, da je doživeto prva stopnja, pojmovno spoznanje druga stopnja, simbol pa oboje presega in »transcendira«, kajti izraža se mitično in je usmerjen v prihodnost kot zamisel, načrt, projekt. Sedaj moramo opozoriti na stavek iz *Človekove besede* (ČB, 24): »Razum ni najvišja oblika spoznanja.« Ali z drugimi besedami: mit je oblika spoznanja, ki transcendira samega sebe *kot spoznanje*, namreč v kolikor je pojem, kajti mit vse-

buje tako doživeto kot pojmovno, je torej sinteza prejšnjih dveh členov in bistvena novost v besednem pomenu izraza. Mit je način izražanja oziroma odločitve načrta, in ima isto funkcijo kot poezija in religija, lahko bi celo rekli, da se deli nanju.

Toda — in sedaj prehajamo na temeljno vprašanje — od kje je ta načrt, ta transcendenca, ta »presežek« nad sedanostjo: po Garaudyju mu je izvor ustvarjalnost, toda sedaj moramo postaviti tudi vprašanje, od kje je potem ta ustvarjalnost, ki omogoča »izmišljanje« prihodnosti, nasprotuje »nagonu« in »želji« itd.? Ustvarjalnost je »razsvetljenje in dar« (ČB, 27), je »božja prisotnost« (ČB, 29), je »dar in milost« (ČB, 44). Povsem jasno je, da nas takšno razumevanje ustvarjalnosti ne vrača le v eksistencializem, ampak celo v neoplatonizem, vsekakor pa na noben način ne k Marxu, niti ne k njegovemu pojmovanju mita. Sedaj se lahko vrnemo tudi k Lévi-Straussovi interpretaciji mita in Garaudyjevi kritiki le-te, kot jo najdemo v *Marksizmu 20. stoletja* (MXX, 111), kjer Garaudy pravi, da se sicer strinja z Lévi-Straussovo interpretacijo mita, da pa ga moti izraz »logičen« (po Lévi-Straussu je namreč mitologija mitologika, se pravi, temelji na nezavednih logičnih zakonih mišljenja, ki se jih da konceptualizirati, po Garaudyju — in to je bistvena razlika, ki pa temelji, kot smo pokazali, v interpretaciji ustvarjalnosti — pa mit nikoli nima svoje »logike«, saj bi to pomenilo (1) pristajanje in podreditev (nezavednemu) zakonu ali zakonom, in (2) možnost, da se mit zvede na pojem (prim. 2.5.).

Osnovni problem ustvarjalnosti pri Garaudyju je torej: kako lahko ustvarjalnost prestopi črto sedanosti, kako lahko nastane projekt iz subjektivnih sil, če mu je dan od zunaj ali od zgoraj?

2.5. Skozi vsa Garaudyjeva dela šestdesetih in sedemdesetih let se pojavlja zamisel o ustvarjalnosti kot najrazličnejši in najsvobodnejši potezi človeka. Že l. 1963 Garaudy pravi, da je za človeka značilno, da spreminja naravo po načrtu (QM, 105), pri čemer postane cilj, ki si ga je človek sam zastavil, zakonodajen: »... človek po svojem bistvu, kot bitje, ki dela, ki ustvarja, se pravi, ki zavestno postavlja cilje kot zakone svoje dejavnosti« (QM, 109). Podobno in celo bolj materialistično stališče srečamo tudi še v *Marksizmu 20. stoletja*: »Projekt je anticipacija stvarnosti: zavest projicira svoje lastne cilje na podlagi razmer, iz katerih je nastala, in v odvisnosti od njih. Ta projekcija je najprej imaginarna, mitična. Toda celo če je projekt mitičen, vendarle pomeni način, kako se je mogoče iztrgati neposredni danosti, jo transcendirati in anticipirati stvarnost — zato, da bi upravičevali obstoječi red (odraz) ali pa zato, da bi se obrnili zoper njega (protest) in ga poskušali spremeniti« (MXX, 83). S to razlago projekta se lahko strinjamo, saj upošteva tudi »razmere«, kot se lahko strinjamo tudi s trditvijo, da je ta projekcija najprej mitična. Problem pa se pojavi čim izstopimo iz neposrednosti navedenega citata, tj., čim upoštevamo Garaudyjevo interpretacijo mita (gl. 2.4.4.2.). Ob prvem citatu iz l. 1963 pa je osnovni problem v preveč shematičnem določevanju projekta: cilj naj bi povsem določal (»kot zakon«) pot do njega (pri čemer gre tudi za nedoslednost: cilj ne more biti »zakon človekove dejavnosti«, saj sam ni metoda).

O ustvarjalnosti in njeni problematiki je bilo govora že v celotnem 2. oddelku: ustvarjalnost pri Garaudyju (po mojem mnenju) izhaja iz:

- fichtejanskega pojmovanja jaza,
- iz preusmeritve na »antropološka« dela mladega Marxa ter na »kritično filozofijo« in zavrnitve »znanstvene filozofije«,
- iz dejanskih družbenih potreb šestdesetih let.

Posebno vprašanje je povezava ustvarjalnosti in umetnosti: kot smo že omenili, je za Garaudyja umetnost avtentična oblika ustvarjalnosti, vendar pa Garaudy ustvarjalnosti nikjer ne analizira, temveč jo postavlja kot danost. Res je, da se mestoma opira na Marxa, kar bi mu lahko nadomestilo njegovo lastno utemeljitev, toda v navedbah Marxa gre praviloma za vprašanja »mita«. Problem koncepta »ustvarjalnosti« pri Garaudyju v šestdesetih letih lahko zastavimo ravno skozi primer mita: »Lévi-Strauss piše: »... Morda bomo nekega dne spoznali, da ista logika deluje tako v mitični kot v znanstveni misli. V njegovi definiciji me moti samo ena beseda — ,logičen', zakaj domneva, da se mit zvede na pojem, medtem ko je ,mythos' nemogoče zvesti na ,logos'« (MXX, 111).

Nekoliko preostre, a v osnovi točne zaključke te teorije je potegnil P. Macherey: »Najčistejši produkt humanizma je religija umetnosti: R. Garaudy, katerega cilj je dati človeku njegove ,perspektive' (,perspectives') s tem, da ga pošlje na ,pot' (,l'itinéraire'), ki ga pripelje do prostora ,brez obal' (,sans rivages') (kot da mu ne bi manjkalo ničesar razen tega) samega sebe, je tudi absolutni ideolog umetniške ustvarjalnosti ... (Garaudy) predlaga, da naj bi se, da bi osvobodili človeka, vrnili od religije k umetnosti, ne da bi sprevidel, da ni tako izprošena umetnost nič drugega kot obubožana religija« (Macherey, 84). Na osnovi Garaudyjevih nadaljnjih del moramo ugotoviti, da so Machereyevе ugotovitve o statusu umetnosti — tj., o umetnosti kot ustvarjalnosti v Garaudyjevem smislu, in s tem kot nadomestku religije — točne: »Ustvarjam. To ustvarjanje ni moje. Bog ustvarja v meni« (ČB, 27).

Tako kot je nemogoče zvesti na »logos« mit, je nanj nemogoče zvesti tudi »ustvarjalnost«, oziroma, nemogoče je znanstveno razložiti, kaj je ta Garaudyjeva ustvarjalnost druge polovice šestdesetih let. V začetku šestdesetih let je Garaudyjeva teorija še znanstvena, in tudi njegovo pojmovanje ustvarjalnosti ostaja na ravni Marxove teorije. Garaudy v tem obdobju tudi kritizira Feuerbachov absolutni humanizem, kasneje pa ta kritična distanca in analiza povsem izgineta in ostane nam le še »ustvarjalnost« v mitičnem in religioznem pomenu. Sedemdeseta leta predstavljajo eksplicitno izpeljavo teh stališč, ki so v *Marksizmu 20. stoletja* še zakrita.

3.1. Po l. 1970, se pravi po njegovi izključitvi iz KPF, so Garaudyjeva dela vedno manj teoretsko relevantna, čeprav so imela — in še imajo — velik odmev. V tej dobi Garaudy nadaljuje z razvijanjem svojih stališč o ustvarjalnosti, pri čemer se vedno bolj približuje krščanskemu stališču o ljubezni, upanju in veri. Takšna stališča se eksplicitno najavljajo že l. 1972 (*L'alternative — changer le monde et la vie*): »marksizem je lahko avtentičen le, ... če integrira ta krščanski moment, ta božanski moment človeka.

Kajti revolucionarni odnos v politiki kot v umetnosti še vedno bolj potrjuje transcendenco kot realizem« (A, 119). Nedvomno je Garaudy dejansko prispel do pozicij, ki so se nakazovale že l. 1966, v nekaterih potezah pa morda že l. 1963. V bistvu hoče povezati Marxovo teorijo z avtentičnim krščanstvom, pri čemer vsaj

do l. 1975 enači predvsem cilje marksizma in krščanstva, po tem letu pa tudi že vsebino. Ta razvoj spremlja tudi polarizacija znotraj njegovih spisov: del spisov je aktualno-političen (*Vsa resnica*), del pa že povsem matičen (*Človekova beseda*).

Vendar pa tudi v Garaudyjevih najnovejših delih zasledimo prejšnja stališča, le da so sedaj postavljena v nov kontekst: kot je prej govoril, da je za človeka značilno ravno »dejanje«, tako sedaj trdi, da »Bog ni, on dela« (ČB, 87); nedvomno je, da je pri Garaudyju »subjekt« dejansko »božanski subjekt«, kar ima svoje posledice tudi za Garaudyjevo interpretacijo humanizma, ustvarjalnosti in svobode. Zdi se, kot da bi Garaudy najprej sprejemal stališča Feuebacha, na koncu pa končal v horizontu krščanstva. Ta mitičen odnos do človeka kot boga je po l. 1975 nekoliko zreduciran, kajti očitno je v tej dobi Garaudy prestopil ločnico med abstraktnim humanizmom in krščanstvom: do tega leta človek »izumlja bodočnost«, je svoboden, dela po lastnih zakonih itd., v *Človekovi besedi* pa je človek predvsem ustvarjeno bitje, v katerem ustvarja Bog (prim. ČB, 27). Iz aktivnega bitja se tako prevesi človek v pasivno: tako kot ga je v Garaudyjevi teoriji petdesetih let omejevala in zamejevala ter tudi determinirala družba, zgodovina in predvsem narava, tako ga sedaj določa in determinira Bog, ki je, kot dejanje, vseprisoten: »Ta misel ni moja, svet misli v meni« (ČB, 27).

3.2. Garaudy v svojih kasnih delih skoraj ne govori o spoznanju. Spoznanje sicer opredeli kot »akt« in poudarja, da je aktivno (A, 116) ter kritizira teorijo odraza, toda v skladu z njegovim stilom pisanja vprašanje spoznanja ni analitično obdelano.

Nekoliko več govori Garaudy o spoznanju le v zvezi z umetnostjo: »Umetniško ustvarjanje, ki je plastična ali dramska inkarnacija možnega človeškega, je model in akt spoznanja, misli . . . Spoznanje ni nič bolj kot umetniško delo odraz danega: resnica ni skladnost med mislijo in realnostjo, ki naj bi obe že preeksistirali; . . . za človeka sestoji spoznanje v tem, da se vedno vnaprej diferencira od okolja iz katerega je prvotno vzniknil. To je dejanje, s katerim se zave samega sebe kot ustvarjalca. To ni dejanje nekega smisla, ki je že obstajalo v stvareh, je pripisovanje smisla po človeku« (E, 12). Seveda je močno vprašljivo, če je spoznanje res dejanje »s katerim se človek zave samega sebe kot ustvarjalca«, saj je v tem primeru že vsakršno dejanje ustvarjanje, kar pa je nesmisel. Zdi se, da je to stališče pravzaprav zaključek Garaudyjeve poti v teoriji spoznanja: spoznanje je bilo najprej »odraz«, nato je postalo odraz in model, pri čemer je bil sam akt spoznavanja dejaven, sedaj pa je »odraz« povsem izginil in je že samo spoznanje tudi ustvarjanje in torej najvišja vrednota.

3.3. Garaudy postavi za osnovno nasprotje oz. napetost, ustvarjalnost in alienacijo (A, 116); to naj bi bilo osnovno Marxovo odkritje pri raziskavi subjektivnosti. Vidimo, da je Garaudy sedaj objektivacijo (prim. 2.4.1.) zamenjal z »ustvarjalnostjo«, kar je nedvomno primernejše in bolj točno, saj zajema objektivacija tako alienacijo kot ustvarjalnost, pri čemer tudi drži, da daje alienacija res »videz naravnih determiniranosti« (A, 115). Vendar pa Garaudy teh ugotovitev ne razvije, marveč se omeji na gole konstatacije, ki nam ne morejo veliko pomagati pri vprašanju umetnosti in ustvarjalnosti.

Človek naj bi presegal naravo v dveh pogledih: (1) z vnaprej zamišljenim delom (kar naj bi bilo Marxovo odkritje) in (2) s tem, da se s pomočjo magičnega obreda in mita »loči« od fizične narave (ČB, 75—6). S prvo izjavo se lahko strinjamo, problematična pa je druga: obred in mit verjetno nimata za cilja »ločitev od narave«, ampak prej poskus njenega obvladovanja, kar sicer tudi je oblika »ločitve«, vendar še vedno znotraj taistega horizonta narave. (Na tem mestu naj le opomnimo na posledice Garaudyjevega pojmovanja lepote — »lepota je simbol svobode, obljuba sreče in harmonije« (E, 22) za njegova stališča o »dejanju«: če je namreč lepota tudi »harmonija«, pomeni, da so umetniška dela kot »dejstva« ali »danost«, oz. kot njeno »podoživetje« ravno nasprotje »dejanju« in to per definitionem: očitno Garaudy vsaj tu ni povsem ušel estetskemu idealizmu in formalizmu.)

3.4. V svojih kasnih delih Garaudy praviloma govori le o ustvarjalnosti ali o umetnosti v najširšem smislu, vsekakor pa skoraj ne več o literaturi ali slikarstvu, kot je bil to slučaj še l. 1968. Tokrat poudarja bolj glasbo in ples, »ki sta umetnosti, ki uideta besedam« (A, 38); ravno to, »da uideta besedam«, je verjetno tudi razlog za njun posebni pomen (Garaudy je napisal o njima tudi posebno knjigo).

Nasprotno pa sedaj Garaudy mnogo več govori o estetiki, ki pa mu pomeni tako samo umetnost, oz. »estetski doživljaj« kot vzgojo: tako pravi, da bi morala biti estetska vzgoja »znanost in umetnost kako preko umetniških del podoživeti in živeti specifično človeško dejanje človeka, s pomočjo katerega presega — z ustvarjalnim delom, z zgodovinsko iniciativo, svojo lastno definicijo, svojo preteklost, svoja nasprotja in svoje alienacije« (A, 140).

Garaudy se zaveda, da Marx in Engels nista sistematično izdelala principov neke estetike. Po njegovem mnenju (E, 407) bi bilo za izdelavo estetike potrebno izvesti kritiko Heglove estetike, pri čemer naj bi uporabili enako kritično metodo, kakor jo je uporabil Mart pri kritiki Heglove filozofije na splošno. Vendar pa sem Garaudy še približno ne prične te naloge, ki je, zastavljena s takšnim namenom, verjetno tudi brezplodna.

Garaudy sedaj razširi pojmovanje modela, saj ga aplicira tudi na umetnost: »umetnost ni ogledalo ampak model« (E, 422—3) v kibernetičnem smislu. Vendar pa l. 1971 Garaudy pravilno ugotovi, da je umetnost posebna oblika dela (E, 410) (čeprav ne tudi produkcije — prim. 3.5.) ter da je tako kakor delo objektivacija človeka (E, 412). Omenili smo že, da je ta koncepcija objektivacije mnogo primernejša, kot pa je bila tista, ki je objektivacijo zoperstavljala alienaciji. Vendar pa tudi pri pravkar navedenih stališčih nastopi težava, ki je značilna za večino Garaudyjevih izjav in spisov: navedena je v sklepnem poglavju knjige, ki združuje dvojje njegovih prejšnjih del (iz l. 1968 in 1963), pri čemer pa jih sami ti deli mestoma celo negirata. Zato lahko tudi na tem mestu ugotovimo, da so pri Garaudyju zanimive predvsem misli, medtem ko je celota njegovih stališč znanstveno nevzdržna.

3.5. »Umetnost je klic človeku, da se spomni svoje transcendence« (E, 21), pri čemer ta transcendenca ni iz reda »biti« ampak »delati« (A, 118). Pri tem gre Garaudy še celo korak naprej: »človekova zgodovina ni zbir objektov niti zbir subjektov ampak svet projektov, ki niso individualni ampak zgodovinski pro-

jekti» (A, 146). To bi pomenilo, da ljudje — kot družba — že povsem in svobodno zavestno uresničujejo svoje cilje. Vidimo, da je Garaudyjeva perspektiva povsem nehistorična, oziroma se znova srečujemo z njegovim zamenjevanjem dejanskosti in želje. V tem pogledu je ta Garaudyjeva teorija le nasprotni pol popolnega scientizma, torej tega, proti čemer se je boril v vseh svojih novejših delih, pri tem pa se je v *Človekovi besedi* že prelevila v svoje nasprotje: »Ustvarjanje se v meni ustvarja« (ČB, 29). Če bi bil uporabljen kakšen drug izraz namesto »ustvarjanja«, bi prav lahko šlo za izjavo zagovornikov »človekove smrti«.

S historično-materialističnega stališča je samo vprašanje ustvarjanja pri Garaudyju napačno zastavljeno: za ustvarjanje ni temeljno to, da je poseben primer dela, marveč je bistveno, da je oblika *produkcije*, delo je namreč pri Garaudyju v vseh novejših delih zastavljeno kot individualno delo, ne pa kot družbeno. Vendar pa morda Garaudyjeva izbira izraza »delo« ni naključna: delo se navezuje predvsem na napor in dejavnost (na *dejanje*), medtem ko »produkcijo« povezuje predvsem s *procesom*. To pa je seveda le hipoteza, ki je morda povsem neutemeljena.

ZAKLJUČEK

V spisu smo deloma obnovili in kritično analizirali Garaudyjevo filozofijo od njegovega prvega, stalinističnega obdobja, preko njegove najvišje točke, ki jo po našem mnenju predstavljajo dela iz začetka šestdesetih let, do njegovega prehoda v mistiko. Pri tem smo obravnavali predvsem teme, ki so bistvenega pomena za njegova estetska stališča, saj je od začetka šestdesetih let naprej ravno umetnost ključna točka njegove filozofije, točka, ki naj bi povezovala na eni strani empirične analize literarnih in likovnih del oz. avtorjev ter ustvarjalnost na drugi strani. Ker je bil predmet tega spisa estetika, nismo proučili Garaudyjevih analiz Hegla, fenomenologije, sodobne teologije, eksistencializma ali političnih dogodkov; šlo nam je le za estetsko problematiko v najširšem pomenu besede, pri čemer naš cilj ni bila primerjava Garaudyjevih stališč z Marxovimi in Engelsovimi in to pa zato, ker sam Garaudy preide skozi tri močno različna obdobja, pri čemer se v vsakem od njih sklicuje ravno in predvsem na Marxa.

Naš namen je bil analizirati in ovrednotiti Garaudyjevo estetiko ali stališča o umetnosti. Zaradi tako zastavljenega cilja smo razdelili spis na tri oddelke, od katerih vsak zajema eno obdobje Garaudyjeve filozofije. Le na ta način smo lahko vsaj približno zajeli in obnovili spremembe in preoblikovanja Garaudyjevih stališč ter mestoma tudi nakazali njihove možne izvore. Dodaten problem sta predstavljala Garaudyjeva metoda in stil, ki močno otežkočata analitičen pristop, saj Garaudy po l. 1964 sploh več ne piše sistematično, ampak se omejuje predvsem na posamezne izjave, na nekatere skicirane analize ipd. ter se bolj približuje stilu eseja kot pa znanstvene razprave. (To je razvidno tudi iz takega detajla, kot je opustitev vseh navedb citatov.)

Po našem mnenju je Garaudy največ prispeval k marksizmu predvsem na drugih področjih, ne pa na estetskem. Navkljub temu pa je neizpodbitno dejstvo, da so ravno njegove izjave in stališča o umetnosti imele izjemen odmev in vpliv, kar pomeni, da smo v tej raziskavi upoštevali le *eno* stran Garaudyjevega dela,

ne da bi ob tem polagali večjo pozornost na učinke njegovih del. Vendar pa navkljub temu sodimo, da je Garaudyjeva estetika v celoti in v posameznih obdobjih (kot celotah) zmotna, čeprav uspe izraziti in poudariti nekatere probleme in ugotovitve, ki nedvomno imajo filozofsko in znanstveno vrednost. Kot smo skušali pokazati v tem delu raziskave, je eden od glavnih Garaudyjevih problemov prehitro in premalo kritično sprejemanje določenih teorij in prav takem zavračanju drugih.

Osrednji Garaudyjev prispevek historičnomaterialistični obravnavi umetnosti je po našem mnenju v tem, da je v šestdesetih letih utemeljeno poudaril ustvarjalni značaj umetniškega akta ter utemeljeno ločil ustvarjalnost od alienacije. Prav tako se lahko strinjamo z mnogimi drugimi Garaudyjevimi trditvami, vendar pa tudi pri njih pogrešamo argumentacijo, utemeljitev ter izpeljavo. Poleg tega pa zanje mnogokrat velja, da so do istih zaključkov prihajali že pred Garaudyjem mnogi drugi.

BIBLIOGRAFIJA:

GARAUDY, R.: *Le communisme et la renaissance de la culture française*, Ed. sociales, Paris, 1945 — CR.

GARAUDY, R.: *Les lois de l'histoire*, v: *Le matérialisme historique*, Ed. sociales, 1946 — MH.

GARAUDY, R.: *Le manifeste du Parti communiste*, Ed. Sociales, Paris, 1948 — MPC.

GARAUDY, R.: *La théorie matérialiste de la connaissance*, P.U.F., Paris, 1953 — TMC.

GARAUDY, R.: *La liberté*, Ed. sociales, Paris, 1955 — L.

GARAUDY, R.: *Humanisme marxiste*, Ed. sociales, Paris, 1957 — HM.

GARAUDY, R.: *Perspectives de l'homme*, P.U.F., Paris, 1960 — PH.

GARAUDY, R.: *L'itinéraire d'Aragon*, Gallimard, Paris, 1961 — IA.

GARAUDY, R.: *Rapport* (*«Les tâches des philosophes communistes et la critique des erreurs philosophiques de Staline»*), v: *Cahiers du communisme*, no. 7—8, Paris, 1962 — R.

GARAUDY, R.: *Dieu est mort*, P.U.F., Paris, 1962 — DM.

GARAUDY, R.: *Qu'est-ce que la morale marxiste?*, Ed. sociales, Paris, 1963 — QMM.

GARAUDY, R.: *A propos des «Manuscrits de 1844» de Marx et de quelques essais philosophiques*, v: *Cahiers du communisme*, no. 3, Paris, 1963 — M.

GARAUDY, R.: *D'un réalisme sans rivages* (1963), gl. *Esthétique et invention du futur*.

GARAUDY, R.: *O realizmu bez obala*, Mladost, Zagreb, 1968 — RSR (sklepno poglavje) (p.o. 1963).

GARAUDY, R.: *Karl Marx*, Seghers, Paris, 1964 — KM.

GARAUDY, R.: *Die Aktualität des Marxschen Denkens* (mit einem Vorwort von Alfred Schmidt), Europa Verlag, Wien, 1969.

GARAUDY, R.: *Marksizem 20. stoletja*, MK, Ljubljana, 1974 (p.o. 1966) — MXX.

GARAUDY, R.: *Structuralisme et «mort de l'homme»*, v: *La Pensée*, no. 135, Paris, 1967.

GARAUDY, R.: *Pour un réalisme du XX^e siècle* (1968), gl. *Esthétique et invention du futur*.

GARAUDY, R.: *Pour un modèle français du socialisme* (*Peut-on être communiste aujourd'hui?*), Gallimard, Paris, 1968 — PMF.

GARAUDY, R.: *Le grand refus*, v: *Le monde*, Paris, 8 mars 1969.

GARAUDY, R.: *Velika preusmeritev socializma*, Komunist, Ljubljana, 1970 (p.o. 1969).

GARAUDY, R.: *Vsa resnica*, MK, Ljubljana, 1971 (p.o. 1970) — VR.

GARAUDY, R.: *Esthétique et invention du futur* (*Pour un réalisme du XX^e siècle* (1968) — /E—R/ in *D'un réalisme sans rivages* (1963) — /E—RSR/), Ed. Plon, (Coll. 10/18), Paris, 1971 (uvod in sklepno poglavje /E/ sta iz l. 1971).

GARAUDY, R.: *L'alternative*, Ed. Robert Laffont, Paris, 1972 — A.

GARAUDY, R.: *Človekova beseda*, Mohorjeva družba, Celje, 1977 (p.o. 1975) — ČB.

Cahiers marxistes-léninistes, Maspéro, no. 12—13, Paris, 1966 — *Cahiers*.

ENGELS, F.: *Antidühring*, CZ, Ljubljana, 1979.

- ERJAVEC, A.: Problematika estetske teorije R. Garaudyja, Problemi, št. 168—169, Ljubljana, 1977.
- LÉVI-STRAUSS, C.: *La pensée sauvage*, Ed. Plon, Paris, 1971 — Lévi-Strauss.
- MACHEREY, P.: *Pour une théorie de la production littéraire*, Maspero, Paris, 1966 — Macherey.
- MARX, K.: *Kapital I in III*, CZ, Ljubljana, 1961 in 1971.
- MARX-ENGELS: *Izbrana dela I—V*, CZ, Ljubljana, 1966—1975.
- Marxisme et existentialisme (J. P. Sartre, R. Garaudy, J. Hyppolite, J.-P. Vigier, J. Orcel), Plon, Paris, 1962 — ME.
- MIKECIN, V.: Marksistička misao u Francuskoj i Roger Garaudy v: Roger Garaudy: Karl Marx, Kultura, Beograd, 1968.
- MUNIŠIĆ, Z.: *Filozofska shvatanja R. Garaudyja*, Hronometar, Beograd, 1972.
- MURY, G.: *Dieu est mort*, v: *Cahiers du communisme*, no. 7—8, Paris, 1962.
- NAPOLITANO, G.: Roger Garaudy et le «nouveau bloc historique», v: *La Nouvelle critique*, no. 34, Paris, 1970.
- ORCEL, J.: *Remarques à propos du livre de R. Garaudy «Marxisme du XX^e siècle» v: La Pensée*, no. 134, Paris, 1967 — Orcel.
- PEROTTINO, S.: Garaudy, Seghers, Paris, 1969.
- ROCHET, W.: *Qu'est-ce que la philosophie marxiste?*, Ed. Sociales, Paris, 1962.
- RUS, V.: *Predpostavke estetike in možnosti marksizma*, Anthropos, št. III—IV, Ljubljana, 1977.
- STALIN, J.: *Anarhizem ali socializem*, CZ, Ljubljana, 1948.
- STALIN, J.: *O dialektičnem in zgodovinskem materializmu*, Založba na inozemskih jezikih, Moskva, 1945 — Stalin, DZM.
- VRANICKI, P.: *Historija marksizma II.*, Naprijed, Zagreb, 1975 — Vranicki.

Štiri študije o Lukácsevi estetiki

JANEZ STREHOVEC

1. LUKÁCSEVA MLADOSTNA ESTETSKA USMERITEV

V predgovoru k svojemu zadnjemu, a hkrati najobsežnejšemu in najbolj sistematično pisanem estetskem delu »Svojevrstnost estetskega« iz 1963. leta, je G. Lukács v nekaj stavkih opozoril na eksistenco svojih mladostnih, še nepoznatih, vendar z ambicijo po sistematičnosti pisanih estetskih spisov: »Začel sem kot literarni kritik in esejist, ki je iskal teoretsko oporo v Kantovi, kasneje Heglovi estetiki. V zimi 1911/1912 je nastal v Firencah prvi načrt samostojne sistematične estetike, katere izdelave sem se lotil v letih 1912—1914 v Heidelbergu. Še vedno s hvaležnostjo mislim na dobronamerno, kritični interes, ki so ga do mojega poskusa pokazali Ernst Bloch, Emil Lask in predvsem Max Weber. On se je popolnoma ponesrečil. In ko tukaj strastno nastopam proti filozofskemu idealizmu, je ta kritika vedno usmerena tudi proti mojim lastnim mladostnim tendencam.«¹ To jedernato pisano priznanje in istočasno samokritična odvrnitev od teh estetskih poskusov se nanaša na t. i. heidelberško obdobje v Lukácsevem filozofskem in še zlasti estetskem razvoju.

Lukács je odšel v Heidelberg na prigovarjanje Ernsta Blocha, čigar filozofske ambicije in tudi že prvi spisi so pozitivno vplivali na njegovo usmeritev predvsem kot prepričanje, da je vendarle možna filozofija v klasičnem smislu, torej ne le kot pozitivistična aplikabilna ali koordinativno-metodološka znanost. V samem (univerzitetnem) Heidelbergu naj kot prva in izrazita vpliva omenimo predvsem dela Maxa Webra in Emila Laska. Celo znano »Teorijo romana«, delo, ki ga večina razlagalcev razume kot izrazito hegllovsko, si ni moč zamišljati brez močnega vpliva Maxa Webra. Njegova teorija »idealnih tipov« odločno prežema Lukácsevo zgodnje filozofsko mišljenje.

Lukácsevo edino pomembnejše samostojno filozofsko delo pred »Teorijo romana« je knjiga esejev »Duša in oblike«, ki je izšla leta 1911 v Berlinu. Ker naj bi v letih 1914 in 1915 delal na knjigi o Dostojevskem, katere prvi, uvodni del je bil dokončan in objavljen pod imenom »Teorija romana« (1920. leta), je manj znano oziroma nepoznano in vprašljivo prav obdobje med leti 1912—1914 in

¹ Georg Lukács Werke (odslej skrajšano Werke), Bd. 11, s. 31.

kasneje med leti 1916 in 1918. Tudi v revialnem tisku lahko le proti koncu tega obdobja zasledimo edinole objavo spisa »Subjekt-objekt odnos v estetiki« in sicer v časopisu Logos (1917-18, I). In prav na to nejasno, skrivnostno in praktično do takrat širši javnosti nepoznano obdobje se nanaša omenjeno Lukácssevo »priznanje« iz predgovora v »Svojevrstnosti estetskega«.

Danes, sedemnajst let po tej Lukácssevi izjavi, lahko zapišemo, da je večji del tega obdobja, mislimo na njegovo filozofsko-estetsko zapuščino, postal poznan, torej tekstualno dostopen. V okviru njegovih »del« sta se namreč leta 1974 pojavili dve knjigi in sicer »Heidelberška filozofija umetnosti (1912—1914)« kot šestnajsta in »Heidelberška estetika (1916—1918)« kot sedemnajsta knjiga, katerih urednika sta bila György Márkus in Frenk Benseler. Prvi je napisal tudi pomenljivo sklepno besedo, s katero je skušal približati bralcem skrivnost geneze omenjenih rokopisov.

V njej zvemo, da je Lukács že 1919. leta izročil nekaj zaključnih poglavij te estetike v hranjenje Arnoldu Hauserju (iz Londona), ki mu jih je vrnil šele v šestdesetih letih. Kasneje se je pokazalo, da obstaja ohranjen še en tiposkript te estetike in sicer pri Charlesu Tolmayu iz Firenc. Zadnja leta svojega življenja pa je postal pozoren na svoje mladostne estetske poskuse, oziroma, kot bomo videli, že relativno zaključeno in resno estetsko delo, tudi avtor sam. Poleti leta 1970. je ob pripravi na madžarsko izdajo svojih zgodnjih del predal ta tiposkript v obravnavo svojim najbližjim učencem F. Fehérju, A. Hallerjevi, M. Vajdi in G. Márkusu s prošnjo, da presodijo, če je vredno, da se materija v celoti ali vsaj delno objavi.

Odgovor, in sicer pritrdilen, na to avtorjevo vprašanje je prišel šele po njegovi smrti — z omenjeno izdajo iz leta 1974. Izbor tekstov, njihovo zaporedje, kronologija, razvrstitev v dve knjigi in komentar so predvsem delo njegovih učencev, zlasti G. Márkusa, ki je odločno posegel v zapuščino in vztrajal pri njeni razdelitvi oziroma razmejivti v »Heidelberško filozofijo umetnosti« oziroma »Heidelberško estetiko«. Vendar je ta njegova »samovolja« vsekakor povezana z vsebinskim kriterijem, oziroma z objektivnim uvidom v dvojne delno razlikujočih se filozofskih koncepcij, ki sta prisotni v omenjenih rokopisnih študijah. V prvem delu, torej »Heidelberški filozofiji umetnosti« imamo namreč opraviti s sintezo filozofije življenja in kantovstva, v drugem pa z ekstremno dualistično interpretiranim konsekventnim kantovstvom. Umetniško delo kot osnovni predmet njegove estetike se je v dveh sklopih rokopisnih materialov utemeljevalo z dveh različnih filozofskih stališč. Poseben problem je videl Márkus tudi v dejstvu, da se je Lukács po letu 1916. na novo lotil obsežnega projekta estetike, namesto da bi že obstoječe spise enostavno nadaljeval.

V treh spisih »Heidelberške estetike«, napisanih med leti 1912 in 1914 je pomembno metodološko vlogo odigrala tudi Husserlova fenomenologija. Zanimivo in pomembno je, da se je Lukács že relativno zgodaj seznanil s Husserlovim projektom znanstvene, nad psihologijo, sociologijo in naturalizem povzdignjene fenomenološke filozofije. Že davno pred nastankom danes splošno priznanih in kot izrazito fenomenološko izpričanih projektov fenomenološke estetike Nikolajja Hartmanna, Romana Ingardna in deloma tudi M. Merleau-Pontyja, Sartra in M. Dufrenna, je Lukács usvojil osnove fenomenološke metode in tudi znotraj polja estetike odkril vrsto nalog, smiselnih za fenomenološke raziskave. Lukács je v tej

zvezi zapisal, da so bila zavestna metodična raziskovanja v smislu fenomenologije do sedaj opravljena samo v logiki in pri tem mislil nedvomno na Husserlovo delo »Logične raziskave« iz leta 1900. Sam Edmund Husserl tudi kasneje ni nikoli razvijal posebne estetike, vendar pa se je prav na osnovi nekaterih njegovih osrednjih idej in metodoloških prijemov že zgodaj razvila posebna oblika estetike, ki jo v začetku označujeta predvsem imeni W. Conrada in M. Geigerja.

Da bi si olajšali razumevanje Lukáčseve variante t.i. »fenomenološke estetike«, ki sicer nikoli ni bila povsem dosledna, torej stroga in kritična pri aplikaciji fenomenološke metode, mestoma je, kot priznava sam, uporabljal fenomenologijo celo bolj v Heglovem »genetičnem« smislu kot pa Husserlovemu, prav tako pa je bila ves čas povezana tudi z vplivi različnih novokantovcev in filozofije življenja, si tukaj najprej oglejmo nekaj najsplošnejših potez znane razprave Moritza Geigerja »Fenomenološka estetika«, s katero je avtor nastopil tudi na 2. »kongresu za estetiko in splošno znanost o umetnosti«. Ta tekst je vključen tudi v osrednje Geigerjevo estetsko delo z naslovom »Dostop k estetiki«, ki je izšlo tri leta kasneje, torej leta 1928 v Leipzigu.

Geiger začenja z ugotovitvijo, da estetika ne obsega nekega enotnega in homogenega področja znanosti, temveč da je le skupno ime za več med seboj heterogenih, razlikujočih se znanosti, ki se imenujejo estetika le zaradi svojega odnosa do estetskega predmeta. Ime estetika je namreč skupno tako avtonomni posamezni znanosti o estetskem vrednostnem pojavu kot tudi estetiki kot (tradicionalni) filozofski disciplini oziroma uporabni, aplikacijski estetiki.

Cilj Geigerjevih raziskav je nedvomno estetika kot avtonomna posamezna znanost, ki pomeni prelom tako s Heglovo varianto izrazito filozofske estetike kot s Fechnerjevo, v psihologiji utemeljeno estetiko. Zato si je najprej zastavil vprašanje o posebnosti estetskega predmeta, in sicer predvsem primerjalno do drugih področij človekovega vedenja in delovanja. V tem je svojevrstno kantovsko oziroma novokantovsko analitično in komparativno iskanje jedra kriticiistično očiščenih znanosti oziroma znanstvenofilozofskih disciplin, ki se je izrazito ohranilo tudi v fenomenologiji. Tudi stalno Lukáčsevo iskanje razlik med umetnostjo, znanostjo (logiko) in etiko (prakso) dolguje veliko prav tej kantovsko-fenomenološki orientaciji.

Geigerjev odgovor na zastavljeno vprašanje je značilen za omenjeno filozofsko tradicijo. Predmet naravoslovja je namreč (vnanja) narava, zgodovinsko dogajanje je osnovno področje za t.i. zgodovinske znanosti, medtem ko je moment estetskih vrednosti tisti kriterij, ki uposeblja estetiko kot znanost (in njeno metodologijo).

Področju estetike kot samostojne znanosti torej pripada vse, kar nosi pečat estetske vrednosti, to pomeni vse tisto, kar je lahko ovrednoteno kot lepo ali sovražno, izvirno ali trivialno, okusno ali kličasto, veličastno ali malenkostno. Vendar pa estetske vrednosti oziroma ne-vrednosti ne pripadajo predmetom, kolikor so realni, temveč le, če so dani kot fenomeni. To je pravzaprav osnovna teza fenomenološke estetike, ki usmerja k analizi irealnega fenomenalnega estetskega objekta — za razliko tako od naturalizma, ki enači umetnino s faktično stvarjo samo, oziroma psihologizma, ki razume umetnino kot kompleks predstav, sklop občutkov, asociacij ali prežemanj čutnih vtisov.

V tej zvezi naj omenimo Geigerjev »obračun« s psihologizmom, prisotnim v klasični interpretaciji tragedije, kot jo poznamo že iz Aristotelove »Poetike«; mislimo predvsem na pojem katarze in na njegovo izrazito psihološko določitev. Splošno poznani odgovor, namreč da je bistvo tragedije v očiščenju od afektov, po Geigerju ne zadostuje, tudi napačen je, kajti namesto točne opredelitve, kaj stvar (tragedija) je, se je pojasnilo le njeno psihološko učinkovanje. Tragično — kot bistvo tragedije — se namreč nahaja v sami konstrukciji dramatičnega dogajanja, v momentih zgradbe, in je torej nekaj, kar je svojsko objektu, in ne le njegovo (vnanje) psihološko delovanje.

Če se želi konstituirati fenomenološka estetika kot striktna znanost, mora tudi odmisлити umetniško partikularno in se usmeriti k odkrivanju najsplošnejše zakonitosti umetnosti. Znanstvenika — esteta zato ne zanimajo posamične umetnine, npr. Botticellijeve slike ali Bürgerjeve balade, temveč bistvo balade ali sinfonije nasploh itn. Da bi pokazali na tragično pri kakšnem pesniku, se moramo že implicitno zanesti na bistvo tragičnega, ga že prej poznati, vedeti o njem. Vendar pa to splošno umetnine ni dobljeno ne z dedukcijo iz nadrejenega načela niti ne z induktivno analizo posamičnega primera, temveč tako, da se fenomenološko-intuitivno ugleda splošna zakonitost, splošno bistvo posamičnega primera. Tu se seveda odpira široko polje dela za analitične in komparativne analize določene filozofsko-estetske skupine problemov kot so estetski svet, doživetje, estetski subjekt, predmet in estetska vrednost, ki so intenzivno privlačevali tudi Lukácssevo zgodnjo in pozno estetsko pozornost.

V tem kratkem ekskurzu na področje Geigerjeve estetike smo videli, da je za fenomenološko estetiko značilna, jasno da poleg uporabe same fenomenološke metode, kritike psihologizma, naturalizma in metafizične deduktivnosti ter razumevanja estetske sfere kot vrednostnega irealnega področja, predvsem ambicija po estetiki kot čisti, imanentni in avtonomni posamezni znanosti, ki predstavlja čisto in samovoljno eksistenco estetskih vrednosti in tudi umetnosti same. Ob usmeritvi v fenomenologijo in (novo)kantovstvo se je Lukács že zelo zgodaj odločil za takšno estetsko stališče, ki odločno vztraja na striktni avtonomiji umetnosti, njeni objektivnosti in veljavnosti neodvisno od učinkovanj različnih izvorov. In k tej odločitvi, utemeljeni na mestoma skoraj slepem pripoznavanju smisla razmejitve umetnosti od znanosti, politike in ideologije, se je povrnil tudi v svoji pozni marksistični estetiki iz leta 1963, kjer je pomenljivo zapisal: »Kajti ne glede na to, če postavlja idealistična filozofija v določenem pogledu nadrejanje ali podrejanje umetnosti nasproti drugim oblikam zavesti, se odvrča mišljenje od raziskave specifičnih posebnosti predmetov.«²

Osnovni tekst, čigar probleme bomo skušali eksplicirati ob našem soočanju z Lukácssevo mladostno estetiko, je študija »Fenomenološka skica ustvarjalnega in receptivnega stališča«, ob njej pa bomo nekaterim izvirnim impulzom njegove estetike sledili tudi v spisih »Subjekt-objekt odnos v estetiki« in »Estetska postavitev«, ki sta vključena v »Heidelberško estetiko (1916—1918)«.

Lukácsseva osnovna ambicija v teh zgodnjih estetskih spisih je veljala izgradnji od psihologizma, etike in naturalizma očiščene estetike, ki skuša pojasniti celoto

² Werke, Bd. 11, s. 22.

estetske postavitve oziroma realizacije predmeta; ta celota je mišljena predvsem skozi upoštevanje obeh vidikov estetske realizacije — ustvarjalnega (umetnikovega, »genijevega«, aktivnega) in receptivnega (pasivnega, sprejemnikovega) in torej njune svojske »fenomenologije«. Njegov cilj je torej čimbolj izčrpna deskripcija in tudi osvetlitev vseh tistih fenomenov, doživetij in izrazov, ki so konstitutivni za estetsko vrednost dela oziroma za delo samo kot objektivno in v sebi zaključeno dejstvo. O svojem »videnju« estetike je zato zapisal: »Če naj bo estetika znanost za sebe in ne neka propedeutična priprava za metafiziko ali filozofijo religije, mora izhajati iz predpostavke, oziroma poiskati takšne predpostavke, ki omogočajo za njeno zadnjo vrednost, umetniško delo, nek lasten v sebi zaključen pomen. Estetika se mora, tako dolgo, kolikor je mogoče, trdno držati imanence svojega področja.«³

Področje estetskega razume Lukács kot enega osnovnih momentov človeškega vedenja in doživljanja. Skupaj z logiko (teorijo) in etiko (moralo) predstavlja tri osnovne človeške (zgodovinske) zmožnosti. Prav v razmerju do teh dveh področij (namreč etike in logike) pa tudi določa posebnost estetskega: »V nasprotju do te prevalece subjekta oz. objekta v etiki in logiki, postavlja estetika jasno njuno mirno ravnotežje.«⁴ Mišljena je posebna, skorajda idealna, organska in harmonična možnost optimalnega subjekt-objekt odnosa, čigar enotnost je v logiki (teoriji, znanosti) porušena s trendom po čimbolj temeljiti izključitvi subjektivnega, oziroma v etiki s poudarjanjem (pre)moči subjektivnega na račun (vnanjega) objekta. Sfera estetske norme je torej mogoča tedaj, ko sta ohranjena oba relata — subjekt in objekt — brez premoči enega nad drugim.

V tej zvezi je večkrat opozoril tudi na tisto nevarnost, ki prihaja s posebnim etičnim preoblikovanjem oziroma ogrožanjem estetskega (Ethisierung der Ästhetik), ki lahko poruši imanentno ravnotežje estetske sfere. Tukaj je nedvomno nadaljeval tiste intence, ki so bile prisotne že pri nekaterih novokantovcih in v svojem spisu »Estetska postavitev« zato omenja »kontrastiranje estetike s teorijo in etiko«, ki sta jo izvedla Rickert in Emil Lask.⁵ Prav tako je za (pred)razumevanje Lukácsovih heidelberških tekstov pomenljiva tudi njegova eksplikacija pristojnosti fenomenologije na tem področju, kar sodi tudi v sam pojem njegovega projekta estetike kot avtonomne posamezne znanosti — v smislu Kantove ideje o nezvodljivosti enega avtonomnega področja iz drugega. V duhu Edmunda Husserla je najprej z uporabo fenomenološke redukcije ekspliciral samo očiščeno področje stiliziranega estetskega subjekta in sfero estetske norme — onstran psihologije, naturalizma in metafizike lepega. Estetiko je zato že tukaj razumel izključno kot teorijo samo, ki se dogaja nevtrarno od eksistencialnega, ontičnega in konkretno doživljajskega. Dostopno ji je območje pomenjanja ali norme, ki ga lahko fenomenološko »ugleda« kot bistvo estetskega. Ko estetika odgovarja na vprašanje, kako so (estetska) umetniška dela mogoča, je pomen njenega odgovora povsem neodvisen od pomena posamičnega dela. Fenomenološka estetika obravnava in analizira (umetniško, estetsko) delo na sebi, torej na transcendentalni ravni, delo v idealu oziroma delo kot možnost. Prav zato se zelo oddaljuje od tistega po-

³ Werke, Bd. 16, s. 36.

⁴ Werke, Bd. 17, s. 94.

⁵ prim. Werke, Bd. 17, s. 11.

menskega polja, ki mu pripada »delo za nas«, torej konkretno, singularno, z estetsko doživljajsko konkretizacijo dobljeno delo. »Konkretno delo na sebi ostaja fenomenologiji povsem transcendentno.«⁶ O fenomenološki analizi predpostavk in možnosti dela, torej njeni osvetlitvi idealnih razsežnosti estetske postavitve, ki je blizu sami »optiki« estetskega producenta, je zato zapisal: »Fenomenologija stoji pojmovno »pred« delom, je demonstracija pogojev možnosti estetske postavitve, vsebuje torej intencijo po njeni izvršitvi, medtem ko se nahaja transcendentna psihologija »po« delu...«⁷

Te metodološke karakteristike so jasno prisotne tudi v Lukácsovem spisu »Fenomenološka skica ustvarjalnega in receptivnega stališča«, čigar ključne momente oziroma problemske sklope lahko ekspliciramo v naslednjih točkah:

1. Estetska fenomenologija vključuje dvojje bistveno različnih stališč: ustvarjalno in receptivno. Za njuno medsebojno razmerje je pomenljivo, da ustvarjalec stalno »računa« s sprejemnikom dela, da torej oblikuje tako, da stalno misli na njegovo optiko oziroma, kot piše Lukács, »fenomenologijo«.

2. Umetniško ustvarjanje razume zgodnji Lukács kot poseben strukturiran proces, v katerem se povezuje subjektivno in objektivno, tehnična in doživljajska oblika, vizija in (materialna, čutna) konstrukcija. Lukács je izredno precizno analiziral njihove medsebojne odnose in pokazal na dejstvo, da je jedro umetnosti vendarle v tehniki, obliki, dovršenem produktu in nikakor ne zgolj v idealni viziji, čistem hotenju samem. Onstran religije umetnosti je odkril dejanskost estetskega, ki se meri izključno s tehnično objektivizacijo izvirne zamisli, oziroma — z Lukácsovo besedo — vizije. Slednja, ki je sicer vedno artikulirana v posebni »prestabilizirani harmoniji« tehnične in doživljajske oblike še ni »vse«, je le gibliva in usmerjevalna moč, tendenca, ki določa možnost ustvarjanja. Potreben je proces, t.j. proces približevanja viziji, v katerem se z muko in s tehničnim delom na materiji približuje liku same vizije. Za vizijo je značilna premoč doživljajske oblike, za proces približevanja viziji pa premoč tehnike, ki ima v Lukácsuvi zgodnji estetiki sploh izrazito pomembno vlogo. O tem je zapisal: »Predsodek sleherne estetike, ki je utemeljena samo na doživetju, je namreč, da pomen izvirne vizije ne le precenjuje, temveč tudi izdvaja. S tem bi postali vizija in delo, umetniška pasivnost in aktivnost strogo in za zmerom ločeni in »konec koncev bi postal tehnični proces ustvarjanja skoraj neko onečlaščenje čistote vizije in dovršeno delo bi pomenilo manj kot tisto, kar je umetniku v zanosu razsvetljenja lebdelo pred očmi. Toda vizija je stalna spremljevalka ustvarjanja: ne le v smislu, da kot ideal, ki je umetniku stalno pred očmi, korigira delo, ki se oblikuje po njej, temveč tudi s tem, ker se v času dela in z njegovo pomočjo šele prebujata v dejansko življenje, raste in se razvija.«⁸ Gre torej za poseben dinamični odnos vizije (zamisli) in procesa dela (tehnike in tehnologije obdelovanja snovi). Ne prilagaja se le tehnika viziji, temveč se spreminja in korigira tudi vizija sama. Umetnik misli in doživlja v času svojega oblikovanja in hkrati je tudi že njegova domišljija, čeprav še tako divja in samosvoja, vendar »prilicena« tehniki in izrazu samem.

⁶ Werke, Bd. 17, s. 69.

⁷ Werke, Bd. 17, s. 68.

⁸ Werke, Bd. 16, s. 145,6.

3. Umetnikovo domišljanje in doživljanje ni nikoli povsem iracionalno in spontano. Instanca, ki ga blokira in naredi za uporabnega, je umetnikov (pred)občutek za obliko, tehniko in izraz. »Bistveno znamenje pravega umetniškega doživljanja je, da je doživeto v odnosu do določene in konkretne umetniške oblike; vizija vsebuje torej že kot nenadoma zasijano, neposredno-subjektivno doživetje vse možnosti, da se izrazi v tisti obliki, za katero je vezana v tem apriornem odnosu, in proces ustvarjanja ni nič drugega kot udejanjenje teh možnosti.«⁹

4. Lukácsева zgodnja estetika vključuje kantovski problem genija, vendar s posebnim ozirom na tehniški in oblikovni značaj njegovega dela: »Genij je človek, ki doživlja sub specie formae, za čigar je torej tehnika dela naravna oblika sporočanja. S tem so a limine zavrženi vsi romantični navidezni problemi o zgrešenem geniju, o Raffaelu brez rok . . . Genij se definira s stališča doseženega dela in samo z njim kot njegov ustvarjalec.«¹⁰ Ta teza je izjemno pomembna prav zaradi materialističnega razumevanja umetnikovega dela kot dejavnosti, ki nujno kulminira v produktu kot posebni avtonomni kvaliteti. Čeprav se je, kot smo videli, pozni Lukács odrekel miselnemu svetu teh zgodnjih estetskih del kot idealističnih, je v resnici prav v teh spisih povsem realistično ugledal in tudi definiral strukturalnost umetniškega dela, ki je to, kaj je, šele na osnovi tehnološke obdelave in izdelave, kulminirajoče v čutnem produktu in nikakor ne kot čista inspiracija, ekstatično doživetje, lepa ideja itn.

5. Umetniško ustvarjanje oziroma oblikovanje pomeni odlikujočo se dejavnost človeka. Heglova ideja o koncu umetnosti oziroma njeni zgodovinski preseženosti v znanosti oziroma filozofskem vedenju je bila Lukácsu tuja tudi v obdobju, ko je bil pod izrazitim vplivom avtorja »Fenomenologije duha«. Umetnikovo delo je razumel kot izrazito transcendiranje omejenosti posameznikove osebe; na tej osnovi je razvil tudi svojo pretresljivo teorijo o tragičnosti in relativni neznatnosti umetnika — ustvarjalca: »Umetnikovo ustvarjanje je edini primer v celotnem območju bivanja, kjer človeški subjekt, četudi očiščen, vendar ostajajoč subjektivno-oseben, ustvarja presegajoč samega sebe.«¹¹

6. Ontološka razsežnost biti umetniškega dela je utopična; umetniški svet ima anticipatoričen značaj v smislu estetske (pred)realizacije prestabilizirane harmonije reči in njihovih likov. Lukács je pisal o »vrnitvi vseh stvari na mesto, ki mu prestabilizirano pripadajo«,¹² kar se dogaja v sferi estetskega. To nedvomno pomeni, da je v umetnosti videl najbolj izrazito in avtentično obliko ustvarjalnosti. V smislu fenomenološke ontologije je ekspliciral tudi katarzno kvazirealnost estetsko prikazane predmetnosti in uporabil znani Winkelmanov pojem »quasi Corpus« za opredelitev stvarnosti estetskih učinkovanj. V tem se nahaja tudi jedro estetskega očiščenja, o čemer je zapisal: »Tako vendar postane tudi najtežja in najbolj trpka tragedija igra, roman, ki je brez kančka upanja — pravljica, in najbolj divji krik pesnika se spremeni v pesem, glasbo.«¹³ Zgodnji Lukács se je torej nepristransko soočal s paradoksi sveta umetnosti in njegovih učinkovanj,

⁹ *ibid.*, s. 146.

¹⁰ *ibid.*, s. 76.

¹¹ *ibid.*, s. 79.

¹² *ibid.*, s. 142 (prim. s tem mestom)

¹³ *ibid.*, s. 142.

pisal je o Janovem obrazu umetnosti, o njeni veličini in trajnosti ter hkrati krhkosti, lomljivosti in utopičnosti.

7. Utopična bit umetniškega dela je idealna bit. Estetski liki so liki reči v idealu, postavljeni v transcendentalni prestabilizirani harmoniji nasproti realnemu neuspelemu bivanju v »profanem« svetu. Estetska kvazirealnost pomeni v resnici višjo realnost, v fenomenološki teoriji ima možnost primat nad stvarnostjo. V umetniških likih so, kot piše Lukács, dosegle stvari same sebe, uresničene so njihove imanentne konstitutivne potence, združeno je vse, kar je v dejanskosti razdvojeno, nastopila je svojevrstna odrešitev njihovih sprtih razmerij v stvarnosti kot stvarnosti. Videti je, kot da so se stvari vrnile »domov« in dosegle najvišjo stopnjo svojega bivanja. Tukaj zato prisluhnimo Lukácsu samemu, namreč njegovemu metaforičnemu opisu resnice estetskega sveta: Ko je razmišljal o stilizaciji, o poti od umetnikove vizije k delu, je zapisal: »Na stvareh ne spreminja več ničesar, nikakor noče nasilno postopati z njimi, le njihove, s stališča predpostavljene fikcije vidne in osmišljene, vendar v dani stvarnosti samo rahlo označene, s heterogenostmi prekrizane črte vleče dalje do njihovega utopičnega cilja. Stvarnost ne ukinja, nasprotno, naredi jo za stvarnejšo kot lahko sama postane s svojo lastno močjo. Iz sedanjosti, golega križišča še ne nastalega in že minulega se oblikuje ura prebujenja, velika ura, v kateri so vse stvari dosegle same sebe in nočejo več dalje, ker za njih ne obstaja več nobeno »dalje«: dospele so na cilj.«¹⁴ In dalje, o katarznem učinku estetske »nadvarnosti«, ki jo je konkretno razvil tudi Ernest Bloch: »Iz nezavedne modrosti doživete usode, vrnitve vseh stvari na mesto, ki mu prestabilizirano pripadajo, nastane zavestno delujoča milost nekega varnega, sedaj od znotraj že ne več ogroženega, vsako nevarnost pozabljajočega plesa.«¹⁵

8. Ideja o resignaciji umetnika kot občutku, ki spremlja njegovo dokončanje dela in o umetnikovi tragičnosti. Med svetom popolne, »nadvarne« umetnine kot dovršene entitete in svetom umetnika kot ustvarjajočega posameznika ne obstaja enostavna korelacija; umetnik ni enostavno »deležen« atributov popolnosti in uspelosti, ki karakterizirajo njegovo delo. »Umetnikovi problemi niso problemi umetniškega dela... Umetnina je nekaj drugega in več od tistega, kar je živelo v ustvarjalčevi zavesti.«¹⁶ Umetnina se realizira v procesu dela, ki pomeni vedno odtujitev od izvirne (umetnikove) vizije. Slednje ni moč povsem realizirati (brez ostanka), vedno se korigira in prenavlja v procesu samem. Arbiter, ob katerem se mojstri in hkrati oddaljuje, je tehnika umetniškega dela. Umetniško delo pomeni le ustvarjalni proces približevanja bistvu načrtovanega dela, ki se dokonča v paradoksu: Umetnik se mora postopoma odreči izvorni viziji in v tem odrekanju, korigiranju, odtujevanju, »delu« na tehniki, »izrazu« in materialu realizira umetniško delo. Ob dovršenem delu, njegovi uspeli biti, se resignirani umetnik umakne, potaji. Odrešitev stvari v njihovem »nadvarnem« harmoničnem domovanju, ki se je realizirala v procesu umetniškega dela, ne pomeni odrešitve za umetnika samega. Oblika prestabilizirane harmonije estetskih tvorb je indiferentna do sfere subjektivno-eksistencialnega. Lukács je zato pisal o nadosebni, iz bistva umetnosti

¹⁴ *ibid.*, s. 130,1.

¹⁵ *ibid.*, s. 142.

¹⁶ *ibid.*, s. 139.

izvirajoči tragiki umetnika, o posebnem dejanskem stanju, ki so ga prav največji umetniki pogosto doživljali, namreč »da sami ostajajo neodrešeni, da je za njih ničeva vsa dovršenost, ki jo darujejo svojim delom... da ostajajo bolj nemi in neizgovorjeni kot tisti v sebe zaprti ljudje vsakdanjega življenja... Browningov junak Andrea del Sarto pravi »Moja dela so bližje nebu, toda jaz sedim tukaj.«¹⁷

2. TEORIJA ROMANA IN NJENI PROBLEMI

Pozorno branje nekaterih Lukácsevih ključnih estetskih del (npr. spisa »Posebno kot osrednja estetska kategorija« in »Estetike«) nam lahko razkrije veliko avtorjevo odvisnost od Heglove estetike in filozofije sploh. Heglova gnoseološka estetika, mestoma dopolnjena z materialistično leninsko teorijo odraza je tisto filozofsko jedro, ki opredeljuje osnovne premise Lukácseve estetike. Prvi tekst, v katerem je moč zaznati njegovo heglovstvo, je znano delo »Teorija romana«. Ta, v zimi 1914/1915 napisani spis, je bil najprej objavljen v »Časopisu za estetiko in splošno znanost o umetnosti« 1916. leta, samostojno v knjižni izdaji pa je izšel 1920. leta pri Cassirerju v Berlinu. V času pisanja tega dela je Lukács doživel dinamični prehod od Kanta k Heglu, vendar na očitni in čvrsti osnovi t. i. duhovnih znanosti. Mislimo na močno tradicijo Diltheja, Simmla in Maxa Webra, ki je konstitutivna tudi za razumevanje Lukácseve afinitete do analiz globalne duhovne situacije v Teoriji romana, kar je tudi sam priznal v 1962. leta napisanem predgovoru k 2. izdaji tega dela: »Teorija romana je dejansko tipični proizvod tendenc duhovnih znanosti.«¹

Za razumevanje osnovnih tendenc duhovnih znanosti (Geisteswissenschaften) je pomenljivo, da so se pojavile kot odgovor na plitki pozitivizem. Kot izredno vplivno je učinkovalo predvsem Diltheyovo delo »Doživljaj in pesništvo«. Vendar pa Lukács prav v omenjenem predgovoru priznava, da je v Teoriji romana že postalo jasno, da je njen avtor postal heglovec; to je zanimivo tudi zato, ker so bili starejši predstavniki duhovno-znanstvene metode pretežno pod Kantovim vplivom. O tem je zapisal: »Kolikor mi je poznano, je Teorija romana prvo duhovno-zgodovinsko delo, v katerem so se dosežki Heglove filozofije konkretno aplicirali na estetske probleme.«²

In kaj je tisto pri Heglu, kar je tako močno pritegnilo mladega Lukácsa in ga tudi odvrnilo od Kanta in njegovih učencev? Po njegovem priznanju je to historizacija estetskih kategorij kot tudi Heglovo pojmovanje totalitete in njeno zoperstavljanje v epiki in dramatik. Lukács je bil prepričan, da je prav estetika tisto teoretično področje, kjer se lahko najbolj produktivno izvede obnova Heglove filozofske dediščine, pa čeprav je v tem spisu ostal še pod večjim vplivom tradicije že omenjene »duhovne znanosti«, Goetheja, Friedricha Schlegla, Solgerja in tudi Fichteja.

Vsekakor je najbolj relevanten prav pojem heglovske totalitete, ki jo Lukács tako rekoč v vseh obdobjih svojega estetskega razvoja razume kot odlikujočo

¹⁷ ibid., s. 80.

¹ Georg Lukács, Die Theorie des Romans, Luchterhand, 1963 (odslej skrajšano »TR«), s. 6, 7

² TR, s. 9, 10

ontološko razsežnost bivajočega. Totaliteto namreč definira kot formirajoči prius slehernega posamičnega pojava. Totaliteta pomeni, da je bivajoče zaključeno »dorzelo« do popolnosti, da so v njem realizirane vse organsko-imanentne možnosti, da torej v njem ni prisoten nikakršen element, ki bi kazal preko sebe na nekaj transcendentnega vnanjega, še popolnejšega. Totaliteta je resnica zaključenega območja bivajočega, ki je podrejeno absolutni metafizični biti kot identitetni strukturi najvišje resnice, moči, dobrega in lepega. Vse bivajoče je (po Lukácsevih besedah) znotraj totalitete homogeno, še predno je zaobseženo s formami.

Vendar pa pri zgodnjem Lukácsu nikakor ne gre le za nekritično sprejemanje Hegla. Čeprav je Teorija romana pod vplivoma Hegla, je v resnici še najmanj heglovska, kar si je bil svest tudi Lukács sam, ko je pisal, da je v Heglovi estetiki postala umetnost problematična, ker je dejanskost sama postala neproblematična. Avtor Teorije romana je priznal, da so nekatere ključne teze v tem tekstu izražene v povsem nasprotnem duhu: dejanskost v Teoriji romana ni določena heglovsko, temveč s Fichtejevo formulacijo kot »čas popolne grešnosti« v smislu pesimističnega in nihilističnega stališča do sodobnosti. Vendar pri tem ne gre za pomembnejši obrat od Hegla k Fichteju, temveč predvsem za vplive S. Kierkegaarda na mladega Lukácsa.

Omenili smo že, da je Teorija romana pisana pod močnim vplivom heglovske interpretacije in aplikacije pojma totalitete. Filozofija in še zlasti umetnost sta razumljeni kot obliki (duha), ki sta zavezani poti po (ponovni) vzpostavitvi enotnosti, totalitete in identitete. Sta kot zvezdi severnici, ki kažeta na pot ponovne integracije.

Ko je leta 1923. izšlo Lukácsovo delo »Zgodovina in razredna zavest«, eden vrhunskih tekstov marksizma 20. stoletja, je postalo očitno, da je Lukács materializiral in konkretiziral to svoje razumevanje sveta in umetnosti. V tem delu je namreč svetovni proletarijat razumljen kot akter ponovne vzpostavitve (izgubljene) totalitete, celote človeštva in zgodovine, spoznanja in prakse. Kasneje, v veliki »Estetiki« iz 1963. leta, je to »vlogo« zopet zaupal umetnosti in njenim funkcijam. Mislimo na tiste avtorjeve teze, v katerih govori o defetišizirajočih funkcijah umetnosti in o umetnosti kot »organu človeštva za videnje, slišanje in občutenje — človeštva v vsakem posameznem človeku«.

Umetnost je v Teoriji romana razumljena kot oblika, ki predpostavlja razpad in nezadostnost sveta, ki torej izhaja iz manka polne, identitetne biti. Za umetniške oblike ne obstaja več svet totalitete, temveč se konstituirajo na krhkosti, lomljivosti sveta. Umetniške oblike so zgodovinske oblike; odvisne so od posebne zgodovinsko-filozofske dialektike. S temi mislimi se dotikamo tistega problema Teorije romana, ki ga je Lukács slikovito opisal v že večkrat omenjenem predgovoru, ko govori o »groteskni situaciji, da je Ernst Bloch v imenu »Teorije romana« polemiziral z marksistom Georgom Lukácsom.«³ Mišljen je pravzaprav Lukács zgodnji filozofski ekspresionizem, dopolnjen z vplivi Kierkegaardove in fichtejske etike. Za bralca, izhajajočega od poznih Lukácsovih del, je praktično neverjetno, kako je lahko zgodnji Lukács tako nihilistično razmišljal o izgubljeni enotnosti sveta in brez posebnega vrednostnega distanciranja odkrival njeno povnanjenost v umetniških oblikah.

³ prim. TR, s. 13

Sodobni čas je namreč razumel kot ekscentrično dobo, v kateri je moč zaznati odsotnost boga, substance, identitetne biti. Metaforično izraženo gre za položaj čolna brez kompasa na odprtem in razburkanem morju; le želje, ideali in utopije nakazujejo daljavo izgubljene celote. Gre torej za razumevanje, ki je svojsko življenjskemu filozofskemu in tudi estetskemu delu Ernsta Blocha.

V tem tekstu je torej mislil G. Lukács v posebnih polaritetah oziroma skozi optiko t.i. idealnih tipov Webrove metodologije. Njegova pozornost je veljala na eni strani življenju in na drugi strani obliki. Življenje je življenje epoh, zaprtih kultur — in oblike so oblike epskega pesništva. Na eni strani je reduciral dvoje kultur — grško in moderno — na njuna konstitutivna načela, na drugi strani pa je zapopadel v njuni popolni čistosti dvoje literarnih oblik — ep in roman. Razlike med slednjima praktično niso estetskega, formalnega značaja, temveč so utemeljene v zgodovinsko-filozofskih vzrokih. Sam Lukács je zapisal o tem: »Ep in roman, dvoje objektivacij velike epike, se ne ločujeta po oblikovnih prepričanjih pisca, temveč po zgodovinsko-filozofskih danostih, ki tvorijo osnovo njegovega oblikovanja. Roman je epopeja dobe, v kateri ni več smiselno dana ekstenzivna totaliteta življenja... Bilo bi površno in samo artistično, če bi se v verzu in prozi iskalo edinole in odločilno znake, ki opredeljujejo te rodove.«⁴

Ta Lukácsева teza je za razumevanje celote njegovega estetskega in filozofskega opusa še kako pomembna. Estetsko se pri njem namreč pogosto prepleta s širšimi etičnimi, antropološkimi in kozmološkimi problemi. Čeprav si je na eni strani stalno prizadeval za čistost in samostojnost estetskega, je na drugi strani vendarle odkrival številne zveze med estetsko-formalnimi stališči umetnika in njegovimi odnosi do temeljnih vprašanj sodobnega sveta. Pravzaprav je bil zanj stalno problem določitev mesta umetniškega dela ali tudi, širše, umetniške zvrsti ali oblike, znotraj makro oziroma globalnih družbenih in svetovnih razmerij. V predgovoru k svoji pozni Estetiki se je zato spomnil Teorije romana z naslednjo pripombo: »Že Teorija romana, napisana v prvem letu vojne, je naravnana bolj na zgodovinsko-filozofske probleme, za katere naj bi bili estetski problemi samo simptomi, signali.«⁵

V tej zvezi naj omenimo še nekaj zanimivih Lukácsevih sodb iz Teorije romana, iz katerih je moč zaznati širino avtorjeve obravnave problemov, ki so na prvi pogled videti sicer kot čisto estetski, vendar pa jih zgodnji Lukács povezuje z makro-družbenimi in antropološkimi razmerji. »Ep oblikuje s samim seboj zaključeno totaliteto življenja, roman skuša oblikujoče odkriti in vzpostaviti skrito totaliteto življenja.«⁶ In dalje: »Epski individuum, junak romana, se poraja iz tega tujstva do zunanjega sveta. Toliko časa, dokler je svet v sebi homogen, se ljudje kvalitativno ne razlikujejo med seboj.«⁷ Značilna je tudi Lukácsева sodba o »skrivnosti« helenizma: »Grk pozna samo odgovore in ne vprašanj, samo rešitve (četudi zagonetne), vendar ne skrivnosti, samo oblike in ne kaosa.«⁸ V okviru teh Lukácsevih razumevanj globalne duhovne strukture antike in moderne je moč odkriti tudi velik vpliv Diltheyeve hermenevtike, utemeljene na razlikovanju med

⁴ TR, s. 53

⁵ Werke, Bd. 11, s. 31

⁶ TR, s. 57, 58

⁷ TR, s. 64

⁸ TR, s. 24

duhovnimi in naravnimi znanostmi. »Naravo pojasnjujemo, duševno življenje razumevamo«, je osnovna, tudi za Teorijo romana relevantna Diltheyeva trditev.

Sicer pa obsega Teorija romana dve zaključeni študiji:

1. Oblike velike epike v svojem odnosu do zaključenosti ali problematika celotne kulture;

2. Poskus tipologije oblik romana.

V drugi študiji o tipologiji evropskega romana se lahko opazi avtorjev prehod od analize filozofskega in kulturno-zgodovinskega sveta, ki poraja oblike epike in romana, k osvetlitvi konkretnih romanesknih oblik in k odkrivanju njihove svoješke tipologije. Roman je za Lukácsa oblika, ki se dogaja v svetu odsotnega smisla, ideje, in zato je predvsem oblika avanture, kajti v njegovo vsebino je vključena zgodovina duše, ki odhaja v svet, da bi spoznala samo sebe. Junak romana je iskateljski posameznik, stalno na negotovi poti preverjanja svoje sporne eksistence. To je problematični lik v nasprotju z epskim junakom, ki je predstavnik kolektiva, oziroma del smiselnega, organskega sveta. Njegova resnica je v (absolutni negativnosti, saj se na vsakem koraku v imenu svoje ideje zoperstavlja objektivnemu svetu, zunanji stvarnosti, družbenemu okolju. Za njegovega avtorja romanesknega pisca samega, je zato značilna svojevrstna ironija in nihilizem.

V študiji o tipologiji oblik romana odkriva G. Lukács štiri osnovne (webrovsko prikazane in dognane) idealne tipe te literarne oblike. Najprej je potrebno omeniti njegovo analizo Cervantesovega »Don Kihota« kot romana t.i. abstraktnega idealizma. Ta oznaka se nanaša na lik junaka, ki se konstituira na zabrisani distanci med idejo in realnostjo, utvaro in svetom. Don Kihot, voden z miti literature preteklosti (viteškega srednjega veka), se zato dejansko ne spopada s svetom, temveč z njegovim utvarnim videzom ali idejo. Tudi drugi tip romana, označen s svetom romantizma izgubljenih iluzij, torej načelnega razočaranja in neuspeha, se dogaja v okviru bipolarnega dialektičnega zoperstavljanja subjekta in objekta. Junak v teh romanih se samoobrambno umika v lirično poudarjeno subjektivnost in se opaja nad njeno navidezno samozadostnostjo. Celotna notranja drama romana se prikazuje kot borba proti moči časa in zakonom objektivne, subjektu sovražne stvarnosti.

Tretji tip romana, vsaj navidez obeležen z znaki heglovske sinteze predhodnih dveh, je Goethejev roman »Učna leta Wilhelma Meistra«, čigar osnovna tema je sprava problematičnega, z doživetim idealom vodenega individua, s konkretno družbeno stvarnostjo. Vendar se tudi tukaj, v tem t.i. vzgojnem romanu, konstituira junak zgolj z abstraktnim herojstvom, ne da bi mu uspelo dejansko realizirati zamišljeni ideal, torej doseči harmonično sintezo življenja in bistva.

Čeprav je v Tolstojevih romanih mogoče zaznati eksplicitno tendenco k prekod v ep(opejo) oziroma svet epskih junakov, ostaja tudi ta, četrti tip evropskega romana, še vedno v okviru subjekt-objekt odnosa, oziroma zoperstavljanja jaza in ne-jaza duše in sveta. Tudi Tolstoju ne uspe ponovno odkriti epa, ustvaril je lahko samo fragmente, težeče k njegovi enotnosti. Vendar pa se tako v Goethejevih kot Tolstojevih romanih dogaja svojevrstno preoblikovanje metafizično razumljenega objekta v dejanskost kot družbeno in zato zgodovinsko kategorijo. O tem je slikovito razmišljal Frederic Jameson, lucidni poznavalec Teorije romana in avtor tudi v jugoslovanskem prostoru objavljenega dela »Marksizem in oblika«. Jameson je točno zaznal, da se s spremembo metafizičnega objekta v družbo,

zoperstavljeno posamezniku, dogodi kvalitativni premik, kajti konstitutivna romaneskna opozicija ni več metafizična, temveč zgodovinska. S tem se ukine statični odnos posameznika do družbenega okolja, kajti družba je organizem, podvržen spremembam in v teh romanih ima junak prvikrat priložnost, da ni samo statični opazovalec svoje (usodne) oddaljenosti od (zunanje) stvarnosti, temveč je tudi njen aktivni spremljevalec.

Vendar pa tudi v teh dveh oblikah evropskega novoveškega romana še ni dosežen kvalitativni napredek v smeri ponovne vzpostavitve totalitarne oblike epa kot (homogene) umetnosti dovršenosti in identitete. Razkosani in odtujeni novoveški svet se potrjuje v obliki romana, kjer je v junakovem svetu in akciji ponovljena osnovna disharmonična (ontološka) razsežnost. Na koncu svojega teksta je — presenetljivo, da tako pozno — omenil Lukács tudi Dostojevskega in njegovo literarno delo, pozno zato, ker je pravzaprav Teorija romana pisana le kot del načrtovane obsežne monografije o Dostojevskem. Slednji se ne pojavlja kot avtor romanov, temveč kot pisec literarnih proznih oblik, ki nimajo ničesar skupnega z evropskim romanom 19. stoletja. Dostojevski pripada novemu svetu, je osnovna (in sklepna) Lukácsseva sodba.

Samo analiza oblik njegovega dela lahko pokaže, ali je Dostojevski že Homer ali Dante novega sveta, samo začetnik ali tudi že dovršeni oblikovalec novih oblik? Vendar Lukács sam ni pristopil k tej analizi. Monografija o Dostojevskem se je končala, še preden se je pravzaprav začela. Spet pa je tukaj pomenljiva Lukácsseva misel o paraleli med novimi oblikami in novim svetom. Slednji se lahko prvič zasluti, registrira, skozi literarne oblike. Zgodnji Lukács je tukaj vsekakor na podobnih pozicijah kot Ernst Bloch (vse svoje življenje): ontološki status umetniškega je tudi zanj »Vorschein«, estetska slutnja (polne) biti.

Teorija romana se nam torej kaže kot filozofsko delo, v katerem je radikalno izvedena historizacija estetskih kategorij v smislu tradicije nemške klasične filozofije. Te dediščine se je zavedal tudi Lukács sam, ko je v svoji študiji o Heglovi estetiki zapisal: »Z nemško klasično filozofijo je bila v zgodovini meščanske filozofije tudi na področju estetike prvič ustvarjena organska povezava zgodovinskega in teoretično-sistemskega nazora.«⁹ Vendar se ob omenjanju Hegla Lukács spoštljivo spomni tudi dediščine Vica in njenega »podzemnega« vpliva v 18. stoletju. S Teorijo romana in teksti heidelberške estetike je Lukács nedvomno absorbiral estetski potencial dveh vrhunskih mislecev estetike nemške klasične filozofije — Kanta in Hegla. Vendar že Teorija romana in korekcija hegelovstva v njej dokazuje, da Lukács nikakor ni odkril enostavnega napredka od Kanta k Heglu, temveč je oba avtorja in njuni estetiki obravnaval enakovredno — predvsem tudi v smislu dopolnjevanja. To spoznanje je simptomatično tudi za ves Lukácssev nadaljni estetski razvoj.

3. Umetnost kot odraz

Zgodovinski, spremenljivi svet človeka in njegove akcije, delno že anticipiran v zadnjih Lukácssevih sestavih v Teoriji romana, je postal z njegovim delom »Zgodovina in razredna zavest« najden »in concreto« in tudi lucidno historično

⁹ Werke, Bd. 10, s. 107

in materialistično ekspliciran. Na osnovi njegove nesporne marksistične usmeritve, sicer vseskozi še polne evidentne dediščine heglovstva, so se začeli spreminjati tudi Lukácsi pogledi na umetnost in estetiko. Prvi rezultat te orientacije je njegova študija »Debata o Sickingenu med Marxom, Engelsom in Lassallom«, napisana 1931. leta in objavljena prvič šele 1933. leta. Ta krajši tekst ni pomemben le zaradi Lukácsiavega odkritja avtentičnih in eksplicitnih estetskih stališč klasikov marksizma, temveč tudi zaradi njegovega lastnega obračuna s svojimi zgodnjimi idejami in nazori.

Tragični konflikt, opisan v Lassalovi drami, je bil ne nazadnje tudi Lukácsi lasten konflikt. Nahajal se je namreč v protislovju med navdušenjem, neposrednim zaupanjem ideje v svojo lastno moč in pomembnost in med nujnostjo »realne politike«. Lukács si je že leta 1931 zastavil vprašanje, ki je izrazito prisotno tudi v celi vrsti njegovih kasnejših spisov: kakšna je zveza med političnimi stališči avtorja in njegovim odnosom do umetnosti in oblike? Pri analizi sodb klasikov marksizma o Lassalovi drami je opazil, da sta Marx in Engels povezala estetski abstraktno-moralistični idealizem z Lassalovim političnim oportunizmom. Po njuni sodbi gre torej za posebno Lassalovo odvisnost od schillerjanske tradicije kot estetsko manj vredne in tudi pravilne od realistične shakespearske usmeritve v umetnosti, konkretno dramatiki.

V tem Lukácsiavem spisu je praktično že opravljen prehod od »teorije romana« v »zgodovinski roman«, pri tem seveda ne mislimo toliko na konkretna istoimenska estetska in literarno-zgodovinska dela, temveč predvsem na problematiko realizma kot umetnosti, ki izraža zgodovinski pogled na življenje, za katero lahko celo rečemo, da ima zgodovino za svoj predmet. Mišljen je torej obrat metafizičnih, teoretskih in čisto estetskih problemov k zgodovinskim problemom, k zgodovini kot umetnosti.

Vprašanje, ki se tukaj pojavlja je, kako je mogoče ustrezno umetniško zaseči zgodovino, jo predstaviti, oblikovati in ne nazadnje tudi (soustvarjati, kajti umetnost sama je izraziti zgodovinski produkt. Lukácsiav odgovor je tukaj jasen in nedvosmiseln: Estetski odraz je način bivanja umetniške oblike in samo kot odraz stvarnosti lahko umetnost produktivno poseže v življenje samo.

Umetnost odraža, ker spoznava, in že takoj moramo zapisati, da je Lukácsiava teorija umetnosti v resnici posebna gnoseološka estetika. Umetnost je razumljena kot spoznavanje in prav zaradi te kognitivne funkcije Lukács pravzaprav uvaja pojem odraza, bistveno odvisnega od Leninovih opredelitev v »Materializmu in empiriokriticizmu« in »Filozofskih zvezkih«. Odražanje je za Lukácsa najavtentičnejša oblika praktične zavesti, je spoznavanje, opredeljeno v svoji materialistični funkciji, kajti samo kot odraz (nečesa, kar ni ona sama) je zavest postavljena na realna tla, ne da bi si umišljala, da je nekaj več oziroma »drugo« življenja samega. Vsekakor je tukaj relevantna prav dediščina Lenina in njegov filozofski obračun s t. i. idealistično spoznavno teorijo (novo)kantovcev. Gnoseološki problemi so za Lukácsa (tako kot Lenina) primarni filozofski in zato tudi estetski problemi. Ontologija in antropologija sta glede na njih sekundarni. Čeprav je očitna Lukácsiava odvisnost od Hegla in njegove gnoseološke estetike, saj se v teoriji umetniškega odraza orientira predvsem na spoznavno funkcijo umetnosti, je prav za Lukácsa in leninistično teorijo odraza značilno, da mestoma pada na

predheglovski filozofski nivo — in to prav pri metafizičnem in neživljenjskem zoperstavljanju subjekta in objekta.

Umetnost kot odraz ima na prvi pogled nedvomno negativni prizvok, pomeni skoraj nekaj manjvrednega in podrejenega; vsekakor se kar mimogrede ponuja primerjava z znano klasično teorijo mimesisa v Platonovi teoriji umetnosti in tudi s posledicami družbene usode umetnosti, ki izhajajo iz nje. Tudi t. i. ontološka estetika je poudarjala vrednost umetniških del kot stvarnosti *sui generis* prav ob istočasnem odklanjanju teorije odraza oziroma njene aplikacije v estetiki. Problem, ki se nam tu postavlja je, ali je (Lukács) teorija umetnosti kot odraza resnično teorija, ki izhaja od omalovaževanja svojega predmeta, ali se je Lukácsova estetska misel potemtakem konstituirala kot teorija, ki se je skorajda milostno ukvarjal s predmetom, komaj vrednim pozornosti teorije, in povsem neuglednim v primerjavi z drugimi področji vedenja in delovanja? Odgovor na to vprašanje je lahko samo nikalen. Še več, György Lukács je eden najbolj pomembnih estotov 20. stoletja, ki se je skorajda trmasto boril za priznanje umetniške avtonomije in stalno odkrival njeno trajno pomembnost tako v sedanjosti kot alternativni prihodnosti. Tudi v svoji estetiki je takorekoč na koncu svojega življenjskega dela na problemih (marksistične) umetnostne teorije in zgodovine odločno zapisal: »Pogosto zavračanje umetnosti, estetskega načela, od Tertulijana do Kierkegaarda ni slučajno; veliko bolj pomeni priznavanje njenega dejanskega bistva iz tabora njenih smrtnih sovražnikov. Tudi to delo ne registrira enostavno te nujne boje, temveč zavzema znotraj njih odločno stališče: za umetnost, proti religiji, v smislu velike tradicije, ki sega od Epikurja preko Goetheja do Marxa in Lenina.«¹ Edino smiselno vprašanje v zvezi z Lukácsovo teorijo odraza, ki torej predpostavlja nesporen pomen umetnosti in njeno vsaj relativno avtonomijo, je zato, kako je umetnost »veliko« tudi kot odraz in predvsem kot odraz, kajti avtor Teorije romana je na tej konceptiji vztrajal takorekoč do svoje smrti? (Prav njegova velika Estetika je šele dovolj argumentirana in sistematična obravnava umetnosti kot odraza.)

Na to vprašanje je Lukács sam odgovarjal praktično od 1931. do 1963. leta. Na tem mestu bomo zato omenili nekatere pomembnejše točke teh njegovih »odgovorov«:

1. Umetnost kot odraz ni naturalistični posnetek stvarnosti. Lukácsova teorija realizma se je oblikovala tudi kot striktna kritika estetskega naturalizma. Umetniško delo odraža splošni proces življenja in ne v detajlih posamične življenjske, pojave, ki bi jih lahko primerjali z njihovimi »pravimi« analogoni, z življenjem samim. Možno je, da je neko delo sestavljeno iz samih fotografsko točnih odrazov zunanjega sveta, vendar pa je v celoti vendar netočno, saj gre za samovoljni izbor oziroma izrazito subjektiven odraz stvarnosti.

2. Umetniška točnost detajla torej nima nikakršne nujne zveze z izgledom posamičnega detajla v stvarnosti. Ne gre za nikakršno pokrivanje slike in modela. Posamičnost v umetniškem delu postane pravi odraz življenja le, če je nujen moment umetniško točnega odraza splošnega procesa objektivne dejanskosti, ne

¹ GLW, Bd. 11, s. 29

glede na to, če jo je umetnik opazoval v življenju ali jo je ustvaril z umetniško domišljijo iz neposrednih ali indirektnih življenskih doživetij ali izkustev.

3. Umetnost kot odraz ima vmesni (ontološki) status glede na partikularnost vsakdanjega življenja in splošnost znanstvenega spoznavanja. V umetnosti sta posamičnost in splošnost ukinjeni in hkrati ohranjeni na nivoju dialektične kategorije »posebnega«. (Vsekakor gre pri tem za heglovski »Aufhebung« in pojem »sredine«.) Umetnost je zato dovolj blizu neposrednosti življenja in sveta. Ta središčna pozicija umetniškega se po Lukácsu izraža v tipičnem, ki pa ne pomeni glede na splošno nekaj ekscentričnega ali povprečnega. Tipično pomeni intenzivno neskončnost dela, v kateri usoda posameznika karakterizira usodo človeškega rodu. O tem je zapisal: »Estetski odraz prikazuje človeštvo stalno v obliki individuov in individualnih usod.«² In to dejstvo se lahko izrazi tudi obrnjeno: Individualna usoda se lahko pojavlja v umetniških delih v obliki občečloveškega. To spoznanje je Lukács podrobneje razvijal tudi v okviru svojih razmišljanj o antropomorfem značaju umetnin — v nasprotju z deantropomorfizmi v znanosti, kjer gre za striktno izključitev »tipičnega«.

4. Umetniški odraz se nahaja v Lukácsovi koncepciji oziroma filozofskemu razumevanju sveta modalno višje od heglovskega čutnega »odseva« ideje. Vsekakor lahko kljub močnim in izrazitim vplivom Hegla zasledimo v Lukácsovi estetiki tudi močne protihglavske tendence. Pri Heglu je zgodovina umetnosti zgodovina osamosvajanja umetniškega duha, ki se vedno bolj ločuje od svoje vezanosti na čutni pojav in prehaja od plastičnih, nazornih oblik v prozaično in lirično abstraktnost in racionalnost; pri Lukácsu pa lahko zaznamo povsem nasprotna gibanja in razmerja. V umetniškem odrazu zatrjuje prav evokativnost, čutnost, materialnost, čutno naglašeni pojav in njegovo določeno, konkretno in tipično partikularnost.

Umetniški odraz je tisto »mesto«, kjer je edino lahko povzdignjena čutnost na raven vedenja in spoznavanja in je torej vrednostno izenačena z racionalnim, pojmovnim. Videti je, kot da se v Lukácsovi estetiki odločno afirmira Baumgartnova estetska koncepcija »cognitio sensitiva«, le da ne gre za nižjo spoznavno moč, temveč za — skupaj z znanstveno — racionalno — najvišjo. Povsem protihglavsko je Lukács opazoval napredek umetnosti prav v smeri čutnega, evokativnega in realistično tipičnega. Racionalizacijo umetnosti pa je mislil kot njen padec, odklon od estetskega samega.

5. Umetniški odraz ima ne-stvarni, torej irealni status. To stališče, najprej izraženo v okviru njegove zgodnje fenomenološke estetike, je zagovarjal tudi v svojih kasnejših delih, celo tistih, nastalih v medvojnem času in prvih letih po II. svetovni vojni. Lukács je na večih mestih ekspliciral posebno paradoksalnost umetniških del, ki je v tem, da se umetnini prepuščamo kot stvarnosti in jo kot stvarnost sprejemamo, vpijamo vase, čeprav točno vemo, da ni nikakršna stvarnost, temveč samo posebna oblika njenega odraza. Umetniškim likom torej ne pripisujemo stvarnega značaja, temveč fiktivni, irealni značaj: so umetnine in nič več, torej posebni svet, ločen od prakse, vsakdanjega življenja in njegovih interesov.

² GLW, Bd. 11, s. 248

Odnos med življenjem in umetnostjo je zato opazoval kot nepremostljivo razliko »brezpogojnega gospostva prakse v življenju in neposredne izključitve prakse v estetskih tvorbah«.³ Umetniško odražanje zato nikakor ni ločeno od domišljije, njenih iger in fantazmagorij, vendar pa je vedno transcendiranje brez transcendence, kajti umetnina kot stvarnost, kot realni svet, bi bila za Lukácsa kantovska »stvar na sebi« oziroma noumenon. V strahu pred onostranostjo umetnine, pred njenim realnim »več« zato zagovarja estetski odraz kot modalno obliko bivajočega, ločenega od praktikizma in utilitarizma objektivne stvarne biti. Lukács torej misli probleme umetnosti v okviru naslednjih polaritet:

življenje — umetnost
praksa — ustvarjalnost
nujnost — svoboda
stvarnost — odraz stvarnosti
zavest — samozavest
razum — domišljija

Pojmovanje umetniškega dela kot produkta, oziroma umetniškega ustvarjanja kot prakse bi za Lukácsa pomenila padec na nivo vsakdanjega, trivialnega, povprečnega in povprečnega. Videti je, da so tisti kritiki Lukácsseve estetike, ki so predvsem ugovarjali teoriji umetniškega odraza, povsem zgrešili jedro osnovne avtorjeve intencije. Umetnina kot odraz je za Lukácsa »več« kot umetnina kot produkt ali stvar sama, in historični materialist Lukács je v »estetiki odraza« nedvomno tradicionalni idealist, saj brani avtonomijo umetnosti pred življenjem, prakso in njenimi interesi.

6. Teorijo odraza je najbolj konsekvantno razvil v svoji pozni Estetiki (Svojevrstnost estetskega). Problem tega dela je določitev mesta estetskega ravnanja v totaliteti človeških dejavnosti, oziroma — z Lukácssevimi besedami — človeških reagiranj na zunanji svet. Gre za široko zasnovani projekt, ki se spopada z genezo estetskega in njegovimi zgodovinskimi diferenciacijami. O tem je zapisal: »Nočemo dogmatično izhajati od estetskega kot od »večnega«, izvorno človeškega načina ravnanja, temveč želimo, nasprotno, prikazati, kako je genetsko nastalo iz potreb in zmožnosti sebe razvijajočega človeka, človeštva.«⁴ Za »svojevrstnost estetskega« je značilna izvirna ontološka struktura vertikalne narave, saj nam Lukács podaja posebno stopnjevanje celotnega območja materialne in duhovne biti od nivoja vsakdanjega življenja preko magije in religije do znanosti in umetnosti. Območje t. i. vsakdanjega življenja nastopa tukaj kot realna osnova, označena s spontanim materializmom, iz katere izhajajo druge, višje oblike človekovega ponašanja in delovanja. Vsekakor so najzanimivejše tiste Lukácsseve analize, kjer podrobneje razčlenjuje zgodovinske procese ločevanja estetskega in območja zaznav in odražanj v vsakdanjem življenju.

Omenimo naj njegovo osvetlitev funkcije ritma oziroma njegove transformacije iz elementa dela v čisto estetski fenomen. G. Lukács je natančno analiziral ritem kot pomožno sredstvo pri izvajanju določenih (arhaičnih) vsakdanjih del in

³ prim. GLW, Bd. 12, s. 101

⁴ GWL, Bd. 12, s. 32

pokazal na usodo njegove svojevrstne sekularizacije v umetnosti, kjer postane emocionalni, evokativni značaj ritma telos (umetniškega) dela samega. Lukácsева zgodovinsko-materialistična analiza estetskega ostaja namreč stogo vezana na primarni odnos umetnosti in dela (prakse), kajti šele z rastočo univerzalnostjo dela nastopi možnost, da se realne predmetne odnose mimetično reproducira tudi v ritmičnem zaporedju, oziroma glede na kriterije simetrije in proporcionalnosti.

Za Lukácseve estetske analize je značilno opazovanje ločevanja oziroma sekularizacije estetskih fenomenov iz območja vsakdanjega življenja, prakse, magije, sfere navad in enostavnih vitalnih potreb. V smislu fenomenologije in (novo)-kantovstva gre Lukácsu tudi v »Svojevrstnosti estetskega« za opazovanje čiste estetske postavitve oziroma estetskega mimezisa; pri tem odločno poudarja specifičnost estetske forme, torej čutnost, evokativnost, tipičnost in detajlnost. Videti je, kot da je realni svet vsakdanjega življenja in njegovih interesov postavljen v oklepaje, oziroma tvori ozadje za čiste estetske mimetične akte, ki se oblikujejo na zahteven, kompliciran način. O tem prisluhnimo Lukácsu samemu: »Estetsko nastane (...) po kompliciranem ovinku: ta, že na sebi mimetična gibanja, načini ravnanja v vsakdanjih opravilih ljudi, v njihovem medsebojnem občevarju, se še enkrat posnemajo; to odražanje v dejanja predstavljenih odrazov pa se ne posnema več zgolj za doseg določenih neposrednih praktičnih smotrov določenih pojavov stvarnosti, temveč se grupirajo njegovi odrazi po povsem novih načelih: koncentrirajo se tako, da v gledalcu vzbudijo določene misli. prepričanja, občutke, strasti itn.«⁵

7. Estetski odraz ima značaj znakovnega sistema I', to je eno temeljnih uposebljanj estetskega v njegovi »veliki Estetiki«. G. Lukács uporablja tukaj materialističen fiziološko orientiran pretežno semiotičen sistem interpretacije v smislu »fiziološke estetike«, ki reducira psihološke pojave na fiziološko, pozitivno evidentno dejstvo in se s takšno »materializacijo« ograde od psihologizmov in njihovih zgrešenih poenostavljanj. Avtorju »Teorije romana« je jasno, da je estetika predvsem filozofska disciplina, vendar je prepričan, da se lahko številne probleme estetike ustrezno pojasni z znanstveno refleksološko psihologijo. Uvodni sestavki II. knjige njegove Estetike zato veljajo konfrontaciji s Pavlovim in njegovo fiziološko refleksologijo.

Lukács kritizira Pavlova predvsem na tistem mestu, kjer reducira tip umetnika in umetniškega ustvarjanja na goli pogojni refleks. Polarizacija med mislecem (znakovni sistem II) in umetnikom (znakovni sistem I) je neustrezna. Pavlov je namreč celotni krog refleksov, ki ne prekašajo področja čutnosti tako kot verbalne abstrakcije, identificiral z enostavnimi pogojnimi refleksi, čeprav obstaja (po Lukácsovi sodbi) področje evokativnih medčloveških odnosov (»reagiranj«), ki jih ni mogoče zvesti na enostavne pogojne reflekse ali na čisto verbalne oziroma logične oblike (znakovni sistem II). Že v procesu dela namreč nastanejo refleksi, ki se ne dvigajo nad neposredno čutnostjo kot jezik v svojih abstrakcijah, niti niso enostavni pogojni refleksi. Lukács uvaža za označitev tega področja operativni termin znakovni sistem I'.

⁵ GWL, Bd. 11, s. 380

Mišljen je svet zaznav, doživetij, emocij, naglih evokacij, intuicije, strasti in gestikulacij, ki so smiselni in pogosto tudi konstitutivni za medčloveške odnose. Po Lukácsu pomeni evokacija predvsem neposredno, trenutno čutno reagiranje, polno intuicije, kajti življenje nikakor ni partija šaha. Pomenljive so prav nestereotipne, nenavadne oblike človeškega občevanja, ki se nikakor ne morejo izraziti zgolj v govoru (logosu). Obstajajo primeri, ko gibanje rok, gestikulacija ali smeh odigrata enako vlogo kot bi jo izbrana beseda. In tudi besede, če bi jih v takšnih situacijah že uporabili, ne bi učinkovale le po svojem miselnem pomenu, temveč v tesni zvezi z višino glasu in gestami. Jezik se zato uporablja tudi kot močno evokativno sredstvo in ne le kot nedvosmiselno komunikacijsko sredstvo znanosti. Besede, besedni obrati, metafore lahko vsebujejo posebno auro stranskih pomenov, vzbujajočih asociacij, obteženosti s čustvi, zvočnostjo ipd. Jasno je, da mislimo na pesniški oziroma umetniški jezik sploh.

Za manifestacije znakovnega sistema I' je značilno, da so heterogene narave, raztresene in ekscentrične, običajno le trenutno povezane z doživljajočim subjektom. Se le z umetnostjo in njenimi tipizacijami (spoznavanjem in oblikovanjem »tipično človeškega«) nastopi ustrezna objektivacija in tudi koncentracija teh disperznih fenomenov. »() iz narave znakovnega sistema I' izhaja, da je njegovo miselno dojetje veliko manj popolno in eksaktno kot umetniško.«⁶ V tej zvezi so zanimive avtorjeve osvetlitve pojavov ljubezni kot manifestacij znakovnega sistema I' na nivoju literature (ob primeru Othellove izpovedi ljubezni Desdemoni) in umetnosti. »Kajti znamenja, ki kažejo ljudem, da so določeni drug za drugega, da se dopolnjujejo, da so neizogibno potrebni drug drugemu itd. ne morejo biti enostavno pogojni refleksi. (...) Primarna vsebina teh doživetij je bliskovito dojetje bistva nekega celega človeka s pomočjo drugega celega človeka.«⁷ Videti je, kot da Lukács (upravičeno) razume erotiko kot predmet umetnosti par excellence in s teorijo znakovnega sistema I' odločilno prispeva k projektu estetike kot avtonomne filozofske discipline, katere avtonomija nedvomno korespondira prav s samostojnostjo tistega polja človeškega reagiranja in občevanja, ki ga je avtor »Teorije romana« označil s tem operativnim izrazom. Skoraj odveč je pri tem poudariti senzualni, evokativni, torej iracionalni značaj te estetske koncepcije, v kateri je odločno zatrjevana umetniška konkretnost, čutnost, tipičnost in partikularnost.

4. PROBLEMI ESTETSKE PRAVILNOSTI

Analiza destrukcije umetniškega dela kot harmonične, lepe in identitetne tvorbe in opazovanje njegovih resničnostnih implikacij, kar pomeni tudi zavest o obratu od umetnine kot (lepe) totalitete k umetniškemu produktu kot resničnostnemu odlomku, okruščku, je bila osnovna usmeritev estetskih teorij frankfurtske šole. Drugo osnovno smer pri osvetljevanju estetskega pa so v marksistični estetiki 20. stoletja predstavljale tiste raziskave, ki so specifičnost umetnosti iskale predvsem na nivoju produkcije, dela ali carstvo nujnosti transcendirajoče

⁶ GWL, Bd. 12, s. 42

⁷ GWL, Bd. 12, s. 61, 62

ustvarjalnosti (npr. E. Fischer in R. Garaudy). Posebnosti estetskega kodiranja oziroma organizacije »estetske materije« v umetniških delih pa se je raziskovalo praktično neodvisno od ključnih tez, smiselnih za tisto teoretično polje (pogosto bistveno prekrivajoče se s sociologijo kulture), ki se je eksplicitno prištevalo k marksistični estetiki, kar je značilno celo za nekatere strukturaliste, kolikor so se spopadali s problemi t. i. marksistične estetike. In kako je znotraj teh orientacijskih razmerij z G. Lukácsom, avtorjem, ki je takorekoč vse življenje deloval na tem področju?

Prvi vtis o njegovi estetiki je nedvomno osredotočen na tiste trditve, iz katerih izhaja primat vsebinske estetike nad estetiko forme, kar je najgloblje povezano že s samim konceptom njegove gnoseološke estetike. Videti je, kot da je prav Lukács tisti avtor, ki je odločno zatrjeval resničnost umetniškega na račun njegove formalnosti, artificientnosti, stilizacije. Tudi njegove številne obravnave umetniškega (socialističnega, kritičnega) realizma, kjer je s pojmom avtorjeve (pravilne) perspektive uvedel izrazito neestetski kriterij, nas vodijo k omenjenim sklepom. Vsaj na prvi pogled je razvidno, kot da je avtor, ki moralizira in razpravlja o zdravi in bolni umetnosti ter velikopotezno po zunajestetskih kriterijih enači tako različne avtorje kot so Musil, T. S. Eliot, Kafka, Joyce, Beckett in G. Benn odločen nasprotnik resnejših in izčrpnjših analiz umetniške oblike.

Toda gre zares samo za prvi, sicer upravičeno zadobljeni vtis, kajti Lukács se nam praktično na vsakem koraku izkaže kot izrazito kontroverzna osebnost. V estetiki je kantovec in heglavec, pristaš Stalinove kulturologije in hkrati fenomenologije, iracionalistični filozof življenja in leninist, zato je ta prvi vtis o Lukácsovem zavračanju estetike forme samo delna, le približno točna ugotovitev. György Lukács se nam lahko prav tako kot avtor, ki poln samovolje posegana na področje estetike s stališča zunajestetskih kriterijev in sprejema vlogo arbitra nad politično smiselno (in zdravo) umetnostjo in umetnostjo, ki to ni, izkaže tudi kot esteticist in formalist, takorekoč obseden od apologije (meščanskega) pojma umetnosti, njene klasicistične pravilnosti, umetniško lepega in harmoničnega. In kje so tista »mesta«, tiste osnove in motivi njegove teorije, ki jo lahko razumemo tudi kot esteticizem in formalizem?

Temelj za ta, verjetno dokaj presenetljivi sklep, nam nudi predvsem njegova teorija alegorije in simbola, pa čeprav je pomenljiva tudi teorija odraza, s katero je definitivno začrtal mejo med umetnostjo (estetskim, lepim) in življenjem, prakso in resnico v smislu skladnosti reči in ideje. G. Lukács je namreč eden redkih estotov 20. stoletja, ki se je izkazal tudi kot odlični poznavalec estetske tradicije nemškega razsvetljskega klasicizma, romantike in še posebno nemške klasične filozofije. V njegovih študijah, tudi tistih manj estetskih in veliko bolj literarno-zgodovinskih so aktualizirana stališča, dileme in kontroverze Kantove, Schellingove, Heglove, Lessingove, Schillerjeve in Goethejeve estetike. Pozoren bralec lahko opazi, da so ti vplivi pogosto močnejši, eksplicitnejši in nedvomno tudi usodnejši od tistih, ki izhajajo od avtorjevega proučevanja Marxovih in Engelsovih estetsko relevantnih stališč. Vsekakor pa se nam G. Lukács lahko razkrije kot avtor, ki skuša oblikovati t. i. marksistično estetiko v najtesnejši zvezi s tradicijo nemške klasične filozofije in evropskega estetskega klasicizma. Predvsem v zadnjem obdobju njegovega estetskega razvoja je postalo očitno, da je vedno bolj odkrival nezadostnost same politične, revolucionarne, etične ali prag-

matične norme umetnosti in jo vedno bolj nadomeščal s čisto estetsko. Lukács je verjetno edini avtor novejšje marksistične estetike, ki se je striktno boril za estetsko pravilnost umetnin in si torej do detajla natančno izoblikoval kriterij pravilne umetnosti.

In model za takšno umetnost je nedvomno (neo)klasicistična umetnost, utemeljena na simbolu (razumljenem v Goethejevem smislu in v razliki do alegorije) in na katarzi in njenem efektu na dekodirajočega recipienta umetniških del. To je tudi osnovna »shema« za realistično umetnost, ki bi sicer zgrešila stvar samo, kolikor bi zapadla v alegorizacije ali takšno načelno poljubnost in odprtost, kot je značilna za znano Garaudyjevo koncepcijo »realizma brez obal«. Lukács se realizem ima namreč strogo določene »obale« in odklanjanje večine sodobnega modernizma je pri njem povezano prav z uvidom v njegovo estetsko nepravilnost, iznakaženost in »grdoto«, ki jo predstavlja bodisi zanikanje katarze (npr. pri Brechtu) ali premoč alegorije (npr. pri G. Bennu in J. Joycu).

Pojem realizma torej najtesneje povezuje s predstavo estetsko pravilne umetnosti v smislu evropskega (neo)klasicizma in veliko manj z zahtevami aktualne politične alternative. To pa je konec koncev tudi dediščina Marxa in Engelsa, ki je prisotna v njuni znani korespondenci z Lassallom in tudi v nekaterih Engelsovih pisemskih intervencijah. Marx in Engels sta namreč Lassallu očitala tudi abstraktno moraliziranje, enostavno karikiranje, površno skiciranje konfliktov, neustrezno dramsko zgradbo, odsotnost shakespearske stilizacije, torej očitno pomanjkanje estetskih kriterijev, ki vodi k rezultatu, da so akterji igre o Sickingenu pripoznani kot klišejska trobila duha dobe.

Kot smo že omenili, je za Lukácsa pomenljiva zlasti Goethejeva in delno tudi Benjaminova interpretacija alegorije in njenega odnosa do simbola. Ta klasična, bistvo formalnega načela tradicionalne umetnosti zadevajoča dilema, je konstitutivna za večino njegovih estetskih raziskav, še posebno pozornost pa ji posveča v 2. knjigi svoje *Estetike* v okviru 16. poglavja, naslovljenega z »Osvobodilni boj umetnosti«. Lukács tukaj izhaja iz znanega Goethejevega razlikovanja, podanega v delu »Maksime in refleksije«, kjer je ugledal bistvo alegorije v posebnem podrejanju posamičnega in posebnega pod splošno; v alegoriji, usmerjeni na posplošeno pojmovno, je zato posebno in posamično reducirano zgolj v sredstvo, dekorativni material na poti k splošnemu.

Diametralno nasproten pa je postopek pri simbolnem oblikovanju, ki predstavlja po Goetheju pravo naravo poezije in umetnosti sploh: pesnik namreč izreka posebno, ne da bi pokazal na splošno ali mislil nanj. Točneje je to izrazil z besedami: »Resnična simbolika je tam, kjer posebno ne predstavlja splošno kot sanje in sence, temveč kot živo trenutno razodetje neizčrpnega.«¹ V simbolu je torej zatrjevano odprto, razvojno, genetično, diahrono, čutno, neposredno in partikularno, ostro zoperstavljeno posplošenemu nedoločenemu, brezličnemu. Miselni element alegorije je zato pojem, simbola pa ideja, kot piše Goethe. Pojem ostaja namreč vedno evidentno omejen in kot takšen določa (ohranjen v alegoriji) enkrat za vselej in enosmiselno vsebino in obseg po njem zapopadenega predmeta. V tem je bistvo slehernega deantropomorfnega približevanja objektivni

¹ GLW, Bd. 12, s. 729

stvarnosti. Ideja pa ima, nasprotno, vlogo posrednika med pojavom in sliko, neposrednostjo in splošnostjo.

Za Lukácssevo (izrazito negativno) vrednotenje modernistične umetnosti 20. stoletja pa je še posebno pomembna Benjaminova »estetika alegorije«, izpričana v njegovih študijah o Baudelairu in še posebno v znani knjigi »Izvor nemške žalostne igre«. Lukács se je osredotočil predvsem na tiste ključne teze Benjaminove teorije, kjer je alegorija spoznana v svojem nasprotju do čutnega, neposrednega, individualnega, razvojnega, partikularnega. »Vsaka oseba, vsakršna stvar, sleherno razmerje lahko pomeni nekaj poljubno drugega.«² Mišljena je torej takšna zgradba umetniškega dela, kjer odločno prevladuje abstraktno splošno, (deklarirano) idejno, vse posebno in posamično presegajoče, kar pomeni, da so detajli, posamični razvojni momenti zgradbe le dekorativne, poljubne, torej povsem zamenljive sestavine, kajti v vsakem primeru gre le za osnovno (in veliko) sporočilo, parolo, konvencijo.

Lukácssev komentar k Benjaminovi estetiki alegorije se nanaša prav na ta, čutnost, posamičnost in posebnost presegajoči moment alegorične umetnosti. Lukács ugotavlja, da je to religiozni svet razvrednotene partikularnosti, v katerem se kaže tudi konformistični značaj alegorije, ki ne pozna kritike sveta, obstoječega. Dogajanje umetnosti je namreč dogajanje čutnega, »estetskega«, pa tudi hedonskega, imanentnost, konkretnost in senzualnost zatrjujočega, zato pomeni celo vdor ideologije (ki to zagovarja) vanjo, napako, porušitev užitka in osiromašitev narave dela, dejansko utemeljenega na bogastvu razvoja detajlnega in partikularnega. Lukács je tukaj kljub svoji omejenosti, namreč odvisnosti od različnih, med sabo pogosto celo izključujočih se estetskih tokov, (ponovno) odkril osnovno logiko umetnosti, ki povezuje tako najbolj modernistična kot čisto klasicistična, pravilna dela.

Pravzaprav gre za abecedo umetnosti, torej za tisto osnovno strukturo forme, stilizacije, organizacije umetniških izrazov in materialov, ki je skupna različnim umetnikom in različnim umetniškim pojavom, in kot taka predstavlja tudi enega osnovnih predmetov estetike. Lukácsu v prid je, da ni njeno nepoznavanje omejil le na sorealizem, ki je konec koncev le (že tisočkrat prežvečena) epizoda v dogajanju umetnosti 20. stoletja, temveč je sledil estetskim nepravilnostim tudi v drugih umetniških usmeritvah, pa čeprav ne vedno z najbolj srečno roko, kajti stalno z neprikritim sovraštvom do sodobne (zahodnoevropske) umetnosti.

² Walter Benjamin, *Gesammelte Schriften*, Bd. I. 1, s. 350

UNESCO o naravoslovju in družbi

Gotovo ni osamljeno ali slučajno dejstvo, da se je podoba znanosti močno spremenila v duhu in predstavi ljudi (1) in da bi bila potrebna podrobna študija za ugotavljanje vzrokov, bodisi zavednih bodisi nezavednih, političnih ali filozofskih, ki je že bila široko zasnovana; brez dvoma zasluži, da bi z njo nadaljevali. Vrh tega je spor okrog klasične znanosti zavzel pomemben obseg (2).

Odgovornost znanstvenika je bila poudarjena in je predstavljala predmet vnetih razprav, katerih prvi odmevi so zavzeli velik obseg in novo obliko z razvojem znanstvenih odkritij in njihovo uporabo (3).

Problem znanstvenika — njegovo osnovno vprašanje pred predmetom, metodo in rezultati raziskovanja — je dejansko prav tako star kot raziskovanje samo, to je dejavnost, ki jo človek opravlja, odkar je. V tem kratkem času ga ne moremo pregledati z vseh vidikov. Omejili in poudarili bomo le nekatere, tradicionalne ali posebno aktualne.

Tudi pogosto opisana znanstvena metoda kaže skozi čas skupne poteze, na katere se znanstveniki sklicujejo vse od začetkov znanosti, filozofi in znanstveni zgodovinarji pa so jih skušali poudariti.

Ne da bi postavljali filozofska vprašanja, kjer bi o številnih primerih lahko diskutirali (4), bomo opomnili, da znanstveniki kažejo pri svojih pristopih in sklepanju skupne poteze strogosti (tako glede definiranja predmeta raziskave kot glede vodenja le-te), abstraktnosti (ki je včasih presenetljiva glede na tako kompleksnost materialnega okolja), in končno neodvisnosti od pritiskov (socioloških, ekonomskih, ideoloških), s posledicami, ki so lahko najhujše in za katere imamo zgodovinske primere, npr. obsodba avtorja teorije sončnega sistema, ki je nasprotovala pojmovanju časa.

Ta znanstvena tradicija zahteva odgovornost znanstvenika le pred njegovo vestjo in pred njegovo zahtevo po doslednosti pri iskanju resnice. Pravi znanstvenik je ponižen pred dejstvi, ki so nad njim. Ukloni se rezultatom in teorija, ki odpira pot posploševanju in novim hipotezam, je le trenutek znanstvene avanture, če je izkustvo ne bo potrdilo, vsekakor pa bo presežena z boljšo definicijo, boljšim spletom hipotez. Poizkusi so vodeni strogo in ne težijo za vsako ceno za predvidenim rezultatom.

Ta pristop učenjaka, znanstvenika pa je »extra temporis«; seveda bo uporabljal najbolj dovršene metode svoje dobe, toda predmet znanosti — spoznavanje zakonov našega vesolja — ostaja prost sodobnih problemov. Znanstvenik občuti odgovornost, v glavnem kot odgovornost napram raziskavi, ki se mora ravnati strogo po nenapisanem zakoniku znanstvene objektivnosti; v tem smislu je bilo mogoče upravičeno reči: »Ni znanosti brez vesti.«

Ali opisano stališče, katerega se več ali manj dobesedno drže znanstveniki od začetkov znanstvene misli, zadostuje? V takem pojmovanju je znanost sama sebi namen in je bodisi neutralna pred spoznanji dobrega ali zlega, bodisi dobro sama po sebi, in človek, ki se tokrat ne bo vedel ravno znanstveno, se bo postopoma čutil sposobnega, da gospoduje svetu, ker ga razume (ali vsaj misli da ga) in tvega, da ne bo več občutil ne meja ne morale.

Na takem nivoju se odvijajo temeljne razprave prvega tipa problema znanstvene odgovornosti, kakšen naj bo odnos znanstvenika do nekaterih predmetov znanosti, do nekaterih odkritij, kot so npr. eksplozivi, nuklearna energija, defolianti, kemično orožje, mamila, genetske manipulacije.

Ta razprava, ki je zavzela velik obseg, je začeta. Ne more nas pustiti brezbrizne (3). Pred kratkim je bila tema zanimivih del.

Človek je fenomen in naravno je, da je menil, da so naravni viri ekološkega sistema brezmejni in jih je uporabljal in zlorabljal po zaslugi pridobitev tehnologije — hčerke znanosti — katere namen je izkoriščanje znanja v službi človeka ali njegove moči, za dobro in zlo.

Izoblikovali smo način življenja, kjer je »tehnološka impregnacija« pravi temelj naše civilizacije pri vseh vsakdanjih opravilih, tako da, odvisno od različnih stopenj razvitosti dežel, ne bi več mogli shajati brez nje.

Prebuditev zavesti Znanstvenika pred posledicami Znanosti je bila neizogibna, in kot smo videli, ni izostala.

Vsekakor pa ima odgovornost znanstvenika številne osnove, ki jih je treba, poleg osebne vesti, upoštevati: ZNANSTVENIK NE DELA SAM.

Prenašanje znanja eliti, ki nadaljuje znanstvene raziskave, je investicija človeške skupnosti, predujem iz skupne lastnine. Znanstvenik nastopa kot njen čuvár in je zanjo odgovoren.

Vložena materialna sredstva so včasih velika in tudi njihova uporaba nalaga odgovornost tistemu, ki za skupnost z njimi razpolaga.

Se drug vzrok je, relativno nov, ki krepi ta, tako pomemben pojem odgovornosti: izbira raziskovalnih tem.

Dejansko ni bila potreba po znanju nikdar tolikšna kot je v sedanjem svetu, ki je v težki krizi, v svetovnem ekonomskem neravnovesju. Ali človek znanosti lahko prezre pereče potrebe sedanjega sveta?

Pred nekaj leti je lord SNOW v zelo pomembnem predavanju v Cambridgeu izjavil: »Ne razumemo preteklosti, slabo presojamo sedanost, odklanjamo vsako upanje na prihodnost; zaradi tega sta odločitev in akcija težki, če že ne nemogoči.«

Vélíki filozofski nemir zahodnih dežel, posledico vrste prilagoditvenih šokov ob soočanju z razčlovečujočimi platmi napredka, je dobro opisal Alvin TÖFFLER v delu »Sok bodočnosti« (7). Že samo zaradi tega nemira bi se znanstveniki upravičeno lahko spraševali o svoji odgovornosti. A to ni vse: sedanja dinamika razvoja

ravnovesnih faktorjev našega planeta nam odkriva svetovno krizo in posledice akceleracije.

In res, od apela Rimskega kluba naprej so številna dela pokazala, da je sicer treba omiliti (8) pesimizem prvega poročila, da pa razvoj zato ni manj preteč iz številnih vzrokov, in še posebno zaradi nesorazmernega razvoja severnih (bogatih) in južnih držav (v razvoju ali slabo razvitih). Naj gre za probleme populacije, zdravja, prehrane, siromašenja zemlje, ta razvoj se ne more nadaljevati brez velikih tveganj. Če dodamo temu seznamu še energetske probleme, problem surovin, onesnaževanja . . . občutimo, kako zelo je potrebna odgovornost nas vseh, še posebej pa znanstvenikov.

Dodajmo še, da dežele v razvoju, ki dosegajo približno 50 % svetovne populacije, predstavljajo $\frac{1}{5}$ mednarodne trgovine in da gre le $\frac{3}{4}$ njihovega izvoza v razvite države. Te države predstavljajo manj kot 7 % svetovne industrijske proizvodnje . . .

12 glavnih virov njihovega izvoza (izvzet je petrolej) predstavlja letno 30 milijard dolarjev bruto vrednosti. Po industrijski obdelavi v razvitih državah naraste ta vrednost na 250 milijard dolarjev . . .

95 % raziskav in izpopolnitev je opravljenih v razvitih državah, kjer je izdanih 94 % licenc in kjer prebiva okrog 90 % raziskovalcev.

Znanost ni obrozen pojav v svetu; sama je popolnoma spremenila njegov tek in ravnovesja.

Schridath S. RAMPHAL, generalni sekretar Komonvelta, je nedavno zapisal v članku »Quo Vadis Homo Scientis« (10): »Če spomnim na trditev Francisa Bacona v 17. stoletju, po kateri mora znanost služiti vrednosti in dvigu človeka, to delam le zato, da vas prosim, da se mi pridružite in si zastavite vprašanje, če je znanost služila in če služi temu plemenitemu idealu.«

Organizacija združenih narodov je leta 1970 prosila razvite države, naj posvetijo 5 % nevojaških raziskav problemom, ki so največjega pomena za države v razvoju. Po približno 10 letih predstavljajo te dejavnosti le 1 % proračunskih sredstev držav O. E. C. D.

Prav pretresljivo poročilo (11) je podal v mesecu februarju leta 1979 A. RAHMAN, direktor študijskega centra Znanstvenega sveta Indije. Poudaril je, da je vzrok za tako situacijo individualizem, pohlep po moči in oholost narodov in ljudi.

Leta 1971 je sporočilo iz Mentona (Message de Menton), ki ga je poslalo 2000 znanstvenikov, med njimi Jacques MONOD, Jean ROSTAND, Sir Julian HUXLEY, E. ERLICH, Margaret MEAD, itd. . . opozarjal na »naraščanje nevarnosti v zaprtem svetu, kjer so ljudje medsebojno odvisni«.

V svojem delu »Stava na človeka« je Robert JUNGK (13) leta 1974 rekel: »Človek je še nedovršen, tako v poznavanju sebe kot v svojem razvoju« in je predlagal »optimizem kot izziv«.

Kriza, v katero je prišlo do septembra 1973 naše gospodarsko okolje, bo nedvomno težka in prinesla bo za vse, a morda še bolj za znanstvenike, novo ovrednotenje ciljev in programov. Ali bomo v tem hitro razvijajočem se svetu, kjer človeka obdajajo nevarnosti in upi, znali ne kloniti? Znanstvenik ne more uiti svoji strašni in vzvišeni odgovornosti.

BIBLIOGRAFIJA

1. Izjemno bogata literatura je bila napisana na to temo. Je pa daleč od tega da bi bila enotna.

LICHNEROWITZ A. — Les informations, september 1970: »Faut-il brûler les savants.«

CURIEN, H. — Le Figaro, januar 1971: »La science est-elle en crise dans le monde.«

DROUIN, P. — Le Monde, 7—8 junij 1972: »Il serait suspect que la science ne souffre pas elle aussi du mal du siècle. Qu'on s'en rassure: la tempête souffle aussi de ce côté.«

DENIM, Sir — New Scientist, 1974, str. 825: »Dirty tricks in science.«

SCHIFF Daniel in VERLET Louy — La recherche, 1974, str. 924: »Faut-il continuer la recherche scientifique.«

BECKWITH John, MILLER Larry — The Sciences, 16, str. 16 (1976): »Behind the mask of objective science.«

THUILLIER P. T. — La Recherche, 1971, 8, str. 7: »Y a-t-il une science innocente?«

Končno je bila pred kratkim objavljena anketa o mnenjih glede podobe znanosti. Zaključki kažejo, da je javno mnenje še, v večini primerov, precej ugodno. Cf. Les attitudes du public européen face au développement scientifique et technique. Commission des Communautés Européennes, réf. XII. 201. 79. Idem de l'enquête aux U. S. A. de la N. S. F., Cf. Chem. and Eng. News, 1973, str. 13.

2. Tudi ta literatura je bogata. Ne da bi bili izčrpani, citiramo nekaj del.

ROSE Steven et Hilary — The radicalisation of Science, The social register, Londres, 1972.

JAUBERT A. in LEVY-LEBLOND J. M. — Autocritique de la science, Seuil, Paris, 1973.

POPPER R. Karl — La logique de la découverte scientifique, Paris, Payot, 1973.

FOURET Gérard — La science partisane, Duculot, Paris, 1974.

ROQUEPLO Ph. — L'énergie de la foi, science, foi, politique, Paris, Cerf, 1973.

SALOMON J. J. — Science et Politique, Paris, Seuil, 1970.

EASLEA B. — Liberation and the aims of science, Chatto and Windus, London, 1973.

THUILLIER P. — Jeux et enjeux de la science. Essai d'épistémologie critique, Science Nouvelle, Paris, Robert Laffont, 1972.

CICCOTTI G., CINI M., JOUA-LASINO G., Maria de M. — L'araignée et le tisserand. Paradigmes scientifiques et matérialisme historique, Seuil, Paris, 1979.

Podrobna bibliografija je v delu JUNGK R.: »Pari sur l'homme«, Laffont, Paris, 1974.

WAYSAND G.: »La contre révolution scientifique«, Anthropos, Saris, 1974.

3. BERNAL J. D. — The social function of science, London, 1939, ponatisnjeno pri Cambridge M. I. I. Prom. 1967.

MERTON R. — Science and the social order 1938 and democratic social structure, 1943.

Atomska bomba je povzročila hudo krizo kolektivne vesti znanstvenikov. Odlična analiza tega je v delu M. GOLDSMITH-a, Frédéric Joliot Curie — Lawrence and Wishart, London, 1976.

Gibanje PUGWASH, ki je nastalo v tem času in nadaljuje z delom, je analiziral E. GARFIELD — Current Contents, 1979, June 25, str. 5—12.

4. Citirali bomo le novejšo delo: MONOD J.: »Le hasard et la nécessité«, Seuil, Paris, 1970, kritiko tega dela je napisal L. ALTHUSSER: Philosophie et philosophie spontanée des savants«, François Maspero, Paris, 1974.

5. SNOW C. P.: »The two cultures and the scientific revolution«, Cambridge University Press, 1959. Ibid.: »The two cultures and a second look«, Cambridge, 1964.

6. TAMM Ch.: »Die Verantwortung des Naturwissenschaftens«, Helbing and Lichtenhahn, Basel, 1978.

7. TÖFFLER A.: »Future Shock«, Bantam, 1971.

8. MEADOWS D. L.: »The Limit to Growth«, 1972.

MEADOWS D. L. in sodel. — Dynamique de la croissance dans un monde fini, Wright Allen Press, 1977.

MISHAU E. J.: »The Economic Growth Debate«, Geory Allen and Unwin, London, 1977.

MONTBRIAL Thierry de: »Le désordre économique mondial«, Calman Levy, Paris, 1974. Ekspertiza Wassilya Leontieffa, Dunod, 1977.

9. DONNET J. B., »Image de la Chimie«, Editions du C. N. R. S., str. 47, 1979.

10. RAMPAL S. Schridath: »Science and Public Policy«, april 1979, str. 74.
11. RAHMAN A. — »Science and Public Policy«, februar 1979, str. 12.
12. Vestnik UNESCO, julij 1971.
13. JUNGK R.: »Pari sur l'home«, Laffont, Paris, 1974.

Prevedla M. A.

Po eni strani je popolnoma jasno, da znanstvenik ni neodvisen. Pri znanstvenih raziskavah se ravna po predvsem po finančnih možnostih, ki jih večinoma določajo politične strukture. Politični nazori lahko direktno zadevajo raziskavo, kakor je bilo to v primeru Lysenka v SZ. Ne glede na to pa lahko znanstvenik trdi, da je »v sebi« svoboden, da svojo znanost gleda objektivno, nedogmatično.

Večina znanstvenikov verjame, da je opazovanje v toku njihovega znanstvenega delovanja neodvisno od njihovega načina mišljenja. Na primer, vsi smo prepričani, ko opazujemo elektron, ki ga magnetsko polje odstrani, da isto opazi vsak, ne glede na njegovo osebno prepričanje. O tem vprašanju je pisal B. J. Whorf (1956), ki je trdil, da jezik, ki ga nekdo uporablja, točno določa njegov svetovni nazor ter da so razpravljajci prisiljeni — zaradi svojega jezika — različno sprejemati stvari. Po Whorfovih besedah: »Naravno uravnavamo po vzorcu našega lastnega jezika . . . svet se nam kaže kot kaleidoskopski tok impresij, ki naj bi bile urejene po nam bliskem načinu mišljenja, kar širše pomeni, po lingvističnem sistemu našega mišljenja.«

Marsikdo meni, da je prikazane Whorfove hipoteze težko dokazati ali ovreči.

Iz Whorfovih hipotez lahko razberemo, da le-te veljajo predvsem za fizikalne vede. Osebno verjamem, tako kakor Whorf, da naš način mišljenja vpliva na našo interpretacijo sveta. Kot primer lahko navedem izpolnitev želje, ki jo lahko priznate vsi, ki igrate tenis: nasprotnikovo žogico že vidite zunaj igrišča, medtem ko je nasprotnik prepričan, da je ostala znotraj.

Oznako znanosti izvajamo s trditvijo, da znanost sestoji iz percepcije in določanja vzrocev med temi percepcijami — to zadnjo dejavnost imenujemo »odkrievanje naravnih zakonitosti«.

Percepcijo in interpretacijo izražamo z mislimi, da pa bi jo nadaljevali, potrebujemo model mišljenja, s katerim bi delovali. Koristen model je tisti, ki ga sam imenujem okvirni/vzorčni model. Preprosto kaže na to, da je kuna nekakšen skupni okvir neke vrste in da je misel »aktivacija« dela tega okvira. Kaže, da je »okvir« lahko tudi nevronska mreža in z aktiviranjem ukaza znotraj te mreže.

Kot pravi Rose: »Najprej smo definirali možgane kot skupek vzdražljivih celic (nevronov), urejenih v določenem funkcionalnem medsebojnem razmerju,

takem, da se lahko vzburjenje določenih celic konča z določeno razširitvijo vzburjenja drugih celic.«

»Okvir« tega modela je rezultat tako dednosti kot izkustva, točno medsebojno razmerje, ki je lahko stvar domneve.

Eden mnogih možnih pomislekov je trditev, da bi bil ta miselni okvir enkrat določen, ko bi bila nova misel možna. Trditev lahko z lahkoto zanikamo, če vemo, da je misel »aktivizacija« enega samega dela okvira ter da lahko nekdo postulira veliko število delov, jih kombinira in nam s tem dopusti toliko misli, da vseh v življenju ne moremo premisliti. Fizikalna hipoteza: v vsaki medseboj povezani mreži, v kateri lahko povezave kadarkoli delujejo ali ne, je veliko število možnosti, kō se lahko pojavi ionski tok?

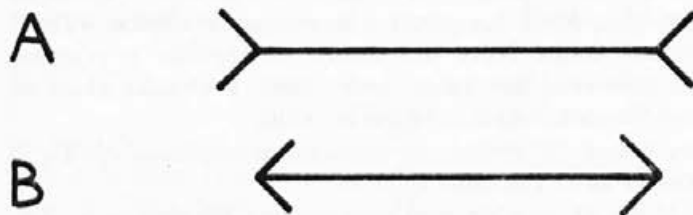
O vseh možnih fizikalnih lastnostih takega »okvira« je dobro in preprosto pisal že Rose v knjigi »The Concious Brain«. Na srečo razen dejstva, da ta mišljenjski okvir obstoji, dejanska oblika ki jo ta ima ni pomembna za našo diskusijo.

Dognano in očitno je, da model, ki je pred nami, dojemamo predvsem glede na naš mišljenjski okvir. Informacije naših čutil aktivirajo del okvira in percepcija je tu. Upoštevati moramo, da je percepcija odvisna tako od samega okvira kakor od dela, ki je aktiviran. To pa ni vedno resnični odsev tistega, kar »resnično« dojemamo.

Iz tega vidika izhaja več posledic, med katerimi so:

a) Različni deli okvira so lahko podobni čutnim informacijam ter tako povzročajo zmedo v percepciji.

Kot primer lahko navedem dobro znano optično prevaro:



Čeprav sta obe črti enako dolgi, se zdi črta A daljša od črte B.

b) Magnetenje enega dela mreže povzroči magnetenje drugih delov, kar povzroči napačno percepcijo.

Primer: Kakšni sta ti dve obliki:



Najbolj naraven odgovor je, da je A krog in B kvadrat. Kakorkoli, to ni res, ker A ni dovolj pravilno okrogel, da bi bil krog, in pri B koti niso pravi in vse stranice niso enake, da bi to lahko bil kvadrat.

Seveda, ko nekdo kako informacijo zabeleži v svojih mislih, se uveljavi vrsta pričakovanj kot rezultat tega, da nekdo vidi krog ali kvadrat, ki ga sploh ni.

c) Opazovanja, za katera v svojem miselnem okviru nimamo primerne »oblike« za aktiviranje opazovanja, ne moremo dojemati.

Kot primer lahko navedemo nesposobnost ljudi, da bi znali rokovati s stroji, ki jih ne poznajo — celo s kljuko na avtu, ki je niso vajeni.

Še drug primer:

A. »Oblaki nastanejo zaradi izhlapevanja vode z zemljine površine.«

B. »Pomen stavka vsebinsko sestoji iz globoke strukture razmerij plus besednimi vstopi leksikalnih znakov, ki so vključeni v to globoko strukturo.«

Od večine bi pričakoval, da razume A in ne B. Zato ker imamo za A ustrezen miselni okvir, za B pa ne. Za lingviste je stvar morda obratna.

Iz vsega povedanega je očitno, da je mišljenjski okvir pomemben za naše dojetje. Zato je pomembno vprašanje tudi: »Kako se ta mišljenjski okvir oblikuje?«

Ključ do te ugotovitve lahko dobimo z opazovanjem razvoja otroških možganov. Ob rojstvu ima otrok prav toliko nevronov kot odrasel človek, toda obseg njegove glave je še daleč od obsega glave odraslega. Razlika v obsegu je predvsem zaradi manjšega števila glia-celic in myelina. Myelin je substanca, ki izolira aksone (deli nevronov), medtem ko glia-celice omogočajo produkcijo myelina.

Ion plava v nevronske mreži, to je pravi opis možganov, in tako je očitno, da ne bi mogel pravilno delovati v primeru, če bi bil en del izoliran od drugega. Ker se to ob rojstvu ne zgodi, lahko kdo oporeka, da lahko to tudi po rojstvu vpliva na oblikovanje misli. Spet navajam Rosa, ko govori o novorojenem otroku: »Znaki se vtiskujejo v vsakogaršnja čutila. Nove informacije se kopičijo v praznem prostoru. Morda se to dogaja zato, ker začne cortex rasti, nevronske zveze se razraščajo, sinapse so že oblikovane, zavest se pojavi in se širi.«

Misel, da post-natalne percepcije vplivajo na oblikovanje miselnega okvira, je bila dokazana z veliko poskusi na živalih, med katerimi so:

Poskusi na mačkah, ki sta jih izvajala med drugimi tudi Blakemore in Pettigrew. Poskusi so pokazali, da se mlade mačke, ki so morale premagovati horizontalne ovire, niso mogle kasneje navaditi na vertikalne ovire.

Šimpanzi, ki so jih od rojstva vzgajali v temi, so včasih ostali celo življenje slepi.

Poskusi s ščinkavci, ki sta jih izvajala Thorpe in Marler pa tudi drugi, so pokazali, da se te ptice rodijo z neoblikovanim smislom za svoje petje. Morda bi po tem lahko kdo sklepal, da je to temeljni okvir. Naučijo se lahko le pesmi, ki jo slišijo od drugega ščinkavca, v nasprotnem primeru zmorejo le zelo slabo inačico.

Najbolj primerna misel teh poskusov je, da kar sprejemamo v naše možgane, vpliva na mišljenjski okvir in ta okvir je odvisen od tega, kar sprejemamo predvsem v mladosti.

Tako na miselnost vplivajo mladostne percepcije in to očitno vključuje tudi kulturo. Očitno je tudi, da igra neko vlogo tudi dednost, saj čeprav navsezadnje nekdo vse življene preživi ob kameli, še ne misli tako kot kamela.

Jasno sledi iz povedanega, da imajo različni posamezniki, glede na njihove različne okoliščine, različne miselne okvire in zato dojemajo stvari različno. Kot primer: kaj pomeni stavek:

LJUBEZNININIKJER

REKLISOMUNAJOSTANEPRIVHODNIHVRATIH

Naslednji primer, ki je znanstveno zelo pomemben, se tiče nekaterih kulturoloških poskusov, ki so jih izvajali Scribner in drugi. Ljudstva v Zahodni Afriki, Južni Ameriki in ZDA so testirali tako, da so pred njih postavili enostaven logični problem, ki naj bi ga rešili. Problem so zastavili vsakomur drugače, predvsem da bi se izognili kulturnim nesporazumom. Primer za Zahodno Afriko je: »Če Sumo ali Saki pije vino, se mestni poglavar razjezi. Sumo palminega vina ne pije. Saki pije palmino vino. Ali se mestni poglavar jezi?«

Raziskovalci so našli naslednje, zelo zanimive odgovore, z navedbo odstotkov pravih odgovorov, ki so jih zapisali šolani in nešolani ljudje:

Študij (Kraj)	Nešolani	Šolani
Cole in drugi (Kpell)		
Št. 3	35	91 (visoka izobr.)
Št. 4	61	100 (visoka izobr.)
Št. 5	65	
	64	82 (10—14 let)
		2. in 3. stopnja
Scribner (Kpelle)		89 (10—14 let)
		(4.—6.)
Št. 1	63	83 (mlajši — visoka)
Št. 2	62	
Scribner (Vai)	52	
Cole in Scribner (Vai)	69	87
Sharp in Cole (Yucatecan)	45	73

Povsem očitno je, da so šolani izpraševanci dosegli veliko večji uspeh kakor nešolani in da razlika ni odvisna od kulture.

V miselnem okviru ti rezultati kažejo, da moderno izobraževanje vzpostavlja bistveno podobne okvire v vsakogaršnjem mišljenju.

Raziskovalce je prav tako zanimalo, zakaj so nešolani tako neuspešni. Tipičen vzrok je lepo prikazan v odgovoru na prej zastavljeno vprašanje:

Vprašanje: Če Sumo ali Saki pije palmino vino, se mestni poglavar razjezi. Sumo ne pije palminega vina. Saki pije palmino vino. Se mestni poglavar jezi?

Odgovor: Običajno se ljudje ne jezijo na dve osebi.

Vprašanje: ponovljeno.

Odgovor: Mestni poglavar se tega dne ni jezil.

Vprašanje: Mestni poglavar se ni razjezil? Zakaj ne?

Odgovor: Zato ker ne mara Suma.

Vprašanje: Ne mara Suma? Nadaljuj z vzroki.

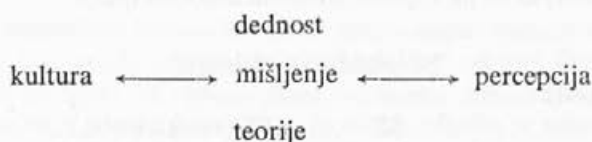
Odgovor: Zato, ker če Sumo pije, so to slabi časi. Zato se, kadar pije palmovo vino, mestni poglavar razjezi. Toda, ko Sumo pije palmino vino, niso za ljudi vedno slabi časi. Uleže se in zaspi. V tem primeru se ljudje nanj ne jezijo. Toda tisti, ki se napijejo in potem iščejo pretep — teh mestni poglavar ne more trpeti v mestu.

Znanstveniku, ki ga verjetno zanima predvsem prikazovanje »realnosti«, je težko opredeliti kateri odgovor, »pravilen« ali »nepravilen«, je resničen.

Po vsem tem lahko vidimo, da imajo izobraženi ljudje določen mišljenjski okvir, ki so ga pridobili z izobrazbo, ki vpliva na dožemanje sveta. Gotovo je tudi, da bo znanstvena izobrazba med člani znanstvene skupnosti producirala širok splošen mišljenjski okvir, ki bo vplival na njihovo dožemanje sveta. Prav tako bo vplival na oblikovanje teorij.

Morda bi kdo pričakoval, da bo videl spremembe v kulturi, ki vodijo skozi spremembe v mišljenjskem okviru do sprememb v percepciji in sprememb v teorijah. Ravno nasprotno.

Diagram:



Zanimiv primer vplivanja kulture na teorije, za katerega sem prepričan, da ga boste takoj prepoznali, je interdisciplinarno delovanje znanstvenikov. Med velikimi kulturami znanosti so tudi manjše kulture, discipline, od katerih ima vsaka rahlo drugačen mišljenjski okvir. Pričakovali bi, da se bo to odražalo v različnih percepcijah in formulacijah teorij.

Studijo o znanstvenikih, ki so med seboj povezovali discipline, je napisal M. Mulkey z Univerze v Yorku leta 1973 in komentarji, ki jih tu najdemo, so zelo ilustrativni.

Primer fizika, ki se je začel ukvarjati z biologijo: »Zanimajo me bičkarji: gibanje in njihova sinhronizacija. Spomnil sem se na Appletona in Van der Pola iz leta 1923, zato sem pregledal, kar sta napisala in pretvoril to v tri dimenzije in vse skupaj uporabil pri bičkarjih, kar se je splačalo.«

Primer fizika, ki se je začel ukvarjati z geologijo: »Vaje v fiziki so zelo dobre za ocenjevanje dejanske situacije, za ocenjevanje možnosti, za vedenje, kaj storiti dalje... In če opazujemo dokaj nejasen predmet kot je geologija in druge nedoločne stvari kot so celine, ki plavajo naokrog kakor pena na vrhu riževega pudinga... in dejansko napraviti dobro analizo.«

S podobnimi argumenti lahko nastopa tisti, ki meni, da splošna kultura lahko vpliva na znanstveno preučevanje in teorijo. Primeri, ki nam to nakazujejo, sicer pa niso dokazani, so:

a) Tendence novih znanstvenih idej, da se pojavijo v družbi ob približno istem času. To lahko interpretiramo kot postopno spreminjanje mišljenjskega okvira

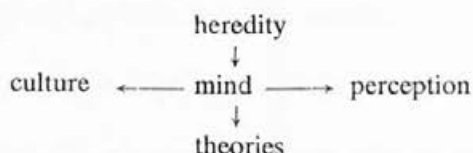
vselej, kadar se kultura nenadoma izkaže kot doslej še nezaznan(a) ideja/vzorec/ pri *nastopu* prihajajočih percipiranih podatkov.

b) Očitna sprememba pri strogem pravilnem/nepravilnem vodenju kodov v 19. stoletju k »Delam kar hočem« filozofiji 20. stol., je enaka spremembi Newtonovega absolutizma v Einsteinov relativizem.

Za zaključek — glavne točke mojih argumentov so:

»Misel zaznava in ureja percepcije (jih teoretizira) glede na svoj notranji okvir.«

To pa so odnosi, ki zadevajo mišljenje:



Z vsem tem sem hotel prikazati, da navaden znanstvenik, ki ima že izoblikovan lasten mišljenjski okvir, ki je bil med drugim oblikovan z dednostjo, kulturo, okoljem in izobrazbo, ne more imeti »neodvisen« pogled na svet. Na vsa njegova zaznavanja in vzorce, ki jih vidi, so vplivali faktorji, na katere ni imel nobenega vpliva.

Zanimiva zadnja točka: če je moja analiza pravilna, potem se znanost ne bo nikoli nehala razvijati, saj bodo kulturne spremembe vedno spreminjale mišljenjski okvir ter tako spreminjale tudi znanstvene teorije.

Znanstveni način mišljenja — bistveni element družbenega razvoja

KREŠIMIR J. ADAMIC

UVOD

Poznamo dva osnovna mehanizma, s katerima znanstveno delo vpliva na družbeni razvoj:

I. tehnološki postopki, produkcijska sredstva ter organizacija proizvodnje temeljijo na spoznanjih temeljnih naravoslovnih, tehniških in družbenih znanosti;

II. znanstveno delo, kot zelo specifična oblika človeškega dela, spreminja človeško zavest tako, da ustvarja t. im. znanstveni način mišljenja, ki je pomemben element racionalne organizacije in delovanja službe v vseh njenih aktivnostih.

Prvi mehanizem je v naši civilizaciji tako očiten, da se tudi sicer nasprotujoče si politično-ekonomske teorije strinjajo, da je znanstveno delo družbena produkcijska sila in je, v različnih družbeno-ekonomskih sistemih, z zakonom opredeljeno kot dejavnost prvotnega interesa. Ob tej priložnosti ne bomo govorili o tem mehanizmu, omenimo pa naj pripombo o njegovi učinkovitosti: ni je industrijske proizvodnje, ki ne bi uporabljala fizike in kemije; po nekaterih ocenah je skupni strošek vseh znanstvenih raziskav od Arhimeda do danes manjši od stroška za današnjo desetdnevno svetovno industrijsko proizvodnjo.

Drugi mehanizem ni niti približno tako viden niti priznan, zato bomo govorili prav o njem. Povedati moramo, da temu mehanizmu družbene znanosti ne priznavajo tolikšne vrednosti kot naravoslovnim znanostim; prav zato bomo o tem še posebej govorili.

ZNANSTVENO DELO — ZNANSTVENI PRISTOP

Znanstveno delo je družbena produkcijska sila in to ne le zaradi posodabljanja produkcijskih sredstev in produkcijskega procesa, marveč tudi zaradi vzgajanja proizvajalcev samih. Znanstveno delo oblikuje svetovni nazor tistega, ki ga opravlja, pogojuje odnos znanstvenikov do narave in družbe, prav tako tudi oblikuje tisti del zavesti (ali bolje tisti tip zavesti), ki ga sicer poznamo kot »znanstveni način mišljenja«.

Ce lahko tak način mišljenja najdemo v samih postopkih, se ta običajno imenuje znanstvena metoda ali znanstveni pristop. Enotnost in racionalnost

naravnih oblik in procesov, red in vzročnost dogodkov, ki se na prvi pogled kažejo kot stihijski, racionalnost, lepota in eleganca temeljnih naravnih zakonov, izziv neznanega ali premalo znanega, občutek moči s spoznanjem in možnostjo uporabe znanja v vsakodnevne praktične namene — vse to oblikuje posameznika kot odgovornega člana skupnosti ter vzpodbuja njegove ustvarjalne možnosti. Ne glede na to ali znanstveni delavec raziskuje temeljne strukture enote iz katerih je stvar sestavljena, ali pa sintetizira novo kemično spojino, ali najde nov tip materiala ali način, kako izboljšati kako lastnost že znanega materiala, ali raziskuje nove možnosti prenosa skladiščenja in uporabe informacij, vseskozi znanstveni delavec ostvarja svoje delo po štirih temeljnih načelih:

javnost — svoboda — zaupanje — odgovornost

Znanstveni delavec kot posameznik svojega dela ne more ustvarjati, če mu znanje drugih ni dostopno, tako teoretična spoznanja, kakor materializirana spoznanja v obliki naprav, instrumentov ali materiala. Hkrati pa mora biti njegovo delo javno, saj je znanost celotno človeško znanje, sistematizirano in javno (vsem dostopno); znanstveno delo je vsako delo, ki prispeva k rasti tega znanja. Znanstveni delavec tudi po značaju ne more biti nepošten pri prikazovanju rezultatov svojega dela (ali točneje: tega si ne sme dovoliti!), saj javnost njegovemu delu tega preprosto ne dovoli: vsako netočnost bi znanstveni kolektiv, tj. drugi znanstveni delavci, prej ali slej ovrgel.

Vpliv znanstvenega dela na zavest posameznika se izraža v vseh njegovih aktivnostih in ne le v znanstvenem delu. Predvsem se izraža v procesu neposredne proizvodnje — ko mora izdelati neko rutinsko nalogo, ko mora racionalizirati in modernizirati proces proizvodnje, ali ko mora uporabiti nov tehnološki postopek, in v družbeni organizaciji — ko mora odločati o optimalnih skupnih vlaganjih, ko mora pokazati solidarnost ali pomagati, ko mora ocenjevati družbeno upravičenost ali nevarnost neke akcije. Tudi to je mehanizem, s katerim znanstveno delo posredno, toda zelo globoko vpliva na družbeni razvoj.

Kako pa se kaže znanstveni način mišljenja? Preko nekaterih bistvenih elementov:

- odločnost pri postavljanju novih problemov, želja po novih in boljših rešitvah, dvom v prejšnja spoznanja in rutinske metode;

- vsestranski kritični pristop k reševanju problema: predhodna analiza podatkov iz literature, postavljanje problema na komparativno skalo istovrstnih problemov, definiranje cilja, preučitev materialnih in človeških potencialov, ki so za rešitev problema potrebni;

- vztrajnost in elastičnost pri reševanju problema;

- odgovornost za dokončno delo ter pošten prikaz rezultatov dela.

Strokovnjaki s takim načinom mišljenja so ustvarjalni elementi v proizvodnji. Sposobni so sprejemati novo, postavljati in reševati probleme. Predstavljajo pomembno povezavo med proizvodnjo in znanostjo, saj lahko formulirajo tudi problem, katerega rešitev presega njihove strokovne možnosti.

VZGOJA ZNANSTVENEGA NAČINA MIŠLJENJA

Družba si prizadeva vzgojiti čim več posameznikov, ki bi imeli znanstven pristop pri svoji aktivnosti — predvsem zato, da bi postal to njihov način življenja. Kako privzgojimo znanstven način mišljenja? Samo v procesu znanstvenega dela, torej ustvarjalnega individualnega dela v znanstvenem kolektivu. Najboljši pogoji za znanstveno delo so v znanstvenih delovnih organizacijah, tako glede materialne baze (instrumentarij, dokumentacijska in informacijska služba itd.), predvsem pa glede »atmosfere« ali »klime« za znanstveno delo, kamor lahko prištevamo vse tiste, težko določljive parametre, ki določajo kvaliteto nekega kolektiva znanstvenih delavcev. V interesu družbe je, da gre skozi tak kolektiv večje število posameznikov, da tam ustvarjajo in bivajo določen čas, ki predstavlja posamezno stopnjo njihovega izobraževanja. Nekateri lahko tako delo razumejo kot trajen izziv svojim možnostim in ga zato izberejo za poklic. Večji del pa bo nadaljeval z delom v neznanstvenih delovnih organizacijah, mnogi se ne bodo vključili v znanstveno dejavnost.

Toda vsakemu znanstveniku ostaneta dve stvari iz tega obdobja v neizbrisnem spominu: prvič, rezultati tega znanstvenega dela so del znanosti, ter drugič, ta posameznik je uspel razviti znanstveni način mišljenja.

Toda v te znanstvene institucije prihajajo ljudje največkrat stari od 22 do 26 let, torej že precej oblikovane osebnosti, pri katerih je nemogoče prebuditi in razviti znanstveni način mišljenja, če že prej ta ni bil vsaj delno prisoten v njihovem delovanju. Prav v tem pa je odgovornost celotnega izobraževalnega sistema, od osnovne šole do fakultete. Kaže, da pri nas, v tem trenutku, stremimo za osvoboditvijo vsakega posameznikovega potenciala že v otroških vrtcih in nižjih razredih osnovne šole, da so srednje šole še vedno preobremenjene s kupi podatkov, katerih učenje destimulira inventivnost posameznika, na fakultetah pa je stanje zelo različno, saj so razlike v kvaliteti fakultete (iste univerze) zelo velike.

To pomeni:

- pouk na fakultetah je treba povezati z znanstvenim delom, predavatelji naj bi bili obvezno znanstveni delavci, študente naj bi vključevali v znanstveno delo;
- znanstveni instituti naj bi delovali kot izobraževalne ustanove, tako da bi šlo skozi njihove roke čim večje število mladih strokovnjakov (dopolnilno šolanje, specializacija, doseganje znanstvenih stopenj).

OSNOVNE IN USMERJENE RAZISKAVE

Ali ima delitev na osnovne in usmerjene znanstvene raziskave vpliv na vzgojo znanstvenega mišljenja?

Vsaka posamezna znanost (temeljna naravoslovna, tehnična ali družboslovna) si mora venomer postavljati naloge in jih reševati v interesu napredka same znanosti. To so t. im. temeljne znanstvene raziskave. Nikjer ni rečeno, in celo res ni, da rezultatov temeljnih znanstvenih raziskav ne uporabljajo v neposredni proizvodnji; naj omenimo samo primere nuklearne fizike (ki je omogočila nuklearno energetiko), polimernih znanosti (ki so dale vrsto novih materialov, z bistveno drugačnimi lastnostmi od vseh prej znanih), in polprevodniško elektroniko (ki je

povzdignila prenos in skladiščenje kakor tudi obdelavo informacij na bistveno drugačno raven). Zato je naumestno uporabljati terminologijo, po kateri se znanstveno delo loči na osnovno (fundamentalno) in uporabno delo: uporaba rezultatov znanstvenega dela v neposredni proizvodnji je vedno le vprašanje časa in ravni razvoja konkretne družbene skupnosti. Toda dejstvo je, ko se postavljajo naloge osnovnih znanstvenih raziskav, da se le-te takorekoč izključno postavljajo v interesu same znanosti. Na to stališče znanstvenih delavcev, pogojno ga imenujemo sebično, odgovarja družba tako, da financiranje znanstvenega dela pogojuje z reševanjem konkretnih nalog, ki jih postavlja proizvodnja. To so t. im. usmerjene znanstvene raziskave, katerih cilj je predvsem novo spoznanje v okviru že obstoječega koncepta praktičnega izkoriščanja še ne dovolj dodelanega postopka ali premalo definiranega proizvoda. Torej, cilj osnovne znanstvene raziskave je predvsem v povečanju spoznavne osnove same znanosti, cilj usmerjenega znanstvenega raziskovanja pa je ustvarjanje baze znanja, ki naj omogoči izbor najboljše rešitve konkretnega problema, ki se zastavlja v nekem produkcijskem procesu.

Ta razdelitev na osnovne in usmerjene znanstvene raziskave je le pogojna in je verjetno nevprašljiva samo s stališča financierjev, ki jo tako tudi imenujejo. Navedli smo že primere uporabe rezultatov osnovnih raziskav, moramo pa tudi reči, da ni majhno število dognanj, ki so temeljnega pomena s stališča same znanosti, ki ne izhajajo iz usmerjenega raziskovanja. Prav tako moramo reči, da ne obstaja zagotovilo, da bo usmerjeno znanstveno delo dalo prav tiste rezultate, ki jih financer pričakuje, prav tako ni gotovo, da rešitve, ki jih pričakuje, sploh obstojijo. Narava samega znanstvenega dela se ne spreminja zato, ker je bilo izbrano določeno področje raziskovanja v upanju, da bodo dobljeni rezultati in predstave pomagali ali omogočili rešiti kak konkreten problem. Konkretno postavljeni cilj v sami proizvodnji ustvari razliko med osnovno in usmerjeno raziskavo, metode dela ter značaj rezultata pa napravita ta raziskovanja znanstvena. Prav v tem smislu, kot je bilo zgoraj s primerom pokazano, se mi zdi uporaba termina usmerjeno znanstveno raziskovanje veliko bolj smiselna kakor uporaba termina uporabno znanstveno raziskovanje.

Torej, s stališča značaja znanstvenega dela ni razlik med osnovnimi in usmerjenimi raziskovanji, zato v tem smislu ne moremo pričakovati razlik v vzgoji znanstvenega mišljenja. Drugič, znanstveniki se pri usmerjenem znanstvenem delu najdejo v precej večjih skušnjavah pri uresničevanju štirih temeljnih načel svojega dela: javnost, svoboda, zaupanje, odgovornost. Prav zato je v usmerjenem raziskovanju več tistih, ki tega ne zmorejo, prekršijo navedena načela in so zato izobčeni (moralno ali pa tudi formalno) iz znanstvenega kolektiva. Na drugi strani pa je dalo prav usmerjeno znanstveno delo precejšnje število velikih znanstvenikov — pri katerih navajajo samo njihove neizogibne doprinose temeljem znanosti, ne omenjajo pa uspešnih usmerjenih raziskav, skozi katere so se ti oblikovali.

NARAVOSLOVNE IN DRUŽBOSLOVNE ZNANOSTI

V primerjavi z naravoslovnimi znanostmi družboslovne znanosti nimajo tolikšnega vpliva ali prispevka k vzgoji znanstvenega mišljenja kot prve. Zakaj?

Družboslovne znanosti so vedno usmerjene, ali točneje, imajo funkcijo določene družbeno-politične strukture in samo v tem smislu imajo zagotovljeno

javnost in svobodo. Sámó prepletanje taktičnih in strateških elementov političnega trenutka z načeli znanstvenega dela je večkrat tako uspešno, da je za znanstvenika težko razložiti kaj je njegovo stališče in kaj trenutna politična dolžnost. Vprašanje je, če sam to dejansko razločuje. Medtem ko se lahko prispevke naravoslovnih znanosti ocenjuje neomejeno — praktično lahko dobijo svetovno recenzijo (za te znanosti ne mora veljati dejstvo, da ponekod priznajo resničnost drugod pa ne — in ni posebnih ovir pri razširjanju teh informacij, pa pri družboslovnih znanostih in predvsem pri razširjanju informacij naletimo na nacionalne, verske, razredne, regionalne, državno-politične in druge ovire.

Bistvena prednost naravoslovnih znanosti je predvsem v vzgoji znanstvenega načina mišljenja, ker lahko, morajo in želijo poudariti svoje dosežke in svoje omejitve. Pri družboslovnih znanostih pa velikokrat ni tako.

ZAKLJUČEK

Če bi hoteli, da bi imelo znanstveno delo v družbi pozitivno vlogo, kakršno družba od njega pričakuje, moramo z vzgojo znanstvenega načina mišljenja in ne le z rezultati raziskav napraviti znanstveno delo za družbeno dejavnost. Znanstveno delo je nujno ne le kot osnova za reševanje praktičnih problemov marveč tudi za oblikovanje stanja človeškega duha.

Prevod I. G.

1. POSTAVITEV PROBLEMA

Ljudje, ki delujejo na področju naravoslovnih znanosti, različno razmišljajo o relevantnosti filozofije za njihovo znanstveno, vzgojno in sploh strokovno dejavnost. Podobno situacijo opazimo tudi na področjih filozofije glede same relevantnosti naravoslovnih znanosti za filozofska raziskovanja. Zlasti za mnoge naravoslovce je značilno, da se do te problematike obnašajo zadržano, če ne celo podcenjevalno. K takemu odnosu do problema prispevajo tudi posamezne površne in enostranske (subjektivistične ali dogmatske) filozofske »osmislitve«¹ rezultatov sodobnih naravoslovnih znanosti.

Z nekaj značilnimi stališči bomo poskusili prikazati vso univerzalnost problema odnosa naravoslovnih znanosti in filozofije ter odnos samih naravoslovcev po svetu.

R. Feynman (dobitnik Nobelove nagrade) v svojih znanih »Predavanjih iz fizike«² piše: »Ti filozofi so vedno z nami, motajo se okoli nas, da bi nam kaj povedali, ne da bi dokončno uvideli ostrino in globino problema.«³ Drugi fizikoteoretik M. Bunge pa kritizira naravoslovce: »Medtem ko leta 1600 konservativni filozof ni hotel gledati skozi teleskop, ki ga je skonstruiral znanstvenik, pa zdaj, leta 1960 največje število znanstvenikov noče uporabljati logoskopa, ki ga je v zadnjih letih zgradil filozof... Prvič v zgodovini so znanstveniki bolj dogmatični kakor filozofi.«⁴ Podobno govori tudi akademik V. A. Ambarcumjan: »Večkrat kaže, kot da je naravoslovna znanost dosegla že tako stopnjo zrelosti, da je sposobna formulirati temeljne naravoslovno-znanstvene ideje, ne da bi si pri tem pomagala s filozofijo... No, ... hevristični značaj filozofskih kategorij, načel in idej lahko zasledimo na vseh nivojih naravno-znanstvenega raziskovanja.«⁵ Že prej, ob neki drugi priložnosti (1958), je isti avtor pokazal tudi na drugo možno plat medalje: »Kadar smo hrabro postavljali vsakovrstna vprašanja in kadar se je znanost znašla pred kako nejasnostjo, pred izredno globokim in zanimivim

¹ R. Feynman, *Lectures on Physics*, Palo Alto, Calif., 1976.

² M. Bunge, *Quantum Theory and Reality*, »Springer«, Berlin, 1967, str. 5.

³ Problemi filozofii i metodologii sovremenogo estetstvoznaniia, »Nauka«, Moskva, 1973, str. 36.

problemom, so nas hoteli nekateri filozofi zadržati — baje zato, da naši znanstveniki ne bi zapadli v idealizen.«⁴ Drugi znani fizik, dobitnik Nobelove nagrade, I. Rabi pa piše: »Ali poznamo kako zdravilo za takšno žalostno stanje, v katerem postaja naša kultura vse bolj fragmentarna in vse manj razumljiva — tako za študenta kakor tudi za profesorje? . . . Menim, kot profesor eksaktnih znanosti, da pri tem obstoji veliko konservativizma, ki znanstvenikom otežuje predavanje njihovih predmetov v širšem kontekstu. Širša filozofska, kulturna in družbena vprašanja opuščajo, ko pripravljajo ožja specialna vprašanja, ter se tako k takim vprašanjem nikoli več ne vračajo.«⁵

Navedene misli kažejo, da je problem odnosa naravoslovja in filozofije še danes precej aktualen, pri čemer se poudarja predvsem potreba po filozofiji in strah pred njo. Ključno vprašanje torej ostane: ali, zakaj in kako filozofijo potrebujejo naravoslovci?

2. RAZVOJ ODNOSA FILOZOFIJE IN NARAVOSLOVNIH ZNANOSTI

V antiki sta bila naravoslovje in filozofija sprva eno in isto. Tudi fiziko so imenovali »filozofija«.

Razlikovanje naravoslovnih znanosti od filozofije se začne z Aristotelom. Po Aristotelu je fizika nauk o vidnem in gibajočem ter temeljni na empiričnem izkustvu, »metafizika« (izza fizike) pa je nauk o nevidnem in negibajočem, o pravi biti, bistvu, ki jo lahko dojamemo samo z umom. Pri tem ostajajo naravoslovne znanosti še vedno znotraj filozofije kot posebne filozofske discipline.

Popolna razmejitev naravoslovnih znanosti se začne z renesanso in traja do 19. stoletja. V tem času so bili mnogi filozofi hkrati tudi naravoslovci (Descartes, Newton, Leibniz) in je zato filozofija oziroma metafizika še vedno delno vplivala na razvoj naravoslovja. Toda počasi je postal vpliv filozofije na naravoslovje vse bolj negativen, prav zaradi teženj, da bi kot »znanost nad znanostmi« oblikovala dokončen in vseobsegajoč sistem znanja in s tem obdržala skrbništvo nad naravoslovnimi vedami.

Kot reakcija na omenjene dogmatske težnje in sploh na zaostajanje filozofije (zlasti teološke in nemške klasične filozofije) za razvojem naravoslovja, se je postavila zahteva po popolni prekinutvi povezave med filozofijo in naravoslovjem. Prvi, ki je to zahtevo postavil, je bil Auguste Comte, utemeljitelj pozitivizma kot nove »nemetafizične filozofije«, tj., metodologije empiričnih znanosti. Po Comtu so edini izvor dejanskega, »pozitivnega« znanja konkretne vede, katerih naloga je opisovanje in sistemizacija empirično dobljenih podatkov, medtem ko bistvo načelno ne moremo spoznati. Filozofijo, zlasti ontologijo, moramo zavreči, saj je vsaka znanost sebi filozofija.

Naslednji korak v razvoju odnosa med filozofijo in naravoslovjem predstavlja pojav konkretne, tj., materialistične dialektike Marxa in Engelsa. Prav ta pomeni tudi negacijo nemške klasične filozofije in metafizike kakor tudi subjektivno-idealističnih elementov pozitivizma. Engels navaja tri zakone dialektike: preže-

⁴ Ibid, str. 31.

⁵ I. Rabi, *Science for Nonscientist, Think*, 1968, IBM.

manje nasprotij, prehod kvantitete v kvaliteto in obratno, negacijo negacije. Posebej poudarja, da »za dialektično filozofijo ne obstoji nič danega, brezpogojnega, svetega«.⁶

Kriza temeljev naravoslovnih znanosti, ki se je kazala v krizi klasične fizike ob koncu prejšnjega stoletja, pomeni naslednji značilni moment. Kriza je pokazala na vrsto problemov v zvezi s osnovami naravoslovnih ved ter s tem dokazala, da tudi najstrožjih »pozitivnih« znanosti ne moremo ločevati od filozofije. Najboljši prikaz o tem nam dajo filozofske razprave M. Plancka, A. Einsteina in drugih utemeljiteljev sodobnih fizikalnih znanosti. Hkrati se v tem času začne nagli razvoj metateorij, npr.: matematike, metalogike, metaetike in dr. (»meta« v grščini pomeni »izza«, meta-teorija pa je teorija o neki drugi teoriji).

Novejša distanciranja filozofije od naravoslovnih ved se zgledujejo predvsem po neotomizmu, eksistencializmu in abstraktnem humanizmu. Rečemo lahko, da ta področja, ne glede na vse razlike, filozofijo, v odnosu do naravoslovja, pojmujejo fenomenološko.

Tako bi lahko sodobne filozofske pristope, ki so relevantni za naravoslovje, globalno razvrstili v tri osnovne skupine: pozitivistično, fenomenološko in dialektično. Pozitivizem izključuje tako ontološko kakor antropološko problematiko, fenomenologija v bistvu izključuje ontološko problematiko, medtem ko za dialektiko tako izključevanje ni potrebno.

3. DOSEŽKI SODOBNIH NARAVOSLOVNIH VED IN FILOZOFISKE KOMPONENTE

3.1. O znanstvenem svetovnem nazoru

Vsaka naravoslovna veda preučuje določene naravne objekte, predvsem njihovo strukturo in njihovo gibanje. Iz tega sledi kup formul, zakonov, primerov itd., ki predstavljajo vsebino pouka posameznih predmetov. S tem dobimo strokovno znanje, brez katerega življenje sodobnega človeka ni mogoče. Toda poleg tega, da naravoslovne znanosti nudijo posebno znanje, tudi doprinašajo k oblikovanju neke splošne slike o naravi in družbi, tj., o svetu v celoti in mestu človeka v njem, to pa je tudi bistvo tega, kar imenujemo svetovni nazor.

Da bi ta doprinos analizirali, moramo premisliti naslednje tri probleme, ki se nanašajo na odgovarjajoče filozofske komponente:

1. Problem bistva sveta (s področja ontologije)
2. Problem meja človeškega spoznanja (s področja gnoseologije)
3. Problem humane uporabe znanja (s področja aksiologije)

Seveda je lahko znanstveni svetovni nazor samo tisti, ki ga utemeljimo z znanstvenimi odgovori. Še več, vse vede, ne le družboslovne, marveč tudi naravoslovne, nam pomagajo odgovoriti na zgoraj omejene probleme (»biti«, spoznanja in vrednosti).

⁶ F. Engels, Ludvig Feuerbach i kraj klasične nemške filozofije, Marx i Engels, Izabrana dela II, Zagreb, 1950.

V zvezi z vlogo in doprinosom naravoslovnih ved se bomo zadržali pri dveh različnih, toda po svojem znanstvenem in družbenem pomenu zelo aktualnih objektih raziskovanja sodobne tehnične fizike oziroma biofizike: tj., prvič — nuklearna energija, in drugič — živa celica.

3.2. O nuklearni energiji in živi celici

Znano nam je, da so osnovni procesi, iz katerih pridobivamo nuklearno energijo fizija, tj., delitev jeder težkih elementov (npr.: urana) ter fuzija, tj., spajanje jeder lahkih elementov (npr.: vodik). Sproščene energije pri teh procesih so proporcionalno enake razliki mase pred in po procesu (t. im. defektu mase), le-ta pa je v primeru fizije in fuzije trikrat oziroma petnajst milijonov krat večji od defekta mase pri navadnem izgorevanju (npr. oglja).

Nevtroni vzdržujejo verižno reakcijo fizike (v nuklearnih reaktorjih) ioni ogromnih energij pa fuzije (v termonuklearnih reaktorjih). Tako enih kot drugih členov je na milijarde v cm^3 , obnašanje teh reaktorjev pa preučujejo s fizikalnimi metodami množine členov (statistične fizike) s polno uporabo računalnikov.⁷

Prav tako je znano, da so strukturni elementi žive celice biopolimeri. To so beljakovine (osnovna zgradba) ter nukleinske kisline: ribonukleinska RNK ter deoksiribonukleinska DNK (prenašajo informacije in upravljajo s sintezo beljakovin). Biopolimeri sestavljajo makromolekule, verigo desetih do sto tisoč atomov. Od običajnih, sintetičnih polimerov (najlon, polivinil) se razlikujejo po tem, da so verige atomov pri biopolimerih aperiodične.

Fizika števila členov v današnjem času z vedno večjim uspehom uporablja tako pri sintetičnih kakor bri biopolimerih (t. im. statistične mehanike polimernih verig, za katere je leta 1974 P. Flory dobil Nobelovo nagrado). Pri tem postane uporaba računalnika obvezna.

Kje najdemo zvezo med temi znanstvenimi dognanji in filozofskimi problemi, omenjenimi že prej? Na to vprašanje bomo poskusili odgovoriti v naslednjih treh poglavjih.

3.3. Bistvo sveta

Defekt mase, ki je posebej izrazit pri reakcijah nuklearne fizije in fuzije, ne pomeni le izginevanja materije, marveč nasprotno, predstavlja nek nov izraz zakona ohranjanja materije. Dalje, obstoj spontane fizije v zemeljskih pogojih kakor tudi na planetih, kaže na objektivne procese, ki obstojijo neodvisno od človeka, toda katere človek lahko spoznava in uporablja.

Aperiodične makromolekule, tj., biopolimeri, nedvomno predstavljajo materialni substrat življenja. S tem se premošča prepad med živim in neživim, mistične »življenjske sile« in podobne idealistične hipoteze so izgubile svoj prostor.

Se več, uspešna pojasnitev obnašanja makrosistema (kašni so nuklearni reaktorji in živa bitja) na temeljih teorije množic mikrocelic (ki niso vidne niti pri več milijonski povečavi) kaže na edinstvenost njihovega bistva. Tako izhajajo iz

⁷ Vidi npr. J. Pop-Jordanov, Lectures to the Inter. Review Course on Reactor Burnup Physics, October 1947, Mol, Belgium, IAEA — Vienna.

materialnosti in objektivnega obstoja makrosveta iste značilnosti tudi za mikro-svet in obratno.

Torej je svet, kljub neizčrpni raznovrstnosti, v bistvu materialen, zakoni pa so objektivni in v bistvu neodvisni od našega znanja o njih.

(Poudariti moramo, da čeprav se ta stališča kažejo kot nedvomna, jih celo naravoslovci niso v celoti sprejeli. Ko M. Bunge našteva »glavne dogme« katerim se »sodobni fizik... običajno klanja«, pravi tudi naslednje: »... Vsa fizika se nanaša na izkustvo, ne pa na neko neodvisno dejanskost... Hipoteze in teorije, ki vključujejo neobzervabilne pojme kot sta elektron in polje, nimajo nikakršne fizične vsebine: so samo matematični mostovi med realnimi možnimi opažanji. Ti transempirični pojmi se torej ne nanašajo na realne, še ne opažene objekte, marveč so samo pomožna sredstva brez reference.«⁸

3.4. Moč in meje človeškega spoznanja

Z nuklearno fuzijo oziroma fizijo človek ustvarja transformacije v samem jedru atoma (medtem ko so stoletja menili, da je atom nedeljiv). Tudi po odkritju atomskega jedra, je obstajalo nekaj vodilnih fizikov, ki so bili prepričani, da bo ostala energija iz jedra vedno neuporabna (npr.: tako tudi E. Rutherford, ki je prvi odkril nuklearno strukturo atoma).

Z odkritjem biopolimerov se je odprlo popolnoma novo področje (molekularna biologija) z neslutnimi možnostmi uporabe (vključeno z upravljanjem dednih lastnosti, t. im. genetični inženiring).

Še več, uporaba teorije množic mikrocelic pri preučevanju makroskopskih sistemov (kakršni so nuklearni reaktorji in živa bitja) pomeni ne le povečanje natančnosti in učinkovitosti, marveč tudi kvalitativen skok pri premagovanju spoznavnih meja, kjer gre predvsem za reševanje problemov, ki so z makroskopskimi metodami neresljivi ter za strogo načrtovanje makroskopskih zakonov.

Ceprav postaja proces preseganja meja znanja vse težji, pa ni zakonov, da v naravi obstojajo načelno neresljive skrivnosti in absolutne, nepremostljive meje spoznanja. (To stališče je očitno zelo splošno. O posebnih vrstah meja človeškega spoznanja sem pisal v nekem drugem delu.)⁹

3.5. Humana uporaba znanja

Prodor znanosti na področje atomskega jedra in celice živega organizma ustvarja tudi možnosti nehumane uporabe — od ogrožanja človekovega okolja do vojaških osvajanj (nuklearno in biološko orožje). »Kakor zveni absurdno, toda problema raka in sončnih elektrarn bi bila že zdavnaj rešena, če bi obenem obljubljali možnost množičnega uničevanja ljudi. Aksiološke implikacije sodobnih naravoslovnih ved so očitne.«¹⁰

Znanstveniku seveda ne more biti vseeno, kako se uporabljajo njegova znanstvena dognanja. Zaradi občutka odgovornosti in vesti se tudi družbeno angažira.

⁸ M. Bunge, *Philosophy of Plurality*, D. Reidel Publ. Coup., 1973, p. 2.

⁹ J. Pop-Jordanov, O gnosološkim granicama u subatomske fizici, *Dijalektika* 1—2, 1975, str. 5—13.

¹⁰ J. Pop — Jordanov, Ontološke, gnosološke i aksiološke komponente filozofije u savremenim fizičkim i tehničkim naukama, *Univerzitet danas*, 3—4/1974, str. 33.

Poleg navedenega pa je, po mojem mnenju, še en vzrok za relevantnost aksiološke komponente filozofije za naravoslovne vede. Gre za učinek identifikacije znanstvenika s produkti svojega dela. Pri naravoslovnih vedah ima lahko ta identifikacija poleg tehnično pozitivnih rezultatov tudi antropološko negativne učinke.¹¹

4. SKLEP

Srečanja filozofije in naravoslovnih ved se danes dogajajo v vseh omenjenih medseboj povezanih področjih: ontološkem, gnoseološkem in aksiološkem. Predvsem po zaslugi napredka sodobnih naravoslovnih ved postaja ontološka problematika vse bolj predmet zanimanja posebnih znanosti, medtem ko se filozofija vse bolj usmerja na aksiološko-antropološke probleme. Seveda pa je absolutno ločevanje ontologije od filozofije nemogoče, kakor tudi ločevanje aksiologije od naravoslovnih ved.

Analiza sodobnih znanstvenih dosežkov (na področju nuklearne energije in žive celice) nam kaže, da sodobne naravoslovne vede nedvomno vplivajo na oblikovanje stališč glede omenjenih filozofskih problemov (bistva sveta, meja znanja in humane uporabe znanja). Te znanosti niso in ne morejo biti nevtralne glede na navedena splošno-teoretična, spoznavno-metodološka in vrednostno-normativna stališča, ki hkrati predstavljajo sestavne elemente človekovega svetovnega nazora.

Se več, vse tri omenjene komponente filozofije (ontološka, gnoseološka in aksiološka) so v enaki meri pomembne in vsako hipostaziranje ali absolutizacija posamezne komponente je enostransko ter vodi k raznim oblikam dogmatizma.

Tako npr. absolutizacija prve komponente vodi k ontološkemu dogmatizmu, ki se v razmerju do naravoslovnih ved zvede na filozofsko arbitriranje in vsiljevanje rešitev (znano je, npr. da so zagovorniki te filozofske struje pred dvajset in več leti zavračali relativnostno teorijo, kibernetiko in genetiko, ki naj bi bile idealistične). Narava je takšna kakršna je, zato se morajo filozofske interpretacije, če hočejo biti znanstvene, »ravnati« po njej.

Glede gnoseoloških komponent — absolutizacija meja znanja vodi k agnosticizmu (npr. teološkemu dogmatizmu).

Končno, absolutizacija tretje komponente, tj. vloge človeka, vodi v antropologični dogmatizem, po katerem je človek vse, narava ni nič, kar vse vodi do negacije obstoja narave kot take.

Seveda obstoji cela vrsta in spekter prehodnih možnosti, ki so bolj ali manj podobne že omenjenim enostranostim.

V nasprotju s tem mora biti znanstvena filozofija, kakor smo videli, celovita (vključujoč vse tri komponente). Mora biti torej tudi znanost (o materialnem svetu in spoznavanju) ter sistem vrednot — v medsebojni enotnosti in soodvisnosti. In prav taka, znanstveno utemeljena in odprta filozofija lahko koristi tudi naravoslovnim znanostim, zlasti tako, da s svojim doslednim antidogmatizmom vzpodbuja tako pogum kot svobodo tako pri raziskovanju kakor tudi pri humanizaciji narave.

Prevod I. G.

¹¹ Ibid., str. 33—34.

Robert Cargill, Marx, Freud: a comparative approach

MIT Press, Boston 1979

Zadnja leta imamo v ZDA opraviti z dvema pozitivnima gibanjima na teoretskem prizorišču: na eni strani pravcata renesansa marksizma, ki sicer res še ni našla stika z delavskim gibanjem, skuša pa navzlic temu navezati stik z obstoječimi naprednimi silami (ekološka gibanja itn.), predvsem pa se čedalje bolj uspešno loteva konkretnih družbeno-ekonomskih analiz, tj., prebija oklep abstraktno-akademiških antropološko-kulturniških tem; na drugi strani — skoz naraščajoči vpliv Lacanove interpretacije Freuda — impulzi za preporod psihoanalitične terapije, ki bi jo dokončno iztrgal dopolnjujoči se dvojici naturalističnih in »neofreudovskih« (kulturalističnih) variant.

Obravnavano delo R. Cargilla je zanimivo predvsem zato, ker je eden prvih poskusov stika med tema dvema gibanjima. Delo se sicer giblje na strogo teoretski ravni, tj., ne posega niti v aktualna vprašanja marksističnih analiz posameznih vprašanj sodobne družbe niti v kontraverze okoli psihoanalitične prakse; njegovo pglavitno slabost pa kajpada izdaja že drugi del naslova — kljub izredni temeljitosti pristopa, kljub avtorjevi »izvežbanosti« v dialektični refleksiji (njegovem poznavanju »zahodnega« heglovskega marksizma) gre v osnovi za »komparativni« pristop, za izpostavljanje homolognosti miselnih modelov, kar zasenči osnovno teoretsko nalogo zajetja konkretne *posredovanosti* predmetov historičnega materializma in psihoanalize. Navzlic nezadostnosti osnovnega pristopa pa daje knjiga mnoge nastavke za nadaljnje refleksije, zato si velja pobleže ogledati vsaj njeno izhodišče.

Cargill izhaja (bržkone se pri tem opira na Jürgena Habermasa) iz predpostavke, da ima proces družbene reprodukcije, kot ga konceptualizira Marx, dva konstitutivna momenta, »produkcijo stvari« in »produkcijo ljudi«, tehno-logiko produktivnih moči, s katerimi človek preoblikuje »zunanjo naravo«, in družbena razmerja, v katerih se vselej vrši takšno preoblikovanje; ob teh dveh momentih gre — navzlic njuni notranji povezanosti, navzlic njuni vzajemni, čeprav ne preprosto simetrični predpostavljenosti: kajpada ni »čiste« produkcije, ki se ne bi vršila v določenih družbenih razmerah, tako kot z druge strani ni družbenih razmerij, družbene »strukture«, ki ne bi temeljila na »infrastrukturi« produkcije — za dve »pobočji«, ki sta *nezvedljivi* drugo na drugo: družbenih razmerij ne moremo narediti za neposredno funkcijo razvoja produkcije, jih »izpeljati« iz

logike razvoja produkcije — to je prav iluzija »tehnokratizma« —, prav tako pa po drugi strani ne moremo »izpeljati« produkcije iz določene logike družbenih razmerij, tj., pojem dela je — kot pravi Marx — naravna podlaga družbenega procesa, ki ni le neodvisen od posebnih oblik družbenosti, marveč lahko ob njem abstrahiramo celo od same forme družbenosti kot take — poskusi, zajeti samo logiko »produkcije«, logiko instrumentalnega obvladovanja procesov »zunanje narave«, kot »odtujitev« neke izvirne (družbene) prakse, jo torej »izpeljati« iz notranjih protislovij te prakse, so značilni za nekatere avtorje t. im. »zahodnega«, »heglovskega« marksizma (predvsem za Lukácsa v *Zgodovini in razredni zavesti*). Na drugi strani pa — kot opozarja Cargill — trčimo v sami Freudovi teoretski zgradbi prav tako na neko dvojnost, ki so jo njegovi interpreti že zdavnaj opazili: dve »pobočji« Freudove teorije načrtavata na eni strani linija, ki jo pričenjajo tri velika dela o logiki nezavednega (*Tolmačenje sanj, Psihopatologija vsakdanjosti, Šala in njeno razmerje do nezavednega*), na drugi strani pa linija, ki jo pričenja *Teorija spolnosti* — nauk o pulzijah (gonih) in njihovih razvojnih »stadijih«. Tudi tu gre za dva momenta, kjer — čeprav sta tesno notranje povezana — ne smemo zvesti enega na drugega, oziroma, izvesti enega iz drugega; redukcija celotne problematike »logike nezavednega«, označevalnih mehanizmov potlačitve in vrnitve potlačenega itn. na razvoj pulzij se nujno izteče v kvazi-biologistično metafiziko »gonov«, ki ji uide strogo simbolna narava procesov nezavednega, na drugi strani pa pozaba teorije pulzij omeji psihoanalizo na varianto »globinske hermenevtike«, na teorijo simbolizacije in tolmačenja nezavednih procesov (čisti primer takšnega izriva teorije pulzij bi bila Habermasova interpretacija analitične teorije in prakse). Sklenimo: celo »revizionizma« sta si v obeh primerih — pri historičnem materializmu in pri analitični teoriji — homologna.

Pa vendar — gre ob tem za kaj več kot za poljubno analogijo? Tu naredi Cargill korak dalje in razprši nesporazum ob »pulzijah«: kot je izredno prepričljivo pokazal Lacan v XIII. poglavju *Seminarja XI. (Demontaža pulzije)*, pulzija pri Freudu nikakor ni kaj takega kot (naravni) »instinkt«, tj., ni nekakšna »naravna podlaga«, ki bi jo kasneje vzvratno predelal proces simbolizacije. Pulzija ima pri Freudu štiri momente: pritisk (*Drang*), vir (*Quelle*), predmet (*Objekt*) in cilj (*Ziel*). Pritisk je dejavnost libidinalne energije, naravnane k določenemu cilju (zadovoljitvi); ta pritisk se poslužuje določenih virov in je usmerjen na (libidinalno zasede) določene objekte. Pravzaprav imamo torej opraviti s tremi-in-enim elementi: s pritiskom, ki se prek virov usmerja na objekt — vse to skupaj pa zato, da bi dosegel neki cilj. Ob tem je že Etienne Balibar (v *Lire le Capital*) opozoril na presenetljivo dejstvo, da se ti momenti precej natančno ujemajo z Marxovo opredelitvijo enostavnih momentov procesa dela v 5. poglavju prve knjige *Kapitala*: delo samo kot smotrna dejavnost, sredstva, ki se jih poslužuje ta dejavnost, predmet, na katerega deluje, delovni proces kot živa celota teh treh momentov pa doseže izpolnitev v rezultatu, proizvodu. Kajpada se ob tem takoj ponuja ugovor: mar Marx hkrati ne opredeli zavestno—smotrne dejavnosti kot ključno potezo človeškega dela: pri človeškem delu je rezultat vnaprej ideelno navzoč »v glavi«, človeško delo pomeni realizacijo zamišljenega smotra

po vnaprej zamišljeni poti? Tega pa kajpada ni najti v Freudovi pulziji, prav po tem se delovni proces razlikuje od gonske dejavnosti.

Vendar pa zadeve niso tako enostavne: temeljna Cargillova teza je, da je ta »vnaprejšnja navzočnost ideelno predstavljenega rezultata« vodoravno radikalno heterogenega, vodoravno ravni Simbolnega, ki je ne moremo »imanentno« izpeljati iz samorazvoja produktivne dejavnosti. Pri tem izhajajo iz razlikovanja med *prior intention* ter *intention-in-action*, ki ga je razvil ameriški jezikovni filozof John Searle.

Searle razlikuje v človeški smotrni dejavnosti tri momente: »predhodno intenco« (PI), tj., vnaprejšnjo zamisel delovanja ter njegovega smotra, zamisel, kakor je ideelno navzoča pred samim delovanjem, »intenco-v-akciji« (IA), tj., zavest o smotnosti, ki nas prežema sredi same tozadevne (smotrne) dejavnosti, ter kajpada samo »akcijo« (A), neposredno dejavnost, s katero realiziramo smoter. Njegov argument je, da mora popolno zavestno-smotno dejanje vključevati vse tri momente — če katerikoli izpade, ne moremo več govoriti o takšnem dejanju. Ob tem nam kajpada najprej pride na um dejstvo, da dejanje, ki ni bilo vnaprej zavestno zamišljeno, res v polni meri ne zasluži naziva »zavestno-smotno dejanje«. Vendar je Searlova poanta druge — možno je tudi dejanje, ki mu manjka srednji moment (IA), tj., pri katerem je v nas navzoča vnaprejšnja intenca storiti to dejanje, prav tako je bilo storjeno samo dejanje, ki realizira vnaprejšnjo intenco, manjka pa navzočnost intence v samem dejanju. Zdi se, da zadeva ni mogoča — a Searle da naslednji primer: po cesti se vozim z avtomobilom in nenehno mislim na to, da bi rad ubil svojega strica, ker bi tako podedoval njegovo premoženje. Zaradi obsedenosti s to intenco vozim neprevidno in po nesreči smrtno zadenem nekega pešca — izkaže pa se, da je bil ta pešec ravno moj stric. Tukaj imamo torej PI, tj., imeli smo vnaprejšnjo intenco ubiti strica, storili smo dejanje, ki je realiziralo to intenco, vendar je bilo samo dejanje storjeno brez intence, čeprav je bilo — in v tem je paradoks, ki primer zaplete — storjeno prav zaradi naše obsedenosti z intenco. Ta primer je kajpada močno izumetničen, vendar — kot poudari Cargill — *le, če predpostavimo enotnost, nerazcepljenost subjekta*. Čim vpeljemo hipotezo nezavednega, se odpre nova pot, ki takoj razprši videz izumetničenosti: rešitev je kajpada, da sem strica na cesti opazil, da pa ta zaznava ni prišla do zavesti — ravno s to njeno blokado pod pragom zavesti mi je bilo omogočeno, da zločina nisem storil »zavestno«, marveč sem ga storil »slučajno«, »nenamerno«. S tem je tudi naznačen odgovor na vprašanje, zakaj nisem, ko sem opazil strica, in to celo prav v trenutku, ko sem mislil nanj, enostavno pomeril nanj in pritisnil na plin, tj., zakaj nisem zavestno »izkoristil priložnosti«? Odgovor je kajpada instanca cenzure: moja intenca, da bi ubil strica, je bila na ravni »dnevnega fantaziranja«, planiranja, ki »ni bilo mišljeno resno«, ki ni bilo zmožno prekoračiti praga realizacije (pač na ravni nemočnih fantazij malomeščana, kaj vse bi storil s svojim nasprotnikom). Ko sem naenkrat pred sabo percipiral strica, je bila kajpada prva reakcija strah — neprijetno presenečenje »mi o volku, volk iz gozda«; vendar pa je takoj prišlo do nezavednega kompromisa: zavestno nisem zmožen ubiti strica, vseeno pa je škoda zamuditi priložnost — če zaznavo strica pred sabo potlačim oz. ji ne dopustim, da bi prodrla do zavesti, bosta obe strani zadovoljeni: želja bo realizirana, hkrati pa bo

»moja vest čista«, šlo bo za slučajno nesrečo. Skratka, kar nas ta primer nauči, je predvsem *diskontinuiranost* treh stopenj PI-IA-A: ob njih nikakor ne gre za nekakšno »organsko celoto«, ki bi se naknadno lahko razcepila (tako da bi se iz zavestne zamisli delovanja razvilo fantazijsko »načrtovanje«, ki »ne računa resno z možnostjo realizacije«). Ena od opredelitev nezavednega »lapsusa« bi lahko bila, da pride do »direktnega kontakta« med (nezavedno, potlačeno) PI in A, do kratkega stika med njima na račun IA: dejanje opravimo z nekim smotrom (IA), naredimo pa nekaj drugega, nekaj, kar realizira potlačeno PI. Isti stroj velja tudi za »besedne lapsuse«, če opazujemo besedna dejanja kot »smotrna« dejanja, s katerimi »hočemo nekaj reči: vernik »hoče reči« (IA) *O Bog, ozri se na nas!*, reče pa (A) *O Bog, osri se na nas!*, ker je posredovala potlačena PI. Še bolj zgubi ta primer videz »izumetničnosti«, če se spomnimo, da se v grobem ujema z Oidipovim očetomorm: tudi Oidip ima (potlačeno) PI, da bi ubil očeta; to intenco realizira v A, pri čemer je IA ta, da ubije zgolj neznanca, ki se mu ni hotel umakniti s ceste; skratka, potlačena (nezavedna) PI se realizira prek nekega »nespoznanja«.

Videz »organske enotnosti« PI-IA-A lahko še nadalje razgradimo, če upoštevamo, da je PI (znamenita Marxova »vnaprejšnja ideelna predstava smotra«) vselej *simbol*, jezikovno »izraženo« dejstvo. Ob tem pa se kajpada postavlja vprašanje, če se je govorica res »razvila iz dela«, tj., če je (logično, četudi ne časovno) primarna funkcija govorice v tem, da intersubjektivno artikuliira smoter (kollektivnega) delovanja. To, kar radi mistificiramo kot »magično«, »mitično« funkcijo govorice pri »primitivcih«, prej izpričuje, da je »primarna« funkcija govorice, da je govor že sam v sebi *dejanje*, tj., da ima — kot bi temu rekli v terminologiji jezikovne analize — performativ prvenstvo pred konstativom. Orišimo bežno razliko performativ/konstativ: performativi so izjave, pri katerih v samem aktu njihovega izjavljanja izvršimo »predmet«, ki ga te izjave opisujejo — npr. to, kar opisuje, kar »pomeni« izjava »Opravičujem se!«, naredim prav s tem, da rečem »Opravičujem se!«: opravičim se tako, da rečem »Opravičujem se!« —, konstativi pa so izjave, ki opisujejo neodvisno od sebe obstoječe stanje (»V sosednji sobi je miza«, ali že sama predstavitev prejšnje izjave v kak drug čas, npr. »Opravičil sem se.«). Analiza je kajpada pokazala, da tega razlikovanja ni jemati kot klasifikatoričnega načela, saj vsebuje sleherna konstativna izjava tudi (neeksplicirani) performativni moment (npr. gornji primer: »Trdim, da je v sosednji sobi miza.«). Performativ se giblje na ravni »intersubjektivnosti«, pomeni *dejanje* konstitucije nekega novega intersubjektivnega razmerja.

Običajno mnenje — natančno tisto, ki mistificira performativ »primitivcev« v »magično verovanje v moč besed« — jemlje kot primarno razsežnost govorice razsežnost znaka: razsežnost konstativa, opisovanja »zunajjezikovnih« stanj. Govor je tu dojet kot nasprotje delovanja, kar lepo izraža priljubljena plehkost »eno je o stvari govoriti, drugo pa, da je samí naredimo«. Če »govorjenju« (načrtovanju) ne sledi delovanje, realizacija smotra, imamo opraviti s — kot temu pravimo — »praznim govorjenjem«. To, da nam govor velja za delovanje, se v tej perspektivi tolmači kot izraz dejanske nemoči: »ker ne moremo stvari dejansko spremeniti, obvladati, si umišljamo, da nam že sama beseda daje moč nad njo, da ima že sama beseda magično moč spreminjanja stvari«.

Cargill ubere ob tem radikalno nasprotno pot: samo »zunajjezikovno« dejanje, realizacijo »zgolj govorenega«, je dojeti kot izraz nemoči, neuspeha besede (besednega dejanja). Vzemimo znova »ekstravaganten« primer: otroku rečem »Mahnil te bom!« — pragmatična predpostavka te izjave je, da ga v resnici *ne* bom mahnil, tj., izjava je preračunana, da bo delovala že kot grožnja. Če potem otroka res mahnem, sem s tem implicitno priznal *neuspeh* govornega dejanja grožnje (kar bo, mimogrede povedano, otrok jasno čutil); tu imamo torej opraviti s paradoksnó situacijo, ko je realizacija vnaprej izrečenega smotra ravno rezultat nekega neuspeha, sama s sabo izpričuje ta neuspeh.

Zdi se, da je ta primer nekaj »mejnega«. Pa vendar — tu se izkaže Cargillovo temeljito poznavanje Hegla — če upoštevamo, da je beseda v svoji performativni funkciji predvsem sredstvo »intersubjektivnega priznavanja v mediju Simbolnega, mar ne trdi natančno tega Hegel v razdelku o dialektiki gospodarja in hlapca *Fenomenologije duha*? Mar ne nastopi *delo* zato, ker je spodletelo vzajemno priznavanje samozavedanj v mediju Drugega (duhovne »substance«), in je potemtakem v svojem pojmu »preseženo«, ko se ob koncu dialektike samozavedanja realizira to vzajemno priznavanje (»Jaz, ki je Mi, in Mi, ki je Jaz«)?

S to dialektiko gospodarja in hlapca pa je — kot lepo pokaže Cargill — enako kot z očetomom (oz. njegovo »realnostjo«) pri Freudu: Spraševati se, ali je očetomom res prazgodovinsko dejstvo, (tj., jemati ga na ravni *realnosti*) pomeni isti nesmisel kot spraševati se, ali je nekoč v prazgodovini res prišlo do spopada med gospodarjem in hlapcem, tj., jemati dialektiko gospodarja in hlapca kot opis prazgodovinskega dejstva. V resnici ima ta heglóvska dialektika natančno vlogo fantazemskega »scenarija«, konstrukta, ki ga *vselej-že implicira* dejstvo, da ljudje *delajo*: samo dejstvo dela implicira določeno intersubjektivno konstelacijo, »boj na življenje in smrt« za priznavanje dveh subjektov in izid tega boja v porazu enega izmed njiju — analitično rečeno, delo kot tako (kot opredeli njegov pojem Marx v 5. poglavju *Kapitala I*: zunanje-smotrna dejavnost, opravljena v »objektivni distanci« do predmeta) je po svoji »intersubjektivni« libidinalni ekonomiji vselej delo za Gospodarja (naj bo ta »realen« ali ne), pred katerim si ne upamo priznati svojega užitka, ima torej ustroj obsesionalne dejavnosti. Tu je Hegel daleč pred tistimi svojimi kritiki, na primer Habermasom, ki skušajo problem rešiti tako, da ločijo dva momenta človeške »generične« dejavnosti: intersubjektivno prakso (simbolno interakcijo) in subjekt-objektno produkcijo — Hegel že vnaprej odgovori na zatrto vprašanje tega razlikovanja: *kakšna je intersubjektivna (simbolna) ekonomija same instrumentalno-predmetne produkcije*.

Sklepni rezultat Cargillovega dela je potemtakem, da pretvorba pulzionalne dejavnosti v zavestno-smotrno delo ni »samorasel« proces, marveč predpostavlja poseg nekega »heterogenega« dejavnika, neki prelom v intersubjektivni libidinalni ekonomiji.

Tu pa se Cargill ustavi — če bi ta nastavek razvil naprej, bi nedvomno lahko dokončno premagal svoj »komparativni« pristop in dal ključen prispevek k sodobnim diskusijam, ki danes pretresajo teoretsko prizorišče v Nemčiji in Franciji.

Slavoj ŽIŽEK

Bertrand Russell: »Filozofija logičnega atomizma« in »Moj filozofski razvoj«

V zbirki »Nobelovci« je izšel prevod dveh pomembnih in izredno zanimivih filozofskih del pred desetimi leti umrlega angleškega filozofa Bertranda Russella.

Bertrand Russell je sicer dobil Nobelovo nagrado za literaturo, saj so njegovi teksti tudi dejansko literarni dosežki. Nobelovo nagrado je dobil, kot piše v obrazložitvi »v priznanje za večstransko in pomembno pisanje, v katerem se zavzema za ideale človečnosti in svobodo misli«.

Bertrand Russell je tudi svoj govor ob podelitvi Nobelove nagrade posvetil političnim in družbenim temam, predvsem analizi človekovih želja in potreb, in se zavzel za razumno prevladovanje egoističnih instinktov posameznikov, skupin in narodov, kar zahteva tudi poznavanje socialne psihologije in razkrinkavanje lažnjih racionalizacij vsakovrstnih egoističnih želja.

Desetletnice smrti velikega filozofa in misleca Bertranda Russella so se spomnili po vsem svetu, saj je bilo njegovo delo izredno mnogovrstno, tako na znanstvenem kot družbeno-političnem področju. Morda se ga pri nas najbolj spominjamo po vodenju in ustanovitvi »Russellovega razsodišča«.

Toda Russellovo delo je konec koncev izviralo iz njegovih temeljnih filozofskih in znanstvenih dosežkov, zato je za dejansko poznavanje in vrednotenje njegovega dela treba poznati vsaj osnovne poteze njegove filozofije. Zaradi tega in zaradi izredne filozofske ter obče znanstvene vrednosti Russellovih filozofskih, logičnih, matematičnih del se mi zdi zelo posrečena in koristna poteza povod dveh pomembnejših in hkrati tudi relativno dostopnejših Russellovih filozofskih del v slovenščini.

Objavljeni deli, »Filozofija logičnega atomizma« ter »Moj filozofski razvoj«, sta nastali v zelo različnih obdobjih Russellovega filozofiranja. Prvo je nastalo med prvo svetovno vojno, drugo pa leta 1959, ko se je nehal ukvarjati s filozofijo, oziroma je menil, da je prišel do neke vrste definitivnih zaključkov.

Prvo delo je nastalo kot vrsta predavanj, namenjeno je bolj popularni predstavitvi njegovega takratnega nazora, tj. filozofije logičnega atomizma, do katere je prišel ob sodelovanju s pomembnim mladim avstrijskim filozofom Ludwigom Wittgensteinom, ki je bil sprva njegov učenec, potem pa je krenil po čisto svoji poti, zelo različni od Russellove.

Drugo delo predstavlja neke vrste intelektualni obračun s svojo lastno filozofsko zgodovino, v katerem je prav tako brezobzirno kritičen do samega sebe kot do

drugih filozofov. Ena od posebnih vrednosti tega dela je tudi, da predstavlja logični in stvarni razvoj Russellovega mišljenja, da opiše vse vplive drugih mislecev in pošteno prizna njihove zasluge za razvoj njegove lastne filozofske misli, ter da predstavlja sploh nemara najboljšo predstavitev celotne Russellove filozofije in njenih poglavitnih intenc ter predpostavk (celo »pedsodkov«, kot se izraža sam Russell). Ravno zato je po mojem treba študij Russellove filozofije začeti prav s tem delom in tudi bralcu priporočam, da začne z njim in šele nato prebere »Filozofijo logičnega atomizma«, ki pa prav tako vsebuje temeljne črte zrele Russellove filozofije, čeprav se je v posameznostih Russell pozneje odmaknil od te »logičnega atomizma«.

Bertrand Russell se je že zelo zgodaj usmeril v filozofsko razmišljanje, njegov protivni motiv je bil kritična analiza vladajoče religije in z njo povezane metafizike. Postopoma je, kot pravi sam, zavrnil poglavitne teze religije in metafizike in je kljub začetnemu idealizmu platonске vrste ostal vse življenje ateist in metafizični agnostik, ki je zavračal vse oblike nelogičnih ali logično nepreverljivih spekulacij, zamenjavanje emotivnih izjav vere z znanstveno filozofijo, a prav tako tudi politično prisiljevanje filozofije in znanosti, ki obe odvrne od realnih dejstev in ju postavlja v službo raznih iracionalnih družbenih sil.

To ne pomeni, da se Russell ni hotel vmešavati v družbo in politiko, saj vemo, da se je izredno vplivno »vmešaval« v tok političnega kolesja tega sveta (zaradi česar se seveda doživljal napade z vseh strani in bil tudi dvakrat zaprt), toda v filozofiji in znanosti ni hotel upoštevati ničesar drugega kot stvarno preverjena dejstva in logične razloge. V tem smislu je tudi zagovarjal »nevtralnost znanosti« nasproti političnemu in ekonomskemu dogajanju.

Toda če natančno preverimo odnos Russellove filozofije do družbenih dogajanj in angažiranja samega Russella v njih, potem se da pokazati, kako nekatera bistvena filozofska stališča determinirajo tudi Russellovo obsežno reformacijsko in kritično-prosvetljevsko družbeno početje. Meje enega so v neposredni odvisnosti z mejami drugega.

Po prvotni, delno še naivni kritiki religije in metafizike, zlasti postavk o svobodi volje, o nesmrtnosti in o bogu, se je Russell najprej posvetil študiju matematike, toda zmedlo ga je, ker nikakor ni našel v njej tiste jasnosti, ki jo je od najbolj eksaktne vede pričakoval. Menil je, da je v pomanjkanju logične jasnosti njenih osnovnih pojmov in dokazov.

Zato se je skušal do te jasnosti prebiti s študijem filozofije. Najprej je bil pod močnim vplivom angleških heglovcev, kot sta bila npr. F. H. Bradley in J. E. Mc Taggart, ki so skušali dokaj enostavno in elektično zvezati angleški empirizem s Heglovo filozofijo. Empirizem so hoteli oklestiti vsega tistega, kar je predvsem motilo Hegla, hkrati pa Hegla poenostaviti, pri čemer se je izgubila vsa Heglova dialektika in odkritje zgodovinskosti sveta.

Sam Russell se je sprva navdušil nad to filozofijo in je napisal celo nekaj ne ravno slabih poizkusov te »heglovske« filozofije. Z njimi se je skušal prebiti do temeljev znanosti, predvsem pa utemeljiti matematiko in fiziko.

Toda zelo hitro je to opustil, saj se je ob znameniti kritiki vsakršnega monizma in monističnega idealizma G. E. Moora tudi sam tako rekoč odvrnil od kantovstva in heglovstva.

Zavrnil je ideje Bradleya in Mc Taggarta, posebej njun koncept »notranjih relacij«, tj. koncept, po katerem vse relacije izvirajo iz narave njenih členov, oziroma še natančneje, iz narave celote, v katero spadajo členi relacije kot deli. Tako nobena relacija ne more do kraja podati nekega odnosa med stvarmi, kajti ta odnos bistveno vključuje tudi globalno relacijo posameznega člena do svetovne celote. Šele s spoznanjem te celote bi prišli do resnice. Polne resnice torej ni v nobenem stavku, ki bi izrekel neki posamezen odnos med stvarmi, temveč le v stavkih o celosti, o odnosu dela do celote.

Seveda tak nazor ne more biti znanstven, saj izključuje vrednost vsakega posameznega dejstva in spoznanja, resnico prihrani le nekakšnemu intuitivnemu ali spekulativnemu uvidu v celoto stvari. Russell je zelo jasno čutil nevzdržnost te filozofije, zato se je iz kritike teorije notranjih relacij razvila ena od pglavitnih tez njegove filozofije, prepričanje o pluralnosti sveta in bitij v njem.

Russell je dokazoval, da se številne relacije, npr. različnost, asimetrične relacije, ki ne veljajo v obe smeri, itd. nikakor ne dajo predstaviti kot notranje relacije, kot lastnosti nekega subjekta (npr. subjekta, ki bi bil »vsota« vseh členov relacije), temveč so nekaj samostojnega.

Logični zapis relacijskih stavkov se v splošnem ne da predstaviti v obliki tradicionalnih subjektov predikatnih stavkov. Z vso logično doslednostjo je dokazal, da večina metafizičnih predstav o substanci, akcideni, biti in bistvu izhaja iz neupoštevanja tega logičnega dejstva. Filozofije, ki pozabljajo na neukinljivo specifičnost relacij, končajo lahko le v postuliranju nekega absolutnega bitja, ki ima edino neke lastnosti in ki je edini subjekt resničnih stavkov, toda celo te resnice ne bi mogli izreči, kajti že razlika med subjektom in predikati je realna razlika, ki se je ne da več reducirati na neko izrekljivo identiteto.

Russell je zapovrstjo zavrnil vse najpomembnejše dokaze o teoriji notranjih relacij ter pokazal na napačno logiko teh dokazov. S tem se mu je odprla pot v priznavanje realne mnogoterosti sveta in bitij v njem ter realnosti njihovih odnosov. S tem si je zagotovil realnost znanstvenega spoznavanja, kajti znanost predpostavlja realen obstoj odnosov, ki se ne dajo zreducirati na posamezne stvari ali na celoto vseh stvari. Brez tega namreč ni smiselno govoriti o dejstvih, ki so praviloma kompleks stvari, pri čemer kompleks definira predvsem relacija med njegovimi deli.

Tudi odnos med stavkom in ustreznim dejstvom mora biti realni odnos, ki se ga ne more posrkati v zavest (skupaj z vsem objektivnim svetom). Russell je tako postal metafizični realist in pluralist, da, celo realist v srednjeveškem pomenu te besede, ker je priznaval tudi obstoj univerzalij, poleg posameznih stvari. Vsakemu izrazu v stavku je ustrezala neka bitnost, ki jo pomeni. Ta prvotni realizem je bil seveda bolj reakcija na prejšnji subjektivistični monizem in Russell je kmalu spoznal, da je prav tako pretiran kot prejšnji sistem. Toda vendarle mu je odprl pot do sveta, do znanosti, pot, ki ga je osvobodila subjektivistične kletke.

Takole pravi o svoji takratni filozofski revoluciji, ki je bila po njegovem najpomembnejša v vsem njegovem filozofskem življenju.

»Sovražil sem zatohlost, ki jo vsebuje predpostavka, da sta prostor in čas samo v mojem duhu. Ljubil sem zvezdno nebo celo bolj kot moralni zakon in nisem prenesel Kantovega stališča, da je zvezda, ki sem jo imel najrajši, zgolj subjektivni plod domišljije. V prvem preobilju svobode sem postal naivni realist in se veselil misli, da je trava res zelena, kljub

nasprotnim mnenjem vseh filozofov od Locka dalje. Seveda nisem mogel ohraniti te vedre vere v njeni prvotni živosti, toda nikoli več se nisem zaprl v ječo subjektivizma.« (Moj filozofski razvoj, str. 181.)

Druga pomembna stvar, ki se mu je odprla s tem nazorom, je bilo tudi prepričanje o končnosti logične analize kompleksov. S tem je logična analiza šele povsem smiselna, saj se ne srečuje več na vsaki stopnji z neskončnim regresom.

Analiza zato ni neko pohabljanje snovi, kajti ni razdiranje »celote«, temveč je raziskava najosnovnejših logičnih predpogojev za obstoj neke trditve o kompleksu. Je raziskava logične strukture stavkov in njemu ustreznih možnih dejstev. Kdor meni, da takšna analiza pohablja predmet, trdi Russell, ta ne misli znanstveno in se raje zadovolji z meglenim prvotnim poznavanjem prvotne nejasnosti kot z jasnim in razvidnim spoznanjem strukture. Tako je Russell dejansko začetnik angleške analitične filozofije. Njegova analitična metoda, oprta na sodobno simbolno logiko, je največji prispevek Russella k novejšemu empirizmu.

Toda ravno formalno logična analiza stavkov je vodila Russella v drugo smer kot pa zgolj odkritje zunanjih relacij in objektivnega pluralizma sveta. Ravno seznanjenje s sodobno logično tehniko, ki jo je izdelal Peano, in še prej Gottlob Frege, sta Russellu odprla pot do analitične filozofije in do druge faze njegove filozofske revolucije, ki jo je po eni strani označevalo monumentalno delo »Principia Mathematica« (napisano skupaj z Whiteheadom), na drugi strani pa jezikovno filozofska dela, kot je npr. spis »O označenju« in »Filozofija logičnega atomizma«.

Odkritje simbolne logike je Russellu omogočilo bolj eksaktno predstavitev celotne matematike. Podobno kot Frege si je tudi on zastavil cilj izpeljati celotno matematiko iz logike. Že v svojem prvem velikem logično-matematičnem delu »The Principles of Mathematics« (1903) je poizkušal postaviti vso matematiko na pojem razreda in stavčne funkcije, toda poizkus se mu ni posrečil, tako kot Fregeju, ko je odkril znamenito »antinomijo množic« (razredov), ki je zamajala same temelje logike in matematike.

Russell je že takrat postavil zametke znamenite »teorije logičnih tipov«. Ta teorija prepoveduje, da bi bil neki razred element samega sebe ali da bi neka logična, stavčna funkcija spadala med vrednosti spremenljivke, ki ji ustrezajo (tj. da bi se neki predikat ali neki pojem nanašal na samega sebe). Tako je postavil hierarhijo razredov, začenši od razredov elementov, ki jim sledijo razredi razredov, dalje razredi razredov razredov in tako dalje v neskončnost. Najvišjega razreda ni, ker je nujno protisloven. Podobno gre hierarhija logičnih funkcij (predikatov, pojmov).

Šele v znamenitem delu »Principia mathematica«, ki je bilo tako rekoč začetek sodobne široke uporabe matematične logike (prejšnja Fregejeva dela so bila neznana večini matematikov in logikov), in razvejenih študijah o logičnih osnovah matematike je do kraja razvil svojo teorijo logičnih tipov. Tako je z njo zajel tudi vse druge takrat znane antinomije. Bistvo teh rešitev je v preprečevanju kroga samonanašanja (npr. preprečitev relacije »biti člen samega sebe«, »biti predikat samega sebe«, »izjavljati v stavku nekaj o njegovi resnici ali neresnici« itd.).

Čeprav ta teorija do danes ni obveljala kot edino možna odprava antinomij in jo je tudi Russell sam pozneje poenostavil, pa je vendarle v osnovnih potezah klasična teorija, ki poda načine, kako se izogniti antinomijam. Njena pglavitna

slabost je pravzaprav v tem, da le nenehoma »odlaga« nastop antinomij v neskončnost, s tem ko ustvarijo vedno nove logične tipe (in razrede), ko mora zato stratificirati tudi pojme resnice, neresnice pomena in tudi samih logičnih veznikov in operatorjev. Da bi vendarle omogočil matematikom govor o »vsem« (npr. o vseh številskih funkcijah), je moral dodati nov aksiom, ki nikakor ni bil logično razviden in očitno naključna rešitev.

Ravno odkritje antinomij je Russella spodbudilo, da je postal sila kritičen do svojega platonističnega vesolja razredov, univerzalij, funkcij itd. Iskal je novo formulacijo »Ockhamove britve«, ki bi mu obrezala ta prepolni kozmos antitet na znosne mere vsakdanjega sveta.

Tu je prišel do drugega pomembnega odkritja, do odkritja »teorije opisov« (deskripcij). Bistveno za to teorijo je razlika med imenom in opisom. Medtem ko ime resnično stoji na mestu subjekta v stavku in neposredno označuje neki bivajoči predmet, pa se opis le posredno nanaša na predmet, kajti dejansko nima nobenega samostojnega pomena, ker je le skriti predikat. Medtem ko npr. izraz »Scott« pomeni Scotta, pa izraz »avtor Wawerleya« tega le opiše, s tem ko navede njegovo lastnost. Da bi bil opis veljaven, mora veljati le za enega človeka, in drugič, ta človek mora tudi obstajati. Tako se stavki z opisnimi frazami prevedejo v logični analizi na t. i. »eksistenčne stavke«, ki vsebujejo v sebi tudi zahtevo edinstvenosti opisa. Stavek te vrste je seveda daleč bolj kompleksen kot enostaven subjektno-predikatni stavek, kjer je subjekt pravo ime.

Posledica te ugotovitve je, da ne moremo smiselno trditi o eksistenci neke stvari, ki bi bila dana zgolj z imenom (tj. da eksistenca ni lastnost ničesar), in drugič, da se imena lahko nanašajo le na neposredno in zanesljivo obstoječe stvari, ki jih poimenujemo v nekem trenutku, vse, kar pa sega preko poimenovanja čiste čutne danosti (sense data), je zajemljivo le z opisom, tj. po posredovanju sklepanja. To pa ga je filozofsko gledano vodilo ponovno v neki subjektivizem, namreč ravno v berkleyanski empiristični solipsizem. Kajti za vse tisto, kar lahko vemo le po sklepanju oz. po opisu, ne pa neposredno, bi morali najti zadostne dokaze, teh pa čutno izkustvo ne daje. Zato ostaja vsaj po metodi Russell vendarle solipsist in ta metodični solipsizem tudi večkrat prizna.

Lahko rečemo, da je Russell vse svoje življenje nihal med dvema poloma svoje filozofije, med polom realističnega pluralizma objektivno obstoječih entitet in dejstev, kot jih pozna npr. naravoslovje (ki prizna le majhno vrednost omejenemu človeškemu izkustvu in zavesti), ter med polom metodičnega solipsizma, kamor ga je vodila radikalizacija same logične analize stavka. Vse zelo raznolike rešitve filozofskih problemov (od dualizma duha in materije, logičnega atomizma, monizma psihofizične substance, do ponovnega realizma in materializma na koncu) pravzaprav izvirajo iz poskusa uskladitve teh dveh hotenj. Eno ga je vodilo v svet, med stvari, drugo pa spet nazaj, v zavest, v čutno dano subjektivnost.

Te situacije se je Russell seveda zavedal, zato sam priznava vrsto »pedsodkov«, ki jih sprejema kot vodila svoje filozofije. To so trditve, ki so nujne, če hočemo znanstveno razložiti svet in če nočemo obstati v idealističnih iluzijah (npr. predpostavke o prednosti sveta pred izkustvom, o veljavi indukcije itd). Toda vendarle so le predpostavke, ki jih končno sprejemamo zaradi praktičnega interesa. Russell od tod naprej ni napravil koraka, da bi namreč premislil sam

odnos teorije in prakse, kot je to npr. napravil Marx. Zato je obstal večkrat v nekakšnem relativiziranem pragmatizmu, kar se je poznalo zlasti v njegovih etičnih in političnih doktrinah.

V delu »Moj filozofski razvoj« je jasno pokazan opisani Russellov filozofski razvoj, preko prvotnega heglovstva, dalje preko metafizičnega realizma in nato do logičnega atomizma, do razvitja osnovnih tez njegove filozofije matematike, teorije spoznanja, semantike. Srečanje z najpomembnejšim učencem Wittgensteinom (v tem prikazu ne moremo podati temeljev njunega razhajanja) kot tudi vrsta ugovorov njegovim kritikom, vse to bo nedvomno bolj poglobilo poznavanje Russellove filozofije.

Delo »Filozofija logičnega atomizma« je kristalizacija Russellovih filozofskih naporov, potem ko je premagal svoj idealistični pluralizem in realizem, ko je skupaj z Wittgensteinom izdelal korespondenčno teorijo stavka. Razvitje te teorije je osnovno jedro spisa, ob tem pa posega še v številne druge teme, ki so z analizo stavka logično povezane. Korespondenčna teorija stavka je tudi pozneje ostala jedro Russellove semantike in teorije jezika, zato jo moramo na kratko omeniti.

Temelj iz katerega izhaja v tem spisu, so t. i. »logični atomi«, to so zadnji izsledki logične analize. To niso fizikalni atomi, temveč enostavni čutni vtisi, ki jih lahko pokažem ali ki jih trenutno zaznam in jim dam neko ime. To so zadnje, logično ne več deljive partikularnosti, ki jih označuje logično popolno ime, ne pa neki opis. Sestavi iz takšnih logičnih atomov (tj. čutnih vtisov) tvorijo neka dejstva. Dejstva so kompleksi, kjer se uveljavijo odnosi med čutnimi vtisi, ki jih lahko opišemo z predikativnimi ali relacijskimi stavki.

Dejstva obstajajo neodvisno od stavka ali zavesti in iz njih se dejansko sestoji svet. Posamezne stvari so vedno v nekih dejstvenih zvezah z drugimi stvarmi, ne same na sebi. Tako Russell kot Wittgenstein gradita svet iz dejstev kot osnovnih kompleksov (odnosov). Stavki so resnični, v kolikor se imena v stavku res nanašajo na obstoječe entitete in kolikor je logična struktura dejstvenih relacij enaka logični strukturi stavka. Osnovna težava logičnega atomizma je ravno v tem, kako izločiti to logično strukturo dejstva in stavka, tj. pokazati, kateri odnosi med znaki v resničnem stavku in med elementi v dejstvu, ki mu strukturno (izomorfno) ustreza, so resnično bistveni, tj. logični. Pokaže se namreč, da je cela vrsta logičnih izrazov, ki jim dejansko ničesar ne ustreza v dejstvih, in da imajo lahko dejstva celo vrsto lastnosti in odnosov, ki niso bistvena za stavek, ki je resnično v skladu z dejstvom.

Posebna težava so kompleksni stavki, univerzalni in eksistenčni stavki, ki jim ne more ustrezati posamično dejstvo ali njihova vsota. Tako mora Russell izgraditi neko ontološko lestvico različnih dejstev kar zelo zaplete ves sistem, težko pa to uskladi s tezo, da je večina čutnih stvari dejansko znanih le po opisu (oz. da so te stvari razredi elementov, ne pa elementi dejstev). Toda razredi so zanj končno le prikladen opis logičnih funkcij, tj. stvari se nam prikažejo le kot jezikovne entitete. Tako se že Russell približa kasnejšemu konsekventnemu Wittgensteinovemu »transcendentalno jezikovnemu solipsizmu«, po katerem je »meja mojega jezika, meja mojega sveta«, kjer svet sovпада z jezikovno opisljivo bitjo.

Russell se je sicer poizkušal izmotati iz protislovij subjektivizma in objektivizma, toda končno si je moral nujno pomagati z dodatnimi hipotezami in konstrukcijami. Bistvo tega reševanja je ugotovitev, da sicer nismo dolžni priznati za obstoječe karkoli, kar je zgolj izpeljava iz prvotnih čutnih danosti (npr. obstoj fizičnih stvari), toda da tudi nimamo razloga zanikati njihovega obstoja, dokler se nanje opira celotno naše izkustvo in znanost in dokler ničesar od tega izkustveno radikalno ne nasprotuje znanosti. Kajti, če bi ostali pri striktnem metodičnem solipsizmu, ne bi mogli zagovarjati niti obstoja besed in stavkov, ker so to že razredi, ne pa primarni elementi sveta. Ime je namreč razred njemu enakih znakov, ne le en sam znak. Tako si je Russell vendarle zagotovil relativno skladnost logičnega empirizma in realizma, kar naj bi po njegovem dalo filozofiji vrednost znanstvenega dosežka.

Ne glede na različne pomanjkljivosti njegove filozofije, na pogostno eklektično mešanje različnih filozofskih motivov in menjanje osnovnih stališč, pa je v osnovi Russellovega prizadevanja usklajevanje logične analize jezika znanosti (in filozofije) z dosežki fundamentalnih ved. Russell je bil voljan takoj zavreči teorijo, ki je bodisi nasprotovala rezultatom pozitivnih znanosti ali jih postavljala pod vprašaj, ali pa teorijo, ki bi kljub razvidnim intuitivnim uvidom slonela na logičnih zmotah. Da to ni veljalo le za kritiko drugih teorij, temveč prav tako ali še predvsem za kritiko lastne teorije, je razvidno iz celotne zgodovine Russellove filozofije. V tej je morda še predvsem zgled za sodobno filozofijo, ki tudi danes vse preveč zaupa svojemu jeziku in se na osnovi nepreverljivih hipotez in slabe logike spušča v spekulacije vseh vrst.

V tem smislu je tudi logični pozitivizem, ki v mnogočem izvira ravno iz Russellove filozofije, še vedno aktualen, kajti poziva nas na nenehno logično samokritiko v tistih poizkusih filozofije, ki nujno presegajo izkustvo pozitivnih ved in človeško izkustvo nasploh. Seveda pa je Russellov primer tudi dokaz, kako naivno bi bilo pričakovati odpravo takšnega preseganja »danega«, kako se celo najstrožji logik mora spustiti v (logično gledano) metafiziko, kakor hitro hoče reči o svetu vsaj en smiselni stavek in tega tudi utemeljiti.

Russell je vsaj posredno pokazal, da brez upoštevanja družbene prakse človeka ni mogoče uiti metafizičnim antinomijam, ki jih ne moremo rešiti z nobenim zgolj logičnim ali jezikovnim sredstvom, ker so pač produkt praktične odtrganosti teh metafizik od družbene prakse znanosti, in ne zgolj teoretični sistem stavkov. To spoznanje je Russell formuliral po svoje, toda nikoli ga ni postavil v središče svojega raziskovanja, zato je postalo tudi rob njegove misli in družbene akcije.

Seveda pa s tem ni rečeno, da je tisti, ki se deklarira za marksista in dialektika, v boljšem položaju kot Russell, kajti tudi njega čaka obratna naloga, da namreč koncepcijo prakse in dialektike tudi logično-jezikovno preveri in strogo znanstveno formulira. Kolikor mi je znano, pa je na tem področju v marksistični filozofiji zelo malo storjenega in Russellovo delo nas torej zadošča, da se ga resno lotimo. Izdelava marksistične teorije znanosti kot družbenega, delovnega in teoretskega dosežka je ena osrednjih nalog marksizma, brez katere tudi ne bo možen resnični napredek socializma, ki se še vedno trdno oklepa meščanskih predstav o znanosti in njeni proizvodni ter družbeni vlogi.

UDK 159.922.2

ANTON TRSTENJAK

DIMENZIONALNI IN METODOLOŠKI VIDIKI EKOSIHOLOŠKIH SISTEMOV

Sistemsko psihološki pristop k ekološki psihologiji zahteva odgovor na vprašanje, katere so dimenzije ali smeri ekosistema človek — okolje. Ob kompleksnosti in dejavnosti ali dinamičnosti, odprtosti in stohastičnosti se izkaže kot posebna značilnost v razliki od vseh dosedanjih eksperimentalno psiholoških pristopov časovna dimenzija; kajti ekološko psihologijo zanima človekovo vedenje predvsem zaradi posledic, ki jih ima za poznejše čase, zato pa se tudi raziskovanja »v polju« redno raztezajo na daljša časovna razdobja v razliki od eksperimentov v laboratoriju, kjer gre le za kratkoročne odzive na načrtno izpostavljene dražljaje.

UDC 159.922.2

ANTON TRSTENJAK

DIMENSIONALE UND METHODOLOGISCHE ASPEKTE ÖKOPSYCHOLOGISCHER SYSTEME

Der systemtheoretische Ansatz in der ökologischen Psychologie verlangt die Antwort auf die Frage nach Hauptdimensionen des Ökosystems Mensch-Umwelt. Neben der Komplexität und Aktivität, dem offenen und stochastischen Charakter erweist sich als eine besondere Charakteristik die zeitliche Komponente, die sich im Gegensatz zu den üblichen experimentellen Methoden auf viel längere Zeitstrecken ausdehnen muss, um die Spätfolgen menschlichen Verhaltens zuverlässig verfolgen zu können.

UDK 301.162.32:301.161

ZASEBNOST KOT KLJUČNA PRVINA ODNOSOV ČLOVEK-OKOLJE

MARKO POLIC

Potreba po zasebnosti, to je možnosti ljudi, da sami nadzirajo in prosto izbirajo s kom, kdaj, kje in kako se bodo družili, je izpostavljena kot, ključna za razvoj družbenih odnosov in posameznika. Nezadovoljena predstavlja enega bistvenih povzročiteljev odtujenosti. Poleg opredelitev zasebnosti, oz. njenih različnih vrst, stanj in razsežnosti, predstavljam tudi njen odnos do komplementarnih vidikov družbenega življenja (gneča, skupnost), pa tudi do tistih, ki omogočajo njeno uravnavo (ozemeljskost, družbeno bežno in družbeno težno okolje). Prikaz nekaterih tehničnih možnosti za preseganje vprašanj vezanih za zasebnost, ter opozorilo, da se slednja lahko razvija le z nadaljnjo krepitvijo samoupravnih družbenih odnosov, kot njihov sestavni del, sklenejo prispevek.

UDC 301.162.32:301.161

PRIVACY AS A KEY ELEMENT IN THE RELATION OF MAN-ENVIRONMENT

MARKO POLIC

The need for privacy-i.e. the possibility for people to control and freely choose with whom, when, where and how they will socialize--is set up as the key to the development of social relations and the individual. If unsatisfied, this need presents one of the essential causes of alienation. Along with the definition of privacy, its various types, states and dimensions, the author presents also its relation to those complementary aspects of social life (crowd, community) and to those which balance it (territoriality, socially transitory and socially gravitory). The article is concluded with a presentation of some technical possibilities for solving the questions connected to privacy and with the warning that the latter can develop only with a further strengthening of self-managing social relations.
(Translated by Danica Dolenc)

UDK 159.942:141.32

JEAN — PAUL SARTRE IN PSIHOLOGIJA EMOCIJ
TANJA LAMOVEC

Podan je povzetek Sartrove teorije emocij, na katero navezuje avtorica nekatera svoja razmišljanja. Poleg tega so prikazane še nekatere druge sodobne teorije emocij, ki so v nekaterih pogledih podobne Sartrovi. Taki teoriji sta predvsem teorija Perlsa in Janisa.

UDC 159.942:141.32

JEAN — PAUL SARTRE AND THE PSYCHOLOGY OF EMOTIONS
TANJA LAMOVEC

The theory of emotions by Jean-Paul Sartre is reviewed in details and summarized. In addition, reflexions on that theory by the present author and some others are presented as well as some similar contemporary theories, especially that of Perls and Janis.

UDK 165.731.3(436) Schlick

FRANE JERMAN

ZGODNJA FILOZOFIJA MORITZA SCHLICKA

Razprava govori o Moritzu Schlicku kot o idejnem vodji Dunajskega krožka ter skuša ugotoviti korenine njegove zgodnje filozofske usmerjenosti in sicer v spisih med 1910 in 1922 letom. Avtor analizira štiri manjše razprave ter knjigo *Allgemeine Erkenntnislehre* (Splošna spoznavna teorija). Tu je Schlick podrgel temeljiti kritiki praktično vse dotedanje spoznavno-teoretske koncepcije.

Kot teoretski fizik se je trudil za znanstveno spoznavno teorijo, ki po njegovem mnenju edina lahko iz filozofije napravi znanost. Posebna originalna Schlickova teza je, da je verifikacijski postopek sestavljen iz dveh sodb: in percepcijske sodbe in sodbe, ki je nastala na podlagi poprejšnjega izkustva. Verifikacija je torej *prepoznavanje*.

Schlickova zgodnja filozofija izhaja iz metodološkega rigorizma naravoslovno orientirane filozofije. Druga težnja je psihologistični subjektivizem. Schlicku filozofija ni bila sredstvo za spoznanje resnice, kar je bila kasneje tudi teza L. Wittgensteina. Schlickova jasna filozofska koncepcija je tako bistveno pripomogla k oblikovanju neopozitivistične filozofije, pri čemer je Schlickov prispevek bil popolnoma originalen.

UDC 165.731.3(436) Schlick

FRANE JERMAN

MORITZ SCHLICK'S EARLY PHILOSOPHY

The paper is treating Moritz Schlick as the intellectual leader of the Vienna circle trying to find out the roots of his early trend od philosophy, namely in his works from between 1910 and 1922. The author is analysing four minor papers and his book *Allgemeine Erkenntnislehre* (General gnoseology) in which Schlick thoroughly criticizes practically all gnoseological conceptions to that time.

Being a theoretical physicist, he was endeavouring to scientifically develop gnoseology, which, in his opinion, is only one able to develop philosophy into science. According to Schlick the verification method consists of two statement: of a perception one and of a statement resulting on the basis of former experience. Thus verification is *recognition*.

Schlick's early philosophy originates in methodological rigorism of natural science-oriented philosophy. The second trend of his philosophy is psychological subjectivism. According to Schlick, philosophy was not a means to recognise truth, which was later also Wittgenstein's thesis. Schlick's early philosophical conception has essentially contributed to shaping of neopositivism philosophy, whereat Schlick's contributed was entirely original.

Če bi bil vsak stavek naravnega jezika logično odločljiv (glede njegove resničnosti oz. neresničnosti) z nekim univerzalnim logičnim algoritmom, torej analitičen, potem bi bila 'znanost logike' edina Znanost. Vemo pa, da je v naravnem jeziku možno smiselno formulirati empirične sodbe, ki so sintetične. Poleg tega pa je naravni jezik principiarno neodločljiv, ne glede na apriornost ali aposteriornost v tem jeziku izraženih sodb, in sicer zato, ker v njem lahko smiselno formuliramo semantične paradokse tipa 'Lažnivec': taki paradoksi so principiarno neodločljivi stavki, ker iz njihove resničnosti sledi neresničnost in obratno.

Hypothesis: Če nam uspe v okviru funkcijskega računa ('splošne' logike) izraziti kak semantični paradoks kot pravilno formulirano formulo, ki jo dopuščajo pravila formacije jezika F (funkcijskega računa), potem iz tega sledi, da je funkcijski račun kot celota principiarno neodločljiv. Argumentum: Dokaz je varianta Gödelovega dokaza neodločljivosti formalne aritmetike. Formalna aritmetika in (logični) funkcijski račun imata namreč to lastnost, da nastopata drug drugemu v vlogi meta-jezika. Ta refleksivnost jezika F omogoča tvorjenje samo-nanašajočih se izrazov, med drugim tudi semantičnega paradoksa tipa 'Lažnivec'. Q.E.D.

If every proposition of the ordinary language were decidable, if its truth or falsity could be determined with some universal logical algorithm, then 'science of logic' would be the only Science. But in the ordinary language we can express many empirical propositions, which are of course not analytical. Beside this fact, the ordinary language is undecidable in principle, because with the expressions of this language we can sensibly formulate semantical paradoxes of the 'Liar' type: these paradoxes are propositions which are not decidable in principle, because from their truth we can deduce their falsity and vice versa.

Hypothesis: If we succeed inside the functional calculus ('general' logic to express some semantical paradox as a well-formed-formula which would be permitted by the formation rules of the language F (functional calculus as a whole was undecidable. Argumentum: Our argument is a variant of the Gödel's proof of the undecidability of the formal arithmetics. The formal arithmetics and the (logical) functional calculus have namely the property that they can serve as meta-languages o each other. This reflexiveness of the language F enables the forming of self-referential expressions, among them also the semantical paradox of the 'Liar' type. Q.E.D.

V Marxovi politični ekonomiji je analitično-sintetično pojmovanje ekonomskega razumeti kot kompleksno prepletanje ekonomskih, filozofskih in širše socioloških elementov, ki postavljajo politično ekonomijo v nove definicijske okvire. Specifičnost Marxove paradigme je najbolj vidna v metodi kritike politične ekonomije, kjer razlikujemo dve ravni preučevanja: abstraktnoteoretično in konkretnozgodovinsko.

Povezovanje filozofske in ekonomske ravni analize omogoča na eni strani rekonstrukcijo politične ekonomije (dialektičen način raziskovanja in razlage), na drugi strani pa ima kritika

filozofije svojo osnovo v povezovanju filozofije z zgodovinsko prakso, kjer se apriorno in abstraktno preobračata v konkretnozgodovinsko in prehodno. Kritika politične ekonomije pomeni istočasno funkcionalno povezanost z obstoječimi realnimi sistemi (nj hovo reprodukcijo; glej povezanost politične ekonomije z ekonomiko in ekonomsko politiko) in kritično zavest v obliki teoretičnega (in razredno-praktičnega) preseganja obstoječe realnosti. Bistvena ločnica med Marxovo kritiko politične ekonomije in njenimi idejnimi izvori leži v razredni dimenziji njegove ekonomske analize, ki predstavlja obenem osnovo za izgradnjo njegove revolucionarne teorije in prakse.

UDC 330.1.330.85

SOME SOCIO-PHILOSOPHICAL VIEWS ON MARX'S CRITIQUE OF POLITICAL ECONOMY

BOGOMIR KOVAČ

In Marx's political economy the analytical-synthetic conception of economy can be understood as a complex intermingling of economic, philosophical and broader sociological elements which place political economy in a new framework of definition. The specificity of Marx's paradigm is most apparent in its method of criticism of political economy, in which two levels of study are distinguished: the abstract-theoretical and the concrete-historical.

By combining philosophic and economic levels of analysis a reconstruction of political economy (dialectical method of research and explication) is made possible; on the other hand, the criticism of philosophy has its own basis in the connection of philosophy with historical practice, where the *a priori* and the abstract transform into the concrete-historical and the transitional. The critique of political economy means also a functional connection with existing real systems (with their reproduction-see the connection of political economy with economics and economic politics) and, at the same time, a critical consciousness in the form of a theoretical (and class-practical) superceding of the existing reality. The essential difference between Marx's critique of political economy and his ideological sources lies in the class dimension of his economic analysis, which also presents a basis for the construction of his revolutionary theory and practice.

(Translated by Danica Dolenc)

UDK 301.153.2:659.3

DRUŽBENA VLOGA SREDSTEV MNOŽIČNEGA KOMUNICIRANJA

ANA BARBIČ

Kakšno vlogo imajo sredstva kot dejavnik politične socializacije občanov, koliko prispevajo k njihovi družbeno-politični obveščenosti in aktivnosti, so vprašanja, na katera išče odgovore avtorica v tem prispevku.

Ko proučuje indikatorje komunikacijskega vedenja občanov, ugotavlja, da se petindvajset vsebinskih zvrsti, ki jih občani spremljajo na radiu, televiziji in v časopisih, združuje v šest skupin (faktorjev). Za predmet preučevanja je relevantna le ena, to je skupina POLITIČNO-INFORMATIVNIH VSEBIN, ki združuje vse vrste vesti o notranje in zunanjepolitičnih dogodkih in športne novice v časopisih neglede na to, ali so posredovane v časopisih, po radiu ali na televiziji.

Rezultati povezovanja vrednosti (factor scores), doseženih na faktorju politično informativnih vsebin, z vrednostmi, ki so jih občani dosegli na faktorju POLITIČNIH STALIŠČ in dveh faktorjih POLITIČNE AKTIVNOSTI dovoljujejo naslednje zaključke: občani, ki spremljajo politično informativne vsebine na radiu, televiziji in v časopisih, izkazujejo večjo politično osveščenost, izraženo z dejansko obveščenostjo, interesom za politične zadeve in z nekaterimi

političnimi stališči. Dodatno k temu, ti občani izkazujejo višjo politično aktivnost tako v voljenih ali predstavniških, kot v množičnih političnih aktivnostih v primerjavi z občani, ki jih v sredstvih javnega obveščanja ne zanimajo politično-informativne vsebine.

UDC 301.153.2:659.3

THE SOCIAL ROLE OF MASS MEDIA COMMUNICATION

ANA BARBIČ

In her article the authoress attempts to answer the questions of the role of the media as an activity of political socialization of the citizens and how much it contributes to their social-political information and activity.

By studying closely the indicators of the communicative behaviour of the citizens she has established that the twenty-five kinds of content the citizens receive through radio, television and newspapers can be placed into six groups (factors). Only one is relevant to this study: the group including POLITICAL-INFORMATIVE CONTENT, which consists of all kinds of domestic and foreign political events and current news, whether they are mediated through newspapers, radio or television.

The results of connecting the values (factor scores) attained to by the political-informative content with the values that the citizens have already attained to through the factor of POLITICAL VIEWPOINT and the two factors POLITICA ACTIVITY permit the following conclusions: the citizens who receive political information through radio, television and newspapers reveal a greater political consciousness, expressed with a real informativeness, interest in political affairs and with some political points of view. Furthermore, these citizens reveal a higher political activity in comparison with the citizens who are not interested in political-informative content in the media information.

(Translated by Danica Dolenc)

UDK 82.01:141.32

SARTROVO POJMOVANJE LITERARNE USTVARJALNOSTI

MARIJA ŠVAJNCER

Problem literarne ustvarjalnosti pri Sartru je mogoče razrešiti tako, da opozorimo na zgoščeno opredeljevanje eksistencialij.

Posebne pozornosti je deležno dialektično razmerje med piscem in bralcem. Pisec apelira na bralčevo svobodo, bralec je tisti, kateremu so namenjena sporočila, presegati mora, kar je napisano. Branje je indukcija, ekstrapoliranje in interpoliranje.

Sartre sezavzema za angažirano literaturo, ki bo spreminjala svet. Edino upanje literature je upanje Evrope, socializma, demokracije in miru.

UDC 82.01:141.32

SARTRE'S CONCEPT OF LITERARY CRITICISM

MARIJA ŠVAJNCER

It is possible to solve the problem of literary creativity with regard to Sartre by concentrating on his succinct definition of existence.

Particular attention ought to be paid to the dialectic relation between the writer and reader. The writer appeals to the reader's freedom; the messages are intended for the reader and he must surmount what has been written. Reading is induction, extrapolation and interpolation.

Sartre is concerned with engaged literature which will change the world. The only hope of literature is the hope of Europe, of socialism, of democracy and of peace.

(Translated by Danica Dolenc)

UDK 7.013:141.82 Garaudy

ANALIZA GARAUDYJEVIH POGLEDOV NA UMETNOST

ALEŠ ERJAVEC

V svojem prispevku avtor analizira najpomembnejše etape Garaudyjeve filozofije in njegove estetike oz. kritike umetnosti. Po avtorjevem mnenju so Garaudyjeve estetske pozicije in utemeljevanja zelo eklektična in bolj navržena kot pa izpeljana in argumentirana na znanstven način. Avtor sodi, da Garaudyjeve obravnave umetnosti ne moremo ločiti od njegovega političnega življenja ter od tedanje družbene situacije v Franciji in po svetu, zaradi česar avtor sodi, da je Garaudyjeva filozofija sicer igrala pomembno vlogo v renesansi marksizma po drugi svetovni vojni oz. v šestdesetih letih, da pa v glavnem ne pomeni trajnejšega znanstvenega prispevka marksistični teoriji umetnosti in estetiki.

UDC 7.013:141.82 Garaudy

AN ANALYSIS OF GARAUDY'S VIEWS ON ART

ALEŠ ERJAVEC

In his article the author analyzes the most important stages of Garaudy's philosophy and his aesthetics or criticisms of art. According to the author, Garaudy's aesthetic positions and arguments are very eclectic and are more arbitrary than derived and argued in a scientific manner. The author believes that Garaudy's discussion of art cannot be separated his political life or the social situation in France and the world at the time. For this reason the author believes that Garaudy's philosophy played an important role in the renaissance of Marxism after World War II, or in the '60s, although, on the whole, it did not signify a more lasting contribution Marxist theory of art and aesthetics.

(Translated by Danica Dolenc)



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