

**Časopis za psihologijo in filozofijo
ter za sodelovanje humanističnih ved**

Racionalnost in relativizem
Borstner, Šuster, Potrč, Kučan

Psihologija
Musek, Cugmas, Praper, Selič,
Kocmur, Kovačev,
Lamovec, Rutar

Filozofija
Pediček, Rus, Šter, Grilc, Ošlaj, Tóth

Družboslovje
Tratnik Volasko, Pečar

Prevod
Russell

Anthropos

UDK 3 Leto 1992, letnik 24, številka III - IV



Anthropos

leto 1992
letnik 24
številka 3-4

Racionalnost in relativizem
Psihologija
Filozofija
Družboslovje
Prevod
In memoriam
Povzetki

ČASOPIS ZA PSIHOLIGIJO IN FILOZOFIJO TER ZA SODELOVANJE HUMANISTIČNIH VED

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

Izdajateljski svet:

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

Člani redakcije:

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

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

Tehnična urednica in tajnica uredništva: Janja Rebolj

Lektor: Mihael Hvastja

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

Uredništvo in administracija:

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 12;
telefon 150-001

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

Cena te številke je 400 tolarjev.

Tisk: SKUŠEK

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

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

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

I. RACIONALNOST IN RELATIVIZEM

- 7 - 23 Bojan Borstner: Tropi
- 24 - 38 Danilo Šuster: Relativna modalnost in kontingenca
- 39 - 49 Matjaž Potrč: Občutki, pojmi in relativizem
- 50 - 58 Darko Kučan: Med znanostjo in družbo

II. PSIHOLOGIJA

- 59 - 79 Janek Musek: Struktura jaza in samopodobe
- 80 - 94 Zlatka Cugmas: Zveza med pomenom, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam in otrokovimi pričakovanji končnih šolskih ocen
- 95 - 101 Peter Praper: Proces individualizacije v skupini
- 102 - 117 Polona Selič: "Ti si tisti, ki mora odrasti"
- 118 - 127 Marga Kocmur: Konflikti in (funkcionalno) reševanje konfliktov: Pogajanja in posredovanja
- 128 - 137 Nina A. Kovačev: Psihopatološka umetnost - simbolični prikaz "druge stvarnosti"
- 138 - 149 Tanja Lamovec: Pravila čustvovanja
- 150 - 158 Dušan Rutar: Psihologija skozi psihoanalizo - III. del: Zakaj psihologija ni znanost

III. FILOZOFIJA

- 159 - 168 Franc Pediček: Paradigmatski lom tudi v metodologiji znanstvenega raziskovanja
- 169 - 190 Vojan Rus: Umetniško delo - II. del: Lepota in umetnina
- 191 - 204 Jože Šter: Znanost in vrednote
- 205 - 216 Uroš Grilc: Vloga shematizmov v Kantovem transcendentalizmu
- 217 - 227 Borut Ošljaj: Kant in Evklidov sindrom - I. del
- 228 - 234 Cvetka Tóth: Spontanost in avtonomnost mišljenja po Adornu

IV. DRUŽBOSLOVJE

- 235 - 249 Marjeta Tratnik Volasko: Različne interpretacije čarovništva
- 250 - 266 Janez Pečar: Samovarovanje kot nadzorovanje

V. PREVOD

- 267 - 273 Bertrand Russell: Opisi
(prevedla Zdenka Erbežnik)

VI: IN MEMORIAM

- 274 - 278 Vid Pečjak: Odšel je še nekdo, ki ga bodo dela preživela

VII: POVZETKI

**PRI NASTAJANJU TE ŠTEVILKE SMO SI POMAGALI
Z BESANO PODJETJA AMEBIS**

Teksti, ki so zbrani v tem sklopu, so referati iz posvetovanja "Racionalnost in relativizem", ki ga je novembra 1990 (ob pomoči "Republiškega komiteja za raziskovalno dejavnost in tehnologijo") organiziralo Slovensko filozofsko društvo v Cankarjevem domu v Ljubljani. Poleg slovenskih udeležencev je sodelovalo tudi več filozofov iz Hrvaške, tako da je bil to pravi medrepubliški simpozij. Zaradi velikega števila referatov in omejenosti s prostorom v Anthroposu, v tej številki objavljamo drugi del sestavkov, tretji del pa bo izšel v naslednji številki. Avtorjem referatov se obenem opravičujemo zaradi velike zamude pri objavi gradiva s posveta, a temu so vzrok materialne težave Anthroposa in SFD-ja.

Problem lastnosti in relacij bomo v tem prispevku analizirali na specifičen nominalističen način, ki predpostavlja, da so lastnosti in relacije realne, vendar so zgolj podobnostni razredi partikularij, ki temeljijo na relaciji natančne podobnosti. Abstraktne partikularije - tropi presegajo prepad med individui in lastnostmi, vendar potrebujejo za to osnovno relacijo podobnosti in hkratnosti (soprisotnosti).

1. WILLIAMSOVA TEORIJA TROPOV

Samo ime "trop" je prvi uporabljal v tem kontekstu D. C. Williams v (1953), ko poskuša pojasniti, zakaj prihaja do specifične situacije, da so določene stvari delno podobne drugim stvarem, vendar pa se hkrati delno od njih razlikujejo.⁽¹⁾ Če uporabimo Williamsov primer s tremi lizikami, potem imamo situacijo, ko ločujemo naprej med paličico lizike in njenim sladkim delom.⁽²⁾ Paličica je pravi del lizike, enako velja za odnos sladki del in lizika:

1) Williams(1953) primerja tri lizike, ki jih je izdelal slaščičar. Pri tem je dobil paličice od velikega dobavitelja in je potem nanje namestil sladki del, ki ga proizvaja sam. Paličice so tako po predpostavki vse enake, čeprav je to s fizikalnega stališča zelo malo verjetno. Toda, v teh metafizičnih razmišljanjih je dovolj, da predpostavimo, da so paličice natančno (popolno) podobne. Sladki deli pa se med seboj razlikujejo:

- Lizika 1 ima rdeč, okrogel in peperminten (po okusu) sladki del;
- Lizika 2 ima rjav, okrogel in čokoladen sladki del;
- Lizika 3 ima rdeč, oglat in peperminten sladki del.

Če v skladu z Williamsovo osnovno opredelitvijo sprejmemo tezo, da je a delno podoben b takrat, ko je del a-ja v celoti podoben delu b-ja, potem lahko trdimo, da so si lizike med sabo delno podobne glede na paličice. To pomeni, da vsebuje Lizika 1 del, ki je v celoti podoben določenemu delu v Liziki 2 in Liziki 3 - paličica Lizike 1 je popolnoma podobna paličici Lizike 2 in Lizike 3. Vprašanje, ki se ob tem pojavi, je: ali je paličica Lizike 1, ki je popolnoma (natančno) podobna paličici Lizike 2 in paličici Lizike 3, partikularija ali ne. Williams sprejema tezo, da je paličica - kljub temu, da je popolnoma podobna drugima paličicama - partikularen in specifiziran posameznik kot so to Lizika 1, Lizika 2 in Lizika 3 - torej lizike v celoti.

2) Ko pojasnujemo odnos del in celota, smo v območju mereologije. Vendar v konceptu našega pristopa ne sprejemamo kakršno koli mereologijo, ampak uporabljamo mereologijo v pomenu formalne teorije, ki zamejuje območje del-celota na ekstenzionalen način. Tako lahko opredelimo osnovne koncepte s pomočjo naslednje sheme (ki pa nima značaja nujnosti, ampak smo primere izbrali povsem slučajno):

Celota	Del
(določena) dvorana	njeno plesišče
(določen) grm	njegove korenine
(določena) ženska	njene roke
rokometna tekma	pretep med igralci
knjiga	njen zadnji list

$P_1 < L_1$; $S_1 < L_1$ ($<$ - je pravi del)

vendar

P_1 je popolno podobna P_2 ; $P_2 < L_1$ ($<$ - ni del (pravi ali nepravi))⁽³⁾

in

L_1 je delno podobna L_2 , ker je P_1 popolnoma podobna P_2

Predhodno razlikovanje se je nanašalo predvsem na dokaj robustne dele. Sedaj pa moramo razlikovanje še nadaljevati k finejšim delom, kot sta za Williamsa barva in oblika. Toda, ne zanimata ga "barva" in "oblika" na sploh - v pomenu vrste (ali tipa), ampak posamezni primeri (primerki) - ta rdeča barva okroglega sladkega dela L_1 , ki ima okus po pepermintu. Tisto, na kar cilja Williams, je konkretna rdečnost in ne "rdečnost" v pomenu univerzalije, ki je lahko uprimerjena v več posameznih konkretnih rdečnostih. Ta konkretna rdečnost, ki je "fini del", se razlikuje od paličice P_1 , ki je robustni del, po tem, da spada prva med "abstraktno" in druga med "konkretno" bitnosti, tako kot

Primeri v zgornji shemi vključujejo specifično opredelitev koncepta "del", ki jo lahko izrazimo kot razliko med pravim in nepravim delom. Za pravi del je značilno, da mora zadovoljevati pravilo prehodnosti in asimetričnosti:

1. če je predmet x pravi del predmeta y , potem y ni pravi del x .

2. če je x pravi del y in je y pravi del z , potem je x pravi del z . Iz principa asimetričnosti in tranzitivnosti sledi še princip nerefleksivnosti:

3. nič ni pravi del samega sebe. Pojasnitev opredelitve "nepravi del" lahko izpeljemo s pomočjo analogije z aritmetiko, kjer (med drugim) nastopata dve relaciji:

- manj kot ($<$)

- manj kot ali enako kot ($\leq$)

V območju mereologije ustreza prvi relaciji ($<$) relacija "biti pravi del", dočim moramo v drugem primeru najprej opredeliti, kaj pomeni "ali enako kot". Če govorimo o predmetih in njihovih delih, potem je edini sprejemljivi pomen aritmetične relacije "enako kot" "identičen kot". S tem lahko opredelimo "nepravi del": Če sta x in y identična, potem je x nepravi del y (in obratno). (Primerjaj: Simons 1987.)

- 3) Pri tem moramo opozoriti na določene težave, ki se lahko pojavijo znotraj tako zastavljene mereologije. Za izhodišče vzemimo Wigginsov primer mačke z imenom Tibrep (Wiggins 1979). Mačka je sestavljena iz telesa - Tib - in repa - Rep. Mačke ne moremo identificirati z vsoto Tib + Rep, ker lahko mačka zaradi nesreče (ali objestnosti kakega mladeniča) izgubi rep, vendar bo še naprej obstajala. Če pa pogledamo Tib + Rep, vidimo, da ne more izgubiti Rep in nato še naprej eksistirati. Toda, imamo še drugo možnost: mačka Tibrep v celotnem življenju ne izgubi niti enega svojega dela - tako je vsak del Tibrepa hkrati tudi del vsote Tib + Rep in obratno. Vendar iz tega še vedno ne sledi, da je Tibbles $\equiv$ Tib + Rep, kar pa je kontradiktorno glede na našo opredelitev relacije identitete - dva različna materialna objekta prostorsko sovpadata v celotnem življenju, vendar kljub vsemu nista identična. Klasični odgovor, ki bi ga lahko uporabili proti Wigginsovemu primeru, temelji na predpostavki o štiridimenzionalnih objektih - v sam pojem objekta je že vključena njegova časovna dimenzija. Potem v primeru, ko mačka ni izgubila repa, lahko rečemo, da je štiri dimenzionalna mačka bitnost identična z vsoto delov mačje bitnosti. Dočim pa bo v primeru, ko je mačka izgubila rep, mačka brez repa Tib le pravi del vsote, katere predhodni časovni deli (preden je izgubila rep) so identični s predhodnimi časovnimi deli vsote. Hkrati pa njeni kasnejši časovni deli izključujejo kasnejše časovne dele ločenega (odrezanega) repa. Toda, kot je pokazal Simons (1987, 119-120), tudi ta rešitev ni neproblematična:

(1) Tibbles $v t =$ Tib $v t$ ($=$ - ni enako)

t - čas, ko ima mačka rep

(2) Tibbles = Tib $v t'$

t' - čas, ko mačka nima repa

(3) Tibbles $v t =$ Tibbles $v t'$

(4) Tib $v t =$ Tib $v t'$

(5) Tibbles $v t =$ Tib $v t$

po principu tranzitivnosti identitete

(1) in (5) sta v kontradikciji.

Lizika₁,.... Kriterija za to razlikovanje sta naslednja - trdnost (v pomenu trdnega telesa)⁴⁾ in (ne)zmožnost biti popolnoma podoben drugemu predmetu - konkretni predmeti so redko kdaj ali skoraj nikoli popolno podobni. Abstraktne bitnosti se ločijo od konkretnih po tem, da lahko abstraktne bitnosti (in mnoge to dejansko izpolnjujejo) zavzemajo isto mesto v prostoru-času in so lahko popolnoma podobne. Če vzamemo dva "fina" dela Lizike 1 - njeno rdečnost (barva) in njeno okroglost (oblika) - vidimo, da zavzemata isto mesto v prostoru-času. Hkrati pa je rdečnost L 1 (popolnoma) podobna rdečnosti L 3 in okroglost L 1 (popolnoma) podobna okroglosti L 2.

Vprašanje, ki se sedaj nujno pojavi, je: ali je rdečnost v L 1 ista bitnost, kot je rdečnost v L 3 - ali popolna podobnost "naredi" dve bitnosti za isti bitnosti? Vzemimo najprej, da je rdečnost 1 ista bitnost kot rdečnost 2, kar pomeni, da med njima ni razlike in da je torej rdečnost 1 sočasno prisotna (soprisotna) na dveh mestih v prostoru. Ta odgovor ni skladen z Williamsovo predpostavko, da:

"... golo dejstvo, da smo začeli z najvišjo Stvarjo, svetovno vsoto, je bilo dovolj, da implicira, da je vsak njen del, konkreten ali abstrakten, to, kar filozofi imenujejo partikularija - ... in partikularne bitnosti so tiste, ki se ne pokoravajo principu identitete indiscernibles,...., partikularije so bitnosti, ki so lahko natančno (exactly) podobne in vendar ne samo različne, ampak tudi diskretne." (Williams 1986,3)

Ko govori Williams o partikularijah, misli na bitnosti, ki se "izčrpajo" zgolj v enem "utelešenju" - v enem primerku. Zato je rdečnost₁ lahko le partikularija, ki se loči od rdečnosti₂ tako, kot se paličica P₁ loči od paličice P₂⁵⁾. Imamo dve različni partikulariji, ki pa sta abstraktni. Toda ta abstraktnost v konceptu "abstraktna partikularija" ni mišljena v ontološkem pomenu - kot bitnost, ki bi bila zunaj prostora-časa, ampak zgolj kot način opisovanja bitnosti, ki predstavljajo "fine" dele in ki jih je Williams označil kot elemente bivajočega (elements of being). Tropi so abstraktne bitnosti, ki predstavljajo pojav bistva (essence). Na ta način lahko Williams pojasni klasično mesto argumenta "eno nad mnogim" v Parmenidu 131. Ko govori Platon o tem, da lahko več mornarjev pokrijemo z istim jadrom, hkrati poudarja, da je nad vsakim mornarjem zgolj en sam del jadra (del, ki je različen od drugih delov), kar ne ustreza predpostavki, da je Forma hkrati (istočasno) v različnih stvareh. Platonska Forma - univerzalija⁶⁾ - na primer "človečnost" je na osnovi teorije tropov lahko le abstraktna univerzalija, ki se od konkretnega človeka - Sokrata - loči v obeh dimenzijah - v abstraktnosti in občosti.

4) "Čeprav so predmeti, ki jih delimo, - to je, katerih deljivost opazujemo - štiridimenzionalna trdna telesa (solids), lahko in pogosto moramo razlikovati ne samo prostorske, ampak tudi časovne dele.... Sedaj, vsi ti deli, ki so posameznosti,...., niso zgolj realni, ampak tudi konkretni." (Williams 1986,3)

To razlikovanje predpostavlja, da predmeta, ki sta različna - niti nista identična, niti ni eden pravi del drugega -, ne zasedata istega mesta v prostoru-času.

5) V tem kontekstu uporabljamo jezik, značilen za pristop del-celota, kar bi lahko bilo zavajajoče. Če je neka stvar izničena, potem so izničeni tudi njeni deli. Toda v primeru lastnosti ni tako enostavno. Morda bi bilo prikladnejše uporabljati za lastnosti pristop, ki bi vključeval odnos konstituent-celota (primerjaj Borstner 1989b, poglavje o konjunktivnih univerzalijskih), vendar v tem primeru tudi s klasičnim besednjakom ne izgubimo mnogo, ker smo takointako usmerjeni predvsem na razliko med realistično in nominalistično ontologijo.

Pristop, ki ga zagovarja Williams, vsebuje naslednje razlikovanje: koncept "del" se ohranja za konkretne bitnosti, "komponenta" za abstraktne bitnosti in "konstituent" za obe. (Williams 1953, 78.)

Če primerjamo našo pozicijo z Williamsovo, potem vidimo, da on odnos konstituent-celota uporablja v širšem kontekstu, kot je to v našem primeru, čeprav pa to ni v nasprotju z našo intenco pojasnjevanja odnosov znotraj konjunktivnih in strukturnih univerzalijskih.

6) Univerzalija je za Williamsa splošna bitnost, ki je lahko, čeprav številčno ena in ista, sočasno v celoti prisotna na različnih mestih v prostoru. (Williams 1986,5.)

Človečnost je abstraktna na enak način, kot je abstrakten tudi posamezen trop v Sokratu, ker ne more zaobseči vsega bogastva njegove - Sokratove - dejanske vsebine. Abstraktna bitnost ne more izraziti celote njegove substancialne individualnosti, čeprav pa na drugi strani s svojo splošnostjo transcendirata vsakega posameznika tako, da se identična manifestira v njihovem mnoštvu.

2. CAMPBELLOVA TEORIJA TROPOV

Osnovne poteze Williamsove teorije tropov je v zadnjem času uspešno dopolnil in razvil K. Campbell (Campbell 1976, 1981, 1983, 1988).

Glavne poteze Campbellove teorije tropov so:

(1) Tropi so abstraktne partikularije..

Pri tem opredeli abstraktno v odnosu do konkretnega in partikularijo do univerzalijske na podoben način kot D. Williams.⁽⁷⁾ Če vzamemo Sokrata - Sokrat je konkreten posameznik, toda njegove posamezne lastnosti - preudarnost, modrost, starost,... - so abstraktne partikularije.

(2) Tropi so osnovne, primitivne bitnosti, ki so neodvisne in enostavne. Ko govori o enostavnosti tropov, misli Campbell na odnos del-celota. Celota je kompleksna partikularija, ki ima druge partikularije za svoje dele. Enostavna pa je tista bitnost, ki ne more biti pravi del katerikoli drugi bitnosti, vendar moramo pri tem poudariti, da je princip delitve utemeljen v naravi in ne v naši zavesti. Če trdimo, da sta a in b dve stvari, potem morata biti ločljivi v naravi in hkrati morata biti sposobni, da obstajata neodvisno. Pomen neodvisne eksistence je določen tako, da je bitnost a fundamentalna (osnovna) v odnosu do bitnosti b (ali glede na b) takrat, ko je obstoj bitnosti b odvisen od bitnosti a in ne obratno. Zato so tropi osnovne bitnosti, dočim so konkretne partikularije izpeljani svežnji (bundle) tropov. Tropi lahko, kot trdi Campbell, eksistirajo sami. Pri tem je zgolj kontingentno dejstvo, da se pojavljajo v svežnjih, ki jih mi potem dojemamo kot konkretne partikularije.⁽⁸⁾

(3) Specifična prostorska opredelitev tropov :

- posamezen trop ne izključuje drugih tropov v prostorskem smislu. Možno je, da imamo na istem mestu v prostoru različne trope. Če to izrazimo v besednjaku teorije svežnjev: konkretna partikularija ni nič drugega kot le sveženj prisotnih tropov na istem mestu v prostoru. Sokratova modrost, preudarnost in starost niso nič drugega kot trije različni tropi, ki so prisotni hkrati na istem mestu v prostoru.

- trop obstaja na določenem mestu ob določenem času. Njihov obstoj je časovno-prostorsko lociran - trop je "kvaliteta-v- lokaciji", kar pomeni, da so tropi prisotni vedno že v izoblikovani prostornini.

7) Partikularija je za Campbella bitnost, ki je v celoti izčrpana v enem utelešenju, v eni situaciji. Abstraktnost je nekaj "... kar pride pred zavest z aktom abstrakcije, to je z usmerjanjem pozornosti na nekaj in ne na celoto tistega, kar je prisotno". (Campbell 1983, 141.)

8) Vprašanje, ki se ob tem pojavi, je, kaj bi lahko bil primer za campbellovski trop, ki obstaja neodvisno - pri tem neodvisno pomeni, da ni konstituent neke konkretne partikularije - nebo naj ne bi imelo kompleksnosti konkretne partikularije. Kompleksnost bi naj bil glavni argument za to, da nekaj ni trop. Določeno težavo pa v tej zvezi povzroča Campbellova teza, da lahko imamo tudi trope tropov - izpeljane trope - da obstaja nek hierarhični red tropov. Če to drži, potem bi tudi tropi tropov morali biti partikularije, ki pa so bolj abstraktne, kot so sami tropi. Sočasno pa so tropi tropov kompleksni - na določen način vsebujejo druge trope kot svoje dele - njihova eksistenca je odvisna od (bolj) osnovnih tropov.

(4) Tropi dejansko niso ločljivi - ločimo jih le na osnovi našega razmišljanja. Predstavljajo različne načine razmišljanja ali govorjenja o isti bitnosti.⁽⁹⁾ Ko je Sokrat starejši, takrat trop "Sokratova starost 40" ne obstaja več - enostavno je nadomeščen z drugim tropom.

3. ODNOS TROPI - UNIVERZALIJE

Če hočemo pojasniti odnos med tropi in univerzalijami, potem moramo vpeljati razlikovanje, ki ga je razvil G. Bergmann z "jezikovnim obratom".⁽¹⁰⁾ Princip "jezikovnega obrata" omogoča, da razjasnimo pogoje uporabe določenega jezika. Predvsem je v našem kontekstu pomembna uporaba pogojev identitete v primerih lastnih imen, korelacijskih samostalnikov in zaimkov. Če ohranimo običajno uporabo izraza "identiteta", potem lahko govorimo o dveh pojmovanjih - šibkejši in strožji identiteti. Stroga identiteta:

a je identičen b, če in samo če je vsak del a del b in obratno. Stroga identiteta vključuje tudi relacijo popolne podobnosti, vendar ta relacija ni simetrična.

V primeru šibkejše identitete pa vidimo, da je to relacija, ki je enaka popolni podobnosti.⁽¹¹⁾

Razlikovanje med strogo in šibko identiteto nas vodi do razlike med bitnostmi, ki so partikularije in tistimi, ki so univerzalije. Partikularije so tako bitnosti, ki ustrezajo zahtevi stroge identitete in že po definiciji ne zadovoljujejo principa identitete nerazločljivega (indiscernibles). Na drugi strani pa imamo bitnosti, ki so podvržene principu identitete nerazločljivega. Te bitnosti so splošne in ustrezajo vrsti (tipu) - so v skladu s predhodnim razlikovanjem splošne in abstraktne bitnosti - univerzalije.

Kaj so torej univerzalije? Univerzalije so bitnosti, ki predstavljajo množico (popolnoma) podobnih tropov. Relacija (popolne) podobnosti je tako določujoča relacija za opredeljevanje univerzalij. Vendar moramo pri tem razločevati med dvema možnima interpretacijama (popolne) podobnosti - popolna podobnost kot zunanja in na drugi strani kot notranja relacija.

9) "Pravi tropi so kvalitete-izoblikovane-prostornine. Razlike, ki jih lahko naredimo med barvo, obliko in velikostjo, so le razlike v mislih, katerim v realnosti ne ustreza nobena razlika. Sprememba v velikosti ali obliki pojavnosti rdečnosti ni povezava istega rdečega tropa z različnim tropom velikosti in oblike, ampak pojav (vsaj delno) različnega tropa rdečnosti." (Campbell 1981, 486.)

10) "Aristotel, je nekoč (Top. 146a,36-146b,5), ko je poskušal pojasniti naravo relacij, izpeljal jezikovni obrat. Nek predmet, je poudaril, stoji v določeni relaciji do drugega, če in samo če ima predhodni tako lastnost, da 'predikat', ki jo poimenuje, vsebuje izraz, ki se nanaša na slednjega. Npr., Pavel je večji od Petra, če in samo če je 'v' predhodnjem perfektna partikularija (običajno) imenovana 'večji kot Peter', tako kot je v primeru, on je svetlolas, 'v' njem perfektna partikularija (običajno) imenovana 'svetlolas'." (Bergmann, 1967, str. 254.)

11) Ko govorimo o popolni podobnosti (lahko tudi natančna podobnost - precise similarity), se zastavi vprašanje: ali je to tranzitivna relacija. Če izhajamo iz analize J. Bacona (Bacon 1988), da je relacija ekvivalence tudi relacija podobnosti, potem mora biti tranzitivna. Toda v primeru tropov vidimo, da je relacija popolne podobnosti v obravnavi pri Williamsu izenačena z abstraktnimi univerzalijami. Zato pri tropih ne moremo govoriti o relaciji popolne podobnosti, ki bi bila tranzitivna. To lahko ilustriramo s primerom: barva neke lizike lahko pripada rdečnosti in oranžnosti. Rdečnost in oranžnost sta v tem kontekstu mišljeni kot abstraktni univerzaliji. Če bi sprejeli tranzitivnost popolne podobnosti, potem bi morala biti rdečnost in oranžnost vzajemno izključujoča se ekvivalenčna razreda tropov rdeče in oranžne barve.

3.1 Podobnost med tropi - zunanja in notranja relacija

Kako lahko razlikujemo med zunanjo in notranjo relacijo? Vzemimo, da sta dve bitnosti, a in b , v relaciji R . V primeru, ko je relacija R , v kateri je a do b , notranja relacija glede na a , neka druga bitnost c , ki ni v relaciji R do b , ne more biti identična z a .

R je notranja relacija a do b , če v odsotnosti R a ne bi bila to, kar je - a je torej notranje povezan z b , če in samo če obstaja(jo) (bistvene-esencialne) lastnosti teh bitnosti, ki zahtevajo - pogojujejo, da ta relacija drži.

Opredelevitev zunanje relacije lahko izpeljemo iz predhodnih ugotovitev:

Dve (ali več) bitnosti sta zunanje povezani - povezuje jih zunanja relacija - če in samo če ne posedujeta (vsebuje) (esencialnih) lastnosti, ki bi (logično) zahtevale - pogojevale, da ta relacija drži.

Vzemimo, da sta a in b bitnosti in je njuna povezanost zgolj stvar kontingentnih dejstev, potem je relaciji R zunanja relacija. Dejstvo, da je a v R do b , ni utemeljeno v sami naravi a - ni pogojeno z lastnostmi, ki jih a poseduje (vsebuje).

Če upoštevamo priporočilo, ki izhaja iz Bergmannovega jezikovnega obrata, potem bi morala popolna podobnost biti notranja relacija, ker je določena s samo naravo bitnosti, ki jih povezuje. Popolna podobnost tako ne more imeti nikakršne ontološke osnove, ki bi se razlikovala od samih bitnosti, ki jih le-ta relacija povezuje.⁽¹²⁾

Opredelevitev popolne podobnosti kot notranje relacije pa povzroča precejšnje težave teoriji tropov, če ne želimo, da se tropi zlijejo z univerzalijami. To lahko ponazorimo s primerom: imamo dve žogi a in b , ki sta obe rdeči. Na osnovi teorije tropov imamo dva rdeča tropa - enega, ki pripada žogi a , in drugega, ki pripada žogi b . Če je univerzalija tisto, kar se običajno označuje za vrsto (tip) teh dveh tropov, potem imamo "rdečnost" kot skupno naravo teh dveh tropov in potem bi bila ta skupna narava - rdečnost - tisto v obeh tropih, kar omogoča (popolno) podobnost med njima. Toda tak sklep pomeni, da sprejemamo teorijo univerzalij - da smo realisti in da zavračamo nominalistično pozicijo.

Zato predlaga Campbell (1981,484), da rešimo vprašanje podobnosti tako, da vzamemo podobnost kot primitivno, neanalizljivo relacijo ničesar ni(bitnosti), kar bi bilo dobesedno skupno dvema podobnima tropoma - nobene partikularne realnosti, ki bi bila nad ali čez podobne trope. Vendar je cena za tak predlog dokaj visoka, ker je podobnost s tem zunanja in ne več notranja relacija, kar pomeni, da (popolna) podobnost nima nič skupnega z naravo tropov.

V primeru z dvema žogama - a in b - imamo dva rdeča tropa, ki sta, če drži Campbellova teza, povsem slučajno popolnoma podobna drug drugemu. Rdeči trop bi lahko bil popolnoma podoben rjavemu tropu in ne rdečemu. Ta izpeljava je resnična, ker je relacija (popolne) podobnosti opredeljena kot zunanja relacija. Dejstvo, da je vzpostavljena (da drži) relacija (popolne) podobnosti med dvema tropoma, je popolnoma kontingentno. Na podoben način lahko v štiridimenzionalnem prostoru opredelimo "biti nad",... Če pravimo, da je dan trop nad drugim tropom, nima to nikakršne povezave s tem, da je ta trop rdeč, peperminten in okrogel. Iz tega sledi, da Campbell zagovarja teorijo tropov kot golih partikularij.⁽¹³⁾

Na drugi strani pa se Campbell zaveda, da je taka rešitev na precej trhljih temeljih. Ne more zanikati, da sta rdeča tropa v primeru dveh žog podobna in da je ta podobnost

12) Primerjaj (Bergmann 1967,54), (Campbell 1976,216), (Williams 1986, 10- 11).

13) Primerjaj (Armstrong 1978, I in Armstrong 1989).

notranja relacija - da je pogojena z njunima naravama. Toda, hkrati nam to ne zagotavlja odgovora na vprašanje: Zakaj ni način, po katerem sam trop je, osnova za ujemanje gladkega (smooth) tropa? Ne moremo reči, da je to napačna vrsta stvari. Moramo samo reči: ker ni. (Campbell 1981, 485) Če sprejmemo Campbellovo tezo, potem moramo pač vzeti v zakup, da je podobnost primitivna, neanalizljiva relacija, ker se mora pojasnjevanje neke nehati. Vendar pa na ta način ne moremo iz precepa, ki ga prinaša dejstvo, da teorija tropov ne uspe pojasniti dvojnosti uprimerjene kvalitete, ki sicer res je enostavna bitnost, vendar funkcionira hkrati kot tisto, kar omogoča relacijo podobnosti (ista narava), in tisto, kar je osnova za individuiranje.

Te nevarnosti se je Williams zavedal, zato je relacijo (popolne) podobnosti kljub vsemu prišteval med notranje relacije (Williams 1963), vendar to ne pomeni, da se je odpovedal teoriji, da lahko pojasnjujemo konkretne partikularije in univerzalije na osnovi abstraktnih partikularij (tropov). Razlikovanje med konkretnimi partikularijami in univerzalijami ni stvar jezika, čeprav jih lahko izražamo z različnimi jezikovnimi termini. Toda, besede za univerzalije in besede za partikularije ne pripadajo različnima jezikoma, ampak sta le dve komponenti istega jezika, s katerim opisujemo naš svet. To lahko ponazorimo s primerom: Janez Stanovnik je konkretna partikularija. Njegov sestavni del - njegova plešavost - je abstraktna partikularija (trop). Splošna plešavost, katere primerek ali član je Stanovnikova plešavost, je univerzalija. Plešavost nastopa v tej zvezi na dva načina: prvič je to partikularna plešavost, ki je komponenta Janeza Stanovnika - izraža določeno njegovo značilnost (pogojno bi lahko to opredelili kot lastnost); drugič je to univerzalija plešavost, ki je značilnost vseh partikularnih plešavosti (tropov). Ta dvojnost se izraža tudi v dvojnosti pomena "instance". Janez Stanovnik je tako instanca (uprimerjanje) plešavosti nasploh (univerzalije) in hkrati je njegova plešavost (abstraktna partikularija - trop) instanca plešavosti nasploh. Instanca nastopa na dva načina - v prvem primeru kot konkretna partikularija, dočim v drugem kot abstraktna partikularija. Na to se veže tudi dvojno pojmovanje razreda - na eni strani imamo razred vseh plešastih ljudi in na drugi strani razred njihovih plešavosti, kar bi morali, če hočemo biti korektni do teorije tropov, označiti kot podobno množico (similarity set).⁽¹⁴⁾

Tudi Williamsova varianta pojasnitve (popolne) podobnosti pušča nekaj problemov odprtih. Najprej pogledjmo, kaj ponuja kot odgovor na klasično platonsko vprašanje: Ali je Plešavost (univerzalija) plešasta - ali ima univerzalija enako dvojno določujočo relacijo do sebe, kot jo ima do konkretnih partikularij? Če bi sledili platonski interpretaciji, potem je način, po katerem je Plešavost plešasta, idealen tip predikacije. Način, po katerem je empirična forma (plešavost kot trop) v posamezni stvari plešasta, že ne spada več k idealnemu tipu in je potem način, po katerem je Janez Stanovnik plešast, daleč stran od idealne predikacije. Izhajajoč iz teorije tropov, lahko ugotovimo, da je platonska interpretacija startala na napačnem koncu. Pravo izhodišče bi morale biti bitnosti, ki so osnovne, in ne bitnosti, ki jih lahko izpeljemo iz drugih (ali

14) Williams ločuje med vsoto in množico (ali v specifičnih primerih razredom) tako, da trdi, da so konkretne stvari vedno sestavljene iz tropov, vendar konkretna stvar ni množica teh tropov, ampak njihova vsota. "Množica je razred, katerega člani so termini; vsota je celota, katere deli so termini.... vsota je istega tipa kot so njeni termini, tako kot je celota istega tipa, kot so njeni deli, kot je človek istega tipa, kot so njegove roke in noge." (Williams 1953, 81.)

V primeru plešavosti bi to pomenilo: plešavost kot univerzalija je množica abstraktnih partikularnih plešavosti (plešavosti Janeza Stanovnika, Bojana Borstnerja,...). To je torej razred, katerega člani so plešavi tropi v teh konkretnih partikularijah.

jih lahko pojasnimo z drugimi) - kar velja tako za konkretne partikularije kot univerzalijske. Konkretna stvar ni nič drugega kot vsota⁽¹⁵⁾ njenih delov, vendar ne v pomenu teorije svežnja, ki trdi, da je stvar zgolj sveženj njenih lastnosti. Zagovorniki tropov se strinjajo s teorijo svežnja do te točke, da sprejemajo tezo, da v stvarih ne obstaja nek substratum, ki bi obstajal poleg njihovih notranjih (inherentnih) lastnosti. Vendar pa so zanje inherentne lastnosti soprisotni tropi, ki jih lahko razvrščamo (so razvrščeni) v vrste tropov. Le-te pa so v skladu z Williamsovim pojmovanjem univerzalijske,⁽¹⁶⁾ kar daje "nov" odgovor na klasično vprašanje o "esenci".

4.0 TROPI IN SUBSTANCA

Ob teh odgovorih se zastavlja naslednje vprašanje: Ali so tropi substance? Campbell odgovarja na to vprašanje zelo radikalno: "Konkretna partikularija je skupina vseh soprisotnih tropov na mestu (v prostoru - B. B.). Ne potrebujemo obeh kategorij, tropov in konkretnih partikularij, v naši ontologiji." (Campbell 1976, 214) Tudi Williams ima podobno mnenje, čeprav tega ne pove tako jasno.⁽¹⁷⁾

4.1 Lockovski odgovor

Campbell in Williams se opirata na Lockovo pojmovanje substance: substratum + atributi.

Vzemimo že uporabljen primer: Janez Stanovnik je plešast. Prvi korak v opredeljevanju substance in atributov bi bila ločitev stvari od njenih lastnosti (in relacij). Tako imamo sedaj Janeza Stanovnika in plešavost, žogo in okroglost, Sokrata in modrost, list in belost,... Ločitev med stvarjo in lastnostjo (relacijo), ki jo ta stvar zgolj ima (poseduje), je možna, četudi sta obe izvorno povezani. Toda kaj je tisto, kar povezuje različne lastnosti (relacije), da tvorijo (sestavljajo) neko konkretno stvar. Lockov odgovor je jasn:

Duh se zaveda... da gre določeno število teh enostavnih predstav (to je kvalitete) neprestano skupaj; tiste, ki so predpostavljene kot pripadajoče isti stvari,... so poimenovane, tako povezane v enem subjektu, z enim imenom; ne moremo si predstavljati, kako lahko te enostavne predstave (to je kvalitete) obstajajo (subsist) po sebi,... zato se navadimo, da predpostavimo substrat, v katerem obstajajo in iz katerega rezultirajo; katerega torej imenujemo substanca. (Locke 1965, II. viii. 8.)

Ko rečemo "Janez Stanovnik", se nanašamo na neko stvar, ki predstavlja zbirko vseh teh "podob", "predstav" - za Locka torej obstaja stvar in v tej stvari nekaj, kar povezuje vse te "podobe Janeza Stanovnika" - to je nekaj, kar poimenujemo s splošnim imenom

15) Campbell uporablja namesto vsota raje izraz 'zbirka' (collection), kar pa ne predstavlja nikaršnega razlikovanja v odnosu do Williamsa, ker je zanj vsaka konkretna stvar celota njenih delov. Če je konkretna partikularija kolekcija sovmeščenih (co-located) tropov, potem velja za te trope, da so v relaciji soprisotnosti (compresence). V primeru Janez Stanovnik bi to pomenilo, da so posamezni tropi - plešavost, modrost, blagohotnost,... bazični (osnovni) v odnosu do konkretne partikularije Janez Stanovnik.

16) "Če mislimo z 'lastnostmi' univerzalijske ali vrste tropov - ... - ne drugo stvar, seveda, niti ne drugi trop, ampak ... 'strogo' samoidentiteto partikularije, ki je neke vrste (tako kot je vrsta o njej)...., potem ni tu ničesar, kar bi bilo odporno generiziranju, ničesar, kar ni izključno njene vrste." (Williams 1986, 12.)

17) "Domneva o primarnosti našega znanja konkretnih stvari je 'misticizem' v dobesednem pomenu.... Kar primarno vidimo (ko gledamo luno - B.B.) sta njena oblika in barva in sploh ne njena celotna konkretna količina. Medtem ko so lahko substance in univerzalijske 'konstruirane' iz tropov,... trop ne more biti dobro 'konstruiran' iz njih..." (Williams 1953, 87 - 88.)

"substancia". Substancia je tisto, po čemer je stvar to, kar je. Težava pri Locku je ravno dejstvo, da ne moremo imeti enostavne predstave o substanci,⁽¹⁸⁾ ampak imamo samo "komplicirano" povezavo mnogih enostavnih idej, ki nam omogočajo predstavo o substanci. Tako imamo najprej zbirko uprimerjenih Janez Stanovnik-podob (lastnosti), ki se pojavljajo povezane - so soprisotne; na tej osnovi si lahko izgradimo čisto fenomenalno predstavo o Janezu Stanovniku - ta fenomenalna predstava ustreza tistemu, kar Locke označuje kot "komplikacijo več enostavnih predstav". Hkrati pa predpostavljamo neko nespoznavno jedro, ki predstavlja osnovo, v kateri te podobe so in iz katere te podobe rezultirajo.⁽¹⁹⁾ Substratum kot splošna substancia nima nikakršnih lastnosti, ampak so lastnosti že v substanci, vendar tako, da so to lastnosti celotne konkretne partikularije. Zato je substratum nespoznaven - je neviden, je brez okusa, vonja,... - in ni sestavljen - v njem ne moremo govoriti o delih. Substratum (substancia) ima torej vlogo dejavnika partikularnosti stvari kot nasprotja - ali v razliki do - njihovih lastnosti.

Lockovo pojmovanje substratuma torej zahteva razlikovanje, ki smo ga opredelili že predhodno, med izpraznjenimi in polnimi partikularijami. Substratum je zgolj posulat in funkcionira kot izpraznjena partikularija, vendar imamo tudi v tem primeru še vedno dve različni opredelitvi substratuma. Na eni strani je izenačen z realno esenco, ki jo Locke opredeljuje v odnosu (razliki) do nominalne esence,⁽²⁰⁾ na drugi strani pa je

18) "... če bo kdorkoli hotel proučiti svoj pojem o čisti substanci na sploh (notion of pure substance in general), bo ugotovil, da nima sploh nobene druge predstave o njej, kot le predpostavko o tem ne vem kaj, kar producira enostavne predstave v nas v tem tako kot v drugih primerih, v katerih uporabljamo besede, ne da bi imeli jasne in razločne predstave, govorimo kot otroci..." (Locke 1965, II. xxiii. 2)

19) Ko govori Locke o vlogi substance v odnosu do podob (lastnosti), se ne vpraša, kot bi pričakovali, o tem, kaj pomeni biti uprimerjen za neko podobo (lastnost), ampak postavi veliko bolj specialno vprašanje: "Kaj je za število lastnosti, ki gredo stalno skupaj, biti skupno instancirano?" (Locke 1965, II. xxiii.3) Zakaj postavi tako vprašanje, postane jasno takrat, ko Lockovo uporabo izraza "idea" ločimo na dva dela - na eni strani pomeni kvaliteto, kot to sam opredeljuje v začetnem odstavku v Eseja II. xxiii; na drugi strani pa pomeni predstavo kot čutno - senzorno stanje. Če upoštevamo ta drugi pomen, potem nam teza o predstavah, ki so konstantno povezane, in o kombinaciji enostanih predstav, ki obstajajo skupaj, ne govori več o določenem svežnju lastnosti, ki so uprimerjene v neki stvari, ampak o določenem odvisnem redu v našem izkustvu: S tem pa Locke prestavi območje spraševanja od same substance k realnemu bistvu: "Ko govori Locke o 'nekem substratumu, v katerem (kvalitete) obstajajo in iz katerega rezultirajo', v efektu identificira substratum z realno esenco." (Mackie 1976, 77.)

20) Klasičen Lockov primer za to je 'zlato'. Nominalna esenca 'zlata' je določena s kompleksno abstraktno predstavo (complex abstract idea), ki jo povezujemo z imenom 'zlato' - sijoča, svetlikajoča se rumena barva, velika teža v razmerju do velikosti, kovnost, zmožnost oblikovanja,... Locke govori o določenih značilnostih (karakteristikah), ki bi jih naj posedoval vsak delček materije, katerega opredelimo (poimenujemo) kot 'zlato'. Kompleksna abstraktna predstava, ki je povezana z imenom 'zlato', identificira množico značilnosti, ki jih neka stvar ima, tako, da lahko s temi značilnostmi (z njihovo konjunkcijo v abstraktni predstavi) na potreben in zadosten način to stvar imenujemo 'zlato'. Ob tem ne smemo spregledati dejstva, da je nominalna esenca povezana z aktom prepoznavanja - torej z določeno mentalno aktivnostjo, ki nam omogoča, da določeno stvar pripoznamo za zlato in neko drugo stvar ne. Nominalna esenca je torej pogojena s to mentalno aktivnostjo - s to specifično obliko povezovanja določenih značilnosti v celoto. Realna esenca zlata pa je določena z njegovo notranjo zgradbo - ta notranja zgradba je lastna vsem delom, stvarim, ki so zlato. Notranja struktura zlata je tista, od katere so odvisne značilnosti, ki jih opisujemo (uporabljamo) v primeru nominalne esence. Pri tem je notranja struktura pogosto nedostopna našim (trenutnim) spoznavnim zmožnostim. Locke opozarja na pomembnost tega razlikovanja predvsem v odnosu do sholastičnih idej o substanci, ker bi naj sholastiki mešali nominalno in realno esenco - sholastiki so se po Locku zadovoljevali s tem, da so definirali stvari in jih razvrščali v rodove in vrste zgolj na nivoju jezikovne aktivnosti. Tako bi naj prišli do prave esence stvari - do njihove narave. Vendar "... according to the useless imagination of Schools, anyone supposes the term gold to stand for a species of things set out by nature by a real essence belonging to it, it is evident he knows not what particular substances are of that species, and so cannot with certainty affirm anything universally of gold." (Locke 1965, III. viii. 2.)

substratum opredeljen kot tisto nekaj, v čemer vse eksistira, vendar je sam v principu nespoznat.⁽²¹⁾

Čeprav so možne različne interpretacije Lockove pozicije, menimo, da je najprimernejša "mešana" pojasnitev, ki povezuje oba pristopa. Lockovo razlikovanje med "čisto substanco nasploh" in "realno esenco" vsebuje opredelitev, ki jo W. E. Johnson predstavlja kot razliko med determinables in determinants (Johnson 1921) - med tistim, kar je zgolj neznano določujočega (vsem stvarjem skupnega) nekaj in o katerem je realna esenca določitev - modifikacija. Tako imamo na eni strani opredelitev, ki pojasni dejstvo, da imajo različne stvari nekaj skupnega, na drugi strani pa pojasnitev, kako lahko akcidence obstajajo le, če so vmeščene v substratum, ki dobi s to vmestitvijo jasno in razločno podobo. Locke bi naj v skladu z intenco pojasnjevanja substance kot realne esence, za katero velja, da so nadaljnje - zaznavne lastnosti lastnosti te esence (kar pomeni, da na nek način njej pripadajo in da iz nje rezultirajo), le-to uvrstil v območje dejanskega izkustva.⁽²²⁾

Možna pojasnitev Lockove pozicije, ki smo jo razvili v predhodnem odstavku, je izraz reakcije na klasično teorijo svežnja, ki smo ji bili priče že v Berkeleyevi kritiki Lockovega "materializma". Če zanikamo substratum, ki je nespoznatno nekaj, potem nam preostane samo izhod, da je posamezna stvar zgolj sveženj lastnosti (kvalitet) - partikularija je le vsota njenih vzpostavljajočih univerzalij.⁽²³⁾ Teza, da je stvar zgolj sveženj lastnosti, prinaša s seboj znano težavo identitete indiscernibles - identitete nerazločenega, ki temelji na predpostavki, da, če je stvar zgolj sveženj njenih lastnosti, je nemogoče, da bi imeli dve stvari, ki bi bili sestavljeni iz popolnoma enakih lastnosti.

4.2 Identiteta nerazločenega

Zakaj bi naj bil ta ekskurz v zgodovino pomemben za obravnavo teorije tropov? Če filozof, ki zagovarja trope, ne želi, da bi le-ti bili zgolj ens rationis, potem mora najti ustrezen odgovor na problem identitete nerazločenega. Campbell analizira ta problem na osnovi kozmologije, ki predpostavlja teorijo velikega poka (Campbell 1976, 215-16). Svet bi se naj razvijal ciklično od praatoma (ali jajca sveta, ki vsebuje vso materijo in energijo) do maksimuma razširjenega vesolja in nato skozi obdobje zmanjševanja in

21) Na to dvojnost opredelitve substance - substrata je opozoril že Berkeley (1976, čl. 17): "Če raziskujemo to, kar proglašajo najbolj natančni filozofi za pomen materialne substance, bomo naleteli na njihovo priznanje, da je s temi glasovi združeno samo predstava biti nasploh hkrati z njenim relativnim pojmom, da je nosilec akcidence." Res je, da Locke ne govori o materialni substanci, vendar je to, kar opredeljuje Berkeley kot materialno substanco, že Lockova substanca. Berkeley doda nato še: "Ko tako obravnavamo dva dela ali območji, ki tvorita pomen besede materialna substanca, sem prepričan, da ni z njima združen noben določen pomen." Iz tega Berkeley izpelje sklep, da je materialno substanco treba enostavno odstraniti iz filozofskega sistema, ker: "...če je to, kar pomeni beseda materija, zgolj neznani nosilec neznanih kvalitete, potem je vseeno, ali kaj takega obstaja ali ne - saj se nas to v nobenem primeru ne tiče; in nobene koristi ne vidim v razpravljanju o tem, o čemer ne vem niti kaj niti zakaj je." (Berkeley 1976, čl. 77.)

22) "Če je to tisto, kar je mislil Locke, potem je žalostno, da tega ni povedal bolj eksplicitno... tako lahko potem zaključimo, kaj bi naj on rekel o substanci, čeprav naj to ne bi bilo ravno to, kar je rekel." (Mackie 1976, 82-83.) Če bi Mackiejevo misel razvili do konca, potem bi morali Locka dejansko sprejeti kot Kripkejevega somišljenika glede vprašanja naravnih vrst in določanja njihove reference, čeprav pa mnoge Lockove trditve temu nasprotujejo - primerjaj (Borstner 1983).

23) "Kvalitete so, kot smo že pokazali, zgolj občutki ali predstave, ki obstajajo samo v duhu..." (Berkeley 1976, čl. 78) "... razsežnost, lik in gibanje so zgolj predstave, ki obstajajo v duhu.... Zato ne morejo obstajati niti same niti njihovi arhetipi v nezaznavajoči substanci." (Berkeley 1976, čl. 9.)

gravitacijskega kolapsa znova do praatoma; proces je neskončen - kar smo opisali, predstavlja le del - eno zaključeno fazo v tem procesu. Proces nastajanja in minevanja posameznih svetov vključuje princip popolne enakosti - vsak naslednji cikel natančno reproducira predhodni cikel. Če v vsakem od teh svetov obstaja neko bitje - žaba, potem imamo v skladu s principom identitete nerazločenega naslednjo situacijo: v vsakem od teh svetov obstaja žaba, ki je vsota (unija) vseh njenih lastnosti. Ker pa so te lastnosti po predpostavki v vseh svetovih popolnoma enake, so vse te žabe zgolj ena in ista žaba. Tako imamo paradoksalno situacijo, da vemo na eni strani, da so to žabe v različnih svetovih, na drugi strani pa, da je vsaka posamezna žaba ravno ta ista žaba, ki je v vseh svetovih. Zagovorniki principa identitete nerazločenega ne morejo zanikati možnosti, da tako ciklično urejeno spreminjajoče se vesolje obstaja.

Proti Campbellovi poziciji je možno ugovarjati tako, da bi trdili: svetovi se v ciklikih razlikujejo na osnovi mesta v prostoru-času. Kaj bi dosegli s tem? Žaba₂ v svetu₂ bi tako ne imela samo lastnosti, ki smo jih upoštevali že prej - njeno barvo (zelenost),..., ampak bi upoštevali še relacijske lastnosti. Toda kaj bi to pomenilo za žabo₂ v odnosu do žabe₃? Če analiziramo mesto v prostoru-času, potem vidimo, da je možno določiti to pozicijo le, če opišemo odnose med stvarmi - med žabami, vendar ugotovimo le, da je opis lokacije v primeru žabe₂ enak opisu lokacije žabe₃ - torej na ta način ne moremo doseči razlikovanja, ki bi naj preseglo princip identitete nerazločenega, in žaba₂ in žaba₃ sta še vedno identični.⁽²⁴⁾

Opišimo to situacijo še v besednjaku teorije svežnja: če so relacije univerzalije, potem so to ponovljive bitnosti in so v vsakem uprimerjanju enake. Naj bo R relacija, ki opisuje lokacijo žabe₂ v odnosu do žabe₃⁽²⁵⁾ - ž2 Rž3. Žaba₂ kot posamezna stvar je sveženj lastnosti - zelenost,..., ki smo jih že prej upoštevali, in relacije (kot binarne univerzalije) R. Toda enako velja tudi za žabo₃ - je sveženj lastnosti - vsota zelenosti,... in R. Kako lahko ločimo med njima, če imata obe enake sestavne dele? Razlikovanje bi bilo možno, če ohranimo status relacij kot ponovljivih bitnosti - univerzalij - nespremenjen, le če bi lahko določili začetek in konec ciklusov, v katerih nastajajo in minevajo posamezni svetovi. Ker pa je ta proces popolnoma cikličen, ne moremo postaviti niti začetka niti konca in so žabe na tej osnovi nerazločljive.

Težave, s katerimi se srečujejo zagovorniki teorije svežnja v cikličnem, ponovljivem svetu, ko želijo individuirati posamezne bitnosti, je po Campbellovem mnenju možno preseči, če vpeljemo trope. V tem primeru bi univerzalija (lastnost), ki je vmeščena v prostoru-času, bila partikularna instanca univerzalije - trop. Posamezna stvar sedaj ni več unija (vsota) lastnosti - univerzalij, ampak tropov. Tako ni več težav, ki se pojavljajo s svežnjem kvalitet (lastnosti) takrat, ko so ti svežnji sestavljeni iz enakih elementov. Problem identitete nerazločenega je enostavno odpravljen, ker so tropi žabe₂ popolnoma drugačni, kot so tropi žabe₃ - imata različne, ločene konstitutivne dele in so torej lahko različne.

²⁴⁾ V tem primeru, ko upoštevamo še relacije (relacijske lastnosti), ne uporabljamo stroge verzije principa identitete nerazločenega - dve partikulariji morata imeti vsaj eno ne-relacijsko lastnost različno; ampak blažjo verzijo - dve partikulariji se lahko razlikujeta tudi po lastnosti, ki je zgolj relacijska.

²⁵⁾ Če se hočemo izogniti temu relacijskemu pristopu, potem bi morali sprejeti opredelitev prostora-časa, ki bi predpostavljala njuno absolutnost, kar pa bi bila le preveč spekulativna hipoteza.

5. PROSTORNINA, OBLIKA IN TROPI

Rešitev problema identitete nerazločenega, ki jo ponuja Campbell je preveč enostavna, da bi jo lahko brez natančne analize sprejeli. Če se vrnemo k Campbellovem utemeljevanju same narave tropov, vidimo, da vedno govori o posebni vlogi geometrijskih podob - oblika, prostornina. Oblika in prostornina nista tropa, vendar njuna prisotnost v posameznih pojavih vsote tropov ni nikoli zgolj slučajna - nima narave kontingentnosti. Kjerkoli se pojavljajo tropi, je tu hkrati izoblikovana prostornina.

Torej, geometrijske podobe so dvakrat posebne; so bistvene za običajne trope in so po sebi nezadostne, da bi jih šteli za prava bitja. Oblike in prostornine je torej najbolje sploh ne upoštevati kot trope. Realni tropi so kvalitete-izoblikovane-prostornine. Razlike, ki jo lahko napravimo med barvo, obliko in velikostjo, so torej razlike v mislih, katerim ne ustreza nobena razlika v realnosti. (Campbell 1981, 486.)

Campbellova pozicija je zelo podobna Humovem razlikovanju v razumu:

Torej, ko je prisotna krogla iz belega marmorja, dobimo samo vtis bele barve, razširjene v določeni, obliki in nismo sposobni ločiti in razlikovati barvo od oblike. Če opazujemo pozneje kroglo iz črnega marmorja in kocko iz belega in ju primerjamo z našim prejšnjim predmetom, najdemo dve ločeni podobnosti (resemblances) v tem, kar je predhodno izgledalo in dejansko (really) je popolnoma neločljivo. Po nekaj več vajah te vrste začnemo razlikovati obliko od barve z razlikovanjem razuma; to je, mi proučujemo obliko in barvo skupaj, ker sta ... isto (the same) in nerazlikovani; toda še vedno jih vidimo v različnih aspektih, skladno s podobnostmi, za katere sta dovzetni. (Hume 1975, 25.)

Če izhajamo iz Humovega pojmovanja, potem vidimo, da sta oblika in barva določenega vtisa dejansko identični in da jih razlikujemo le v razumu. Enako pozicijo zastopa tudi Campbell - oblika in prostornina, ki nista prava tropa, sta kot siamska dvojčka - nikoli ju ne najdemo drugače kot povezana - kot izoblikovan prostor. Ker so tropi kvalitete-izoblikovanega- prostora, je jasno, da mora Campbell ne samo sprejeti Humovo načelo razlikovanja v razumu kot osnovo za razlikovanje tropov, ampak mora to zahtevo še zaostri. Campbell izenači izoblikovano prostornino z mestom (lokacijo), kar pomeni, da so tropi kvalitete-izoblikovanega-prostornine in hkrati kvaliteta- na(v)-mestu. Hkrati pa govori o izoblikovani prostornini in barvi kot neločljivi v eni stvari - vsota vseh soprisotnih tropov konstituira kompletno bitnost - konkretno patikularijo. Campbell pripisuje določene značilnosti soprisotnim tropom, vendar to isto pripisuje tudi mestom, ki jih konkretne patikularije zavzemajo v prostoru. Če je 'narava' tropov enaka njihovim mestom, potem so tropi in njihova mesta v prostoru nerazdružljivi, čeprav pa jih lahko ločimo z razumom. Ločevanje na osnovi razuma je ločevanje, ki ne zapade v Lockove težave specifične bitnosti - čiste partikularnosti (substrata), ker ne zahteva dveh ločenih bitnosti partikularije in univerzalije, ampak rešuje vse samo na nivoju abstraktnih partikularij in njihovih soprisotnosti kot osnove za konkretne partikularije. Barva in mesto ne moreta biti dve različni bitnosti, ampak je kvaliteta-v(na)-mestu sama "posamezna, partikularna, realnost." (Campbell 1981, 483.)

5.1 Individuacija

Dosledna izpeljava Campbellove pozicije nas vodi še do problema individuacije. Če mesto funkcionira kot princip individuacije, potem ne more priti do premika tropa, ne da bi hkrati - v dobesednem pomenu - spremenil svojo identiteto. Sprememba oblike

in velikosti - sprememba izoblikovane prostornine - vedno pomeni tudi spremembo posameznega tropa - originalni trop tako preneha obstajati in nastane novi trop, ki ima drugačno mesto (izoblikovano prostornino).

6. TEŽAVE, KI JIH TEORIJA TROPOV PUŠČA NEREŠENE

Vzemimo znova liziko L_1 . To je konkretna partikularija, sestavljena iz soprisotnih tropov - rdeč trop, sladek trop, okrogel trop. Ti tropi se ločijo od njihovega mesta samo na podlagi razlikovanja v razumu. Rdeči trop je identičen z mestom; sladek trop je identičen z mestom; okrogel trop je identičen z mestom - v vseh treh primerih je mesto isto. Če upoštevamo princip prehodnosti identitete, potem dobimo: rdeč trop je identičen s sladkim tropom; sladki trop je identičen z okroglim tropom; rdeč trop je identičen z okroglim tropom. Tropi so identični med sabo in se lahko razlikujejo le na osnovi razuma. Toda, kaj pomeni to za konkretno partikularijo L_1 ? Konkretna partikularija je vsota soprisotnih tropov. Soprisotni tropi so identični med sabo in so hkrati identični z mestom (lokacijo) v prostoru. Iz tega sledi, da so konkretne partikularije identične s svojo golo lokacijo (mestom) in da so njene 'različne' kvalitete različne zgolj v mišljenju, dočim so v realnosti identične.

6.1 Odnos med abstraktnimi in konkretnimi partikularijami

Dosledna uporaba teorije tropov nas postavlja pred naslednjo dilemo: konkretne partikularije so kompleksne bitnosti - sestavljajo jo abstraktne partikularije, ki so enostavne bitnosti. Toda, če je konkretna partikularija identična z golo lokacijo, potem ni jasno, zakaj bi morali predpostavljati, da je to kompleksna bitnost - to je ravno tako enostavna bitnost, kot je abstraktna partikularija (trop). Še več, če je konkretna partikularija identična s svojo lokacijo in če so vse njene kvalitete v realnosti identične, potem je razlikovanje med kvalitetami, če se izrazimo humovsko, zgolj razlikovanje, pogojeno z navadami človeka in ni utemeljeno v realnih bitnostih - abstraktnih partikularijah (tropih). Dosledna izpeljava teorije tropov nas vodi nazaj v ekstremni nominalizem, ki pomeni zanikanje vseh kvalitet. Ali drugače, zakaj bi morali najprej v ontologiji sprejeti razlikovanje med abstraktnimi in konkretnimi partikularijami, če bi lahko to razlikovanje zadovoljivo izpeljali zgolj ob upoštevanju konkretnih partikularij in humovskega principa razlikovanja v razumu. Campbellova (Williamsova) trditev, da so tropi enostavne bitnosti, katerih narava je identična z mestom (formirano prostornino), prinaša s seboj torej nevarnost, da se konkretne in abstraktne partikularije reducirajo na gole partikularije, kar pa je v nasprotju z njegovo tezo, da "moramo konstruirati tako ontologijo, ki ne bo pripisovala partikularizirajočo vlogo eni vrsti bitij, medtem ko bo pripisovala vrstnost (kvaliteto) drugim. Zahtevamo eno bitje za obe vlogi." (Campbell 1983, 129.)

6.2 Povezanost tropov

Drugi problem, ki ga teorija tropov pušča nerešenega, je vprašanje kontingentnosti ali nujnosti povezave tropov v konkretne partikularije. Campbell trdi, da so tropi bazične bitnosti, ki obstajajo neodvisno, dočim so konkretne partikularije svežnji tropov. Dejstvo, da se tropi pojavljajo v svežnjih, ki jih imenujemo konkretne stvari, ne zamegljuje bistva teze, da je popolnoma slučajno, da se pojavljajo posamezni tropi ravno

v tem svežnju. Tropi bi lahko obstajali tudi v katerem drugem svežnju ali pa bi obstajali sami - brez zveze v kakršnem koli svežnju. Vendar to ne pomeni, da lahko posamezne trope ločujemo iz svežnja na poljuben način. Znova vzemimo liziko L₁. Iz nje bi radi izdvojili njeno rdečost (rdeči trop) in bi potem imeli na eni strani izoliran trop, na drugi strani pa zmanjšani sveženj tropov (zmanjšan za rdeči trop). Dokler si predstavljamo to členitev le kot delo razuma (razlikovanje v razumu, kot to opredeljuje Hume) - kot abstrakcijo - je to povsem običajna stvar. Če bi se namesto tega naenkrat znašli v svetu, kjer so posamezni tropi ločeni od svežnje - kjer bi bila barva na eni strani, okus na drugi strani in oblika lizike na tretji strani - bi bili v objemu težke nočne more. Še več - zagovorniki teorije tropov ne dopuščajo take možnosti - možni svetovi, ki bi bili "sestavljeni" iz izoliranih tropov, enostavno ne morejo obstajati.

Predhodna ugotovitev se ne sklada najbolj s tistim, kar zagovarja Campbell v primeru razlikovanja med tropi in konkretnimi partikularijami. Trdi namreč, da lahko trope razdelimo na dva dela - na eni strani so tisti tropi, ki so soprisotni (se pojavljajo v svežnjih) na osnovi naravne nujnosti, na drugi strani pa so neodvisni tropi, ki se sicer res običajno pojavljajo v določenih svežnjih (v določeni relaciji soprisotnosti), vendar je ta soprisotnost zgolj slučajna (čeprav pogosta) in ni pogojena z naravno nujnostjo.⁽²⁶⁾

Ločevanje tropov na odvisne (nujno soprisotne) in neodvisne nas postavlja pred naslednjo dilemo: trop ne more obstajati, ne da bi bil individuiran. Prostor (mesto v prostoru)⁽²⁷⁾ je v teoriji tropov princip individuacije. Iz tega izhaja, da trop ne bi mogel obstajati v nekem drugem prostoru (mestu v prostoru). Trop, ki bi bil na nekem drugem mestu v prostoru, ne bi bil več ta trop, ampak bi bil nek drug, različen trop. Če uporabimo to na primeru svežnja tropov, ugotovimo, da takrat, ko so svežnji sestavljeni iz neodvisnih tropov - ko je njihova soprisotnost zgolj kontingentna - le-ti tropi ne bi mogli obstajati kjerkoli drugje, ker bi s tem postali drugačni, različni tropi. Konkretna partikularija je sveženj soprisotnih tropov na mestu v prostoru, ti tropi so individuirani ravno s tem mestom v prostoru - morajo biti na tej lokaciji, da so ti in ne neki drugi (različni) tropi. Čeprav so tropi neodvisni, pa je njihova povezanost v trope nujna - dejstvo, da ima konkretna partikularija ravno te trope in ne neke druge, je stvar nujnosti in ne kontingentnosti, ker vsak od teh tropov ne bi mogel biti nekje drugje in ne tu, kjer je. Težava ni le v tem, da ne moremo konkretno partikularijo opredeliti kot kontingentni sveženj tropov, ampak tudi v tem, da delitev na odvisne in neodvisne trope ne vzdrži temeljitejše analize. Tropi in z njimi tudi konkretne partikularije se reducirajo na golo mesto v prostoru, s katerim so identični - tropi in konkretne partikularije so le gole - izpraznjene partikularije.

6.3 Tropi kot kvalitete v/na mestu

Tako smo v analizi teorije tropov prišli praktično do konca. Ostane nam le še vprašanje, ki se povezuje s Campbellovim enačenjem tropa s kvaliteto - v/na - mestu. Trop je zanj enostavna bitnost, ki nima delov. Toda, kvaliteta - v/na - mestu je samo drugo ime za kvaliteto izoblikovane prostornine (Campbell 1981, 486). Trop je ena

26) "Kjer znanstveno spoznanje kaže na odvisnost enih tropov od drugih, imamo situacijo, ki zahteva soprisotnost.... In v teh primerih so tropi soprisotni na osnovi naravne nujnosti." (Campbell 1976, 214.)

27) Čeprav govorimo v tem kontekstu predvsem o mestu v prostoru, s tem ne zanikamo vloge časa kot principa individuacije - v pomenu mesto v prostoru-času. Do tega zapostavljanja prihaja zgolj zato, ker poskušamo pokazati na težave, ki se pojavljajo v teoriji tropov in analiziramo predvsem primere, ki jih uporabljata Williams in Campbell.

bitnost, ki je predstavljena skozi izoblikovano prostornino, vendar tako, da izoblikovana prostornina ni dodatna bitnost. Na ta način bi se naj uresničilo načelo, ki ga zagovarja A. Quinton (Quinton 1973), da je partikularija unija kvalitet in pozicije, ne da bi hkrati zapadli v težave, ki jih prinaša Lockova strategija substrata, katera nas vodi k sprejetju absolutne teorije prostora in časa.

Poglejmo si natančneje, kaj sploh trdi Campbell. Izhaja iz teze, da je trop enostavna bitnost. Enostavne so zanj tiste bitnosti, ki nimajo delov. Hkrati pa zagovarja tezo, da so tropi kvalitete izoblikovane prostornine. Izoblikovana prostornina je določena z mesti v prostoru. Ta mesta v prostoru ne morejo biti identična, ker bi drugače prostornina ne bila razširjena - različni deli (mesta) sestavljajo izoblikovano prostornino, ki je razsežna. Ravno v tem pa je problem za teorijo tropov. Če je trop kvaliteta izoblikovane prostornine - če je trop izvorno izoblikovana prostornina, potem je razsežen. Razsežnost je določena na osnovi delov (mest) v prostoru - bitnost, ki je razsežna, je kompleksna - je sestavljena iz delov. Toda, na osnovi Campbellove teorije so tropi enostavne bitnosti in kot taki ne morejo biti razsežni, ker nobena bitnost, ki je razsežna, ne more biti enostavna - je nujno kompleksna. Tako smo se znašli v paradoksalni situaciji: če zagovarjamo trop kot kvaliteto izoblikovanega prostora, potem moramo sprejeti tudi posledico, ki izhaja iz tega - trop je kompleksna in ne enostavna bitnost. Na drugi strani pa lahko zagovarjamo tezo, da je trop enostavna bitnost, vendar moramo potem sprejeti tudi to, da je to nerazsežna bitnost.

Trop kot enostavna bitnost je torej nerazsežen - je določen z mestom v prostoru. Trop je individuiran z mestom v prostoru, vendar je to mesto brez delov - je nerazsežno. S tem pa so tropi partikularije, ki imajo ničelno razsežnost - so atomi, ki so pojmovani kot točke. Le na ta način se uresničuje Quintonova teza, da so stvari lahko hkrati končno in neskončno deljive, ker so stvari v bistvu razsežne in ker je razsežnost neskončno deljiva, vendar zgolj v mislih.⁽²⁸⁾ Toda cena, ki jo mora za to plačati zagovornik teorije tropov, je previsoka:

tropi so gole partikularije, ki so identične z mestom v prostoru - so zgolj matematične točke, logični atomi ničelne razsežnosti.

V tako siromašnem svetu pa nihče ne bi hotel biti.

7. MOŽNA OBRAMBA TEORIJE TROPOV

Ali pomeni to, da zagovornik teorije tropov nima nobene možnosti, da se ubrani pred radikalnimi napadi? Določeno možnost nam ponuja ideja, ki jo je razvil D. Williams v razgovoru s K. Campbellom. Williams je zagovarjal možnost obstoja partikularij, ki niso prostorsko določene. Izhaja iz teze, da: "biti partikularija je osnovno in neanalizljivo dejstvo o vsaki partikulariji. To ni odvisno od specifične dimenzionalne lokacije, čeprav pa je le-ta njena tipična in običajna manifestacija" (Campbell 1988, 56). Ta opredelitev cilja na čiste, izpraznjene partikularije, kar bi pomenilo, da prinaša s seboj tudi že vse znane pomisleke in težave. Vendar poskuša Campbell te probleme blokirati tako, da

28) "Za katerokoli materialno stvar, kakorkoli majhno, je nujno, da je njena nadaljna delitev zamisljiva, čeprav je hkrati lahko kontingentno resnično,...., da ne more biti deljiva naprej,...., vsaka materialna stvar ima neskončnost logično možnih delov, toda ima lahko končno število aktualnih delov. Če se sprašuje, kakšni so končni logično možni deli, je odgovor ta, da tukaj takih stvari ni,.... Tu ne more,.... biti nikakršnih logičnih atomov materije." (Quinton 1973, 85.)

predpostavlja, da teorija o čisti, izpraznjeni partikularnosti ne vključuje tudi teze, da obstajajo čiste, izpraznjene partikularije. Če govorimo o čistih partikularijah, potem govorimo o tropih. Tropi pa niso 'čisti', 'izpraznjeni', ampak so enostavni in osnovni. Tropi vsebujejo 'čisto partikularnost', vendar sami niso zgolj to. Tropi imajo tudi svojo naravo. Vendar, ali zagovorniki teorije tropov s tem ne priznavajo, da so tropi kompleksni? Možen je zgolj en odgovor: razlikovanje med 'čisto partikularnostjo' in 'naravo' znotraj tropa je lahko le razlikovanje, ki ga je Duns Scotus označil kot formalno razlikovanje - je zgolj stvar nivoja abstrakcije in ne razlikovanja v naravi.⁽²⁹⁾ Vendar je to razlikovanje potrebno, da se zagovornik teorije tropov brani pred obtožbo, da so tropi izenačeni z mestom v prostoru. Hiperabstrakcija, o kateri govori Campbell, je tako posebna oblika eksistenčnega posploševanja, kjer v "... preštevanju članov množice upoštevamo vsakega člana kot primer nečesa..., ker vsak primer ima, v tem dejstvu, neko naravo." (Campbell 1988, 90). Ker je nesmiselno govoriti o čistih primerih, čistih partikularijah,... drugače kot na način hiperabstrakcije - hiperabstrakcija ne zagotavlja različnosti, še manj ločenosti partikularnosti od narave - ima zagovornik teorije tropov s tem lepo možnost, da pojasni problem možnih svetov. Če izhaja iz dejstva, da so v začetku fiksirane osnovne bitnosti - dejanskosti (actuals), potem njihove kombinacije vzpostavljajo (konstituirajo) aktualni svet. Vprašanje je: ali so možni sveti, o katerih govori D. Lewis kot o realnih svetovih, zgolj specifična rekombinacija osnovnih bitnosti. Če to velja, potem je razlika med aktualnim in možnim svetom zgolj v rekombinaciji - konstitutivni deli so obema svetovoma skupni.

Kot trdi Campbell je "aktualni svet sestavljen iz soprisotnega kompleksa tropov na mestu. Ti kompleksi so mereološke vsote njihovih komponent. Toda dodatno k tej celotni vsoti (Soprisotnost, prostori), a,b,c,) je tu še množica, katere člani so deli te vsote.... Vsaka od teh aktualnih množic je lahko obravnavana kot ne-aktualni možni svet za semantične namene. Vsak od njih bi lahko bil. V Lewisovih pojmi, to je ersatz kombinatorika." (Campbell 1988, 94.)

29) "Sprejmemo, da so rdeča, oranžna, rumena in rjava tople barve. Potem bo posamezna instanca oranžne primer tople barve ravno tako kot primer oranžne. Toda to ne implicira, da je to povezava dveh podob, toplote in oranžnosti. Spoznanje primera oranžne kot tople ni odkritje nove podobe v njem, ampak ga obravnava bolj abstraktno, manj specifično kot v spoznanju, da je primer oranžne. ... spoznanje, da je posamezni primer oranžne partikularne narave, torej primer partikularnosti, ne vključuje dvojnosti biti, ampak zgolj dva nivoja abstrakcije v preučevanju primera. **Partikularnost partikularij je, kar jaz imenujem, hiperabstrakcija, ki je nesposobna različne in neodvisne eksistence.** (poudaril B. B.)" (Campbell 1988, 56-57.)

Pri Campbellovem opredeljevanju partikularnosti ni jasno, katero teorijo zastopa. Če sprejmemo, da je partikularnost "tisto, da so to in to in to" (ibid., 89), potem je prva možnost, ki se nam ponuja, naslednja: partikularnost je totost (haecceitas, haecceity, thisness). Scotus, na katerega se opira Campbell, je trdil, da je totost posebna vrsta metafizične komponente posameznika. Težava Scotovega pojmovanja v odnosu do tropov je v tem, da je totost opredeljena kot komponenta posameznika, kar se ne sklada s Campbellovo intenco o zgolj različnih nivojih abstraktnosti. Ko trdi, da je totost lastnost biti identičen z določenim partikularnim posameznikom - "Če so lahko partikularije partikularne zgolj s tem, da so partikularne..." (ibid., 57) - potem se dejansko opredeli za trditev, da je partikularnost lastnost partikularije - da je nekaj kvalitativnega. Predhodna trditev vodi do naslednjega sklepa: predmeti v svetu (posamezniki) so zgolj svežnji lastnosti. Druga možnost, ki se odpira v analizi Campbellovega pojmovanja partikularnosti, pa je: partikularnost je tisto, kar ostane od posameznika (katerega koli), če mu odvzamemo vse kvalitativne lastnosti. Toda, ali s tem ne zaidemo znova v območje Lockovega substratuma - nekaj ne ve se kaj. Približevanje Lockovemu pojmovanju substratuma pa ne pomeni sprejetje teze o 'čistih partikularijah', ampak zgolj zagotavlja osnovo za teorijo partikularnosti, ki ne bo vsebovala konceptov prostorsko-časovne ali kake druge dimenzionalnosti. "Hiperabstrakcija ne implicira različnosti, še manj ločljivosti, partikularnosti od narave." (ibid., 90)

Šele v tej povezavi nam postane jasno, zakaj je Campbell vztrajal pri abstraktnem partikularizmu. Na ta način si je zagotovil možnost, da v okviru kombinatorike dopusti določene olajšave⁽³⁰⁾ - določene oslabilne strogo nominalistične pozicije, kar prinaša s seboj precej pomembnih novosti, ki so zanimive za zagovornike aktualizma.

LITERATURA:

- Aristotel, *The Compleat Works*, vol. I, II, (ed.) J. Barnes, Princeton: Princeton University Press, 1984.
- Armstrong, D. M., (1978), *Universals and Scientific Realism*, I, II, Cambridge: Cambridge University Press.
- Armstrong, D. M., (1989), *Universals: An Opinionated Introduction*, Boulder: Westview Press.
- Bacon, J., (1989), "A Simple Primitive Trope Relation", *Journal of Philosophical Logic* 18.
- Bergmann, G., (1967), *Realism: A Critique of Brentano and Meinong*, Madison: The University of Wisconsin Press.
- Berkeley, G., (1734), *A Treatise concerning the Principles of Human Knowledge*, (Razprava o načelih človeškega razuma); citirano po: Berkeley, G., *Filozofski spisi*, Ljubljana: Slovenska matica, 1976.
- Borstner, B., (1983), "Problem zaznavanja materialnih objektov in vzročna teorija zaznavanja pri Locku", *Anthropos*, 1-2.
- Borstner, B., (1989a), "A Realistic Theory of Universals", *Znanstvena revija*, vol.1.
- Borstner, B., (1989b), "Universals and Laws of Nature" *Acta Analytica*, IV/5.
- Campbell, K., (1976), *Metaphysics: An Introduction*, Encino, Cal.: Dickenson Pub. Company.
- Campbell, K., (1981), "The Metaphysics of Abstract Particulars", *Midwest Studies in Philosophy*, vol. VI. (The Foundation of Analytical Philosophy, (eds.) P. A. French, T. E. Uehling, H. K. Wettstein.
- Campbell, K., (1983), "Abstract particulars and the philosophy of mind", *Australasian Journal of Philosophy*, 61.
- Campbell, K., (1988), *Abstract Particulars*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Hume, D., (1739/1974), *A Treatise of Human Nature*, ed. L. A. Selby-Bigge, Oxford: Oxford University Press.
- Johnson, E. W., (1921), *Logic*, Part I, Cambridge: Cambridge University Press.
- Kant, I. (1781/1787) *Kritik der reinen Vernunft*, Riga: Hartknoch.
- Kim, J. (1984) "Epiphenomenal and Supervenient Causation", *Midwest Studies in Philosophy*, IX.
- Locke, J., (1965), *An Essay concerning human Understanding*, ed. J. W. Yolton, London.
- Mackie, J. L., (1976), *Problems from Locke*, Oxford: Oxford University Press.
- Martin, C. B., (1980), "Substance substantiated", *Australasian Journal of Philosophy*, 59.
- Quinton, A., (1973), *The Nature of Things*, London: Routledge and Kegan Paul.
- Simons, P., (1987), *Parts: A Study in Ontology*, Oxford: Clarendon Press.
- Wiggins, D., (1980), *Sameness and Substance*, Oxford: Basil Blackwell.
- Williams, D. C., (1953), "Elements of Being", citirano po Williams 1966.
- Williams, D. C., (1966), *Principles of Empirical Realism*, Springfield, Ill.
- Williams, D. C., (1986), "Universals and existents", *Australasian Journal of Philosophy*, 64.

30) Če sprejmemo oslabilne, kot jih ponuja Campbell, potem imamo na razpolago precej možnosti:

"Ni potrebno, da vztrajamo, da bi mesto (place) bilo član vsake take množice, na ta način dopuščamo zavest brez telesa.... Dopustimo lahko določene oddaljavitve od naravnih zakonov - neuravnotežen električni naboj, kršitev principa konzervacije, telesa se gibljejo hitreje od svetlobe.

Kombinatorična formacija množic je morda preveč enostavna. Kaže, da dopušča formiranje množic, ki vsebujejo barvni trop brez mesta, torej dopušča nerazsežno barvo... Omejitve, ki so potrebne, da izključijo take možnosti, izgledajo zame kot sintetični apriorni principi, za katere nimamo nikakršnih globljih razlogov, kot je naša intuitivna predstava, kaj lahko je...." (Campbell 1988, 95)

Relativna modalnost in kontingenca

DANILO ŠUSTER

1. UVOD

Filozofi tradicionalno ločujejo med absolutno in relativno modalnostjo. Absolutni sta logična in danes ponovno oživljena metafizična nujnost. Relativna modalnost je običajno neka šibkejša, restriktivna modalnost - v članku bom obravnaval fizikalno nujnost in možnost. Šibkejšo moč relativne modalnosti najlaže izrazimo s pomočjo možnih svetov: trditev je logično nujna, če je resnična na vseh logično možnih svetovih. Trditev je fizikalno nujna, če je resnična na vseh svetovih določene vrste. Zanimivo vprašanje je, ali se in kako se ta razlika kaže na ravni čiste logike modalnih pojmov.

Znano je, da obstaja množica aksiomatskih sistemov modalne logike v katerih "Nujno je, da..." obravnavamo kot stavčni operator. Razlikujejo se predvsem v obravnavi iteriranih modalnosti, saj so najbolj značilni modalni aksiomi sheme tipa " $\Box \Diamond A$ " implicira " $\Box A$ ". (" $\Box$ " je oznaka za "nujno je, da...", " $\Diamond$ " pa označuje "možno je, da..."). Sistemi dajejo različne odgovore na vprašanja tipa: če je nujno nujno, da A, ali je to isto kot nujno je, da A; če je nujno možno, da A, ali to pomeni isto kot možno je, da A; katere implikacije in v katerih smereh so veljavne.

V aparatu standardne semantike možnih svetov dobi vsebina teh značilnih modalnih tez enostaven prikaz. Nujno je, da A, je resnično na dejanskem svetu, kadar je trditev A resnična na vseh svetovih, ki so relativno možni glede na dejanski svet. Takšni svetovi so v neki relaciji (R) relativne možnosti ali relativne dostopnosti z dejanskim svetom. S to relacijo, definirano med možnimi svetovi, je mogoče semantično označiti značilna modalna sklepanja. Po znanih rezultatih tezi (T) " $\Box A \rightarrow A$ " ustreza refleksivnost relacije R, tezi (4) " $\Box A \rightarrow \Box \Box A$ " tranzitivnost, tezi (B) " $A \rightarrow \Box \Diamond A$ " pa simetričnost.

Absolutno modalnost običajno razumemo tako, da fraze tipa "nujno je, da nujno..., da A" ne povedo nič več, kot če bi samo enkrat zatrdili "nujno je, da A". Obstaja en sam smisel nujnosti, če je neka trditev nujna, tedaj je nujna vedno in povsod. Logiko tega razmisleka izraža Lewisov sistem S5, v katerem so veljavna sklepanja (T), (4) in (B), relacija, definirana nad možnimi svetovi, pa je ekvivalenčna. Vsi svetovi so med seboj povezani, vsak svet je relativno možen glede na vsak drug svet, kar se lepo sklada z idejo absolutne modalnosti, namreč, da je vsak možni svet logično možen glede na vsak drug svet. Ta sistem dopušča samo dve modalnosti - stavke tipa $\Box A$ in $\Diamond A$, nastopi daljših sekvenc modalnih operatorjev so zaradi veljavnosti sklepanj (T), (B) in (4) vedno zvedljivi samo na " $\Box$ " ali " $\Diamond$ ". V tem sistemu veljajo enakosti: (E1) $\Diamond A \equiv \Box \Diamond A$, (E2) $\Box A \equiv \Diamond \Box A$, (E3) $\Diamond A \equiv \Diamond \Diamond A$ in (E4) $\Box A \equiv \Box \Box A$.

Drugače je z relativno modalnostjo, saj restriktivnost fizikalne nujnosti pomeni ravno to, da je neka trditev sicer fizikalno nujna, vendar pa v nekem smislu vseeno dopuščamo, da ni nujno nujna. Zagovarjal bom tezo, da je samo nek šibkejši sistem lahko pravi sistem za logiko fizikalne modalnosti. Teza sama ni niti nova, niti neobičajna. Moja poanta je v motivu za to tezo: skušal bom pokazati, da šibki modalni sistem najbolje izrazi naše intuicije o kontingenci fizikalne nujnosti. Šibkejši sistemi dopuščajo pojmovne razlike med trditvami: "možno je, da A" in "možno je, da je možno, da A". Prva je lahko napačna, čeprav je druga resnična, ta možnost pa na nek način zrcali kontingenco trditve A. Zanimivo je, da tej ideji nasprotuje tradicionalni empiristični motiv zanikanja naravne nujnosti.

Humeovski razlogi za redukcijo naravne nujnosti na logično predstavljajo močan filozofski motiv za tezo, da je tudi modalni status fizikalno nujne sodbe vedno absoluten, S5 pa edini smiselni sistem za logiko modalnih pojmov. Modalna "dejstva" - kavzalne zveze, nomološke zveze, analitičnost - so bila za filozofe vedno dvomljiva in problematična. Empiristi vedno znova ponavljajo, da ni nikakršne nujnosti v tem, da se zgodi ena stvar zaradi druge. Nujna zveza med tem, da les grejem, in tem, da ta zagori, ne počiva v naravi lesa ampak v tem, da ustrezna materialna implikacija logično nujno sledi iz kemičnih zakonov. Obstaja samo logična nujnost, se pravi nujnost, ki temelji na zvezi idej in besed.¹ Logična nujnost je običajno eksplikans za logično resnico - stavek je logično resničen, če je logično nujen. Gre za povsem formalno oznako: stavek je logično resničen, če je je resničen zgolj v luči svoje logične strukture. Tautologije (teoremi logike) so v tem smislu edini primeri logične nujnosti.

Vsako nujnost reduktivist primarno razlaga s pomočjo relacije sledenja ("entailment"), logičnega impliciranja med stavki. Fizikalna in vsaka druga ne-logična nujnost, kolikor ima smisel o njej govoriti, je prikrita kondicionalna logična nujnost, vezana na nek kontekst, na skrite predpostavke. Tako v primeru fizikalne nujnosti velja: A je fizikalno nujno res, kadar nek implicitni antecedens (konjunkcija stavkov, ki izražajo veljavne zakone narave) logično implicira, da A. Na podobni redukciji sloni sklepalni model razlage protidejstvenikov: "če bi se zgodilo A, potem bi sledilo B" pomeni, da kadar so izpolnjeni določeni pogoji (zakoni in druga relevantna dejstva), B logično sledi iz A. Tudi logika etičnih norm je zvedljiva na absolutno modalno logiko: "moralo bi veljati, da A" pomeni, da A logično nujno sledi iz veljavnih etičnih norm.

Reduktivizem običajno povezuje samo z zanikanjem obstoja ireducibilnih modalnih "dejstev". Toda bodimo pozorni na značilno Humeovo dokazovanje.

*Ko na primer vidim biljardno kroglo, ki se giblje naravnost proti drugi, kaj si ne bi celo tedaj, ko bi si slučajno zamislil gibanje druge krogle kot rezultat njenega stika ali pa trka, smel predstavljati, da bi iz tega vzroka lahko izšlo sto drugačnih dogodkov? Ali ne bi mogli obe krogli ostati absolutno negibni? Ali se ne bi mogla prva krogla vrniti v ravni črti ali se odbiti od druge krogle v katerikoli črti ali smeri? Nobena od teh predpostavk ne vsebuje protislovja in si jih je mogoče zamisliti.*²

Hume zanika obstoj nujnosti v naravi, ker je zveza med vzrokom (V) in učinkom (U) kontingenta. Nič nemogočega ni v tem, da nastopi kombinacija ($V \wedge \neg U$), saj si lahko zamislimo, da bi dogodki v naravi potekali drugače.

1. Značilen je naslov članka sodobnega empirista: Van Fraassen, Bas C. (1977): The Only Necessity is Verbal Necessity, The Journal of Philosophy 74 (1977), str. 71-85.

2. Hume David: Raziskovanje človeškega razuma, prev. Frane Jerman, Ljubljana: Slovenska matica 1974, str. 77.

Pokazal bom, da ima redukcionist velike težave s tem, kako izvesti redukcijo relativne fizikalne nujnosti na absolutno logično nujnost in hkrati ohraniti logično razliko med njima. Zagovarjal bom nekoliko presnetljivo tezo, da nam, nasprotno, sprejetje ireducibilne fizikalne nujnosti omogoča, da enostavno in elegantno izrazimo kontingenco, na katero nas opozarja Hume. Ker je redukcija fizikalne nujnosti povezana s črtanjem večkratnih nastopov modalnih operatorjev, ta teza nasprotuje modalnemu absolutizmu in daje močne razloge za to, da logiko fizikalne modalnosti izraža nek sistem relativne modalnosti, ki dopušča "gnezdenje" modalnih operatorjev.

Trditev, da je pojmljivo, da bi neka sodba, ki je fizikalno nujna, lahko vendarle bila kontingentna, lahko izrazimo na tri načine: (i) trditev je fizikalno nujna, vendar ni fizikalno nujno, da je fizikalno nujna; (ii) trditev je fizikalno nujna, vendar ni logično nujno, da je fizikalno nujna; (iii) trditev je fizikalno nujna, vendar ni logično nujno, da je resnična. Če je " $\Box$ " operator logične nujnosti, " $\Diamond$ " pa operator fizikalne nujnosti, potem se bom v nadaljevanju skliceval na naslednja načela:

$$(K1) \Box A \wedge \neg \Box \Box A$$

$$(K2) \Box A \wedge \neg \Box \Box A$$

$$(K3) \Box A \wedge \neg \Box A$$

V primeru (K1), kjer nastopa samo operator fizikalne nujnosti, bi bilo mogoče drugi člen konjunkcije še bolj zaplesti ($\neg \Box \Box \Box \dots A$). Čeprav so morda takšne sekvence smiselne in kažejo na različne stopnje kontingence, se bom omejil na enostavno idejo, ki jo izraža (K1). V načelih (K2) in (K3) takšni zapleti niso izvedljivi, saj za " $\Box$ " po definiciji velja logika S5, ki odpravi vsa ponavljanja operatorjev. Ta načela izražajo ustrezno idejo kontingence neodvisno od vprašanja, ali je fizikalna nujnost zvedljiva na logično ali ne. Tudi če je, bomo morali v novem aparatu še vedno izraziti Humeovo idejo kontingence, ki bo ustrezala enemu od navedenih načel. Gre za idejo "močne" kontingence, ki se ne pokriva povsem s tradicionalno definicijo kontingence kot tretjega modalnega statusa, ki jo najdemo pri Aristotelu.³

$$(A1) \text{ Kontingentno je, da } A =_{\text{df}} \Diamond A \wedge \Diamond \neg A$$

Po tej definiciji bi kontingenco fizikalne nujnosti izrazili:

$$(A2) \text{ Kontingentno je, da } \Box A =_{\text{df}} \Diamond \Box A \wedge \Diamond \neg \Box A$$

(A2) naj bo načelo šibke kontingence, ki logično sledi iz vsakega posamičnega načela močne kontingenca (K1), (K2) in (K3). Šibka kontingenca je razmeroma neproblematična, v primeru fizikalne nujnosti trdi samo, da je dejansko fizikalno nujna trditev na nekem logično možnem svetu res fizikalno nujna, na drugem pa ne. Kot kažeta citata iz Humea pa s kontingenco običajno mislimo nekaj več, reči hočemo, da nekaj sicer je resnično po fizikalni nujnosti, vendar bi lahko bilo napačno. Kakorkoli že, logika fizikalne nujnosti mora upravičiti Humeovo intuicijo "močne" kontingence: nek zakon sicer **dejansko** je fizikalno nujen, vendar pa ni nič protislovnega v tem, da bi zakon lahko bil kršen.

3. Uršič Marko (1987): *Matrice Logosa*, Ljubljana: DZS, str. 87-89.

Morda bo kdo ugovarjal, da postavljam tudi (K3) kot načelo, ki izraža kontingenco fizikalne nujnosti. Načelo trdi, da je neka trditev sicer fizikalno nujna, vendar bi lahko bila napačna, torej striktno gledano sploh ne trdi kontingence nujnosti kot modalnega statusa. Kaj je namreč po tem načelu kontingento - da je trditev (fizikalno) nujna, ali le to, da je resnična? Strinjam se, da je takšna formulacija načela kontingence nenavadna in dvoumna, toda moja teza bo ravno v tem, da redukcionistu preostane samo nejasni (K3), da sploh lahko izrazi razliko med absolutno logično nujnostjo in fizikalno nujnostjo!

2. MEŠANA MODALNOST

Za absolutista (zagovornika sistema S5) nastopi daljših sekvenc modalnih operatorjev, čeprav so morda logično zanimivi, nimajo pravega smisla. Za relativista takšni nastopi izražajo različne tipe kontingenc, ki se zrcalijo v dejstvu, da sodbe spreminjajo svoj modalni status čez različne možne svetove. Nujno je, da Luna kroži okoli Zemlje, toda zakon gravitacije bi lahko bil na nekem možnem svetu drugačen in potem ne bi bilo nujno nujno, da Luna kroži okoli Zemlje. Smiselnost tega razlikovanja temelji na možnosti pojmovnih razlik med " $\Box\Box A$ " in " $\Box A$ ", " $\Diamond\Diamond A$ " in " $\Diamond A$ " ter " $\Diamond\Box A$ " in " $\Box A$ ".

Razlika med " $\Box A$ " in " $\Box\Box A$ " lahko počiva na tezi, da bi stavek, ki izraža (nujno) propozicijo A lahko, recimo pri pojmljivi drugačni rabi besed, izražal kontingentno propozicijo, torej bi veljalo " $\neg\Box\Box A$ ".⁴ Plantinga meni, da za propozicijo, ki jo stavek izraža, velja, da kadar je nujna, potem vedno ostane nujna. Modalnost je zanj primarno določilo propozicij in ne stavkov. V tem primeru bi šlo za dva pojma modalnosti: nujnost propozicij (zanje velja $\Box A \equiv \Box\Box A$) in nujnost stavkov, ki te propozicije izražajo (zanje pa zgornja enakost naj ne bi veljala).

Argument proti smiselnosti razlik med " $\Box A$ " in " $\Box\Box A$ ", ki vidi edini izvor za ta razlikovanje v mešanju ravni stavkov in propozicij, se mi ne zdi prepričljiv. Bližje resnici je teza, da počiva smiselnost konjunkcije "Nujno, samec je neporočen moški" in "Ni nujno, da je nujno samec neporočen moški" na nekem preskakovanju med konceptualnimi okvirji. Če trdimo, da obstaja možni svet, kjer imajo besede drugačen pomen, ki upraviči drugi člen konjunkcije, kombiniramo čisto formalno logično možnost (konsistenco) in že bolj "vsebinsko" analitičnost, s katero pojasnjujemo nujnost prvega člena. Razlika je v tem primeru težje zaznavna, ker je analitičnost po logični moči zelo blizu čisti logični nujnosti. Bolj očitna je ekvivokacija v primeru zveze med fizikalno in logično modalnostjo.

Recimo, da razliko med "Možno je, da A " in "Možno je, da je možno, da A " zagovarjamo tako, da najdemo primer, ko je prva trditev napačna, druga pa resnična. Trditev A recimo ni možno resnična glede na dejansko stanje stvari, ker je v nasprotju z dejanskimi zakoni narave. Pojmljiv in logično možen pa je svet z drugačnimi zakoni narave, s katerimi trditev ni v nasprotju. Tu gre za mešanje dveh pojmov modalnosti. Prvotna trditev je fizikalno ne-možna, toda lahko bi bila - logično je možno - vendarle fizikalno možna. Če " $\Diamond$ " označuje logično možnost, " $\Diamond$ " pa fizikalno, potem v navedenem primeru trdimo konjunkcijo: " $\neg\Diamond A \wedge \Diamond\Diamond A$ ".

4. Plantinga Alvin (1974): *The Nature of Necessity*, Oxford: Clarendon Press, str. 52-54.

Sekvenca modalnih operatorjev naj bo čista, če vsi modalni operatorji izražajo isti tip modalnosti. Sekvenca naj bo mešana, če v njej nastopa vsaj en operator, ki se po moči razlikuje od ostalih. Teza, ki jo zagovarja absolutist, bi zdaj bila, da je S5 pravi sistem, ali najbližji pravemu sistemu čiste modalnosti. Smiselni nastopi izrazov tipa "možno je, da je možno A; pojmljivo je, da A, vendar je pojmljivo, da ni pojmljivo, da A; nujno je, da je možno, da A, vendar je možno, da ne bi bilo možno, da A" pa vedno izražajo neko kombinacijo mešanih modalnosti.

Čisto matematično gledano bi se morda celo dalo razviti nek logični sistem mešane modalnosti. " $\Diamond\Box A$ " bi pomenilo, da obstaja nek logično možni svet (možen glede na dejanski svet) tak, da glede na ta drugi svet obstaja nek fizikalno možni svet, kjer velja, da A. Relacija relativne možnosti, s katero bi dajali semantiko za ta sistem, bi bila nek kompozitum relacij logične in fizikalne relativne možnosti med svetovi. Toda zelo verjetno je, da bodo za absolutista sekvence mešanih modalnosti vsaj tako nesprejemljive kot so sekvence čistih modalnosti.

Kaj recimo trdi teza " $\Box\Box A$ " (fizikalno nujno je, da je logično nujno, da A)? Od čiste teze " $\Box\Box A$ " se po predlogu, ki ga pretresamo, razlikuje v tem, da je šibkejša, da je konsistentna kombinacija " $\Box\Box A \wedge \Diamond\neg\Box\Box A$ ". V vseh svetovih množice W, ki so fizikalno možni glede na dejanski svet, velja, da A po logični nujnosti, toda na nekem svetu w' , ki je samo logično možen glede na dejanski svet in ni element v W kljub temu velja, da je konsistentno, da je trditev " $\Box\Box A$ " napačna. Glede na svet w' je fizikalno možno, da obstaja logično možni svet w'' , na katerem je trditev A napačna. Ker se s tem spreminja status trditve kot logično nujne, to pomeni, da se logični prostor spreminja v odvisnosti od izbranega sveta. Med svetovi v W in množico svetov, ki vključuje w' skupaj s svetovi, ki so fizikalno dostopni glede na w' , ni nobene zveze. Svetovi, ki so fizikalno možni glede na w' , niso niti logično možni glede na svetove v W. Po tej konceptiji obstajajo alternativni logični prostori. Razlike med različnimi pojmi logične konsistence so nekako pogojene z "materialno" vsebino svetov, s tistim, karkoli to že je, kar stori, da je en svet fizikalno možen glede na drug svet. Razlika med " $\Box A$ " in " $\Box\Box A$ " je torej smiselna le, če obstajajo različne logike in različni pojmi logične konsistence.

Ta predpostavka je vsekakor radikalna. Zagovarjati absolutno veljavnost sistema S5 logične nujnosti tako, da postuliramo dvomljive alternativne logične prostore, ni ravno najbolj posrečena kombinacija. Temu se izognemo, če enostavno razglasimo mešane kombinacije tipa " $\Box\Box A$ " za nesmiselne in sprejmemo kot možno resnične ali napačne le takšne teze, v katerih je na prvem mestu operator logične nujnosti (možnosti), ki mu sledi operator fizikalne nujnosti (možnosti), torej: " $\Box\Box A$ " in " $\Diamond\Diamond A$ ". Teza " $\Box\Box A$ " trdi, da je logično nujno, da je fizikalno nujno, da A. Toda po tem tolmačenju gre za tezo, ki krši načela kontingence, ki naj bi veljala za fizikalno nujnost. Kot nas opozarja Hume, je razlika med logično nujnostjo in fizikalno nujnostjo prav v tem, da si lahko zamislimo da bi, logično gledano, fizikalni zakoni lahko bili drugačni, logični zakoni pa ne.

Ostane nam še možnost, da " $\Box\Box A$ " interpretiramo, kot da trdi isto kot " $\Box A$ ", torej da tudi v tem primeru velja načelo redukcije modalnih operatorjev. Težava s tem predlogom je, da ni videti, kako razviti uniformen logični pristop k logiki mešanih modalnosti. Sekvenca " $\Box\Box A$ " je morda ekvivalentna enojnemu nastopu " $\Box A$ ", toda v splošnem potem ne bo veljalo drugo načelo redukcije, kajti " $\Diamond\Diamond A$ " ni ekvivalentno " $\Diamond A$ " (logično je morda možno, da obstaja fizikalna možnost po kateri ima vsak elementarni delec hkrati pozitivni in negativni naboj, toda to ni fizikalno možno).

Tako ostane le še tretja možnost za interpretacijo stavkov tipa " $\Box\Box A$ ". "Logično je nujno, da je fizikalno nujno, da A." je morda samo neroden način, da izrazimo, da A kot fizikalno nujna trditev po logični nujnosti sledi iz določenih predpostavk - zakonov narave. S tem pa smo po logičnem razmisleku prišli do stališča, ki ga zagovarja reduktivist.

3. REDUKCIJA IN KONTINGENCA

Za reduktivista so vsi tipi nujnosti zvedljivi na pogojno logično nujnost. Najbolj znano je naslednje splošno načelo redukcije:⁵

$$(Rd) \Box A =_{df} \Box (Q \rightarrow A)$$

" $\Box$ " je kot vedno operator fizikalne nujnosti (v splošnem neke nujnosti, ki je šibkejša od logične), " $\Box$ " označuje logično nujnost, "Q" pa naj označuje stavek, ki ga dobimo s konjunkcijo stavkov, ki tvorijo reduktivno bazo, iz katere je izpeljiv definiendum, v našem primeru s konjunkcijo veljavnih zakonov narave. "Fizikalno nujno je, da baker prevaja elektriko" tako pomeni: "Po logični nujnosti iz vseh veljavnih zakonov sledi, da baker prevaja elektriko."

Izvor reduktivistovih težav je dejstvo, da je " $\Box$ " logična nujnost, zato se mu v predlagano redukcijo fizikalne nujnosti vedno prikrade logika sistema S5, v kateri pa je težko prikazati kontingenco fizikalne nujnosti. Najprej bom pokazal, da ni mogoče hkrati sprejemati zgornjega načela redukcije fizikalne nujnosti in obenem zanikati veljavnost značilnih tez sistema S5 za tako reducirano fizikalno nujnost. Zato je reduktivist tudi modalni absolutist.

Recimo, da ne sprejemamo "nomološke" variante teze (B) $A \rightarrow \Box \Diamond A$. Neka trditev bi lahko bila resnična na dejanskem svetu, vendar bi hkrati obstajal nek fizikalno možni svet, kjer bi ta trditev bila fizikalno nujno napačna. Obenem pa sprejemamo načelo redukcije (Rd) in torej želimo zagovarjati konsistentnost naslednje kombinacije tez:

$$(1) \Box A =_{df} \Box (Q \rightarrow A)$$

$$(2) \Diamond A =_{df} \Diamond (Q \wedge A)$$

$$(3) A \rightarrow \Box \Diamond A$$

$$(4) \neg (A \rightarrow \Box \Diamond A)$$

(1) in (2) sta načeli redukcije za fizikalno modalnost, (3) je teza (B), ki velja za logično modalnost, (4) pa zanikanje teze (B), ki ga skušamo uveljaviti za fizikalno modalnost. Potem velja:

$$(4) \neg (A \rightarrow \neg \Box \Diamond A) \quad / \text{predpostavka}$$

5. Uvedel ga je Fitch, semantično pa razvil Richard Montague v članku: Logical Necessity, Ethics and Quantifiers, v R. Thomason ed.: Formal Philosophy, Yale 1974, str. 72-83.

- (5) $A \wedge \neg \Box \Diamond A$ / iz 4
 (6) $A \wedge \Diamond (Q \wedge \Box \neg (Q \wedge A))$ / po 1 in 2 iz 5
 (7) $A \wedge \Diamond Q \wedge \Box \neg (Q \wedge A)$ / po logiki S5 iz 6
 (8) $A \wedge \Diamond Q \wedge \Box (Q \rightarrow \neg A)$ / po logiki S5 iz 7
 (9) $A \wedge \Box \neg A \wedge \Diamond Q$ / po 1 iz 8
 (10) $\neg (\Box A \rightarrow A) \wedge \Diamond Q$ / po KSR iz 9

Prvi člen konjunkcije (10) zanika veljavnost tradicionalnega sklepanja "ab necesse ad esse", (T) v naši notaciji, in trdi, da če je nekaj fizikalno nujno, to še ne pomeni, da je resnično. Toda zdi se nam, da že iz pomena besed izhaja, da, če je neka trditev (fizikalno) nujno resnična, potem je tudi dejansko resnična. Torej nas kombinacija tez (1)-(4) pripelje do nasprotja s sprejetimi načeli sklepanja, zato bomo zavrnili predpostavko (4) in sprejeli njeno negacijo. Torej je v logiki fizikalne nujnosti po redukciji veljavno sklepanje (B), podobno pa bi se dalo izpeljati za vsa značilna logična načela sistema S5.

Sprejetje zgornjega dokaza sem namerno postavil v odvisnost od sprejetja veljavnosti teze (T) v logiki fizikalne nujnosti. Izkaže se namreč, da je po predlaganem načelu redukcije (Rd) prav zanikanje sklepanja (T) edini način, kako sploh izraziti razliko med fizikalno in logično nujnostjo!

Kot rečeno lahko kontingenco fizikalne nujnosti izrazimo na tri načine: (K1) $\Box A \wedge \neg \Box \Box A$, (K2) $\Box A \wedge \neg \Box \Box A$ in (K3) $\Box A \wedge \neg \Box A$.

Ker za logično nujnost in možnost veljajo vsi zakoni in sklepanja sistema S5, nam prva in druga možnost nista na voljo. Iz obeh dobimo protislovje.

- (K1) $\Box A \wedge \neg \Box \Box A$
 (11) $\Box (Q \rightarrow A) \wedge \neg \Box (Q \rightarrow \Box (Q \rightarrow A))$ / iz (K1) po (Rd)
 (12) $\Box (Q \rightarrow A) \wedge \neg \Box (Q \rightarrow A) \wedge \Diamond Q$ / iz (11) po S5
 (K2) $\Box A \wedge \neg \Box \Box A$
 (13) $\Box (Q \rightarrow A) \wedge \neg \Box (\Box (Q \rightarrow A))$ / iz (K2) po Rd
 (14) $\Box (Q \rightarrow A) \wedge \neg \Box (Q \rightarrow A)$ / iz (13) po S5

Zadnji konjunkciji, (12) in (14) sta protislovni, zato ostane samo še tretje načelo (K3) kot možno načelo kontingence. Vendar iz njega ob določenih plavzibilnih domnevah presenetljivo sledi $\Diamond (\Box A \wedge \neg A)$, torej možnost, da je "ab necesse ad esse", oz. (T) $\Box A \rightarrow A$ napačno sklepanje. Domneva, ki jo moramo vpeljati, je, da so nekatere trditve, ki so fizikalno nujne, tudi zakoni narave, ki nastopajo v konjunkciji zakonov "Q". V starejših diskusijah o naravni nujnosti se je zdela samoumevna tudi močnejša zveza - trditve A naj bi bila fizikalno nujna samo, kadar je A nomološki stavek - zakon logike, zakon narave ali posledica teh zakonov (Reichenbach). Podobno so fizikalno nujnost razumeli Fitch, Popper, W. Kneale, danes pa recimo David Lewis. Zakon narave je problematičen pojem, vendar menim, da je plavzibilno dopustiti, da so nekatere fizikalno nujne trditve tudi zakoni narave. V kontekstu redukcije fizikalne nujnosti na logično bom postavil naslednjo definicijo:

(Df.) A je zakon narave = df $(\Box (Q \rightarrow A) \equiv (Q \rightarrow A))$

Ker je Q po definiciji konjunkcija veljavnih zakonov narave, A pa je zakon narave, ima " Q " obliko $(\dots \wedge A \wedge \dots)$. To pomeni, da je $(Q \rightarrow A)$ tautologija, zato je ta implikacija logično nujno resnična, v tem primeru pa velja tudi:

$$(Nec, df.) \Box(\Box(Q \rightarrow A) \equiv (Q \rightarrow A))$$

Zato lahko iz preostalega načela kontingence (K3) izpeljemo:

$$(K3) \Box A \wedge \Diamond \neg A$$

$$(15) \Box(Q \rightarrow A) \wedge \Diamond \neg A \quad / \text{ iz (K3) po (Rd) }$$

$$(16) \Diamond((Q \rightarrow A) \wedge \neg A) \quad / \text{ iz (15) po S5 }$$

$$(17) \Diamond(\Box(Q \rightarrow A) \wedge \neg A) \quad / \text{ po (Nec, df.) iz (16) }$$

$$(18) \Diamond(\Box A \wedge \neg A) \quad / \text{ po (Rd) iz (17) }$$

Zadnja teza trdi, da je možno, da je neka trditev fizikalno nujna in hkrati napačna. Težava je v tem, da kadar je A fizikalni zakon, zveza $(Q \rightarrow A)$ kot tautologija velja na vseh logično možnih svetovih (in ne samo fizikalno možnih), torej je logično nujno resnična. Toda trditev, ki je fizikalni zakon in fizikalno nujno resnična, je potemtakem tudi logično nujna! Kontingenco fizikalnih zakonov lahko potem izrazimo samo tako, da dopustimo, da iz fizikalne nujnosti neke trditve še ne sledi njena resničnost. Seveda je celoten razmislek vezan na tiste fizikalne nujnosti, ki so zakoni narave, za nenomološke fizikalne nujnosti, če takšne obstajajo, zgornje izpeljave v tej obliki ne moremo izvesti. Vsekakor pa obstajajo fizikalno nujno trditve, ki so zakoni narave, vendar je pojmljivo, da so napačne. To pa lahko izrazimo samo tako, da zanikamo univerzalno veljavnost sklepanja (T) v logiki fizikalne nujnosti.

V podporo zgornjemu razmisleku lahko navedem dejstvo, da Montague v omenjenem članku v kratki pasaži dejansko pokaže na semantični protiprimer sklepanju (T).

Tudi on privzame, da A izraža nek fizikalni zakon, ki je del reduktivne baze Q . Potem iz načela redukcije sledi omenjeni tautološki pogoj oblike:

$$\Box A = \Box((\dots \wedge A \wedge \dots) \rightarrow A)$$

Torej je antecedens teze (T) resničen v vsakem modelu, kot pravi Montague, oz. na vsakem možnem svetu, če izberemo modernejšo terminologijo. Toda obstaja nek model, nek logično možni svet (w_x), na katerem ni res, da so vsi zakoni, zbrani v Q , resnični. Vzemimo, da je na tem svetu tudi trditev A neresnična. Tudi na tem svetu bo torej antecedens " $\Box A$ " resničen, toda konsekvens A bo napačen. Ker shema (T) ni univerzalno veljavna, veljavna na vsakem možnem svetu, ne more nastopati kot teza v aksiomatskem sistemu fizikalne nujnosti. Sklepanje "ab necesse ad esse" je res resnično na dejanskem svetu, kjer so resnični vsi zakoni Q , toda v logiki fizikalne nujnosti nas morajo zanimati samo teze, ki so resnične v vseh modelih (na vseh svetovih), ne pa enostavna faktična resnica.⁶

Redukcionistov problem je, kako hkrati zagovarjati sklepanje (T), načelo redukcije (Rd) in obenem ohraniti razliko med fizikalno nujnostjo in logično nujnostjo. Nasprotnik ga lahko postavi pred naslednjo dilemo: nobenega sveta ne more biti, kjer bi veljalo,

6. Richard Montague (1974), str. 82-83.

da je neka trditev fizikalno nujno resnična in obenem napačna. Že iz pomena besed izhaja, da, če je neka trditev (fizikalno) nujno resnična, potem je tudi dejansko resnična! Hkrati pa, kot redukcionist dokazuje, obstaja svet, kjer velja $(\Box(Q \rightarrow A) \wedge \neg A)$. Zato ne more veljati " $\Box A = \Box(Q \rightarrow A)$ ", torej je fizikalna nujnost ireducibilna.

Redukcionist lahko poskusi s spremembami v definiciji redukcije in s popravki v logično-semantičnem aparatu. Pri Montagueu je recimo problematična definicija fizikalne možnosti. Svet w' je fizikalno možen glede na svet w , kadar so na svetu w' veljavni vsi zakoni "Q". Izhodiščni svet w , glede na katerega opredeljujemo, kaj je fizikalno možno, je lahko katerikoli možni svet (model), tudi recimo humeovski svet brez zakona w_x , kjer zakoni Q sploh ne veljajo. Tudi ta svet uprimerja nek semantični model in v tem modelu velja $(\Box(Q \rightarrow A) \wedge \neg A)$. Ker logična veljavnost formule pomeni resnico te formule v vsakem modelu, je s tem dokazano, da sklepanje (T) ni univerzalno veljavno. Možnost takšnega sveta w_x pa se zdi v nasprotju z intenco načela redukcije. Zato lahko poskusimo s spremembami v tem načelu.

Pri Popperju denimo najdemo naslednjo formulacijo načela redukcije: trditev A je fizikalno nujna, če in samo, če je deducibilna iz stavčne funkcije, ki je izpolnjena v vseh svetovih, ki se od dejanskega sveta razlikujejo samo v začetnih pogojih.⁷ V tem kontekstu lahko za omenjeno stavčno funkcijo privzamemo, da je kvantifikacijski ekvivalent stavčni konjunkciji zakonov narave (Q), ki so veljavni na dejanskem svetu w^* . Začetni pogoji so opisani s singularnimi izjavami o posameznih dogodkih, raznih koeficientih in fizikalnih konstantah. Potem dobimo:

$$(Rd') \Box A = \text{df } \Box(x)[(x \text{ je zač. pogoj}) \wedge ((Q_{w^*} \wedge x) \rightarrow A)]$$

Bistvena razlika med (Rd) in (Rd') je v nastopu začetnih pogojev in indeksa " w^* ", dodanega konstanti, ki označuje konjunkcijo zakonov narave. Indeks označuje dejanski svet ter nakazuje, da je fizikalna nujnost relativizirana glede na dejanski svet in njegove zakone. Trditev je fizikalno nujna, če logično nujno sledi iz zakonov dejanskega sveta in poljubnih začetnih pogojev. Kaj ta sprememba pomeni za redukcionistov problem, kako izraziti razliko med fizikalno in logično nujnostjo?

Prvi dve načeli kontingence še vedno vodita do protislovja. Zaradi poenostavitve bom predstavil samo splošno shemo, ki jo dobimo in načela (K1). Prvi člen konjunkcije " $\Box A \wedge \neg \Box A$ " bo imel obliko " $\Box((\dots Q \dots) \rightarrow A)$ ", drugi pa bo oblike " $\neg \Box(\dots Q \dots \rightarrow A)$ ". Po redukciji nastopov iteriranih modalnosti, ki veljajo za modalnosti " $\Box$ " in " $\Diamond$ " bomo dobili shemo oblike:

$$(\Box(\dots Q \dots) \rightarrow A) \wedge \Diamond(\dots Q \dots) \wedge \Diamond \neg((\dots Q \dots) \rightarrow A)$$

Rezultat je še vedno protisloven, saj sta prvi in tretji člen konjunkcije protislovna. Zato si pogledajmo drugo možnost, tezo (K2) $\Box A \wedge \neg \Box \Box A$. Ta se zdaj glasi:

$$(K2) \Box A \wedge \neg \Box \Box A$$

$$(19) \Box[(x)((x \text{ je z. p.}) \wedge ((Q_{w^*} \wedge x) \rightarrow A))] \wedge \Diamond \neg [\Box((x)((x \text{ je z. p.}) \wedge ((Q_{w^*} \wedge x) \rightarrow A)))] \quad / \text{ iz K2 po (Rd')}$$

7. Beauchamp L. Tom ed. (1974): Philosophical Problems of Causation, Encino California: Dickenson Publishing Company, str. 67.

- (20) $\Box[(x)((x \text{ je z. p.}) \wedge ((Q_w^* \wedge x) \rightarrow A))] \wedge$
 $\wedge \Diamond \exists (x) [(x \text{ je z. p.}) \wedge \neg ((Q_w^* \wedge x) \rightarrow A)]$ / iz 19 po S5 in predikatni logiki

Prvi in drugi člen konjunkcije (20) sta med seboj v protislovju. Prvi člen trdi, da pri vseh logično možnih začetnih pogojih trditev A sledi iz zakonov sveta w^* . Drugi člen pa trdi, da obstaja možni svet ($\Diamond$: možno je, da...) z nekimi logično možnimi začetnimi pogoji, kjer so sicer veljavni isti zakoni kot na w^* , vendar je trditev A na tem svetu napačna.

V starejših diskusijah o tej temi je moč razbrati domnevo, da je (K2) edini način, kako ohraniti razliko med logično in fizikalno nujnostjo (vendar načela kontingence niso bila nikdar jasno formulirana). Izvor težav so videli v tem, da v definiciji: "trditev A je fizikalno nujna, če in samo, če je deducibilna iz stavčne funkcije, ki je izpolnjena v vseh svetovih, ki se od dejanskega sveta razlikujejo samo v začetnih pogojih" nastopajo vsi logično možni začetni pogoji.⁸ Kontingenco, tj. možno napačnost fizikalne nujnosti A, ki jo izraža drugi člen konjunkcije (20), bi rešili, če bi v definicijo vpisali, da je fizikalno nujna sodba resnična na vseh svetovih z istimi zakoni kot dejanski svet, ki pa se razlikujejo samo v fizikalno možnih začetnih pogojih. Potem bi lahko rekli, da je trditev A fizikalno sicer nujno resnična na dejanskem svetu, torej resnična na vseh svetovih z istimi zakoni in fizikalno možnimi začetnimi pogoji. Obstaja pa nek logično možni svet, kjer veljajo isti zakoni narave kot na dejanskem svetu, vendar z nekimi posebnimi, samo logično možnimi začetnimi pogoji, tako da trditev A na tem svetu ne sledi iz zakonov narave in teh čudnih začetnih pogojev, ki jih uvaja eksistencialni kvantifikator v (20).

V tej interpretaciji je sicer mogoče braniti (K2), toda s tem postane vprašljiva redukcija fizikalne nujnosti. Kdaj pa so neki začetni pogoji fizikalno možni? Kadar so konsistentni z zakoni narave. Če so samo logično konsistentni, bo teza (K2) po nekoliko bolj zapleteni poti spet vodila do protislovja. Če pa so fizikalno konsistentni, se spet postavlja vprašanje, kdaj so neki začetni pogoji fizikalno konsistentni z zakoni narave. Vrtimo se v krogu, saj se ne moremo rešiti fizikalne modalnosti v definiensu, ta ostane v tem pristopu nezvedljiva. Samo z logično modalnostjo se ne da opredeliti pojma fizikalne konsistence. Popper je sicer poskušal z zapletenimi logičnimi sredstvi dokazovati, da definicija sicer je krožna, vendar pa v nekem tehničnem smislu le ni krožna. Na koncu je, kot je videti, obupal, saj pravi, da definicije niso pomembne, važno je le, da ima ideja fizikalne (naravne) nujnosti nek smisel.⁹ Konsekventnemu reduktivizmu tako ostane samo še tretja, najbolj problematična možnost, da izrazi kontingenco fizikalne nujnosti.

$$(K3) \Box A \wedge \neg \Box A$$

$$(21) \Box [(x)((x \text{ je zač. pogoj}) \wedge ((Q_w^* \wedge x) \rightarrow A))] \wedge \Diamond \neg A \quad / \text{iz K3 po Rd'}$$

Po načelu (K2) kontingenco fizikalne nujnosti omogoča možni svet, kjer veljajo isti zakoni narave kot na dejanskem svetu, vendar začetni pogoji nekako preprečijo, da bi bila dejansko fizikalno nujna trditev na tem svetu resnična. Tudi po načelu (K3) je trditev fizikalno nujna na dejanskem svetu, vendar obstaja logično možni svet, kjer je trditev napačna. Kakšen je ta možni svet?

8. Nerlich G. C., Suchting W. A.: Popper on Law and Natural Necessity, v Beauchamp L. Tom ed. (1974), str. 63-65.

9. Popper Karl: A Revised Definition of Natural Necessity, v Beauchamp L. Tom ed. (1974), str. 72.

Če je to možni svet, na katerem veljajo zakoni narave dejanskega sveta, potem smo spet pri varianti (K2) in vseh zaključkih, ki iz nje sledijo. Torej gre za logično možni svet w_x , kjer ne veljajo zakoni narave dejanskega sveta. Ta možnost ima znano neljubo logično konsekvenco, da velja ($\Box A \wedge \neg A$), saj je implikacija ($(Q_{w^*} \wedge x) \rightarrow A$) tudi na svetu w_x logično nujno resnična, ker sta antecedens in konsekvens tako kot prej, oba napačna. S tem problemom se lahko spopademo na dva načina, glede na to, kako bomo interpretirali dejstvo, da na svetu w_x po standardni logiki velja, da je fizikalno nujno res, da A , čeprav je trditev A napačna na tem svetu.

Prva možnost je, da načelo (Rd') beremo striktno tako, kot je zapisano, se pravi, da v njem bistveno nastopa dejanski svet in to prenesemo v definicijo logične veljavnosti. Opremo se lahko na Kripkeja, ki trdi, da je formula Φ logično veljavna, če in samo, če je resnična na dejanskem svetu w^* v vsakem modelu (pripisu resničnostnih vrednosti in interpretaciji variabel in konstant) na strukturi $\langle W, w^*, R \rangle$, kjer je W množica možnih svetov, w^* dejanski svet in R ustrezna relacija relativne možnosti med svetovi. Univerzalno veljavnost sheme (T) potem izraža definicija:

$\Box A \rightarrow A$ je logično resnično, če na vsakem možnem svetu w velja: $\Box A \rightarrow A$ je resnično na dejanskem svetu w^* .

(Rd') pa lahko beremo kot: " $\Box A$ je resnično na nekem svetu w , če in samo, če je A res na vseh svetovih, ki imajo iste zakone kot dejanski svet w^* , razlikujejo se samo v začetnih pogojih od w^* ".

Posledica teh definicij je, da je A res na problematičnem svetu w_x , ne zaradi tавтоloške oblike, ampak zato, ker smo " $\Box$ " spremenili v nek operator, ki na vsakem možnem svetu "pogleda", ali je $\Box A$ res na dejanskem svetu w^* . Predpostavili pa smo, da je A fizikalni zakon dejanskega sveta in dejansko fizikalno nujen. Dosegli smo tudi, da je ($\Box A \rightarrow A$) logično veljavno, saj tudi na svetu w_x velja, da je ta implikacija resnična na dejanskem svetu w^* . Toda w_x je še vedno možni svet, kjer je res tudi $\neg(\Box A \rightarrow A)$, saj je $\Box A$ resnično (ker " $\Box$ " oziroma njegov prevod $\Box(Q_{w^*} \rightarrow A)$ pogleda na dejanski svet w^* , če je $\Box A$ tam res), A pa napačno. Kako to uskladiti z logično veljavnostjo ($\Box A \rightarrow A$)?

Mislim, da takšno indeksiranje operatorja fizikalne nujnosti na dejanski svet proizvede primer vedno resnične trditve, ki pa ni nujna,¹⁰ oz. kot pravi Zalta, logične resnice, ki ni nujna. Lep strukturni analog operatorju " $\Box$ " v tej interpretaciji je obnašanje operatorja "Dejansko je res, da.." (D). Po logičnem razmisleku je trditev "Dejansko je res, da A " resnična na svetu w , če je A res na dejanskem svetu w^* . S tem dobimo natančen analog sklepanju (T):

$$(T') DA \rightarrow A$$

Vsaka instanca te sheme bo logično resnična, saj na poljubnem možnem svetu velja, da na dejanskem svetu (Zemlji) velja: če je recimo dejansko res, da so dinosavri izumrli, potem je res, da so dinosavri izumrli. Toda na možnem svetu w_x , kjer dinosavri niso izumrli, je konsekvens faktično napačen, hkrati pa je tudi na tem svetu resnično, da so

10. Zalta N. Edward (1988): Logical and Analytic Truths that are not Necessary, The Journal of Philosophy 85 (1988), str. 57-73.

dinozavri na Zemlji (svetu w^*) dejansko res izumrli, torej je implikacija na svetu w_x napačna. Zato je sklepanje (T') logično resnično, ni pa nujno. Nekaj podobnega velja za sklepanje ($\Box A \rightarrow A$): ta teza je logično veljavna, ni pa nujno resnična.

Mislim, da je to neustrezna interpretacija za fizikalno nujnost. Na možnem svetu, kjer denimo zaradi razlike v elementarnih delcih atomov voda zavre pri 30 stopinjah Celzija enostavno ne bomo rekli, da je fizikalno nujno, da voda zavre pri 100 stopinjah, četudi je to res na dejanskem svetu. Rekli bomo, da je na tem svetu fizikalno nujno nekaj drugega, namreč to, da voda zavre pri 30 stopinjah Celzija. Trditev je fizikalno nujna na svetu w_x , če je izpeljiva iz zakonov tega sveta. Na svetu w_x sploh ne more veljati ("z" označuje začetne pogoje na svetu w_x):

$$\Box A = \Box((Q_{w^*} \wedge z) \rightarrow A)$$

Na tem svetu velja nekaj drugega, namreč:

$$\Box A = \Box((Q_{w_x} \wedge z) \rightarrow A)$$

Idejo relativizacije v načelu (Rd') moramo posplošiti, tako, da z indeksom naznačimo, da gre za fizikalno nujnost glede na dani svet:

$$(Rd'') \Box_{wA} =_{df} \Box(x) [(x \text{ je zač. pogoj}) \wedge ((Q_w \wedge x) \rightarrow A)]$$

Ideja je v tem, da trditev $\Box A$ ni fizikalno nujno resnična nasploh, ampak le glede na izhodiščni svet w (w je variabla, ki prebira čez možne svetove). $\Box A$ je res na danem svetu w , če je trditev A resnična na vseh svetovih, ki izpolnijo ustrezni pogoj, v tem primeru, da so na njih resnični zakoni narave Q_w izhodiščnega sveta w .

Ko izbiramo množico svetov, v okviru katere interpretiramo operatorje, izhajamo iz dejstev o izhodiščnem svetu, ki narekuje omejitve glede tega, kaj je fizikalno možno. Po tem tolmačenju trditev A v Montaguevem primeru sploh ne more biti fizikalno nujna na humeovskem svetu w_x in Q_{w^*} ne morejo biti zakoni tega sveta, ker so to le zakoni dejanskega sveta w^* . Na svetu w_x sicer velja " $\Box((Q_{w^*} \wedge z) \rightarrow A) \wedge \neg A$ ", vendar prvi člen ne izraža intendiranega pomena operatorja "fizikalno nujno je, da..."

Toda kako razložiti dejstvo, da na tem svetu vendarle velja $\Box((Q_{w^*} \wedge z) \rightarrow A)$, kar po vseh spremembah definicij še vedno pomeni, da je na svetu w_x res, da je A fizikalno nujno resnična trditev na dejanskem svetu, hkrati pa je A napačna trditev na svetu w_x ? Kako pokazati, da to ne ovrže sklepanja (T) za fizikalno nujnost?

Rešitev je v uvedbi novih indeksov, v indeksiranju operatorjev v logičnih tezah in v indeksiranju teh tez samih. Intendirani pomen univerzalne veljavnosti sklepanja (T) namreč izraža zdaj teza, v kateri nastopata dva (lahko enaka) možna svetova: "če je nekaj fizikalno nujno na danem svetu x , potem je to resnično na danem svetu x , je res glede na svet y ."

$$(22) (\Box_x A \rightarrow A)_y$$

Problematični kontraprimer pa ima obliko:

$$(23) (\Box_{w^*} A \rightarrow A)_{w_x} \wedge \neg A_{w_x}$$

Ta konjunkcija pa logično ni več problematična - saj v zvezi " $\Box_w A \wedge \neg A_{w_x}$ " nastopata dva različna možna svetova. Z vidika problematičnega sveta w_x je trditev A fizikalno nujno resnična na dejanskem svetu w^* , ni pa fizikalno nujno resnična na svetu w_x z vidika sveta w_x . Indeksi na operatorjih nas opozarjajo, da moramo najprej pogledati, kaj ta operator izraža v danem kontekstu (na danem svetu) in šele potem interpretirati, kaj trdi neka teza, spet z vidika danega sveta. Vprašanje je samo, če vemo, kaj takšno indeksiranje sploh pomeni in kaj nam pove o logiki relativne modalnosti.

Na nek način uvajamo novo dimenzijo v modalno logiko. V prejšnji interpretaciji smo fiksirali pomen operatorja na dejanski svet in potem ocenjevali, kaj ta fiksirani pomen izraža na različnih možnih svetovih. Zdaj najprej pogledamo, kaj neka propozicija in nek operator sploh izražata, kaj so zakoni Q na danem svetu w, ki na tem svetu določajo, kaj pomeni " $\Box$ ". Šele potem preučujemo, kako se spreminja vrednost propozicije tipa $\Box A$, izražene na svetu w, na drugih možnih svetovih. S tem se ukvarja dvodimenzionalna modalna logika, ki, striktno gledano, sodi v pragmatiko. Svetovi so v eni dimenziji konteksti izjavljanja, ki povedo kaj, katero propozicijo nek stavek izraža, v drugi dimenziji pa oskrbijo dejstva, s katerimi ocenjujemo resničnostno vrednost izražene propozicije. Različni konteksti izjavljanja "storijo", da stavek o zakonih narave (Q) na različnih svetovih izraža različne stvari.

To, da isti stavek v različnih okoliščinah izraža različne propozicije, je vedel že Strawson. Ločeval je med kontekstom, ki določi, katera propozicija je z danim stavkom izražena in dejstvu, ki določajo, ali je izražena propozicija resnična ali ne. To idejo je uporabil Van Fraassen v omenjenem članku, v katerem s pomočjo indeksikalnosti fizikalne nujnosti zagovarja tezo, da je fizikalno nujno tisto, kar logično sledi iz zakonov narave (Q) danega sveta. Njegov izvirni prispevek pa je v tem, da ima "Q" značaj indeksikala: na svetu w izraža ta kompleksni stavek nekaj drugega kot na svetu w' , kjer nek drug razred dejstev igra vlogo zakonov. Odvisnost vsebine "Q" od sveta, na katerem je "Q" formuliran, je tisti kontekstualni faktor, ki določa, kaj pomeni "Q" na danem svetu. Kontekst izjavljanja odločilno nastopa v definiciji fizikalne nujnosti: "na svetu w je fizikalno nujno res, da A" izraža propozicijo, ki je resnična na poljubnem svetu w' , kadar je tisto, kar stavek A izraža na svetu w, res na vsakem svetu, ki je fizikalno možen glede na svet w.¹¹

Van Fraassen meni, da je v pragmatiki našel ustrezen logični aparat za modeliranje fizikalne nujnosti. Njegov problem je sicer bil, kako braniti redukcijo fizikalne nujnosti brez logike S5, toda dokazoval sem, da je ta problem povezan s problemom, kako izraziti kontingenco fizikalne nujnosti. Po dosedanjih izpeljavah ostane redukcionistu samo ustrezno reinterpreterirano načelo (K3) za izraz ideje močne kontingence. Že na začetku sem omenil, da je to zelo nenavadno načelo, saj ohranja "trans-svetovni" status dejanske fizikalne nujnosti, status, ki ga sicer imajo logične nujnosti. Kontingentnost fizikalne nujnosti namreč pomeni: če je fizikalno nujno res, da telesa padajo, potem je na vseh možnih svetovih res, da na dejanskem svetu telesa padajo, toda obstaja možni svet, kjer telesa ne padajo. S tem pravzaprav razlagamo kontingenco resnice te trditve, ne pa kontingenco njene fizikalne nujnosti.

Pričakovali bi, da se v dvodimenzionalni logiki zglediti ta razlagalni neuspeh. Kontingenca nujnih trditev v splošnem v tej logiki ne predstavlja nobenega problema. Prav nasprotno, po tem pristopu obstaja cela vrsta univerzalno veljavnih, vendar kon-

11. Van Fraassen B. C. (1977), str. 83.

tingentih trditev. Ne govorimo več samo o tem, da so stavki enostavno resnični ali napačni ampak gre za bolj splošno relacijo: stavek A , izrečen na svetu w izraža resnico na svetu w' . Že samo iz te formulacije lahko takoj izpeljemo tri vrste nujnosti. Recimo - to, kar stavek A izraža na svetu w , je vedno res na svetu w za poljubni w . Primer je stavek: "Jaz sem tukaj." - na vsakem svetu w , kdorkoli in kjerkoli ga že izjavlja, izraža resnico. Toda nič nujnega ni v izraženi propoziciji - "govorec a je na lokaciji b v času t na svetu w ", saj bi se govorec a lahko nahajal recimo 27 cm levo od lokacije b , če sploh ne omenjam dejstva, da je eksistenca osebe a kontingenta. Drug tip nujnosti predstavimo s pomočjo ene posplošitve: to, kar stavek A izraža na svetu w , je res na vseh svetovih. Primere sem omenjal zgoraj, recimo - "Dejansko je res, da so dinosavri izumrli."¹² To je nujno res, kadar ta stavek izrečemo na Zemlji, ni pa res, če je naš kontekst nek drug možni svet. In končno še tretja, najbolj splošna nujnost: to, kar stavek A izraža na poljubnem svetu, je res na vseh svetovih. Tak status imajo morda logični zakoni in matematične resnice.

Trije tipi nujnosti so enostavno izpeljivi že samo iz splošne ideje o tem, kaj pomeni reči, da nek stavek izraža resnico v nekem kontekstu. Če vpeljemo še druge nujnosti in začnemo dodajati nove operatorje (recimo $D, \Box, \dots$), dobimo močan aparat, ki omogoča ogromno svobode v izboru logike fizikalne nujnosti. Logična ocena aparata dvo-dimenzionalne modalne logike presega okvir te razprave. Kljub temu zagovarjam konzervativnost - enostavnost in preglednost klasične modalne logike. Začetni problem ja bila smiselnost iteriranih modalnosti. Toda podoben ugovor lahko naslovimo redukcionistu, ki se opira na dvodimenzionalno logiko. Pragmatika uvaja novo množico arbitrarnih modalnih pojmov, za katere ni jasno, ali so samo proizvod aparata, ali pa imajo neko pojmovno pokritje. Torej je redukcionist, analitično gledano, v enakih težavah kot klasicist. Razlika pa je v enostavnosti. Klasicist ima na voljo enostaven semantični aparat, v katerem lahko pokaže smiselnost iteriranih modalnosti in izrazi kontingenco fizikalne nujnosti. Cena za to je sprejetje ireducibilne fizikalne modalnosti.

4. RELATIVNA MODALNOST

Zagovornik ireducibilnosti modalnih dejstev ima enostavno in elegantno rešitev problema kontingence, ki jo lahko izrazi v standardni modalni logiki. Vzemimo realista glede znanstvenih teorij. Teorija opisuje prave notranje konstituente substanc in individuov, ki razlože manifestne lastnosti in so osnova vzročnih relacij med dogodki. Znanstvena teorija daje empirične hipoteze o realnih esencah, modalnost je na nek način zasidrana v dejstvih in realnih strukturah. Na vsakem možnem svetu tako obstajajo določena "trda dejstva", ki jih izražajo stavki, ki govorijo o dispozicijah in esencialnih atributih individuov, o relacijah, ki so osnova kavzalnih mehanizmov in nomoloških posplošitev. Svet w_1 je potem (fizikalno) relativno možen glede na svet w_2 , kadar so trda dejstva sveta w_1 v nekem posebnem odnosu do trdih dejstev sveta w_2 . Možni so trije takšni odnosi:

(RT) Svet w_2 je v relaciji fizikalne relativne možnosti glede na svet w_1 , če in samo če, nobeno trdo dejstvo sveta w_1 ni kršeno na svetu w_2 .

12. Drug primer so recimo znanstvena odkritja tipa "Voda je H_2O ", vsaj, če verjamemo Kripkeju.

(R₄) Svet w_2 je v relaciji fizikalne relativne možnosti glede na svet w_1 , če in samo če, je vsako trdo dejstvo sveta w_1 tudi trdo dejstvo sveta w_2 .

(R₅) Svet w_2 je v relaciji fizikalne relativne možnosti glede na svet w_1 , če in samo če, w_2 realizira ista trda dejstva kot w_1 .¹³

Trditev "fizikalno nujno je, da A" je potem resnična na danem svetu w , če in samo če, je trditev A resnična na vsakem svetu, ki je fizikalno relativno možen glede na svet w .

Če se odločimo za relacijo R_T , je konsistentna kombinacija ($\Box A \wedge \Diamond \neg A$). Fizikalno nujna trditev A je resnična na vseh svetovih, kjer niso kršena trda dejstva dejanskega sveta w^* , toda obstaja takšen fizikalno možen svet w' , kjer je fizikalno možno, da $\neg A$. Na tem svetu niso kršena trda dejstva izhodiščnega sveta, toda ker so naravne nujnosti tega sveta različne od nujnosti sveta w^* , lahko obstaja nek fizikalno možen svet w_x (možen glede na w'), kjer niso kršena trda dejstva sveta w' , ovržena pa so trda dejstva sveta w^* .

Mislim, da ta primer najboljše ustreza našim intuicijam o tem, kaj pomeni, da bi fizikalne nujnosti lahko bile kontingentne. Izbrani logični sistem (KT ali Feysov M) dopušča, da v logiki fizikalne nujnosti izrazimo načelo (K1): nekaj je lahko fizikalno nujno, vendar pa ni fizikalno nujno, da je to fizikalno nujno. Poenostavljeno rečeno to pomeni, da statusa nujnosti zakonov dejanskega sveta ni mogoče prenašati na druge fizikalno možne svetove. Navsezadnje je to blizu naši lastni epistemski situaciji: na dejanskem svetu w^* poznamo v trenutku t samo del trdih dejstev, glede na katere ocenjujemo, kaj je fizikalno možno. Svet w^* v nekem kasnejšem trenutku t' , ko recimo odkrijemo dodatna dejstva o strukturi realnosti, mora biti vseeno fizikalno možen, čeprav dopušča, da nekatere stvari, ki smo jih imeli prej za fizikalno možne, zdaj to več niso.

Izbor refleksivne in tranzitivne relacije (R₄) pomeni, da je trditev, ki je fizikalno nujna, tudi fizikalno nujno nujna. Kadar velja $w_1 R_4 w_2$, so trda dejstva sveta w_1 tudi trda dejstva na svetu w_2 , razlika je le v tem, da na svetu w_2 lahko nastopa več trdih dejstev. To pa ni mogoče po (R₅), kjer je nek svet fizikalno možen glede na nek drug svet, kadar realizira vsa trda dejstva prvega sveta in samo ta. S tem smo za operator " $\Box$ " postulirali veljavnost logike S5, saj zdaj za ireducibilno fizikalno nujnost veljajo na začetku omenjene enakosti (E1)-(E4).

Nezvedljivost fizikalne nujnosti in absolutni sistem S5 je mogoče zagovarjati, ker ostane načelo (K2) kot načelo kontingence: nekaj je fizikalno nujno, vendar je logično možno, da ni fizikalno nujno. Vendar je vprašanje, če smo s tem tudi res izrazili kontingenco v logiki fizikalne nujnosti. Glede na rezultate diskusije o mešanih modalnostih se moramo namreč odločiti, da so trditve tipa " $\Box(\dots)$ " vedno napačne, trditve tipa " $\Diamond(\dots)$ " pa vedno resnične. To pa je zelo blizu tezi, da sploh ne gre za kombinacijo modalnih operatorjev različnih moči, ampak za metalogični govor o konsistenci formul. Zato mislim, da je v najboljšem položaju tisti, ki zagovarja relacijo (R_T) in šibki logični sistem, ki dopušča nereducirane nastope modalnih sekvenc kot pravi logični izraz naših intuicij o kontingenci fizikalne nujnosti.

Intuicija o kontingenci je Humeova intuicija, skušal pa sem pokazati, da jo najbolj enostavno upraviči ne-Humeovec - zagovornik ireducibilne naravne nujnosti.

13. Prim. Van Fraassen, Bas C. (1989): *Laws and Symmetry*, Oxford: Clarendon Press, str. 69-70.

Občutki, pojmi in relativizem

MATJAŽ POTRČ

Nekaj besed bom namenil tezi o razlikovanju med občutki in zaznavanjem. O relativizmu bom, neposredno gledano, bolj malo povedal. Vseeno pa je relativizem bistvena sestavina moje razprave saj, kot zadeve razumem, prav relativizem nastopa kot bistveni kandidat za mehanizem, ki poveže občutke in pojme. Tako naj bi enotni kognitivni mehanizem predstavljal skupno podlago procesov, ki sicer nastopajo na različnih ravneh.

Še preden stvari združimo, je koristno, da jih lepo razlikujemo. V literaturi je teza o razlikovanju med občutki in zaznavanjem dokaj običajna. Občutki so razumljeni kot predpogoj ali podlaga zaznavanja. Če naj organizem nekaj zazna, potem lahko trdimo, da so občutki pri tem nujni ali pa zopet zadostni pogoj. Občutki so tisto, kar je bolj potanko ali podrobno od zaznave. Ko vidno zaznavam mačko, je moja zaznava pač mačka. Občutke pa običajno razumemo kot podlago zaznave informacije. Tako naj bi bila barva in robovi podlaga zaznavanju mačke. Barva in robovi sta informacija s strani občutkov. Informacija o mački pa nastopa na ravni zaznavanja. V tem primeru bi bili občutki nujni pogoj zaznave. Ni pa izključeno, da nekdo razume občutke tudi kot zadostni pogoj zaznave. To bi bilo v primeru, ko bi nekdo trdil, da je mačka zgolj sestav barvnih lis, kot je s tem na impresionistični sliki. Vendar pa si kaj lahko zamislimo tudi ugovor, ki trdi, da je zaznavanje mačke na tej sliki odvisno od oblike mačke kot celote, od njenega Gestalta, ne pa od posamičnih točk oziroma občutkov, ki zaznavo sestavljajo. Možno pa je še eno stališče. In sicer, da občutki sploh niso pomembni za zaznavo. O tem bom še govoril. Trenutno je dovolj, če si zapomnimo, da so občutki nekaj takega kot podlage zaznav, na primer barvne packe, ko imamo opraviti z zaznavo rjave mačke. Sama mačka pa sodi k pravi, polni zaznavi. Ker obstaja med zaznavo in pojmovnim dojetjem določena bližina, ni preveč nenavadno, da so razlike med občutki in zaznavo predstavljali tudi kot razliko med občutki in pojmi.

Širše gledano, lahko razumemo tezi o razliki med občutki in pojmi tudi kot tezo o razliki med dvema vrstama spoznavanja:¹⁾ med čutnim in pojmovnim spoznavanjem. Seveda je tudi to razlikovanje vprašljivo. Nekdo bi namreč lahko trdil, da je spoznavnost v temelju ena sama in da ni primerno tako načelno ločiti nečesa, kar lahko obravnavamo kvečjemu kot njene podvrsti.

1. Spoznavo lahko s tujko označimo tudi kot kognicijo. Kognitivne znanosti bi tako bile znanosti o spoznanju.

Vendar v prvem približku lahko velja za poglavitno zamisel, da obstajata dve ravni spoznavne predelave, od katerih je prva predpojmovna, druga pa je z vso pravico pojmovna. Kako velja razumeti razliko med občutki in zaznavanjem, bo postalo, kot upam, jasno iz nadaljnjih izvajanj.

Da bi slednje čimbolj sistematično uvedli, ne bo napak, da pričnemo z razpravo o mišljenju, kako ni treba razlikovati posebne ravni občutkov.

Eno izmed mnenj je, da ni treba razlikovati med občutki in zaznavo oziroma med občutki in pojmovnim dojetjem, enostavno ker ni treba razlikovati posebne ravni občutkov. Občutki glede na to mnenje ne bi bili nič realnega, pač pa zgolj konstrukti, katere predpostavljamo pri tistem, kar je edino realno, namreč pri polnem (pojmovnem) zaznavanju.

Takšno mnenje je bilo mogoče zaslediti v šestdesetih letih, ko je imela velik pomen tako imenovana novodobna psihologija. Slednja je čez mero in zlasti poudarjala prispevek višjega spoznavanja pri zaznavanju. Tako naj bi bila zaznava mačke odvisna predvsem od mojega zavestnega dojetja s pomočjo zbira popolnih pojmovnih podatkov - da pač gre za mačko. Pri teh popolnih pojmovnih podatkih naj bi praktično gledano raven občutkov ne imela nikakršne vloge.

Če si ogledamo argumente v prid stališču, da psihologu (in zatorej tudi filozofu) ni treba upoštevati občutkov, lahko opazimo naslednji trditvi:²⁾

1. Nikoli nimamo opravka za osamljenim občutkom, ampak s hkratnimi informacijami iz več čutnih polj. Dražljaji občutkov nastopajo v medsebojni povezanosti in jih zategadelj ni mogoče osamiti.

2. Draženje čutil se vselej dogaja v določenih duševnih okoliščinah. Dražljaj je usmerjen k bitju, ki ima neke izkušnje in prepričanja, katerih ne more izničiti. Povsem nemogoče je narediti občutek, ki bi bil enostavna posledica nekega dražljaja. V tem smislu beseda občutek ne bi ustrezala nobenemu resničnemu pojavu, do katerega lahko pride bodisi zavest ali pa opazovanje odzivov.

Glede na to, da imamo opravka z najbolj odločnim skepticizmom do občutkov, si velja ti dve točki posebej ogledati. Zanimivo je, da tudi ta, tako korenita kritika ne zanika obstoja občutkov kot takih, ampak govori o nemožnosti, da bi izolirali posamični občutek. Obrnimo se torej k premisleku zgornjih dveh točk.

ad 1. Kot sem dejal, je prva trditev, da nikoli nimamo opravka z enim osamljenim občutkom, ampak da občutki vselej nastopajo istočasno v več občutkovnih načinih. Mislim, da je ta kritika že v začetku zgrešila svojo ost. Po moje ni nikogar, ki bi želel trditi, da občutki nastopajo posamično. Kar ljudje skušajo trditi, je nekaj drugega. In sicer, da je koristno občutke **metodološko** osamiti, da bi pač vedeli, kateri so gradniki našega zaznavanja. To seveda še zdaleč ne pomeni trditve, da nastopajo občutki posamič, na primer, da bi jaz zaznal zgolj posamično točkico rjave barve, ne da bi zaznal česar koli drugega. Vsekakor pa zgornji ugovor ne pomeni zanikanja obstoja občutkov, do česar je skušal priti naš kritik.

ad 2. Druga trditev skuša zagovorniku občutkov podtakniti trditev, da mora le-ta zanikati realnost višjega zaznavnega ali pojmovnega dojetja, če želi zagovarjati realnost občutkov. Vendar pa se mi zdi takšna trditev non sequitur. V kolikor vztrajam, da občutki obstajajo, mi zavoljo tega še ni treba zanikati obstoja višjega zaznavanja in

2. Navajam po Marko Polič: Poglavja iz zaznavanja, Filozofska fakulteta v Ljubljani, 1989, str. 12.

pojmovne predelave podatkov pri organizmu. Zagovorniku obstoja občutkov ni treba zanikati dejstva, da ima občutke običajno na razpolago bitnost, ki ima hkrati na razpolago tudi višje zaznavanje. Tak zagovornik bo običajno ravno trdil, da so občutki v podporo polnemu spoznavnemu ali pojmovnemu zaznavanju, kakršno se pač dogaja na drugi ravni. Naslednja trditev v tem sklopu je, da ni nikakršnega občutka, ki bi bil zgolj enostavna posledica določenega dražljaja. Zopet ne vidim potrebe, da bi moral nekdo, ki zagovarja realnost občutkov, zagovarjati stališče, po katerem so občutki enostavne posledice sebi prirejenih dražljajev. Ta trditev naj bi enostavno pomenila da občutki, v kolikor že obstajajo, običajno niso vzpodbujeni z višjimi spoznavnimi oziroma pojmovnimi informacijami, ki jih ima na razpolago organizem. Ta trditev pa ne pomeni nič drugega kot to, da ima organizem na razpolago različne načine za predelavo informacij, različne obdelovalce informacij, ki jih lahko funkcionalno opredelimo in katerim običajno pravimo moduli. Tako naj bi na primer pri branju oziroma integraciji teksta obstajali različni moduli za predelavo informacij, tako za prepoznavanje različnih črk, za integracijo temeljnih semantičnih podatkov. Ne glede na to, da obstajajo različne teze o večji ali manjši povezanosti modulov z višjimi spoznavnimi procesi oziroma teze o večji ali manjši neodvisnosti modulov, pa obstaja tudi splošno strinjanje, da module na tak ali drugačen način moramo predpostaviti. Pri preučevanju spodnje ravni gledanja tako na primer docela enoznačno velja, da so čutne modularne obdelave podatkov nekaj, kar mora predpostaviti vsaka ustrezna teorija. Najboljši modeli gledanja, tako oni, ki ga je zasnoval Marr s sodelavci, predpostavljajo obstoj neodvisnih občutkov. Pri tem pa ti modeli nikakor ne zanikajo poznejših spoznavnih in pojmovno vplivnih procesov, tako 2 1/2 D skice in trodimenzionalne obdelave podatkov pri modelu gledanja. Tako je v naših najboljših modelih, ki jih imamo na voljo potrjeno, da so občutki enostavne posledice svojih dražljajev, vsaj na določeni ravni preučevanja. Ta raven pa je zelo pomembna, ključna za razumevanje celotnega zaznavnega procesa. Vsaj tako trdi Marrov model. Končna trditev je, da beseda občutek ne bi ustrezala nobenemu realnemu pojavu, do katerega lahko pride zavest ali pa opazovanje odzivov. Spet se mi zdi, da je tudi to sklepanje na dokaj trhljih predpostavkah. Naj se najprej ustavim pri tistem delu gornje trditve, ki pravi, da do občutkov opazovanje odzivov ne more priti. Ta trditev je v neposrednem nasprotju s samo možnostjo sodobne psihologije kot eksperimentalne znanosti in kaže že kar čudno nepoznavanje njene metodologije. Vsi psihologi in še posebej eksperimentatorji vedo, da je ravno zavest in zatorej višje spoznanje tisto področje, ki je dokaj neraziskano. Zatorej se mi ravno za področje višje zavesti zdi, kako zanjo velja, da do nje nikakor zanesljivo ne moremo priti, vsaj ne zanesljivo v eksperimentalnem smislu. Tipično so se za preučevanje višjega spoznanja in zavesti v zadnjem času uveljavile hevristične metodologije, torej metodologije takozvanega umazanega sklepanja. Na drugi strani pa vsakdo ve, da se velika večina sodobne psihologije ubada prav s preučevanjem odzivov, ki so značilni za občutke. Tipična raven eksperimentiranja je raven občutkov, kjer odzivne rezultate merimo v milisekundah. In ravno tu imamo ne le najboljše eksperimentalne rezultate v psihologiji, ampak se je na tem področju psihologija kot sodobna eksperimentalna znanost tudi začela. Tako sodobna psihologija od prejšnjega stoletja dalje gradi ravno na preučevanju občutkov. Prvi del zgornje trditve je, da občutek ni nič tako realnega, do česar bi lahko prišla zavest. Zopet je vprašanje, kaj s tem mislimo z zavestjo. Na vsak način so psihologi doslej že marsikaj povedali o občutkih, in to vsekakor predpostavlja, da je njihova in naša zavest imela dostop do občutkov. Z zgornjo trditvijo pa je po vsej verjetnosti mišljeno nekaj

drugega, in sicer, da tedaj, ko jaz zaznavam mačko kot Gestalt, moja zavest nima dostopa do robov in barvnih lis, ki so v podlagi zaznavanja mačke. Ta trditev pa je zelo vprašljiva, kajti, da bi zaznal mačko, moram na nek način vsekakor prej zaznati robove in barvne odtenke, vsaj tako se zdi. Na ta način mi morajo biti informacije o občutkih vsekakor dostopne, da bi sploh lahko zaznal Gestalt. Zato naša zavest vsekakor ima nekakšen dostop do občutkov. In sicer na modularni način. Ta ugovor bi zadoščal, če bi z zavestjo menili celoto zaznavanja in občutkov. Vendar pa je res, da tega običajno ne počnemo. Res je, da so občutki dostopni zlasti našemu modularnemu, ne pa višjemu zaznavanju. Na drugi strani pa naša doslejšnja razprava vsekakor zelo trdno predpostavlja obstoj občutkov. Začetni ugovor pa je bil usmerjen prav na to točko, in sicer, da občutkom ni treba pripisati realnega obstoja. Morda je bilo s tem mišljeno, da so občutki zgolj fikcije, nekaj takšnega, kar enostavno predpostavimo zavoljo boljšega zdravorazumskega razmišljanja, ni pa s tem rečeno, da bi temu še kaj ustrezalo. Na to odvrčam, da je takšno razmišljanje docela neustrezno glede na zgornje predpostavke. Predvsem je nezdržljivo z našim predhodnim spoznanjem, da občutki niso nekaj zdravorazumskega, ampak so zlasti neke vrste teoretski konstrukt, kar je pač izhajalo iz zgornjega ugovora realnosti občutkov. Če naj zdravi razum predstavi kaj fiktivnega, potem so to prej popolno integrirane zaznave.

Čas je, da se še enkrat ozremo na oba ugovora obstoju občutkov. Ugovora merita predvsem na to, da o posamičnih občutkih ne moremo govoriti oziroma zopet, da, upoštevaje celotno dojemanje organizma, ne moremo govoriti o atomarnih občutkih, ki ne bi bili povezani še z drugimi načini občutkov in s celotnim, predvsem višjim zaznavanjem organizma. Naša razprava je pokazala, da na vsak način tako ni spodbito obstoj občutkov, saj temelji ugovor zlasti na neatomarnosti občutkov in na njihovi holistični povezanosti, pa zopet na njihovi povezanosti z višjim pojmovnim zaznavanjem. Niti poudarjanje holističnega vidika občutkov, zopet pa tudi ne povezanost občutkov z višjo zaznavno integracijo pa ne pomenita odprave občutkov. Končno ni nihče želel govoriti o občutkih kot nečemu, kar bi bilo docela neodvisno od organizma v celoti. Pač pa so zlasti psihologi ves čas poudarjali potrebo, da se metodološko osamosvoji preučevanje občutkov. Zgolj metodološka osamosvojitev pa ne pomeni, da občutki ne bi realno obstajali. Saj če anatom govori o roki, je res, da je roka del telesa, vendar če pri tem trenutno metodološko abstrahira od ostalega telesa, ko pač govori o roki, s tem še ni rečeno, da mora nekdo, ki zagovarja celoto telesa, predpostaviti, kako roka ne obstaja. Sodobna psihologija se je na podoben način v glavnem ukvarjala in se ukvarja s preučevanjem senzorne ravni doživljanja, torej z občutki.

Vsa naša razprava nam kaže, da je v nasprotju z začetnim ugovorom treba razlikovati posebno raven občutkov in da je to ravno tisto, kar počne sodobna psihologija kot eksperimentalna znanost. Zato je docela nerazumljivo, kako more psiholog trditi, da ni treba razlikovati posebnega sloja doživljanja občutkov.

Kljub temu, da smo dokazali nevzdržnost mnenja, kako občutki niso pomembni, ali pa celo mnenja, da občutki ne obstajajo, pa se zdi, da ima zgornja trditev vendarle določeno podlago. Kot je mogoče videti, je ta temelj najprej v splošni usmerjenosti takozvane novodobne psihologije, ki je poudarjala pomembnost višjih spoznavnih procesov oziroma takozvane teoretske podgrajenosti zaznavanja. Temeljna trditev tod naj bi bila, da je naše zaznavanje podgrajeno s tem, kar sicer imamo kot svojo teorijo v zvezi z zadevami, ki jih zaznavamo. Ta odvisnost zaznavanja od teorije je eden temeljev realtivizma, saj je njena trditev zlasti, da je zaznavanje, kot smo dejali, odvisno od ozadne

vednosti, ki je mimogrede rečeno seveda koherentna in ne atomarna. V kolikor pa je zaznavanje odvisno od ozadnih vednosti, moramo upoštevati, da se teorije pri ljudeh v času in prostoru, pa tudi glede na specializacijo zelo spreminjajo. Primer bi bil, da mačko različno zaznavamo mi, ki jo imamo za vretenčarja, domačo žival ter praljudje, ki je bila za njih mačka divja žival. Spet različno jo zaznava neko afriško pleme, za katerega je mačka totemska žival. In končno je docela drugače zaznava specialist, ki se zanima za mačke in ima o njih precejšnjo zalogo vedenja, ter na primer jaz, ki o mačkah nimam kaj dosti več od povprečnega pojma. V nasprotju z vsemi temi trditvami o relativnosti zaznavanja nastopajo trditve o modularnosti zaznavanja: glede na slednjo tezo, naj bi zaznava ne bila, ali pa vsaj ne bi bila v bistveni meri odvisna od ozadnih teorij. Kljub temu, da bi imel tod dobro izhodišče za nadaljnjo razpravo na to temo, pa bom o relativizmu bolj udarno, a skrajno posredno govoril pozneje, ko se bom ozrl na zanesljive spoznavne mehanizme. Potem ko sem napravil ta ovinek, bi želel pogledati še en razlog, zakaj bi lahko nekdo trdil, da občutki ne obstajajo. Videli smo, da v psihologiji to nima druge podlage kot pristajanje na preveč poudarjeno razumevanje takozvane novodobne psihologije, ki je velik pomen pripisala višji ozadni vednosti pri zaznavanju. Pri tem seveda ni upravičena poteza, glede na katero je treba odpraviti občutke. Nekdo obenem lahko docela ustrezno zagovarja hkratni obstoj višjega zaznavanja in občutkov.

Zgornji razlogi za zapostavljanje občutkov se niso izkazali kot preveč zanimivi. Zato velja upoštevati še en po moje veliko pomembnejši razlog zapostavljanja pomena občutkov v sodobni psihologiji in filozofiji psihologije. Ta razlog je **simbolni računalniški model duha**.³⁾ Naj zato nekaj besed posvetim temu modelu. Kot vem, je klasični računalnik dejansko prvi model duha, saj je omogočil simulacijo nekaterih bistvenih lastnosti duha. Poleg tega je kot prvi model duha omogočil nadaljnjo graditev bolj izpopolnjenih modelov.

Mene bodo tod zlasti zanimali razlogi, čemu je klasični model duha zapostavil občutke. To vprašanje vsekakor ni odvečno, saj v kolikor priznavamo, da občutki obstajajo, moramo tudi priznati, da na ta ali oni način občutki sodijo med sestavine našega duha oziroma jih lahko skupaj z našim duhom tudi pojasnimo.

Glavni razlog, da je klasični računalniški model duha zapostavil občutke, je v dejstvu, da je ta model usmerjen na predelavo simbolnih podatkov. Ti simbolni podatki pa so kodirani propozicionalno. Kar pomeni, da klasičnega računalnika ne zanima, kako je sestavljen simbol "mačka", ko ga prepozna. Ne zanima ga, da imamo v tem primeru med drugim fonema "m" in "k", ki se razlikujeta od fonemov "n" in "h". Klasični računalnik zanima celotni simbol, in sicer, kot že rečeno, ta simbol ga zanima kot propozicionalni simbol, to pa pomeni, da "mačka" pomeni v tem primeru nekaj takega kot propozicijo, kot stavek "To je mačka". Simboli so torej razumljeni kot propozicije, kot stavki. In lastnost takšnega simbolnega računalniškega modela je, da preračunava nad simboli. Preračunavanje nad simboli pa ima med drugim pri tem modelu celo posledice, da ga načeloma ne zanima vsebina simbolov, nad katerimi preračunava, ampak zgolj njihova oblika. Tako je za simbolni računalniški model pomembno, da je simbol "mačka" po svoji obliki, in zgolj po obliki, različen od simbola "tačka". Prav tako kot je različen od simbola "helikopter". Nad simboli potekajo preračunavanja, ki so preračunavanja glede na temeljna sintaktična pravila pri stavčni logiki. Eno takšnih pravil je denimo Modus

3. O modelih duha pišem v članku s prav takim naslovom. Tam obširno govorim o tem, kaj naj bi bil duh in kaj model, potem pa naštejem nekaj značilnosti klasičnega simbolnega računalnika kot pravega modela duha ter njegovo predlagano izboljšanje s pomočjo sedanjih modelov nevronske mreže.

Ponens, ki omogoča sklepanje $P, P \rightarrow Q \vdash Q$ pri tem je, kot rečeno, docela nepomembno, kaj se pojavlja na mestu P ali Q. Edino, kar je pomembno je, da je oblika določenega simbola, denimo Q, pri vseh svojih nastopih enaka. Izkazalo se je, da je zavoljo različnih razlogov v nasprotju s tem modelom treba upoštevati tudi tisto informacijo, ki se pojavlja pod simbolno ravni, na ravni občutkov. Tako je pomembna v zgornjem primeru informacija o fonemih, poleg tega pa tudi informacija kodiranja, kjer nastopajo določene bližine pod simbolno ravni, ki pa so zelo pomembne za naše skladiščenje simbolov. Mi vsekakor bolj skupaj kodiramo "mačko" in "psa" in "tačko", kot pa vse prej omenjeno in "helikopter". Tudi učimo se na tak način (toda govorim zlasti o učenju v psihološkem smislu). Načina tega kodiranja pa ne moremo pojasniti brez informacije, ki je na bolj tesen način povezana z občutki.

Šele sedanjí konekcionistični računalniški modeli v večji meri upoštevajo podsimbolne sestavine informacije, katero predeluje naš duh. Na ta način pa ti modeli v veliki meri usmerjajo na občutke, bodisi na foneme, robove ali barvne lise. Zanimivo je, da je usmeritev pozornosti na občutke omogočila konekcionističnim modelom oziroma modelom nevralnih mrež, kot jim pravimo, večjo ustreznost kot modelom duha, pri vrsti smotrov, ki jim klasični simbolni računalniki niso bili kos, tako pri simulaciji gibanja v prostoru, prepoznavanja vidnih scen, in podobno. Vse to je bilo mogoče zato, ker so modeli nevronske mreže dosti bližje dejanski zgradbi naših procesorjev informacije, namreč možganom. Če pa je tako, potem lahko upravičeno sklepamo, da je velika večina obdelave informacij v možganih posvečena ravno predelavi informacije, povezane z občutki, naj si bo slušnimi, vizualnimi ali pa zopet kakšnimi drugimi.

Če naj sklenem: simbolni računalniški model duha je predstavljal enega bistvenih razlogov, da psihologi, pa tudi filozofi niso upoštevali občutkov in so jih zanemarjali, v prid zgolj simbolnim informacijam. Sedaj nastopajoči konekcionistični modeli duha so večjo bližino svojemu predmetu, namreč človeškemu možganu, dosegli ravno na način, da so v večji meri upoštevali raven občutkov.

To pomeni, da so občutki pomemben del naše informacije nasploh. Obenem pa to stališče nima posledice, da bi morali zanikati sorazmerno samostojnost informacije na simbolni ravni. Upoštevanje občutkov je pomembno že zato, ker nam pomaga izboljšati naš model: nimamo več opravka zgolj z eno obliko informacije, s simbolno, ampak obenem tudi s podsimbolno, z informacijo, ki je značilna za naše občutke.

Doslej smo dovolj časa posvetili predstavitvi in kritiki teze, da ni treba razlikovati posebne ravni občutkov. Torej morajo obstajati stališča, da je **razlika med občutki ter med zaznavanjem**, oziroma polno spoznavno ravni, pomembna.

Ogledal si bom dve različni stališči v tej smeri. Prvo stališče, ki razlikuje občutke in polno spoznavno zaznavno informacijo, razume raven občutkov kot informacijo o predmetih, zaznavanje pa kot informacijo o dejstvih. Drugo stališče razume raven občutkov kot čisto registracijo fizikalnega dražljaja, zaznavanje pa kot mehanizem višjega spoznavnega razvrščanja.

Ko ju bom predstavil, bom trdil, da sta obe stališči napačni.

1. Občutki so dojemanje predmetov, raven zaznavanja pa zaznava dejstva⁴⁾

Glede na eno stališče moramo občutke razumeti kot dojemanje predmetov, dočim se zaznavanje usmerja na dejstva. Dojemanje predmetov še ne bi pomenilo polnega

4. Takšno stališče zagovarja Dretske.

spoznavnega dojemanja opazovanega dejstva. Bilo bi zgolj dojemanje golih predmetov. Tako bi bila informacija s strani občutkov o mački zgolj informacija o mački kot predmetu, ne da bi tisti, ki zaznava, vedel, da je ta predmet mačka. Na drugi strani pa bi spoznavna zaznavna informacija o mački imela za posledico, da tisti, ki zaznava, dojame dejstvo, kako se pred njim nahaja mačka. Tako bi bila zaznavna informacija o mački povezana z vednostjo o dejstvu, da je tamle mačka, torej z vednostjo onega, ki zaznava.

2. Občutki so gola registracija fizikalnega dražljaja (in njegovih sprememb)⁵⁾, nad katerim izbira zaznavanje.

Obstaja še ena interpretacija občutkov in zaznavanja v še eni teoriji, ki gradi na razlikovanju med občutki in zaznavanjem in katera potemtakem uvaja v razlago občutke.

Ta interpretacija obravnava občutke kot golo registracijo okolnih fizikalnih dražljajev in seveda sprememb pri fizikalni intenzivnosti teh dražljajev na ravni občutkov. Glede na to stališče so občutki oziroma še bolj povedano, rezultati občutnih vtisov najboljše predstavljeni kot registracija fizikalno opisljive razporeditve točk na barvnem zaslonu monitorja pri računalniku ali zaslonu pri televizijskem sprejemniku.

Če želimo ustrezno razumeti predlagano sliko, je pomembno, da dojamemo, kako na tej ravni ni dopuščeno prav nikakršno zaznavno izbiranje. Razloge za takšno zahtevo bom pojasnil pozneje. Na drugi strani je pomembno, da pride do takšne pasivne registracije občutkov, ker je to lahko osnova, na podlagi katere se izvajajo zaznavne izbire. Glede na to zadnjo sliko bi informacija s strani občutkov privedla do nečesa podobnega, kot je razporeditev točk. Na tej podlagi s strani občutkov lahko sedaj pride do zaznavne izbire mačke.

Vprašanje nadaljnje izbire in razlage je, kaj bomo vzeli kot predvsem dejavno pri zaznavni izbiri. Glede na eno interpretacijo (Edmond Wright) izvaja svoj vpliv na zaznavno kategorizacijo sestavina družbenega vzajemnega delovanja. Slednja izbira zaznavno informacijo na nespoznavnem temelju občutkov.⁶⁾

Ko sem na kratko predstavil dve stališči, ki poudarjata pomembnost občutkov, ju bom skušal kritično oceniti.

ad 1. Ravni občutkov običajno ne pripada vloga zaznavanja predmetov.

Vendarle pa obstaja način, kako lahko sklepamo v prid takšnega stališča. Najbolj izdelan model vidnega zaznavanja, Marrov model, imenuje zaznavanje celotni potek od modularne obdelave podatkov vse do registracije fizikalnih dražljajev, pa do njihove predelave v 2 1/2 dimenzionalno skico, vključujoč seveda takšne zadeve, kakršna je informacija o robovih. Glede na takšno stališče bi meja med občutki in pojmovnim zaznavanjem potekala na istem mestu, kjer se konča dvo in pol dimenzionalna skica in

5. Kot pri fizikalno opisljivemu zaslonu računalnika ali televizije. Predstavnik takšne teorije je Edmond Wright.

6. Naj zgolj na kratko pojasnim kategorizacijo in nespoznavnost.

Kategorizacija skuša odgovoriti na vprašanje, kako organizmi uvrščajo primerke kot člane pojmov ali razredov, pod katere slednji spadajo. Tod gre za vprašanje, kako prepoznam primerke mačke kot mačko, na primer pri vizualni zaznavi.

Nespoznavna ali neepistemična raven je tista raven, kjer ne delujejo procesi, pomembni za spoznanje. Tako je spodnja raven obdelave podatkov pri vizualnem zaznavanju nespoznavna. Namreč raven, kjer imamo opravka z zaznavanjem robov, tekstur in informacij o barvnih točkah.

kjer pride do vključitve dodatne informacije iz spomina. Temu pa je zopet mogoče ugovarjati. Marr namreč razume pod zaznavanjem, kot smo dejali, celotni obseg zaznavanja, in sicer tako tisto zaznavanje, ki mu običajno pravimo na občutke vezano zaznavanje, kot tudi pojmovno, višje spoznavno zaznavanje. To pa bi, kot se zdi na prvi pogled, pomenilo, da Marrov model ne upošteva razlike med občutki in višjim spoznavnim zaznavanjem. In lahko bi se našel kdo, ki bi na tej podlagi in na temelju prejšnjih izvajanj sklepal, da Marrov model ne upošteva občutkov. Vendar pa bi bilo to docela zgrešeno. Marrov model res do določene ravni lahko razumemo kot da ne upošteva razlike med občutki in višjim spoznavnim pojmovnim zaznavanjem. Vendar pa je položaj sedaj obraten od onega, s katerim smo imeli opravka v prejšnjem delu spisa. Marrov model namreč temelji na tem, da je treba videnje analizirati od spodaj navzgor, to pa pomeni, da je treba začeti s podatki na ravni občutkov. Zato bi prej lahko dejali, da Marrov računalniški model gledanja gradi izključno na občutkih, kar je razumljivo, saj izhaja iz stališča od spodaj navzgor, kar je bilo nasploh v tradiciji zanemarjeno področje.

Sedaj pa naj nekaj besed namenim še osrednjemu vprašanju razlikovanja med občutki in zaznavo. Usmeril se bom na pristop, ki razume raven občutkov kot tisto, ki nudi informacijo o predmetih in ki razume zaznavno raven kot tisto, ki nudi informacijo o dejstvih. Vendar imam kritično pripombo. Običajno občutkom ne pripada vloga zaznavanja predmetov (v nasprotju z zaznavo dejstev). Tipična informacija, kakršno dobavljajo občutki, bi bila, kot smo že dejali, informacija o barvnih točkah, o robovih pri vidnem zaznavanju in o fonemih pri slušni obdelavi jezikovnih signalov. Vse to so informacije, ki sodijo na podsimbolno raven. Tako se zdi, da ne bi bilo primerno, ko bi predstavljali informacijo s strani občutkov kot tisto, ki se usmerja na predmete. Saj se zdi, da informacija o predmetih nastopa na simbolni ravni. Pa četudi ta informacija ne bi bila popolna informacija o predmetih, se zdi, da že dejstvo, kako je to informacija o predmetih, sodi na simbolno raven.

Kljub vsemu pa je mogoča dobrohotna interpretacija mnenja, da prinašajo občutki informacijo o predmetih, višje oziroma s pojmi podprto zaznavanje pa informacijo o dejstvih. Znani Marrov model gledanja daje vzdevek zaznavanje vsemu od registracij fizikalnih dražljajev pa do obdelave teh dražljajev v dvo in pol dimenzionalni skici, vključno na primer z informacijo o robovih. Meja med občutki in zaznavanjem bi bila tam, kjer se konča skica in kjer je pridana dodatna pojmovna informacija iz spomina oziroma iz višjega spoznavanja. To bi pomenilo, da je zaznavno vse tisto, kar je obdelano v modulu, ki nastopa še preden doda spomin višjo spoznavno informacijo. Tukaj pa bi bila možna še ena razlaga. Zdi se namreč, da bi bilo bolj razumljivo, če bi interpretirali tisto, čemur pravi Marr zaznavanje, torej vse od dna pa do dvo in pol dimenzionalne skice, kot informacijo s strani občutkov. Tako se zdi, da Marr napačno dojema kot zaznavanje vse zaznavanje, vse od tistega zaznavanja, ki nastopa na ravni občutkov, pa do zaznavanja, ki mu pravimo polno spoznavno zaznavanje. To njegovo mnenje je napačno. Če pristanemo na to, da obstaja bistvena razlika med ravni občutkov in med višjo ravni spoznavnega zaznavanja predelave informacije.

ad 2. Ne zdi se upravičeno, da bi občutke razlagali kot čisto registracijo (docela fizikalno opisljivega vzorca).

Še v večji meri kot je s tem zgoraj, se zdi neprimerno razlagati raven občutkov kot čisto registracijo in jo predstavljati kot docela fizikalno opisljiv vzorec nespoznavnih (neepistemičnih) točk, podobnih točkam na zaslonu našega televizorja. Zavoljo ustrež-

nejšega razumevanja moram poudariti, da v primeru, ko bi vaš televizor prikazoval sliko mačke, naš opis ne bi posredoval informacije o mački, pač pa o vsaki barvni točki, in samo o barvnih točkah, ki se pojavljajo na površini zaslona. Ne zdi pa se primerno, da bi govorili o občutkih kot o čisti registraciji. Na drugi strani se zdi primerno, če govorimo o občutkih kot o tistem, kar nam prinaša informacije o barvi, o robovih in o fonemih. Barvni odtenki, robovi in fonemi pa niso zgolj fizikalno opisljivi vtisi. Tako imamo na ravni občutkov že strukturirano informacijo, in ne le čisto registracijo.

Ravno na tej točki se pojavi moja

Glavna teza: Obstajajo mehanizmi občutkov.

Še zlasti v nasprotju s tezo, da moramo občutke razumeti kot čisto registracijo okolnih fizikalnih dražljajev, se zdi smiselno trditi, da obstajajo na ravni občutkov spoznavni mehanizmi, ki oblikujejo informacijo.

Tipična informacija, ki jo dobavljajo občutki, je informacija o fonemih in barvnih točkah. Če pa je tako, potem se zdi, da mora raven občutkov razpolagati z nekaterimi mehanizmi, ki so take vrste informacijo zmožni proizvesti. In takšna informacija zagotovo ni docela nespoznavna, neepistemična. Če že lahko trdimo, da je ta informacija nespoznavna, potem to lahko rečemo v smislu, da ne sodi na višjo spoznavno raven, kjer imamo opravlja s pojmi in podobnim. Vsekakor pa je to spoznavna informacija - pač na drugi ravni, na ravni občutkov.

Mehanizmi na ravni občutkov so mehanizmi individuacije.

Torej se zdi upravičeno trditi, da obstajajo spoznavni mehanizmi na ravni občutkov. Kakšni so ti mehanizmi? Doslej smo glede njih dejali, da dobavljajo informacijo o fonemih, o robovih. Torej je njihova naloga, da se na nekaj osredotočijo. Zato jim lahko rečemo mehanizmi individuacije. Mehanizmi individuacije na ravni občutkov nam torej dobavljajo informacijo o fonemih, robovih in podobnem.

Individuacija poteka na ravni občutkov.

Ne glede na to, da individuacija tod poteka na ravni občutkov, je to še vedno individuacija. Trdil bom, da je ta vrsta individuacije na ravni občutkov podobna individuaciji na višji spoznavni ravni, kjer imamo opravka s pojmi in z ostalimi sorodnimi zadevami. Podobnost med načinoma individuacije pa je mogoče zaslediti na ravni mehanizmov, ki pri njej nastopajo.

Glede na vse povedano se lahko vprašamo, čemu sploh je potrebno upajati občutke kot čisto registracijo, če toliko zadev govori proti takšnemu dojetanju.

Odgovor se zdi takšenle:

En razlog, da vpeljemo občutke kot čisto registracijo, je v tem, da se izognemo krožnosti.

Zdi se namreč, da če predpostavimo mehanizme individuacije na ravni občutkov - da smo na ta način že predpostavili spoznavne mehanizme. Tedaj ne bi imeli več priročnega načina za opredelitev spoznanja, saj smo ga nekritično uvedli že na samem začetku.

Vendar pa je že iz naše doslejšnje kratke razprave jasno, da je tak strah neutemeljen. Strah pred krožnostjo izhaja od predpostavke, da so mehanizmi individuacije na ravni občutkov že spoznavni mehanizmi, in sicer da so to mehanizmi višjega spoznanja, čim so to spoznavni mehanizmi. Videli pa smo, da lahko nastopajo mehanizmi individuacije tudi na ravni občutkov, in sicer, da so to specifični mehanizmi individuacije prav za to raven. Od tod

Moja teza: Vendar pa se krožnosti lahko izognemo, in še nadalje trdimo, da obstajajo mehanizmi individuacije na ravni občutkov.

Trdim torej, da se prav lahko izognemo krožnosti in zagovarjamo stališče, da obstajajo mehanizmi na ravni občutkov. Obstajajo namreč mehanizmi individuacije na ravni občutkov, in poleg tega mehanizmi individuacije na ravni pojmov, na višji spoznavni ravni. Torej:

Mehanizmi občutkov so na drugi ravni kot docela spoznavni mehanizmi, kar zadošča, da se izognemo krožnosti.

Trik je v tem, da mehanizmi občutkov - kot se zdi, da ustreza resnici - nastopajo na drugi ravni, kot pa v polni meri spoznavni mehanizmi. Dejstvo je, da obstajajo mehanizmi individuacije na ravni občutkov. Vendar pa je tudi res, da ti mehanizmi ne nastopajo na isti ravni kot v polni meri spoznavni mehanizmi. Ne glede na to, da nekatere interpretacije zmotno podpirajo takšno stališče. Če pa nastopajo mehanizmi individuacije občutkov na drugi ravni kot mehanizmi individuacije pri pojmi in drugod pri višjem spoznanju, potem lahko že s tem dejstvom preprečimo krožnost. Poleg tega:

Mehanizme individuacije na ravni občutkov lahko opazujemo kot razvojne, evolucijske protomehanizme v polni meri razvitih vsebin duševnih zaznavnih stanj.

Obstaja najmanj en razlog, zakaj naj bi obstajal mehanizem individuacije na ravni občutkov, ki je podoben mehanizmu individuacije na v polni meri pojmovni ali zaznavni ravni. Mehanizme individuacije na ravni občutkov namreč lahko opazujemo kot protomehanizme višje spoznavne individuacije. Da so to protomehanizmi, pomeni, kako imamo opravka z razvojnimi zasnutki poznejših bolj razvitih stanj. In zdi se, da je res tako, da neka bitja, ki so nižje na razvojni lestvici, tako morda črvi, razpolagajo zgolj ali pretežno z reakcijami na ravni občutkov, dočim višji vretenčarji razpolagajo tako z individuacijo na ravni občutkov, kot tudi z višjo spoznavno informacijo⁷⁾.

Odkritje o mehki naravi pojmov.

Že kar precej sem govoril o mehanizmi individuacije tako na ravni občutkov, kot tudi na višji spoznavni ravni, koder na primer nastopajo pojmi. Zato bo že čas, da vsaj malce podrobneje opredelim te mehanizme.

Naj se najprej zaustavim pri pojmi. V preteklem obdobju so psihologi odkrili, da pojmov ne moremo ustrezno opredeliti definitorno, s pomočjo nujnih in zadostnih pogojev, ampak je narava pojmov mehka. Pojmi imajo na primer primerke, ki so bolj tipični od drugih. Tako je slavec bolj tipičen primer ptiča kot kokoš. Če je tako, pa definitorna določitev ne more več veljati. Robovi pojmov so mehki, pravijo psihologi. Kako bi sicer lahko skupno uvrstili vso raznoliko družino psov? Vemo, da sta si bernardinec in koker pinč španjel kaj malo podobna, in vendar ju uvrščamo skupaj in ju ostro ločimo od lisic.

Mehkost pa obstaja prav tako tudi pri individuaciji na ravni občutkov.

Kot vem, doslej še niso poudarili nekaterih podobnosti pri mehanizmi individuacije na ravni občutkov in na pojmovni ravni. Mehkost se mi zdi en primeren in pomemben kandidat.

Precej literature je že posvečene mehkosti pri pojmi. Dosti manj pa je govora o mehkosti na ravni občutkov. Da bi razložil, za kaj gre v tem primeru, bom na kratko

7. Takšno stališče je zastopal tudi France Veber. Kot zakonitost je navajal tudi, da lahko obstaja bitje z občutki, pa brez pojmov, obratno pa ni mogoče. Podobna razmerja veljajo po njem med spoznavno ravni ter med ravni čustev.

navedel razliko med idealno in običajno sliko pri individuaciji informacije na ravni občutkov.

Idealna slika registracije fizikalno opisljivega dražljaja pri občutkih nam kaže strogo postavljene robove. To pomeni, da se mora vsaka sprememba v fizikalni naravi dražljaja v okolju (kar bi še zlasti veljalo za tezo neposredne registracije občutkov) neposredno zrcaliti pri registraciji dražljaja. Vendar pa takšne idealne slike praktično gledano ne dobimo.

Običajna slika. Pri registraciji občutkov okolnih fizikalnih dražljajev imamo običajno opravka s krivuljo v obliki nekoliko nagnjene črke S.

Ena od razlag za takšno obliko registracije je, da upoštevamo Fechnerjev logaritemski odklon odziva na ravni občutkov na okolne dražljaje. Ta odklon sam zopet (že zgodovinsko gledano) dopušča različne razlage, ki so ontološko utemeljene: psihofizično, fiziološko, fizično in predmetnoteoretsko.

Še bolj enostavna razlaga tega pojava je takšna: Fiziološko in razvojno ne bi bilo primerno, če bi docela verno zaznavali vse spremembe pri podatkih, ki jih dobimo iz okolja na ravni občutkov. Eden izmed razlogov je, da poteka naša zaznava v času in moramo nekaj informacije zadržati, na ta način pa ni več mogoča docela popolna in ostra registracija vseh sprememb na področju občutkov. Prav tako mora organizem kot smo dejali, individualizirati informacijo tudi na ravni občutkov, to pa pomeni, da bodo na primer nekateri deli vizualne scene tudi glede občutkov bolj zabrisani kot pa kakšni drugi deli. Takšna in podobna razmišljanja nas kmalu prepričajo, da se razvojno gledano splača imeti mehkost pri individuaciji na ravni občutkov.

Med znanostjo in družbo

DARKO KUČAN

V dosedanjih branjih tematike iz filozofije znanosti, pa tudi drugih možnih odnosih znanosti, se nam največkrat ponuja poleg takšnega in drugačnega radikalizma zgolj zelo pristransko tolmačenje tematike. To je namreč eden najtrdnjših elementov avtorjeve legitimnosti in resnega upoštevanja med kolegi.

Če torej danes stopamo po mehki poti herezije, je to zgolj zato, da podvomimo in upoštevamo vse prisotne akterje. Kakor hitro bi namreč začeli pisati nekakšne regovore (znano pri spoštovanih kolegih), bi si zaprli možnosti mehkega dostopa do akterjev samih. Mehak pristop bo naše osnovno vodilo.

Usodnost, ki jo bomo tukaj poskušali prikazati, izhaja pravzaprav iz delitve na pred- in znanstvene discipline. To je prav tista usodnost, ki je dala "sodobni" znanosti primat nad življenjem družbe. In če zberemo dovolj poguma, lahko vidimo, da med pred- in znanstveno ravni ni nobenih nujnih sovraštev.

Človek se kot vsako živo bitje srečuje s problemi. Rešitev problema ni odvisna od tega, če ji človek pristopi na predznanstven ali znanstven način. To, kar torej imenujemo rešitev, ni absolutna rešitev. Gre zgolj za dogovor, če neko stanje problema ustreza ali ne. Seveda ta dogovor ni zmeraj enakopraven. S strani znanosti prihajajo namreč pritiski za čimbolj težko (trdo, ortodoksno) rešitev. To poznamo kot znanstveni napredek. Kaj je zanj značilno? Da navrže hitre in navidezne rešitve problemov, ki jih še ni. Točneje: to so problemi, ki jih znanost definira zunaj konteksta družbe. Zgodi se to, da je družba vselej na neki ne-, manj znanstveni ali celo primitivni stopnji. Ampak zaradi tega pravzaprav ni nihče v zadregi, kajti med znanostjo (ki je tu aktivna) in družbo se najde čudovit posrednik: politika. Ta ima mandat celotne družbe (poenostavljeno rečeno in mimo razrednega boja), zato se znanost seveda naslovi nanjo. Zgodi se naslednje: politika mora nekaj storiti, ker pač mora nenehno opravičevati svoj mandat in svojo zlato kokoš najde v znanosti. Tako se začne krožni ples med politiko in znanostjo: znanost je v gonji za opravičevanjem znanosti in znanstvenosti svojega početja vsebolj nagnjena k perverznostim (moreče jedrsko orožje), politika pa plasira vse in v pospešenem ritmu na področju družbe. Za ohranjanje mandata, seveda. Družba ostane principielno zunaj tega kroga (popolnega gibanja?). Zato pa jo politika nenehno bombardira s - zasipa z znanstvenimi dosežki in jo na vse kripnje poskuša postaviti na novo civilizacijsko (beri: znanstveno) raven. Tu pa se začnejo zvijače znanosti in politike. Če zapade znanost v krizo, jo politika pridno varuje. Če zapade (veržno) v krizo politika, komunicira z znanostjo, ki je pač kompetentna za razreševanje problemov. Skupaj izvedeta

"znanstvene projekte" in zopet se krog vrti dalje. Družbi ostaja zadovoljitev, da vsi sektorji delujejo.

Zakaj smo vse to zapisali?

Zanimanje za pisanje nam zbuja potencirano nesoglasje med znanostjo in družbo. Vsem se zdi, da družba vse bolj rabi znanost in da je znanost sploh tista, ki pomaga družbi iz krize. Toda to je le domnevanje, in kot tako ne dosega razumevanja.

Že zgoraj smo omenili tri akterje v tem odnosu. Vprašanje posrednika je tu seveda težavno, ker je težko razmejiti med politično in družbeno dejavnostjo. Zaenkrat bomo to poenostavili in razumeli politiko samo kot dejavnik med znanostjo in družbo. Politika je lahko posrednik le za to, ker si pri znanosti sposodi kompetentnost, pri družbi pa aplikativnost. To dvojje politika združi, preoblikuje, polepša, uvede skovanke, skratka, nastane politična retorika. Politična retorika pomeni prepričevanje z ultimati. Z nastankom politične retorike je znanost postavljena na tir trdosti, ortodoksosti, super znanstvenosti. In družba izide iz tega odnosa kot preizkusni poligon. Posledice tega živimo.

Nam zdaj ne bo šlo za to, da bi morebiti politiko kratkomalo odstranili iz življenja. To je sploh osnovni motiv razprave, da nobenega akterja ne uničimo. Kajti gotovo ima vsak določeno upravičenost. Gre nam zgolj za to, da pokažemo na izrabljenost akterjev in možnost novega sožitja.

Kar bomo skušali najprej ponuditi, bo zadevalo znanost: koncept mehke znanosti. Znanost se mora emancipirati, in sicer tako, da bo zgolj znanost ter da bo z drugimi akterji sodelovala neposredno, tj. brez posrednika. Mehka znanost ni zunajznanstvena, toda je kritična do svojega sveta, do svojega naročnika. Minimalna zahtevana stopnja liberalnosti je v tem, da pustimo znanosti njeno znanstveno delo.

Z upeljavo koncepta mehke znanosti nam ne gre za to, da bi obsojali posamezne znanstvene discipline, še manj znanstvenika. Toda zelo razločno lahko pokažemo, kaj se zgodi vselej, kadar se vmeša posrednik, ki potencialno mehko znanost spreobrne v trdo znanost. Tako pa znanost preprosto uide iz rok, postane popačena dejavnost, nasilno početje.

Sama legitimnost znanosti prav gotovo ne dopušča takšnega razvoja. Prva je, da je znanstveno delo kot tako osamljeno delo. Zato prinaša mehka znanost s sabo zahtevo po tej znanstveni osamljenosti, po žlahtni osamljenosti. Iz same te rasti mehke znanosti se bo razvil tudi mehki pragmatizem. Ta mehki pragmatizem bo vzpostavil pravšnjo podlago za komunikacijo med sedaj znanostjo in družbo. Kajti družba, v kolikor se ne želi uničiti skozi lastno dejavnost, najde v mehkem pragmatizmu abecedo za razumevanje prav vsebine mehke znanosti.

Če smo rekli, da se znanost emancipira tako, da se znebi posrednika v svoji komunikaciji z drugimi akterji, pa je za emancipacijo družbe nujna kritična analiza o svojih lastnih transformacijah. Pojavne oblike na področju transformacij družbe so recimo zelo očitne na področju ekologije. Transformacije družbe uporabljamo kot izraz za nenaravno stanje in preoblikovanje družbe, ki je v nasprotju od spontanega razvoja družbe. Spontanost razvoja pojmujejo kot apriornost razvoja družbe. Gre za družbeni razvoj družbe, ne za znanstven. Znanstveni razvoj družbe je dolgoročno obsojen na propad. Res pa je, da s seboj prinaša nekakšno inercijo, ki podaljšuje to nedružbeno življenje družbe. Vselej smo v zmnoti, če ocenjujemo družbo glede na doseženo stopnjo razvoja z merili, ki niso merila družbe same. Hkrati pa zanemarjamo harmonijo družbe kot take in njeno ekološko okolje.

Za enakopraven dialog z drugimi akterji se mora družba organizirati kot nekakšen sindikat. Sindikat družbe je zgolj zato, da se zavzema ta mehak oziroma spontan razvoj družbe. Sindikat družbe razširja svojo spontano ideologijo nezasvojenosti. Gre za to, da posrednik med družbo in znanostjo zaradi svojega specifičnega vpliva posreduje na škodo obeh.

Njegovo poseganje v znanost bomo imenovali estetiziranje. Gre za to, da znanost opušča svoje pravo poslanstvo raziskovanja, odkrivanja, razlaganja in se ukvarja s produkcijo in prodajo patentov. Da jim čim lažje proda družbi, morajo patenti družbo očarati. Znanost postaja estetizirano podjetje. S svojim naravnim odjemalcem izgubi pravi stik. Na takšni stopnji postaja znanost vse bolj nasilna. Postaja trda znanost, ki ni prava znanost. Je estetizirana, psevdo znanost.

Estetizirana znanost je sploh usoda moderne znanosti. Gre za visoko produktivno znanost, ki družbo dejansko zasipa s svojimi produkti. Ves trik je v tem, da čimbolj znanost banalizira svojo dejavnost, tem bolj je v očeh akterjev pomembna. To vlogo ji priskrbi posrednik.

Družba začuda ne reagira proti takšnemu početju znanosti vse dotedaj, dokler ne pride do zloma sistema. Reakcija družbe nastopi šele takrat, ko je družba že bolna. In bolna družba lahko reagira le na način bolne družbe.

Da družba ne bi prehajala (transformirala) iz svojega normalnega (spontanega) razvoja v svoje nenaravno stanje, se mora zavarovati. Zgoraj smo navedli obliko tega zavarovanja, namreč družbo organizirano kot sindikat. Vloga sindikata je zgolj razlagati družbenost družbe navzven, hkrati pa jo s svojo ideologijo držati na ravnem tiru spontanosti.

Legitimnost mehke znanosti je v tem, da nemoteno opravlja svoje znanstveno poslanstvo, hkrati pa zaradi neposredne komunikacije z družbo le-tej daje rešitve, ki jih sama rabi za spontan razvoj. Mehka znanost doseže svojo polno legitimnost tako, da se znebi posrednika v komunikaciji z družbo. Toda: kakšno vrsto komunikacije lahko mehka znanost ponudi družbi? Če se spomnimo, smo rekli, da trda znanost komunicira prek estetiziranja / očaranja. Mehka znanost komunicira prek medija spontanosti. Nihče namreč ne more zagotoviti, kam bo šel razvoj znanosti, niti kam bo šel razvoj družbe. Tisti, ki tu ponuja rešitev, izvaja nasilje.

Takšno vlogo opravlja posrednik, ko krade kompetence znanosti in se potem pojavlja v vlogi preroka ter kroji usodo razvoju družbe in znanosti. Iz odkritja znanosti na enem področju naredi načrt za razvoj družbe in znanosti na vseh ostalih področjih. In ko se takšen načrt začne uresničevati, prehaja potencialno mehka znanost v trdo znanost.

Vloga trde znanosti služi moči in uveljavitvi posrednika. Glavni problem uveljavitve posrednika je v tem, da mora potencirati svoj vpliv. Na račun znanosti seveda, zato postaja znanost vse bolj trda. Možnosti nekontroliranega početja v znanosti se drastično povečajo. Znanost postaja vse bolj kataklizmatična. Ob vseh nujnih tragedijah trde znanosti pa nima nikogar, ki bi ji v takšnih primerih pomagal. Posrednik zase meni, da je že naredil vse potrebno in da so težave izključno v rokah znanosti.

Ker je med družbo in znanostjo spostavljen prepad, ji družba prav tako ne more bistveno pomagati, čeprav kot odjemalec produktov znanosti (znanstvenega napredka) sama trpi posledice trde znanosti. Zaradi vsrkavanja produktov trde znanosti izgublja družba svojo žlahtno spontanost. Deformacije, ki jih povzroča izguba te spontanosti, se kažejo v odnosu do posrednika in v odnosu do znanosti. Družba povsem izgubi svoj

kritični odnos do znanosti, ampak se kratkoma zadovolji s produkcijo znanosti. Znanost ji slepo zaupa, ob težavah znanosti pa kaže povsem nemočno podobo.

Posrednik zaradi svoje pretirane dejavnosti, ki ni v skladu z njegovim poslanstvom, izziva kataklizmo univerzuma. Pravo poslanstvo politike je namreč ravno v tem, da ni nobenega posrednika med znanostjo in družbo. Takrat pa, ko se sama politika naredi za posrednika, izgubi svojo legitimnost. Naravno vprašanje, ki se nam tu ponuja, je: zakaj kljub temu improviziran sistem deluje? Pridemo do razmerja med legitimnostjo in legalnostjo.

Legitimnost mehke znanosti je njeno naravno, spontano delovanje. Legalnost mehke znanosti so rezultati spontanega delovanja (znanstveni zakoni).

Legitimnost družbe je njen spontan razvoj. Legalnost družbe je rezultat tega spontanega razvoja, ki se kaže v harmoničnem življenju družbe.

Prava legitimnost politike je skrb za neposredno (brez posrednika) komunikacijo med znanostjo in družbo. Edina legalnost politike je njena pozitivna zakonodaja.

Rešitev tega odnosa je v tem, da ima zgolj politika aktivno legalnost, zato si lahko podredi svojo lastno legitimnost. Znanost in družba kot taki imata, nasprotno, aktivno legitimnost.

Z aktivno legalnostjo vzpostavi politika umetni sistem, ki ga zapolni s tem, da svojo legalnost razširi tudi na ostale akterje. To posplošitev svoje legalnosti pa izvede tako, da sama sebe razglasi za posrednika. Kot posrednika politiko ne zanima legitimnost akterjev (v nasprotnem primeru bi bila v kontradikciji sama s sabo), ampak zgolj legalnost akterjev. Ker pa ima izvorno zgolj politika aktivno legalnost, postane ona kriterij legalnosti znanosti in družbe. Legalnost politike določa, kaj je znanstveni zakon v znanosti in kaj je harmonično življenje družbe.

Vsebinska politična legalnost pa je ravno eklektični spoj kompetentnosti in aplikativnosti. Takšno eklektično povezovanje bomo imenovali dumpinško politiko. Dumpinška politika nastopa brez svoje samostojne legitimnosti, to je brez zavzemanja za nesporedno komunikacijo med znanostjo in družbo. Še več. Sama dumpinška politika s pomočjo svoje aktivne zakonodaje prevzame vlogo posrednika.

Umetni sistem, ki ga ustvari dumpinška politika, je sistem posredovanja. Brez tega, da prodremo v bistvo tega sistema, ne moremo najti rešitve za naravno sožitje akterjev. Dokler opazujemo njih medsebojno aktivnost od zunaj, samo pravzaprav na liniji posrednika. Kdor želi prodreti v notranjost, mora storiti intimno razmejitev legitimnosti od legalnosti. Razmejitev pomeni hkrati postavitev legitimnosti v aktivno vlogo.

Če se za nekaj časa postavimo v paradigmatično življenje akterjev (mehka znanost, spontana družbenost, politično zagotavljanje neposredne komunikacije), si lahko zastavimo naslednje vprašanje: zakaj zagotavlja sožitje le aktivna legitimnost vseh akterjev, ne tudi aktivna legalnost? Legitimnost namreč predstavlja notranjo, bistveno zakonitost akterjev. Zakonitost, kakor jo določa njih spontano delovanje. Legalnost pa je samo pojavna ali zunanja zakonitost, ki je kot pasivna povsem legitimna. Svojo legitimnost izgubi, ko jo akter - posrednik izmaliči v aktivno legalnost.

Posledice vzpostavitve umetnega sistema so trda znanost in transformacije družbe. Transformirana družba ne more razumeti niti sprejeti mehke znanosti. Njeno razumevanje znanosti gre namreč prek posrednika. Posredni odnos transformira družbo v porabniško družbo, v kateri količina prevladuje nad kakovostjo. Še natančneje: pomembna je zgolj količinska kakovost.

Znanost prispeva svoje prek različnih standardov. Standardizacija znanstvenega delovanja se prenaša na družbo. Družba postane en sam standard. To slepilo se dolgo časa zdi popolno. Potem pride do loma. Družba ne more aplicirati vseh posredovanih standardov, kajti sama si želi veliko več statičnosti kot drugi akterji. Toda drugi akterji si z ukinjanjem statičnosti dvigajo svojo pomembnost.

Osnovna zahteva sindikata je prav večja umirjenost, statičnost, spontanost družbe. V aktualnost prihaja ideologija nezasvojenosti, ki kot naravna družbena duhovnost prek organiziranja družbe kot sindikata aktivno kreira sožitje in harmonijo akterjev.

Zunaj naravnega sožitja in harmonije se najbolj počuti akter posredovanja. Svojo trdoživost dokazuje z vzpostavitvijo umetnega sistema. Zakaj takšen sistem ni v stanju, da bi konstruiral harmonično sožitje? Zaradi prenapetosti akterjev. Čeprav velja za politiko, da odganja statičnost, pa to vseeno ne velja absolutno. Zaradi stopnje prenapetosti akterjev le-ti pridejo do svoje meje (zlom). Doseganje meje nekega akterja pa pomeni, da tudi politika stoji v pat poziciji. Začne se kompromisno nategovanje, kdo je kriv. Zaradi svoje električne vsebine je politika kot posrednik v najboljšem položaju za pogajanja. Dojetje vsebine pogajanj je pravi trenutek za vzpostavitev neposredne komunikacije med akterji. To je trenutek organiziranja družbe kot sindikata. Na drugi strani je to tudi pravi trenutek za znanost. Politika jo namreč obsoja, da mora nastale, bodoče in pretekle probleme reševati znanost. Ob podelitvi teh pristojnosti ima možnost, ob sodelovanju z družbo, da se znebi konstrukta trde znanosti in vrne v svoje naravno stanje mehke znanosti.

Obdobje zloma je edina faza, po kateri lahko znanost in družba navežeta neposredno komunikacijo. Problem je seveda v tem, ker sta obe v svojem nenaravnem stanju. Kljub temu je sodelovanje možno, pokaže pa se dejstvo šibkega efekta. Sodelovanje namreč omogoča vpetost v isto polje eksistiranja (tudi če gre za umetni sistem).

Dejstvo šibkega efekta je pravzaprav vselej prisotno dejstvo. Svojo vsebino izgubi edino v komunikaciji s posrednikom. V takšni komunikaciji se namreč to dejstvo ne upošteva (ker se ne more in ne sme upoštevati) kot bistveno dejstvo, ampak kot moteč element. Politika želi namreč vsak prihajajoči čas imenovati po nekem znanstvenem stanju (na primer informacijska doba). Akterji postajajo sužnji časa, je pa vsaj za dva akterja (znanost in družbo) potrebno več časa, da bi se lahko prilagodila na čimkrajši čas. To je nasprotje, ki ju pripelje v prenapetost lastne situacije. Prenapetost pa lastne situacije podaljšuje v času. Politika se znajde pred ogledalom prenapetosti.

Z razbitjem ogledala si politika poišče zaposlitev: namreč razbijanje ogledal. Tako odpravlja pojavni blesk problemov, ki pa ostajajo v svoji notranjosti nespremenjeni. Probleme celo očvrsti, saj so prvi problemi nastavki za nove probleme. Nastane zgradba problemov. Ob lomu pride do porušanja te zgradbe, zato lahko znanost in družba postavita lastno zgradbo problemov. To zgradbo lahko imenujemo receptivna zgradba.

Vezivo te zgradbe je spontanost, kako bi lahko sicer nastala v neposredni komunikaciji. Drugače tudi ne bi bila pravo mesto formiranja problemov ob vsakem pristopu znanosti in družbe. In ta zgradba je sploh dovzetna za mehko znanost in spontano družbenost. Ta navezanost ostane naravno okolje sožitja akterjev.

Problemi, ki se oblikujejo v receptivni zgradbi, niso zgolj pojavi problemi. Gre za poseganje do bistva. Z vidika trde znanosti je spontana problematika neproblem. Dejansko pa je ravno to bistvena problematika: problem narave. Do problema narave ni mogoče priti v umetnem sistemu. Tega problema v takšnem okolju ni mogoče zadovoljivo definirati. Težavno izhodišče vodi do težavnega (trdega) formiranja in

reševanje problemov. Takšno početje je vselej obsojeno na prenapetost, še posebej ker se uporabljajo zasilne, tamponske rešitve za nadaljnje delo. Ti tamponi ponujajo pravzaprav kot blažilci sprotnih prenapetosti.

Spoznanje narave omogoča spontan pristop mehke znanosti. V tem pristopu gre za spoznanje svojega položaja v naravi. Problem mehke znanosti je problem sožitja, ne problem gradnje sožitja. Graditi sožitje (tudi če sodeluje znanost) pomeni nasilje.

Trda znanost kreira raziskovalno polje glede na svoj položaj. Narave ne more spoznati, zato jo ustvarja po shemi posredovanja. Takšno početje vpliva na vse akterje, zato je njihova pasivnost obratnosorazmerna z aktivnostjo znanosti. Zgodi se to, da postane le ona sama dojemljiva za svoje početje. Da se to ne bi zgodilo absolutno, potrebuje dumpinško politiko, ki usposablja akterje za aplikativnost znanstvenih rezultatov.

Politična retorika postane most življenja. Standardizacija resda vodi do lažnjivejšega dela, hkrati pa nosi v sebi zametke prenapetosti. Poglavitna težava standardizacije je v njenem pristopu od zunaj: na način posrednika. Če se naj torej izvede standardizacija, se mora vzpostaviti umetni sistem. Presojanje od zunaj je permanentnost standardizacije. Cilj standardizacije ni znanstveno raziskovanje, ampak produkcija znanstvenega raziskovanja. Top je produkcija, ki pripelje v aktualnost estetizirano znanost.

Temu ustrezno se na drugi strani oblikuje družba. Zajeta v pozitivno zakonodajo se spremeni v pohlevnega partnerja. Zdaj ji je lastna evolucija tuja, zanima jo le še napredek v znanosti in znanstvenost napredek. In lastna stanja se ji zdijo zanj samo pogubna. Sposoja si vse več politične retorike (ki jo mimogrede spreminja v politikantsko) za obrambo svoje usodne povezanosti z znanostjo. Sama začne zviševati kriterije za standardizacijo znanosti in s tem tudi nje same. Iz tega odnosa izide politika kot najčistejše sonce, ki sveti na življenje dveh mučnikov. Še več: politika postane (znanstveni) ideal za razvoj družbe. Klofutanje politike jo samo podžiga, da bi jo čimprej dosegla.

V umetnem sistemu sledi potegu enega akterja balansiranje drugega akterja. Družba postane balansirajoči akter, ki mora transformirati svoje telo, da bi ustrezalo novemu kroju znanstvene obleke. Politikanstvo družbe in političnost znanosti - to sta visoko finalizirana produkta tega umetnega sistema. Njun umetni posrednik postane njun naravni medij. Ker abeceda ni njuna, govori skozi njuni osebi tisti, ki postavi abecedo. Čigar abeceda, tega misli. Kdor kritizira znanost in družbo skozi tujo abecedo, kritizira lastnika te abecede. Ker pa zanj ne ve in je za takšno kritiko nedosegljiv, ne kritizira nikogar. Vodilo kritike mora biti izredna politična aktivnost, visoka produktivnost znanosti in ponižna (uklenjena) drža družbe. Naloga kritike je dokazati nevzdržnost in neupravičenost delovanja umetnega sistema. To stori, ko dokaže naravno spontanost akterjev.

Argumenti spontanosti ne govorijo proti znanstvenemu delu, ampak proti uporabi in zlorabi znanosti. Delo trde znanosti je zloraba znanosti. Kritika mora razmejiti med raziskavo in uporabo. Kako rešiti problem, da uporaba ni področje znanosti, jo pa dejansko potisne v svinčeno obdobje? Področje uporabe je področje družbe, zato omogoča le spontana družbenost (po bistvu apriorna) ravnovesje med raziskavo in uporabo. Samo ta omogoča, da ni raziskava prej prodana, preden je sploh dokončana. Vnaprejšnja prodaja namreč pomeni tudi modificiranje raziskave, kar je sploh značil-

nost trde znanosti. Znanost in družba sta torej naravna zaveznika, seveda ne v umetnem sistemu, ampak zgolj v njunem naravnem stanju.

Kljub temu znanost in družba nista eno, niti nimata enosmernih tendenc. Najdeta se pravzaprav v boju za svojo lastno identiteto, za lastno naravnost. Iz tega izvira spoznanje o skupnem mediju spontanosti. Gre za univerzalni medij, kajti podobno se lahko o lastni identiteti prepričajo tudi drugi akterji, ki stopijo na pot iskanja lastne naravnosti.

Prava kritika najde medij spontanosti kot bistvo sožitja akterjev. Poznamo tudi kritične kritike, ki sicer iščejo sožitje akterjev, vendar na način odstranjevanja akterja, ki je v njihovem konceptu nezaželen. Tem kritikam ostaja bistvo nedosegljivo, zato ga same konstruirajo. S tem ustvarijo umetno naravo, ki seveda zahteva čimveč popolnih tančin in s tem tudi kompliciranost najtežje vrste.

Kritika mehke znanosti je hkrati znanstvena kritika, ker zadeva bistvo univerzuma: naravno spontanost - spontano naravnost. Takšna kritika ne ustvarja papirnatih tigrov, ampak razlago. Njen namen ni konstrukcija, temveč vpogled v bistvo, vpogled v naravo, kjer so zbrani problemi in rešitve, vprašanja in dogovori univerzuma.

Kritika torej ni zavračanje, odpravljanje ali odstranjevanje akterjev. Ona je razlaga sožitja, zato tudi apologija vseh akterjev. Ravno v vlogi apologeta akterjev dojemata bistvo univerzuma. To ni tako mračno bistvo, kot nas učijo tolike kritike. Nasprotno. Bistvo narave je po svoji legitimni postavi prijetno bistvo. Globoke kritike se redčijo v umetnem sistemu, se nato zopet zgoščajo v ceremonijah izrekanja, ki smo jih enostavno poimenovali politična retorika. S seboj nosijo zelo naelektren naboj, potreben za prebijanje po umetnem sistemu. Globoki kritiki brez tega ne bi mogli uspevati, saj je njihovo podjetje odvisno od odmaknjenosti v umetni sistem. Obsedenost od globin in neizrekljivosti postane konstitutivna za vlogo, ki jo mora opraviti: podvojitve univerzuma.

Globoka kritika zavzame kraljevsko mesto v univerzumu sonca (v drugem univerzumu ni nobene samostojne luči). Postavi se za razsodnika in voditelja, saj pač v drugem svetu ni nikogar, ki bi se postavil na višjo točko. S tem že pravzaprav konstruira ta svet po lastni presoji. Postal naj bi posnetek originala, zima poletja, tema svetlobe, nesreča sreče. Dejavnost kritike postane silnejša od moči dojemanja tega ne - univerzuma. Toda kritika neusmiljeno spreminja, kar ni popolno. Dokler vse ne postane eno, dokler gosta materija ne postane lahkoten duh. Vsak akter dobi novo vlogo (paradigmatično) poleg stare vloge (pragmatične). Novo postane dominantno nad starim. Še več: poskuša ga spremeniti po svoji meri. Potreben je novi sistem spostavitve akterjev. Vzpostavitev novega sistema želi postati paradigma obstoječega stanja akterjev. To stanje postane profano, zato ga je treba uвити z zlatimi nitmi. Nastala horizma je zakrita, svoboda postane interpretacija sistema.

Svoboda postane zahteva po oblikovanju izvedencev. Montaža sistema se dogaja na meta ravni. Popolna vzpostavitev sistema pomeni čisto racionalnost. Z racionalnostjo se vzpostavi najvišji kriterij svobode. Svoboda postane življenje v drugem univerzumu, celo sam ta univerzum. Vse nižje je treba osvoboditi profanosti in ga prenesti v novo usodo, usodo večnosti in popolnosti. Svoboda postane najvišji smoter sistema. Z dvigom svobode postane sistem vse bolj svobododjemajoč. Usoda svobode sistema je skupek oddane svobode akterjev. Sistem postane edina svobodna realnost. Akterji postanejo tarče igre svobode. Zdaj ni več pomembno, kaj so akterji, ampak da se lahko vključijo v sistem. Zato jih je nujno racionalizirati v njihovem poslanstvu polnjenja sistema.

Znanost postane Resnica, družba Univerzuma, politika Edina. Gradi se transcendentna harmonija na meta ravni. Uspešno. Le da so vloge imaginarne, akterji drugo in sistem celota.

Svojo gonilno moč najde sistem v negibnem gibalcu. Prav to je njegova estetska težava, saj ne more hermetično zapreti svoje vsebine. Ena stran mora biti torej vselej odprta, če naj sistem deluje. Odprtost sistema pomeni, da akterjev ni mogoče popolnoma podrediti metabolizmu sistema. Uspešnost sistema postaja odvisna od napenjanja akterjev, drugače začno ti kazati svojo lastno naravo. Toda napenjanje vodi do prenapetosti in s tem do notranje narave akterjev. Prenapenjanje vpliva tudi na sistem, saj postaja vse bolj nesistemski. Rezultat je nesistematičnost sistema, kar pomeni, da sam sistem postane ne - sistem.

Negibni gibalec deluje namreč le v skladu s svojo notranjo naravo. Iz svoje notranje narave delujejo tudi akterji, saj jim odprtost (nujna odprtost) sistema omogoča stik s prvim bitjem. Sistem postaja vse bolj kletka, saj ne more najti svojega pravega stika s partnerji.

Naveza prvo bitje - akterji omogoča aktualizacijo narave. Sistem začne izgubljati svojo vsebino. Postaja forma in nazadnje čista forma. Aktualnost narave ponuja kontekst racionalnosti, ki pa ga narava (kot zunanjega) ne potrebuje. Tega konteksta zaradi svoje apriorne spontanosti ne more sprejeti. Niti ni kompatibilen z njenim stanjem, saj je racionalnost v vlogi konstruiranja, ki je onkraj spontanega razvoja. To onkraj je vselej v prednosti glede na stopnjo, toda tudi v prednosti glede na sesutje. Večja prednost prinaša večjo prednost, višja racionalnost trdnjšo spontanost. Kljub temu je spontanost ena sama, kot je tudi racionalnost ena sama. Odkritje racionalnosti ponujajo odkritja spontanosti. Aktualnost sistema odkriva aktualnost narave. Narava je zadnja stopnja sistema, ki jo doseže sistem v svoji polni racionalnosti.

Zunanje znanstvene definicije so definicije sistema. Zunanje raziskovanje pomeni gradnjo sistema. Sistem vključí znanost v lastni kontekst rasti, ki omogoča znanosti, da je vselej v koraku s časom. Problemi znotraj sistema so za znanost kot tako zunanji problemi. Kljub temu jih znanost rešuje s polno močjo in se tako postavlja v obrambo sistema. Meja njene aktivnosti je sam sistem: problem sistema. Vprašanje, ki ji po lastni dejavnosti nujno sledi, pa ga kot sfera drobnogleda ne more postaviti. Nemožnost postavitve vprašanja jo obrne vase: odkriti mora, kaj je vzrok nezmožnega vprašanja. Svoje delo nadaljuje z raziskavo znanstvenosti. Okrilje sistema jo potisne na rob sistema. Njeno napredovanje je možno le navzven od roba in s tem v notranjost.

Dospetje v notranjost pomeni srečanje z drugimi akterji in tudi pomeni razbitje sistema. Pomeni vrnitev v apriornost spontanosti, vrnitev v sožitje. Pride do ukinitve ceremonialnosti, začne se veselje. Tišina sožitja ne pomeni nesrečnosti, ampak plemenitost.

Globina narave ni globina racionalnosti, ampak globina spontanosti, ki ni globoka (kritična) globina, marveč naravna globina. Vpetost v naravno globino je vpetost v spontanost, vpetost v sožitje. V tej vpetosti ni prenapetosti med akterji, sicer ne bi mogli biti akterji tega odnosa.

Družba in znanost si naravno nista v koliziji. To kolizijo je treba šele konstituirati. Konstituirati je treba problem znanosti, da bi podali znanstveno dejavnost in znanstveno rešitev. Takšna rešitev je toliko uspešna, kolikor je uspešno formiranje problema. Rešitve zunaj tega formiranja niso priznane, ker pač niso formirane. Formirane kot potek znanstvene rešitve.

Naravna problematičnost je vselej dana mimo konstitucije problemov. Lotevajo se jih lahko vsi akterji, ki so v stanju svoje naravnosti. Na tej stopnji ne prihaja do horizme med akterji, saj se vsi gibljejo na področju bistvenosti. Prehajanje akterjev v medsebojnem odnosu je to sožitje. S tega vidika ne moremo strogo (z definicijo) ločiti polja akterjev, saj to ločitev lahko vzpostavimo le v sistemu. Gordijski vozal odnosa med akterji ne moremo pozitivno rešiti, saj bi z vzpostavitvijo sistema zaobšli njihove bistvene lastnosti. Če se lotimo njihovih bistvenih lastnosti zunaj vsakega sistema, je neizogibna težava komunikacija. Vsaka komunikacija ima namreč v sebi zametke sistema. In le kolikor komunikacija miruje, lahko z veliko gotovostjo trdimo, da to ni sistem.

Popolno mirovanje komunikacije ne rešuje niti primer spontanosti. Tudi naravno sodelovanje med akterji poraja nekakšno komunikacijo. Že sam akter je namreč komunikacija. Specifični akter prinaša specifično komunikacijo in s tem vzpostavitev polja od zadaj.

Razmere med posameznimi akterji se vsekakor izboljšajo, oplemenitijo v neposredni komunikaciji, toda problemov absolutno ne odpravlja. Porajanje problemov je sploh to, zaradi česar akterji zmeraj znova delujejo. Gre samo za to, da ti problemi ne preraščajo njihovega okolja in ukinejo njihovo spontanost delovanja. Tak dogodek zahteva postopek, ki smo ga skušali podati. Težavno in banalno hkrati, s polno vsebino in na meji forme.

Struktura jaza in samopodobe

JANEK MUSEK

POVZETEK

V zgodovini moderne psihologije beležimo več poskusov, da bi odkrili sestavine jaza in samopodobe. Med avtorji teh poskusov so npr. James, Freud, Jung, Mead, Sullivan, Rogers, Berne in drugi. Tako se je razvila nekam nepregledna in zapletena podoba raznih kategorij, struktur, instanc, arhetipov, personifikacij, vlog, stanj idr. Teoretsko pojmovanje jaza je postalo skoraj kaotično, če ne že kar himerično.

To nepregledno situacijo pa je moč prevladati, če integriramo pojmovanja jaza v okvir kognitivne psihologije. Vidike in komponente jaza ter samopodobe moramo pojmovati kot posamezne kognitivne sheme, ki so organizirane znotraj hierarhično razvejane sheme jaza.

V sestavku so prikazani rezultati multivariantnih analiz individualne strukture samopodobe. Faktorske in klastrske analize so pokazale več pomembnih dimenzij, ki sestavljajo psihološki prostor posameznikovega jaza. Med glavnimi dimenzijami, ki smo jih odkrili, so: pozitivni nasproti negativnemu jazu, moški nasproti ženskemu jazu, zreli nasproti nezrelemu jazu, materialni nasproti duhovnemu jazu, bližnji nasproti oddaljenemu jazu, nevarni nasproti neškodljivemu jazu in nekonformni nasproti konformnemu jazu.

ABSTRACT

THE STRUCTURE OF THE SELF CONCEPT

Many attempts were made in the history of modern psychology have been to reveal the components of the self, including the contributions of prominent authors (James, Freud, Jung, Mead, Sullivan, Rogers, Berne and others). As a consequence, a complex and unclear theoretical picture of the self emerged, containing a variety of different categories, structures, instances, archetypes, personifications, roles, states and so on. The conceptualization of the self or self-concept became rather chaotic or even chimeric.

This odd situation could be surmounted by the integration of the theory of self into a theoretical framework of cognitive psychology. Different aspects and components of self-concept should be regarded as cognitive schemata organized within the complex and hierarchically structured self schema.

An exemplary individual structure of the self-concept was analyzed by means of various multivariate methods. A clear and distinct structure of dimensions of the self-concept was found on the grounds of cluster and factor analyses. The main dimensions which constitute the psychological space of the self are: the positive versus negative self, the masculine versus feminine self, the mature versus immature (un-grown) self, the material versus spiritual self, the real (close) versus remote self, the dangerous versus friendly self and the nonconforming versus conforming self.

OSEBNOSTNO JEDRO

Po stari predstavi ima osebnost svoje "jedro". Gre za pojmovanje, da pripada nekaterim delom ali strukturam osebnosti nekako osrednje mesto v celotni zgradbi osebnosti; strukturam, ki naj bi bile centralne, jedrne, ki naj bi nadzirale druge dele osebnosti in obnašanja. V psihološki tradiciji se je uveljavil naziv za te strukture in je tudi že prešel v širšo uporabo. Je zgovoren, saj v izvirnem pomenu označuje osebo (ali osebnost) v "prvi osebi". Zaimek **jaz** je postal v nekoliko prenesenem pomenu oznaka za takšno jedrno strukturo osebnosti. Še nekoliko bolj filozofsko zveni drug pojem, ki ga uporabljamo v zvezi s temi jedrnimi deli osebnosti - pojem **sebstva**. Kot vidite, gre za samostalniško, izpeljan iz besede "sebe"; seveda pa to ni beseda, ki bi bila kdajkoli zares živa - kot je npr. beseda "oseba". Je pa vendarle dovolj uveljavljen in morda tudi dovolj posrečen strokovni izraz. Tudi če ga ne bi bilo (točno rečeno ga navsezadnje res "ni bilo"), bi ga morali iznajti, tako kot so nekoč rekli za "ranjko Avstrijo", drugače namreč ne bi imeli izraza, s katerim bi lahko dobro prevedli nemški "Das Selbst" ali angleški "the self". Nekaj časa bi morda zadostoval dobri, stari "jaz". A kaj, ko so tuji avtorji nenadoma začutili, da bi bilo treba razlikovati med "selfom" in "običajnim" jazo (me, I - spet seveda v substantivnem pomenu). Recimo npr., da pridemo kot recimo Carl Gustav Jung do spoznanja, da je "jaz" (das Ich) dober izraz za središče zavestnega dela osebnosti; toda če po našem mnenju obstaja še (nezavedno) središče celotne osebnosti, neki prikriti in malo skrivnostni "globinski" jaz, in če rečemo, češ, tega pa imenujmo "das Selbst", potem, če ne drugega, vsaj spravimo v zadrego vse prevajalce iz jezikov, ki ne poznajo prvega sklona za substantivni "sebe". In natančno tako je tudi s slovenščino. Vsi skloni so tu, od roditeljskega do instrumentalnega: "sebe, sebi, sebe, pri sebi, s seboj", le nesrečni nominativ, ki bi ga zdaj tako potrebovali, se je povsem izgubil. Nemec najde svoj "Selbst" in Anglež svoj "self", le v slovenščini je pri roki samo nesrečni "jaz" (oziroma ustrezni osebni zaimki za druge osebe). Znanost take praznine ne more trpeti in zdaj, ko smo iznašli "sebstvo", lahko začutimo olajšanje.

Šalo na stran. Jaz in sebstvo namreč označujeta dogajanja, ki so v sklopu osebnosti izredno pomembna. Že filozofska psihologija je pojem jaza povezovala s človekovim samozavedanjem in z občutjem samoidentitete. Pomeni ji osebo, v kolikor ta pojmuje samo sebe in doživlja samo sebe kot subjekt; jaz je to, kar "ve, da je" in "kar ve, da ve, da je". Za Descartesa je jaz drugo ime za misleči subjekt, celo drugo ime za umsko substanco nasploh ("res cogitans"¹). Vemo pa, kako tesno je Descartes povezal mišljenje, bivanje in samozavedanje, saj ni kar tjavdan zapisal svojega "mislim, torej sem". Tudi pri drugih filozofih pomeni jaz osebo kot misleči subjekt, zlasti kolikor se ta

¹ Dobesedno "misleča stvar", torej duh, ideja, za razliko od "res extensa", "raztezno stvar", ki pomeni materijo.

pojmuje kot izvor lastnega delovanja in kot nosilec lastnega delovanja - kot tisto, kar je v tem delovanju identično in stalno. V tem pojmovanju se npr. nemški filozof Immanuel Kant ne razlikuje veliko od indijskega filozofa in razlagalca Šamkare. Za oba je jaz poslednji subjekt mišljenja, ki ga več ni mogoče opredeljevati z nobenim nadaljnjim subjektom; je subjekt delovanja, ki si ga ni mogoče predstavljati kot predikat kakega drugega subjekta. To zveni precej težavno, a se da razumeti: o katerikoli stvari, ki jo mislim, lahko rečem, da sem jaz kot subjekt mišljenja tisti, ki jo misli (čuti, hoče, doživlja...). Prav o tem subjektu pa tega ni mogoče več reči, on je tu, njega ne misli noben nadaljnji subjekt. Tudi če kdo ali nekaj misli o tem subjektu, o jazu, tedaj misli v bistvu o samem sebi.

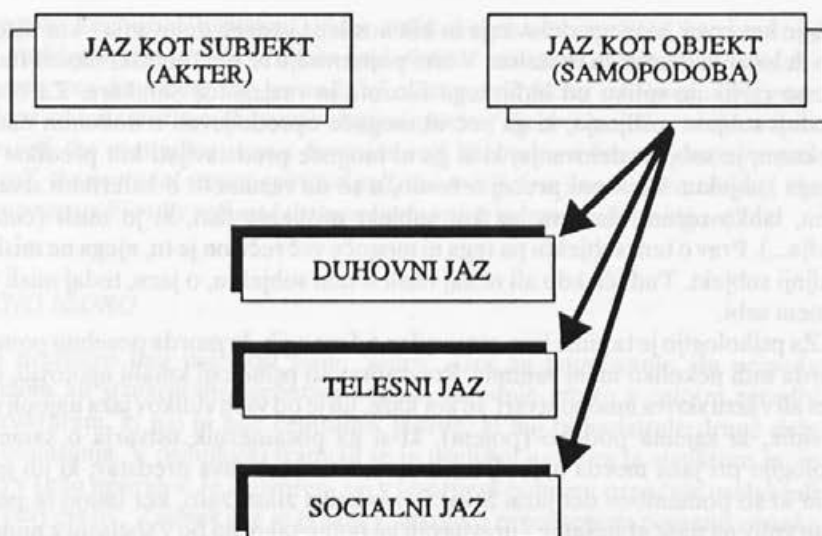
Za psihologijo je ta vidik jaza samo eden od mnogih. Je morda posebno pomemben, a morda tudi nekoliko manj zanimiv. Pravzaprav so psihologi kmalu ugotovili, da se za jazom ali v jazu skriva mnogo stvari. In kot kaže, jih je od vseh vidikov jaza najbolj zanimal tisti vidik, ki zajema podobo (pojem), ki si ga posameznik ustvarja o samem sebi. Psihologijo pri jazu morda najbolj zanima vsebina in narava predstav, ki jih gojimo o sebi in ki so pomemben del jaza. Stvar je zanimiva zlasti zato, ker imajo te predstave močan vpliv na naše obnašanje - uravnavali ga bomo tako, da bo v soglasju z njimi. Nima jedrnega položaja samo jaz kot dejavni subjekt našega delovanja, kot njegov "čisti" **akter**, tudi samopodobi in njenemu delovanju gre neka osrednja vloga pri osebnosti in pri regulaciji obnašanja.

VSI NAŠI JAZI

Psihologi so zgodaj postali pozorni na različne - deloma že omenjene - aspekte jaza. Med zgodnjimi analizami jaza, ki jo zlasti pogosto navajajo, in to povsem zaslužno, je razčlenitev, ki jo dolgujemo ameriškem filozofu in psihologu Williamu Jamesu (še enemu od "očetov" psihologije).

Po Jamesu moramo najprej razlikovati dva vidika jaza. Po eni strani imamo jaz kot subjekt; tu gre za jaz, ki deluje kot akter, nosilec delovanja. Po drugi strani imamo jaz kot objekt, kot podobo, ki si jo jaz ustvarja o samem sebi. No, če zaposluje filozofsko misel morda predvsem prvi aspekt jaza, je psihološko posebno zanimiv drugi aspekt. Zanimivo je npr. to, da (vsaj tako meni James) podobe o sebi ne moremo pojmovati le kot predstavo, ki jo ustvarimo o sebi kot o delujočem subjektu, čeprav zajema seveda tudi te predstave. Psihološko gledano je namreč jaz zlasti to, kar mislimo o sebi, da smo in - v smislu, ki se ga je James zelo dobro zavedal, tudi to, kar želimo pokazati, da smo.

Ta psihološki vidik podobe o sebi po Jamesu ne vključuje samo pojmovanj in predstav, ki jih imamo o sebi kot miselnem, psihičnem, duhovnem bitju. To je le del jaza, namreč spiritualni jaz. Po Jamesu vključuje jaz vse, kar posameznik po pravilu misli o sebi in to je veliko več kot le duhovni del samopodobe. Bistven del samopodobe so naše predstave in pojmovanja, ki jih imamo o lastnem telesu - telesni jaz. In ne samo to, del naše samopodobe so pojmovanja in predstave, ki jih imamo o tem, kaj drugi mislijo o nas in o tem, kako naj samega sebe predstavimo in prikažemo pred drugimi, na socialnem prizorišču. To je socialni jaz, ki po Jamesu ne nastopa v eni sami, stalni obliki - toliko je socialnih jazov, kolikor je ljudi in skupin, na katerih mnenje kaj damo in za katere domnevamo, da od nas karkoli pričakujejo. In včasih je težko razmejiti socialni jaz od telesnega; npr. naše predstave o videzu in oblačenju segajo nekako na obe področji.



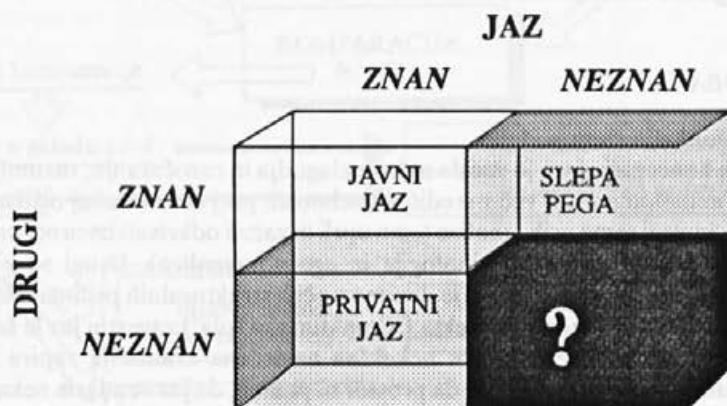
Slika 1. Jamesovo pojmovanje jaza.

Psihološki del jaza, jaz kot objekt, je odtlej postal izjemno pomemben predmet raziskovanja v psihologiji. Pri tem se moramo zavedati, da se na ta pojem veže več različnih strokovnih izrazov. Med najpomembnejšimi so izrazi **samoidentiteta**, **samopojmovanje** (pojem samega sebe, pojem jaza, angl. "self- concept"), **samopodoba** (podoba o sebi) in **shema o sebi** (shema jaza, "self-schema").

Med starejšimi avtorji, ki so poleg Jamesa pomembno prispevali k razvijanju pojma jaza, je zlasti Sigmund Freud. Tudi on se je poigral z zaimki. Jazu je prisodil vmesno mesto v osebnostni strukturi, položaj, ki posreduje med globinskimi nagonskimi impulzi **onega** in zahtevami okolja, ki se pozneje ponotranjijo v najmlajši intrapsihični instanci - nadjazu. V jazu je po Freudu sedež zavestnega delovanja in samozavedanja, vendar je prav Freud jazu v mnogočem odrekel osrednje mesto. Jaz ni izvorna instanca osebnosti, je sekundarna instanca in je videti včasih bolj igrača v rokah onega in nadjaza, kot da bi se pulila za to, kdo ga bo bolj dobil v roke. Celotno del jaza samega je po Freudu nezaveden.

Če je Freud opozoril na nezavedne aspekte jaza, torej "samopodobe", je hote ali ne hote odprl vrata novemu vidiku jaza. Temu aspektu so nekateri rekli kar ne-jaz, vseboval pa naj bi vse tiste lastnosti, ki jih imamo, pa zanje ne vemo, da jih imamo, ker jih ne maramo. Ne samo to, to so lastnosti, ki se nam dobesedno upirajo in nočemo niti misliti na to, da bi jih sploh lahko imeli. Seveda je nekoliko protislovno, če rečemo, da so te lastnosti na neki način del naše samopodobe. In kako naj jih odkrijemo, če pa je zanje značilno prav to, da so potlačene? Pa ni tako težko; navadno zadostuje, da pomislimo na lastnosti, ki se nam zdijo najbolj zavržene, nevredne. Skušajte opisati, kakšen naj bi bil nekdo, ki je takšen, kakršen bi si vi najmanj želeli biti. Ta opis bo kar blizu vašemu ne-jazu oziroma "nezaželenemu jazu". Pri tem ne bo verjetno prav nič tolažilno spoznanje, da je kak delec tega ne-jaza, ki ga za nič na svetu nočemo priznati in ki ne vemo zanj, morda dobro znan drugim ljudem. Ne pozabimo, da našo samopodobo kot senca spremlja podoba, ki jo imajo drugi o nas. Vendar imamo pri roki

protitolažbo: tudi drugi ne vedo nekaterih stvari o nas, ki pa jih mi vemo. Tudi to je lahko aspekt jaza, ki se bolj ali manj ujema z oznako "zasebnega" ali "privatnega" jaza.



Slika 2. Zavestni in neznani aspekti samopodobe in predstave drugih o nas.

Nove aspekte jaza, če na kar pravcate "jaze v jazu", je dodal Carl Gustav Jung. Omenili smo že, da je prav Jung poudarjal razliko med **jazom** kot središčem zavestnega dela osebnosti in **sebstvom** kot dejanskim, globinskim jedrom osebnosti. Jung je dalje ugotavljal, da se v duševnosti posameznika oblikujejo številne globinske (kolektivnemu nezavednemu pripadajoče) predstave o osebnostnih likih, ki so sestavni del celotne, sebstvu podrejene osebnosti. Te predstave, ti **osebnostni arhetipi** pomenijo globoko zasidrane podobe: podobo popolnega sebstva (arhetip sebstva), podobo socialne, javno funkcionirajoče osebnosti (arhetip persone), podobo potlačene, nagonse, negativne biti (arhetip sence), globinsko podobo ženske in moškega (arhetipa anime in animusa), naših spolnih "komplementarnih" narav. Ti arhetipi so oblikovani kot relativno avtonomne celote znotraj osebnosti in imajo lahko velik vpliv na obnašanje posameznika (ne da bi se on tega zavedal).

Nekaj pozneje je ameriški psihiater Sullivan (1953) skrbno analiziral razvoj in strukturo t.i. sistema jaza (self-system). V tej strukturi se pojavljajo posamezni vidiki samopodobe, **personifikacije** "dobrega jaza" (lastnosti, ki jih drugi odobravajo pri nas), "slabega jaza" (lastnosti, ki jih drugi kritizirajo in zavračajo) in "ne-jaza" (lastnosti, ki jih popolnoma odklanjamo in zanikamo). Carl Rogers je vpeljal pojem "realnega jaza" in "idealnega jaza" (slednji se delno prekriva s predstavo o superegu) itd. (Rogers & Dymond, 1954). Berne, teoretik transakcijske analize, govori o transakcijskih vlogah t.i. **ego stanj** "otroka", "starša" in "odraslega", ki se izmenjujejo v posameznikovi osebnosti.

S tem še ni konec množice naših jazov. Zelo veliko jih je dodala socialna psihologija, ko je uvedla pojem vloge. Po Krechu, Crutchfieldu in Ballacheyu (1972) je vloga "vzorec hotenj in ciljev, prepričanj, občutij, stališč in dejanj, ki naj bi po pričakovanjih pripadnikov neke skupnosti tipično označeval ljudi, ki zasedajo neko pozicijo". Posamezniki internalizirajo takšna vlogovna pričakovanja in se obnašajo skladno z njimi. Velik pomen vlog se kaže ravno v tem, da tako močno vplivajo na obnašanje; ne motimo se, če rečemo, da je poznavanje vlog med najbolj zanesljivimi prediktorji našega obnašanja. Pomembne so zlasti tiste vloge, ki jih Kelly (1962) imenuje **jedrne vloge** (pa smo spet pri jedru

osebnosti): poklicne, družinske in generacijske, partnerske, spolne, starostne, vloga dobrega prijatelja idr. Te vloge pomenijo izdelan kompleks kognitivnih konstruktov in predstavljajo glavne determinante naše identitete.

SAMOPODOBA

Vloga in funkcija samopodobe

Freudova koncepcija jaza je vnesla nekaj nelagodja in razočaranja; razumljivo, saj (zavestni) jaz nenadoma ni bil več v središču osebnosti, prej celo v dokaj odvisni vlogi. Nekateri so se znotraj same psihoanalize temu uprli in začeli odkrivati izvirne, primarne in avtonomne funkcije jaza (egopsihologija in egopsihoanaliza). Drugi so z vnemo nadaljevali Freudovo "rušilno" delo in je denimo v očeh strukturalnih psihoanalitikov ali pa predstavnikov kritične teorije subjekta ("Frankfurtska šola") zavestni jaz le še zbirka vseh mogočih predstav o sebi, ki kot nekakšna navlečena kramarija zapira vhod v naslednji prostor in tako ustvarja vtis, da prostor ni prazen, da jaz vendarle nekaj je. Tu je jaz res samo še psihološki papirnati tiger.

Takšno pojmovanje jaza in samopodobe pa je precej zgrešeno. Zelo hitro se namreč pokaže, da samopodoba ni papirnati tiger, ampak da močno vpliva na naše ravnanje; včasih vpliva na naše obnašanje prav usodno in mnogokrat nezavedno in celo proti naši volji. Lahko bi govorili o pravi upravljalški, menedžerski funkciji samopodobe.

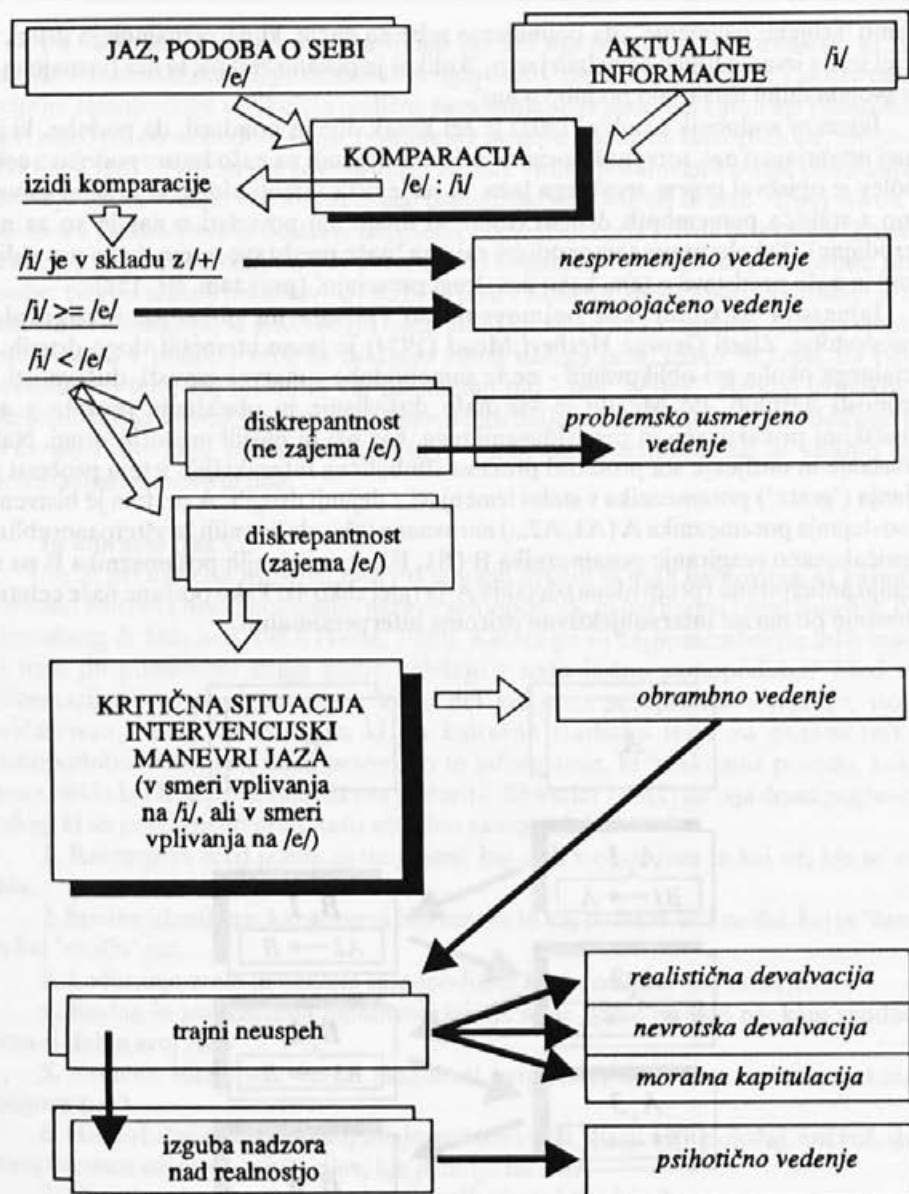
Pred leti (Musek, 1985) sem opisal **model referenčnega delovanja** jaza oziroma samopodobe (slika 3). Osnovna ideja modela je v tem, da je podoba o sebi referenčni okvir (standard, kriterij), ki uravnava naše delovanje. Temeljno načelo tega uravnavanja je težnja po vzdrževanju relativno visoke ravni samovrednotenja (to, kar včasih imenujemo težnjo po samospoštovanju in samoprestizju). Podobne ideje najdemo vsekakor tudi pri drugih avtorjih, npr. Tesserju ("model vzdrževanja samovrednotenja" ali "SEM-model",² Tesser & Paulhus, 1983). V našem psihičnem aparatu potekajo (bolj nezavedne kot zavestne) primerjave aktualnih informacij o sebi in našem ravnanju s standardi, ki jih zahteva samopodoba. Od izidov teh primerjav je odvisno ravnanje, pri čemer uporabljamo vse mogoče strategije, ki nam omogočajo vzdrževanje relativno visokega samovrednotenja, nekako tako kot posadka v balonu, ki odmetava balast, da bi se balon lahko dvignil dovolj visoko.

OBLIKOVANJE SAMOPODOBE

Socialna konstrukcija samopodobe

Velik in pomemben del samopodobe nam zgradijo drugi. Od drugih dobimo nekatere bistvene informacije, ki postanejo temeljni del podobe, ki si jo ustvarimo o sebi. Drugi nam povedo, kakšni smo in kakšni naj bomo. Povedo nam, kaj pomeni, da smo taki in taki. Starši, sorodniki, vrstniki, znanci, učitelji in vsa dolga vrsta t.i. "socialnih agensov" že od malega konstruira našo samopodobo. Dopovedo nam, v čem smo "dobri" in v čem smo "slabi". V našo samopodobo se vtisnejo izjave drugih, recimo o tem, kako smo "pridni", "poredni", "živi" ... Vsa ta sporočila se bolj ali manj "primejo" naše duševnosti

² Self-evaluation-maintenance model.



Slika 3. Model referenčnega delovanja jaza in samopodobe.

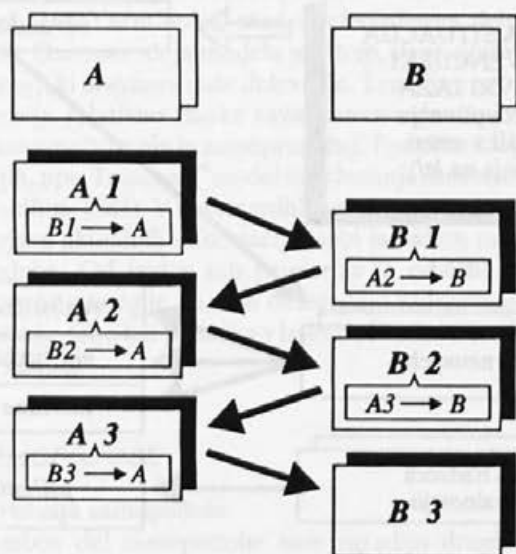
in postanejo del predstave, ki jo gojimo o sebi. Upravičeno lahko rečemo, da so naši jazi, samopodobe, sheme o sebi v dobršni meri proizvod procesov socialnega konstruiranja in socialnega zrcaljenja. Izjave drugih o nas so kot zrcalo, v katerem vidimo sami sebe.

Filozof in psiholog William James (eden nespornih očetov moderne psihologije) je leta 1890 opredelil socialni jaz kot enega glavnih vidikov celotnega jaza. Menil je, da

imamo "vrojeno nagnjenje", da pojmujeemo sebe na način, ki ga zaznamujejo drugi, in verjel je, da imamo toliko socialnih jazov, "kolikor je posameznikov, ki nas poznajo in ki si v svojem duhu ustvarjajo podobo o nas".

Jamesov sodobnik Cooley (1902) je šel korak dlje in poudaril, da podobe, ki jih drugi ustvarjajo o nas, torej naši socialni jazi, vplivajo tudi na našo lastno podobo o sebi. Cooley je opisoval pojem **zrcalnega jaza**, to pa je tista samopodoba, ki jo sami ustvarjamo s stališča **pomembnih drugih** (oseb, ki imajo kaj povedati o nas in so za nas merodajne). Takole pravi: samopodoba zajema "naše predstave o tem, kako nas vidijo drugi in naše predstave o tem, kako nas drugi presojujejo" (prav tam, str. 152).

Jamesova in Cooleyeva pojmovanja so vplivala na poznejše raziskovalce samopodobe. Zlasti George Herbert Mead (1934) je jasno utemeljil vlogo drugih in socialnega okolja pri oblikovanju - ne le samopodobe - marveč zavesti, duševnosti in osebnosti nasploh. Po Meadu je vse naše doživljanje in obnašanje prežeto z avtomatskimi pričakovanji in predvidevanji tega, kar naj bi mislili in storili drugi. Naše obnašanje in mišljenje sta proizvod procesa **simbolične interakcije**:³ v tem procesu so dejanja ("geste") posameznika v stalni izmenjavi z dejanji drugih. A pri tem je bistveno, da so dejanja posameznika A ($A_1, A_2, \dots$) naravnana tako, da je v njih že všteto morebitno in pričakovano reagiranje posameznika B ($B_1, B_2, \dots$), v dejanjih posameznika B pa se zrcalijo anticipirana (predvidena) dejanja A-ja (glej sliko 4). Tako postane naše celotno delovanje po naravi **intersubjektivno** oziroma **interpersonalno**.



Slika 4. Izmenjava "gest" in socialnih pomenov po G.H. Meadu.

Ameriški psihiater Sullivan (1940) je bil, podobno kot Mead in drugi, prepričan, da je medosebna izmenjava ključna za razvoj samopodobe in osebnosti: "Osebnosti ne moremo ločiti od spleta medosebnih odnosov, v katerih živi in biva posameznik...osebnost se izrazi v medosebnih situacijah in ne drugače" (prav tam, str. 32).

³ Odtod oznaka simbolični interakcionizem za teoretsko usmeritev Meada in njegovih učencev.

Po Sullivanu si lahko predstavljamo jaz kot niz prepričanj in predstav, ki so se razvile iz zaznanih reakcij pomembnih drugih oseb ("significant others"). Tako se znotraj celotne samopodobe oblikujejo različne **personifikacije** jaza. To, kar drugi (zlasti starši, npr. mati) pri otroku odobravajo, postane srž njegove pozitivne samopodobe, njegovega "dobrega jaza". Pri tem gre seveda zlasti za tiste vidike posameznikovega obnašanja, ki izzovejo odobravanje, nežnost in druge psihološke nagrade od drugih - torej vse to, kar povzroča zadovoljstvo in odstrani napetosti, bojazni, občutja krivde in tesnobe. Zaznane reakcije, ki ne povzročajo odobravanja in ki negativno vplivajo na pomembne druge osebe, tvorijo temelj predstave o "slabem jazu". Končno, meni Sullivan, obstajajo tudi taki vidiki obnašanja, ki povzročajo hudo odklanjanje in hudo tesnobo - teh pa sploh ne integriramo v podobo sebe in ostanejo zunaj našega jaza; lahko bi rekli, da tvorijo predstavo o tem, kaj nismo in kaj ne smemo biti - naš "ne-jaz". Zgodaj izoblikovane personifikacije vplivajo na razvoj osebnosti tudi dalje in kmalu lahko začno delovati tudi brez posredovanja pomembnih drugih oseb, tedaj namreč, ko si znamo sami predstavljati njihove učinke.

In kdo sem "jaz"?

Ne le pri naštetih avtorjih, tudi pri mnogih drugih bi našli ugotovitve, ki kažejo na socialno oziroma interpersonalno naravo samopodobe in osebnosti (npr. Bowlby, 1969; Greenberg & Mitchell, 1983; Harre, 1980). Katere pa so najpomembnejše informacije, ki nam jih pomembni drugi ljudje vpletejo v našo lastno samopodobo? Med temi informacijami so predvsem tiste, ki so del kulturno predpisanih obrazcev, vlog in pričakovanj, torej informacije, ki jih kulturna tradicija terja za posameznikovo samopodobo. Kot pravi neka pesem, so to informacije, ki "vsakomur povedo, kakšen mora biti in kaj Bog pričakuje, da mu je storiti". Shweder (1982) navaja deset pglavitnih nalog, ki so postavljene pred našo socialno samopodobo:

1. Razmejitev med jazom in ne-jazom; kaj sodi v okvir jaza in kaj ne, kje so meje jaza.
2. Spolna identiteta; kaj pomeni biti ženska in kaj pomeni biti moški, kaj je "ženski" in kaj "moški" jaz.
3. Ločevanje zrele in nezrele samopodobe: kaj je zrelo in kaj otročje.
4. Rodna in sorodstvena identiteta: kdo je moje "vrste" in kdo ne; kam spadam, s kom si delim svoj rod?
5. Etnična identiteta: kateri skupnosti pripadam, kateremu narodu, kakšna je njegova pot?
6. Hierarhični položaj: zakaj imajo nekateri višji, drugi nižji položaj; eni več, drugi manj bremen oziroma privilegijev; kje je moje mesto?
7. Človečanska identiteta: kaj je človeško in kaj živalsko?
8. Avtonomija: sem odvisen, neodvisen, soodvisen?
9. Skupinski položaj: kaj sam hočem in kaj drugi hočejo, da počnem?
10. Osebna varnost: kako doseči sožitje z drugimi in preprečiti "boj vseh proti vsem"?

Posameznik si mora ustvariti samopodobo, s katero bo rešil vse te naloge. V teku socializacije mu pomembne druge osebe pomagajo, da si ustvari svoje glavne "identitete" - pomagajo mu, da si ustvari podobo o tem, kakšen je, kakšen naj bo, kako naj misli, kako naj se obnaša, po katerih pravilih naj se ravna. V življenju dobimo veliko tovrstnih sporočil in navodil: "to se fantom (dekletom) ne spodobi", "jokanje je otročje", "nauči se

ravnati po svoji glavi", "če se ne boš sam potegnil zase, kdo se bo?" itd. Rezultanta vsega tega je samopodoba, predstava o tem, kdo pravzaprav smo - od nje pa je veliko, res veliko odvisno v našem ravnanju in v našem življenju.

Proprioceptivni jaz

Ideja, da so drugi ljudje tisto "zrcalo", ki mu dolgujemo svojo samopodobo, svoj "jaz", zveni nekam paradoksalno. Vendar bi pomen socialnega zrcaljenja le težko zanikali. Vseeno pa bi naredili napako, če bi mislili, da se jaz in samopodoba oblikujeta samo na podlagi socialnega zrcaljenja. Predvsem nam mora biti jasno, da samopodoba - tudi če jo pridobivamo na podlagi sporočil drugih, nikoli ne more biti zgolj pasiven izraz, zgolj pasivno zrcaljenje tujih predstav in mnenj. To lahko zlahka dokažemo. Naše videnje tujih predstav je predvsem nujno in samo naše. Mnenja drugih pač dojemamo in zaznavamo tako, kot to določajo merila in značilnosti našega lastnega zaznavanja. Gre torej za zrcaljenje, kjer nam drugi kažejo s svojimi mnenji podobo nas samih - toda to je podoba, ki jo mi vidimo. Dobesedno gre za to, da mi vidimo podobo, ki jo imajo o nas drugi, da mi vidimo to, kar v nas vidijo drugi. In ker to podobo zaznavamo mi, nikoli ni povsem takšna, kot je pri njenih nosilcih, vedno je že spremenjena in prilagojena.

Ali morda poleg zrcalnih sporočil še kaj drugega prispeva k nastanku in razvoju samopodobe? Da, in to nekaj zelo bistvenega. Pomislite malo: ali so res vsa sporočila, ki jih imamo o sebi, prišla od drugih oseb - direktno oziroma indirektno? Ne, očitno imamo o sebi mnogo informacij, ki so povsem naše, privatne, ki so drugim povsem nedostopne. Vse intimne želje, misli, čustva, o katerih drugi nikoli niso imeli najmanjšega pojma; vsa zasebna, samo nam lastna izkustva... To pa ni vse, za vsem tem se skriva nekaj še globljega in bolj prvinskega. To je doživljanje nas samih kot našega telesa in kot naše duševnosti. Od samih začetkov spremljajo naše početje povratne informacije, ki jih označujemo z izrazom **propriocepcija**.⁴ Če premaknem svojo roko, vidim gibanje roke z očmi, torej z vidnim zaznavanjem, hkrati pa zaznavam niz mišičnih (kinestetičnih) in drugih občutkov, ki mi sporočajo o premikanju. Toda ko nekdo drug premika roko, to premikanje zaznavam le z vidnim zaznavanjem, o njem nimam nobenih drugih povratnih informacij; le tisti drugi posameznik, ki premika roko, lahko sam dobiva poleg vidnih tudi kinestetične in druge proprioceptivne informacije: povedo mu, da je on sam subjekt, jaz, akter gibanja.

Trdno sem prepričan, da so proprioceptivne informacije globok, morda najgloblji psihološki temelj jaza in samopodobe. Te informacije nam posredujejo podoba o sebi, ki je v načelu ne morejo posredovati drugi. Nasprotno, vse kaže, da se zrcalne, socialne informacije o nas nekako nacepijo na to temeljno proprioceptivno samopodobo. Vendar proprioceptivni jaz ne velja samo naši telesni samopodobi. Tudi vse moje želje, motive, čustva in misli spremljajo povratne informacije, ki pomenijo nekakšno psihično propriocepcijo. O drugih ljudeh si lahko le mislim, da čustvujejo, hočejo, mislijo, zaznavajo, za svoje notranje doživljanje pa imam nezmotljivo "propriocepcijo", da se to res dogaja.

Izjemno pomemben del samopodobe izvira iz naših spominskih zmožnosti. Spomin mi potrjuje kontinuiteto in identiteto lastnega izkustva in samopodobe: ne da bi moral razmišljati o tem, vem na podlagi spominskih povezav, da sem "nadaljevalec" stalnega procesa predstav o sebi. Proprioceptivni jaz in spominski jaz sta poleg socialnega, zrcalnega jaza dve bistveni komponenti samopodobe.

⁴ Iz lat. *proprium* = lastno in *capere* = prijeti, zgrabiti.

Že konec prejšnjega stoletja je danski psiholog Harald Høffding razmišljal o tem, kako lahko nastane samozavedanje kot osnova za kakršnokoli samopodobo. Po njegovem mnenju je treba iskati izvore samozavedanja že v zelo zgodnjih izkušnjah, morda v prenatalnem, intrauterinemu obdobju osebka, ko se le-ta prvič srečuje z razlikovanjem med svojimi gibi in odporom okolice. Lastno gibanje namreč izvira iz lastnih pobud organizma - seveda povsem nezavednih - medtem kot gibanje okolja ni odvisno od njih. Po rojstvu pa izkustvo še veliko bolj in jasneje nauči otroka, da mora razlikovati med učinki lastnih pobud in dejavnostjo drugih. Ko se vključijo še spominski mehanizmi, ki povežejo trenutno izkustvo s prejšnjim, so izoblikovani pogoji za izkustvene sinteze, na osnovi katerih se lahko razvije samozavedanje.

Podobno je tudi Sigmund Freud (1915) menil, da so povratne informacije o lastni dejavnosti ključnega pomena za razlikovanje sebe od okolja in za oblikovanje zavesti o sebi: "Nasprotje jaza in ne-jaza (subjekta in objekta) posameznemu bitju že zgodaj posreduje izkušnja, da lahko zunanje dražljaje utišamo s svojimi mišičnimi akcijami, proti nagonskim dražljajem pa smo brez obrambe." Vidimo, da je Freud mislil na razlikovanje, ki je nekako korelativno proprioceptivnemu razlikovanju, o katerem smo govorili. Otrok lahko z določenimi reakcijami vpliva na zunanje objekte - od tega, da npr. z mižanjem prepreči zaznavanje neprijetnega predmeta, do tega, da prikljče bližnjo osebo, doseže, da ga le-ta nahrani ipd. Pač pa otrok nima podobnega vpliva na lastne impulze in težnje. Dalje, otrok kmalu "ugotovi", da lahko s svojo "voljo" opravlja določene gibe, medtem ko z njo prav nič ne more vplivati na objekte izven sebe. Vse to mu omogoči, da začne razlikovati med seboj in drugimi, ko pa "potegne" to mejo, je že izpolnil pomemben predpogoj za nastajanje samozavedanja.

Tako si je treba zamišljati oblikovanje samopodobe kot sintezo samozaznavnih informacij ("samokoncepcij") in socialno zrcaljenih sporočil. Podobno je že nekoč menil Baldwin (1911): "Posameznik raste v svoji osebnosti in individualnosti, kakor tudi v svoji socialnosti. Nima dveh življenj, dveh nizov interesov, dveh jazov: osebnega in socialnega. Ima samo en jaz, a ta je osebni in socialni obenem..." Tudi po mnenju mnogih drugih pomembnih socialnih psihologov, sociologov in socialnih filozofov, je zrela samopodoba nekako v ravnovesju med osebno (privatno) in družbeno (socialno) identiteto (Dahrendorf, 1958; Goffman, 1963; Habermas, 1968; Krapmann, 1979). Podoba samega sebe zajema tako privatna, lastna sporočila in zahteve, kakor tudi ponotranjene in zunanje zahteve okolja. Sposobni moramo biti, da slepo ne sledimo niti svojim notranjim niti socialnim ciljem, ampak da jih kritično presodimo in se zavestno odločamo med njimi.

JAZ KOT KOGNITIVNA SHEMA

Kratek pregled različnih sestavin samopodobe in jaza pri raznih avtorjih daje zanimivo, vendar precej nepregledno sliko (glej tabelo 1). Kako naj napredujemo ob vseh teh jazih, strukturah, instancah, osebnostnih arhetipih, personifikacijah, vlogah? Vsiljujejo nam slikovito, vendar gotovo napačno predstavo, da se znotraj naše osebnosti prerivajo nekakšne "osebnostni v malem", ne glede na to, ali bivajo v medsebojnem sožitju, ali pa se, po besedah Antona Trstenjaka, "lasajo med seboj". Takšne personifikacije jazov imajo navsezadnje več skupnega s kakšnimi animističnimi predstavami o množici duš, ki naj bi jih imel vsak posameznik, kot pa z znanstvenimi predstavami.

Imajo "vsi ti naši jazi" neko enotno podlago? Lahko to podlago najdemo v kaki obstoječi in dovolj dognani psihološki teoriji in paradigmi? Mislim da, in da jih vse po

vrsti lahko upravičeno obravnavamo kot **kognitivne sheme**. Kognitivna shema ni nič drugega kot splet medsebojno povezanih kognitivnih elementov - pojmovanj (konstruktov v smislu Kellyjeve kognitivne teorije), predstav, sodb, ocen in prepričanj - o nekem objektu, pojavu ali dogajanju. In samopodoba navsezadnje ni nič drugega kot splet takih pojmovanj, predstav, sodb, ocen in prepričanj, ki jih imamo o sebi. Kot imamo kognitivne sheme o drugih in o svetu, tako jih imamo tudi o sebi. Le da so te sheme precej pomembne in pogosto odločujoče v našem ravnanju. Kognitivne sheme so torej strukture informacij in znanj, organizirane v našem spominu; te strukture omogočajo, da vidimo stvari manj kaotično in bolj urejeno in da razumemo in presojamo nove informacije ter izkušnje (Anderson, 1985; Carver & Scheier, 1988).

Tabela 1. Pojmovanja sestavin in sistemov jaza pri različnih avtorjih.

AVTOR	SISTEMI IN KOMPONENTE JAZA
James	jaz kot subjekt, jaz kot objekt duhovni, telesni, socialni jaz
Freud	intrapsihične instance jaz, ono, nadjaz
Jung	zavestni in globinski jaz (sebstvo) arhetipi (senca, persona, anima...)
Sullivan	personifikacije (npr. "dobri", "slabi" jaz, "nejaz")
Mead	jaz kot akter ("I") in objekt ("me") socialne vloge
Rogers	idealni in realni jaz
Berne	ego stanja
Habermas	privatna in socialna identiteta

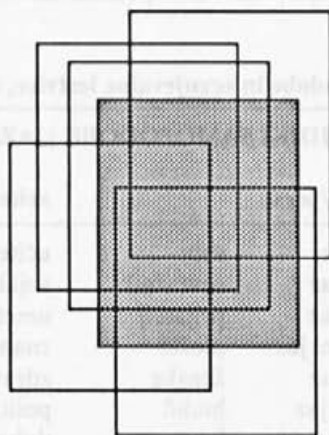
V psihologiji je govor o **shemah jaza** oziroma **shemah samega sebe** postal zelo domač nekako od sredine sedemdesetih let. Psihologinja Hazel Markus (1977) je tedaj opredelila sheme jaza kot kognitivne posplošitve o samem sebi; imele naj bi nekaj pomembnih funkcij, kot to, da filtrirajo informacije, ki jih dobivamo (zlasti te, ki so relevantne za nas), da oblikujejo nove izkušnje in da usmerjajo naša dejanja.

Gotovo je, da znotraj celotne samopodobe obstaja več kognitivnih shem. Če se vprašamo, kaj npr. ločuje sheme "dobrega jaza" od "slabega jaza" in "ne-jaza", "idealnega jaza" od "realnega jaza", vlogo "sebe kot očeta" od vloge "sebe kot psihologa", tedaj nam pride zelo prav še en pomemben pojem sodobne kognitivne psihologije, namreč pojem **prototipa**.

Ste se kdaj vprašali, zakaj ločimo ljudi npr. od gosk? Neumno vprašanje, saj vidimo, da je oseba "ta in ta" povsem drugačna od te in te goske. Ampak oseba "ta in ta" je drugačna tudi od neke druge osebe, recimo Janeza N. Pa vendar bomo rekli, da je Janez

N. človek in ne goska. Ljudje imamo vrojeno zmožnost, da kategoriziramo (klasificiramo) objekte; za objekte, ki imajo skupna ali podobna obeležja, bomo rekli, da sodijo skupaj, da pripadajo skupnemu razredu.

A od kod zmožnost, da razvrščamo objekte v kategorije? Rekli boste, da zato, ker najdemo pri njih takšne lastnosti, ki jih imajo tudi drugi objekti njihovega razreda, nimajo pa jih pripadniki drugih objektov. In zdaj ste precej dobro povedali to, kar nam v psihologiji označuje pojem prototipa. Prototip pomeni predstavo o najbolj tipičnem predstavniku neke kategorije (o "najboljšem ali najbolj tipičnem članu"; Mischel, 1981, Rosch, 1975; Rosch in sod., 1976; Tversky, 1977). Prototip torej določa niz lastnosti, jih imamo za "tipične". Vse objekte, ki so podobni prototipu, uvrščamo v skupni razred ali "družino"; ti objekti si delijo skupna "družinska obeležja", kažejo neko "družinsko podobnost" ("family resemblance"). Objekti, ki so najbližje prototipu, imajo največ teh kategorialnih obeležij, so najbolj tipični. Lastovka in orel sta npr. bližje prototipu "ptiča" kot kura ali gos. Tako lahko govorimo tudi o prototipih tipične ženske, tipičnega ekstraverta, tipičnega nevrotika itd. Opazili boste, da razredi, ki se organizirajo okoli prototipov, niso logično utemeljene kategorije, ki se izključujejo med seboj (tako se npr. izključujeta kategoriji "višji kot 1 meter" in "nižji kot 1 meter"). Gre za empirične razrede, ki so nekoliko manj dosledni in jasno določljivi (Wittgenstein, 1953); zlepa ne bomo našli lastnosti, ki bi jih imeli **prav vsi** pripadniki razreda - pač pa je res, da se vsi ujemajo v večini bistvenih lastnosti, torej tistih, ki jih zajema pojem prototipa.



Slika 5. Prototipi in kategorialna sorodnost objektov.

Prototipi samopodobe

Raziskovanja so pokazala, da v osebnostnem presojanju uporabljamo množico kognitivnih shem in prototipov - npr. pri presojanju drugih, v osebnostnem zaznavanju in osebnostnem razvrščanju (npr. implicitne teorije osebnosti). Brez dvoma pa jih uporabljamo tudi pri presojanju samih sebe.

Osebnostne instance, razne sestavine naše samopodobe in naše jaze (dobri, slabi, realni, idealni, nezaželeni jaz, ne-jaz itd.) si lahko predstavljamo kot površinske predstavnike nezavednih predstav o temeljnih vidikih našega jaza. Lahko si predstavljamo, da se naše predstave in opisi o sebi strukturirajo na podlagi temeljnih

prototipov samopodobe. In zdaj se moramo vprašati, kako bi lahko ugotovili te prototipe samopodobe? Na prvi pogled kaže, da jih ne moremo, da lahko samo ugibamo o njih.

Pa ni tako. Seveda jih ne moremo videti ali doživljati neposredno. Vendar jih lahko ugotovimo še bolj jasno in natančno, lahko jih namreč dobesedno izračunamo. Definiramo jih namreč lahko kot **latentne dimenzije**, ki strukturirajo vse naše manifestne predstave o sebi. To pa pomeni, da jih lahko npr. pojmujeemo kot faktorske dimenzije, dobljene na podlagi interkorelacij med manifestnimi, površinskimi predstavami o sebi in o raznih vidikih samopodobe. Z drugimi besedami, domnevamo lahko, da se za opisi raznih "jazov", instanc, struktur, arhetipov, personifikacij skrivajo tisti pravi, delujoči prototipi samopodobe (samoidentitete). Če bi torej skušali opisati posamezne vidike samopodobe - npr. s pridevniškimi ocenjevalnimi lestvicami - bi prek korelacij med posameznimi opisi lahko prodrli do skupnih latentnih dimenzij, ki tvorijo "prostor", univerzum našega jaza.

Multivariantni "prostor" jaza

Sam pri sebi sem skušal narediti takšno analizo, neke vrste samoeksperiment. Pri tem sem skušal oceniti različne vidike jaza, ki so po obstoječih pojmovanjih relevantni: posamezne instance jaza, perspektive, personifikacije, vloge, ego-stanja, osebnostni arhetipi itd. Vsak tak vidik sem ocenil z nizom ocenjevalnih lestvic (7 stopenj ocen), sestavljenih iz pridevniških parov, ki so primerni za samoocenjevanje oziroma za ocenjevanje osebnosti. Spodaj so navedeni posamezni vidiki, kakor tudi posamezne lestvice (tabela 2).

Tabela 2. Vidiki samopodobe in ocenjevalne lestvice, uporabljene v poskusu.

LESTVICE		VIDIKI SAMOPODOBE (JAZA)		
(meta)				
perspektive	instance/pers.		arhetipi	vloge
ima estetski čut	realni jaz	vzor	učitelj	od drugih
velik	idealni jaz	sovražnik	vojak	od znancev
družaben	otroški jaz	prijatelj	umetnik	od žene
izviren	mladostni jaz	moški	znanstvenik	od otrok
pošten	bodoči jaz	ženska	zdravnik	doma
soyražen	zaželeni jaz	hudič	politik	v službi
urejen	nezaželeni jaz	bog	duhoven	v javnosti
se pritožuje	nasprotje	žival	bogataš	
zaskrbljen	maksimalni jaz	oče	športnik	
pozoren	minimalni jaz	mati	(moški)	
nervozen	javni jaz	otrok	(ženska)	
energičen	privatni jaz.	heroj	povprečnež	
skrben		angel	dober partner	
obziren		devica	kot oče	
radoveden		usodna žena	psiholog	
zgovoren				
nemiren				
marljiv				
(tabela se nadaljuje)				

LESTVICE		VIDIKI SAMOPODOBE (JAZA)		
(meta)				
perspektive	instance/pers.	arhetipi	vloge	
vesel				
iskren				
premišljen				
samokritičen				
gospodovalen				
nemaren				
šibek				
srečen				
prilagodljiv				
občutljiv				
bojazljiv				
rezerviran				
fin				
napet				
samogotov				
natančen				
ljubosumen				
olikan				
neodgovoren				
željan spoznanj				
lep				
grob				
lenoben				
dobro opazuje				
previden				
vztrajen				
domiseln				
ekscentričen				
vesten				
impulziven				
se dobro izraža				
bister				
tog				
zanesljiv				
privlačen				
spreten				
nasilen				

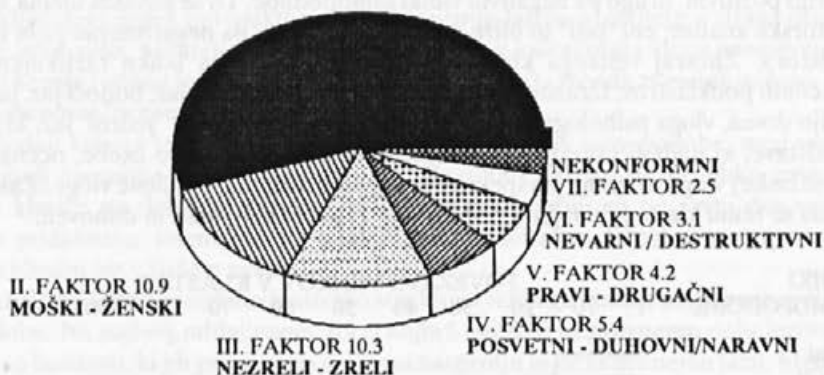
Ocenjene vidike samopodobe sem nato koreliral med seboj, dobljene korelacije pa analiziral z različnimi metodami multivariantne analize. Oglejmo si najprej rezultate faktorске analize (tabela 3 in slika 6).

Tabela 3. Nasičenja vidikov samopodobe s faktorskimi dimenzijami jaza.

vidiki jaza	FAKTORJI						
	FAKTOR1	FAKTOR2	FAKTOR3	FAKTOR4	FAKTOR5	FAKTOR6	FAKTOR7
realni	.711041	-.223264	.071290	.131233	-.558670	-.024370	.000565
idealni	.938296	-.022115	-.109869	.003176	-.051330	.047328	-.143114
otroški	.126090	-.206535	.510773	.146259	-.608069	.078437	.277429
mladostnik	.235863	-.058538	.620303	.033978	-.335885	-.013673	.353454
bodoči	.785596	-.100125	-.174228	.089735	-.416677	-.203167	-.061131
od drugih	.697630	-.180166	-.149962	.008386	-.521791	.242737	-.093754
doma	.878053	-.166191	.051777	-.000069	-.265476	.043699	-.082051
v javnost	.692329	.139767	-.182889	-.183182	-.446405	.167090	.086748
nezaželen	-.841306	.041608	.012064	-.045214	.266502	-.110736	.146142
nasprotje	-.671399	.275210	.051574	-.175923	.467012	-.054862	.209192
vzor	.946984	.042238	.047328	-.056182	-.240695	-.073435	-.011561
učitelj	.737301	-.368438	-.174000	.181246	-.088432	.123081	.178129
vojak	-.136704	.801540	-.198180	-.168383	.114972	.239147	-.035639
umetnik	-.081646	.156217	.437208	.134824	-.178275	-.411419	.564105
znanstvenik	.566658	.114228	-.064687	.054730	-.597690	-.141877	.341587
zdravnik	.828709	-.043938	-.161624	-.274912	-.009925	.054151	-.013836
politik	.122337	.020397	-.056602	-.837580	-.016334	.165515	.302503
duhoven	.798944	-.125143	-.228218	.192439	-.150876	.116451	-.122255
bogataš	.063832	.318203	-.050655	-.814863	.090125	-.090100	.021000
športnik	.124685	.729647	.097317	-.213344	.351233	.153021	.122874
sovražnik	-.509234	.157251	-.151764	-.088031	.160339	.019866	.683989
prijatelj	.759856	-.034002	.220181	-.262835	-.014518	.007380	-.200598
moški	-.003829	.828802	.071178	-.149747	-.043542	-.134110	.103714
ženska	.242814	-.736544	.141455	.037208	.015324	.304127	-.065328
hudič	-.454244	.052429	-.015493	-.145021	-.012005	-.021833	.768947
žival	-.326610	.736893	.235548	.197358	.217646	.034669	.053377
oče	.748483	.084411	.155314	.025637	-.214449	-.049912	-.001734
mati	.796125	-.270315	.070706	.120991	-.087961	.201454	-.137695
otrok	-.271484	.065030	.836182	.045495	.109647	-.113410	.000831
povprečno	-.620645	.128833	.115068	-.226762	.208542	.484599	-.020510
maksim	.292836	-.172313	-.005589	-.052383	-.790309	-.217460	-.082059
minim	.325477	-.196953	.218451	-.007274	-.634803	-.103532	-.021832
heroj	.783813	.271351	.122891	-.233884	.008585	-.168170	.235942
angel	.895617	-.132306	.064762	-.073818	-.051394	.054069	-.026657
devica	.925208	-.075202	-.039414	-.061345	-.085045	.033720	-.154442
usodna žena	-.076554	.036281	.397478	-.327292	-.062711	.026057	.751340
psiholog	.919838	-.132554	-.019402	-.023798	-.161111	-.018455	.048811
javni	.898480	-.015121	-.121119	-.015968	-.138709	.100192	-.225802
privat	-.307170	-.006906	.319051	.050280	-.232494	-.645528	.045269
dober partn.	.877017	-.121645	.068118	.015582	.074382	-.067729	-.282880
kot oče	.936231	-.006446	-.041615	-.128185	-.040195	-.047061	-.044744

FAKTORSKE DIMENZIJE JAZA

I. FAKTOR 44.5 POZITIVNI - NEGATIVNI



Slika 6. Faktorske dimenzije vidikov samopodobe.

Kot kaže tabela 3, je faktorska analiza izločila šest latentnih dimenzij, ki pojasnjujejo kar 78.3 odstotka celotne variabilnosti matrike. Prva faktorska dimenzija je najboljšežnejša in če si jo dobro ogledamo, vidimo, da gre za dokaj jasno profilirano bipolarno dimenzijo. Če si ogledamo nasičenja posameznih vidikov samopodobe, je očitno, da dimenzija ločuje vse izrazito pozitivne vidike samopodobe od negativnih. Na našo (v tem primeru bolje reči: mojo) presojo samega sebe torej v prvi vrsti vplivata latentni prototip **pozitivnega (dobrega, sprejemljivega, zaželenega...)** jaza ter njemu nasprotni prototip **negativnega jaza**. Temeljna in najbolj generalna delitev celotnega prostora samopodobe je torej delitev na pozitivni ter negativni del.

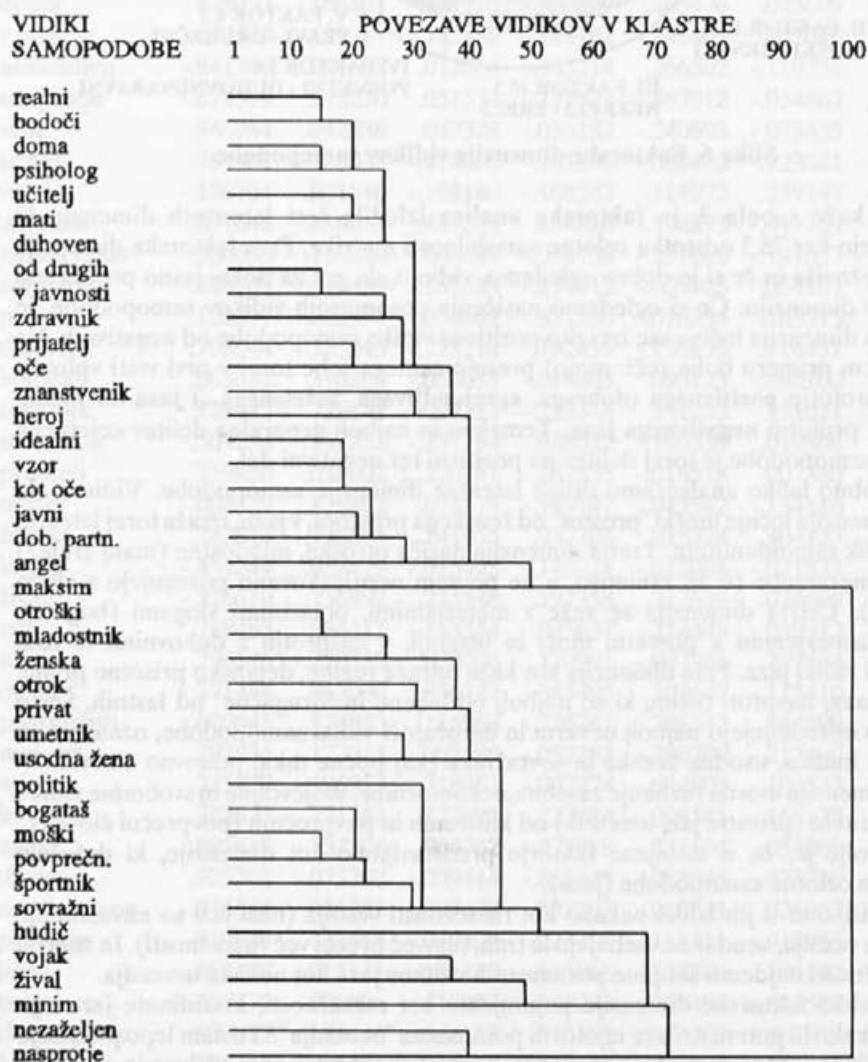
Podobno lahko analiziramo druge latentne dimenzije samopodobe. Vidimo, da druga dimenzija ločuje moški "prostor" od ženskega prostora, v jazu, izraža torej latentni spolni vidik samoidentitete. Tretja dimenzija nasiča otroške, mladostne (manj zrele?) vidike samopodobe (ti se zanimivo, a ne povsem nepričakovano povezujejo z vlogo umetnika). Četrta dimenzija se veže z materialnimi, oblastnimi vlogami (bogataš, politik), usmerjenimi k posvetni moči in blaginji, v nasprotju z duhovnimi in tudi naravnimi vidiki jaza. Peta dimenzija kot kaže odraža realne, dejansko prisotne prvine lastnega jaza, nasproti tistim, ki so najbolj oddaljene in "drugačne" od lastnih. Šesto dimenzijo opredeljujejo najbolj nevarni in ogrožajoči vidiki samopodobe, označeni so z arhetipi hudiča, usodne ženske in sovražnika (kaj počne tukaj ponovno umetnik?). Sedma dimenzija morda razlikuje zasebne, nekonformne, svojevoljne in svobodne vidike samoidentitete (privatni jaz, umetnik) od kliširanih in povprečnih (povprečni človek).

Najbolje je, če si dobljene faktorje predstavljamo kot dimenzije, ki določajo univerzum celotne samopodobe (jaza).

Zamišljamo si jih lahko nekako kot razsežnosti vesolja (naši jazi so navsezadnje tudi prava vesolja, vendar ne vsebujejo le treh, temveč precej več razsežnosti). In znotraj teh razsežnosti najdemo skupine posameznih vidikov jaza kot nekaka ozvezdja.

Če lahko faktorske dimenzije pojmujeemo kot razsežnosti, koordinate jazovega prostora, kako bi potem najlaže ugotovili posamezna "ozvezdja"? To nam lepo prikažejo druge multivariantne metode, npr. klastrska analiza. Slika 7 nam prikazuje rezultate hierarhične klastrske analize istih vidikov samopodobe, ki so bili zajeti v faktorski analizi.

Pogled na sliko 7 nam lepo pokaže, da se naša "ozvezdja" (vidiki jaza) gibljejo najprej v dveh velikih ločenih prostorih, dveh "podvesoljih" jaza: eno veliko skupino tvorijo pozitivni, drugo pa negativni vidiki samopodobe. To se povsem ujema z rezultati faktorske analize: eni "jazi" so bliže pozitivnemu, drugi pa negativnemu polu celotnega prostora. Znotraj velikega klastra pozitivnih vidikov pa lahko razlikujemo nekaj značilnih podklastrov. Izrazito podskupino tvorijo npr. realni jaz, bodoči jaz, jaz, kot me vidijo doma, vloga psihologa. To skupino bi lahko označili kot "jedrni" jaz, ki povezuje predstave, ki najbolj opredeljujejo samoidentiteto: ocena lastne osebe, ocena domače (družinske) vloge oziroma perspektive in ocena strokovne, poklicne vloge. Zanimivo pa je, da se temu klastru še najbolj približujejo vidiki učitelj, mati in duhoven.



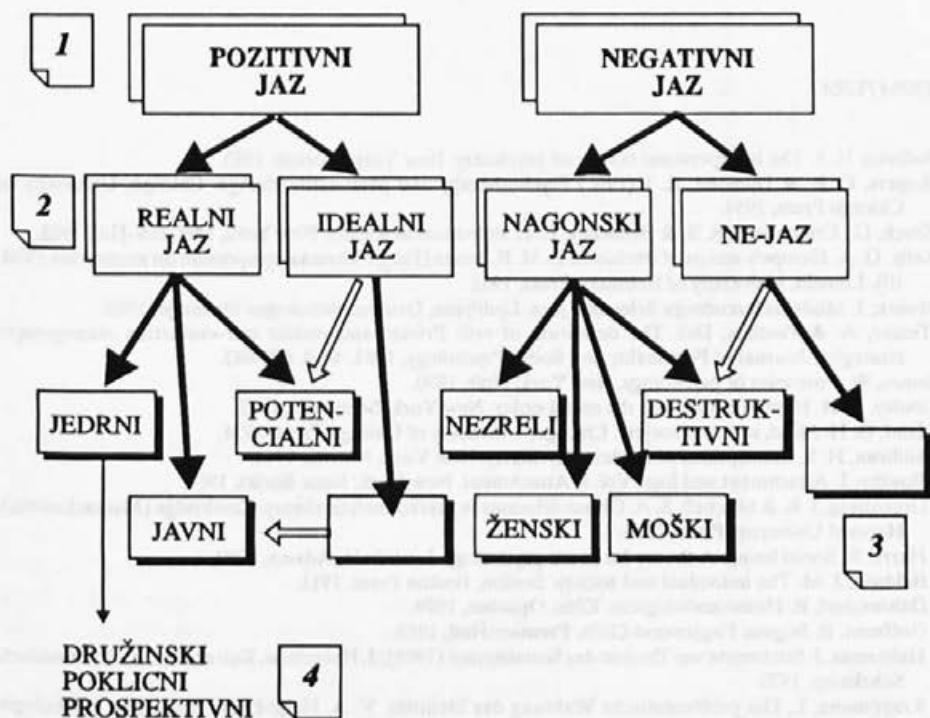
Slika 7. Hierarhična klastrska analiza vidikov samopodobe. Posamezni vidiki jaza so označeni z okrajšanimi šiframi.

Naslednji pozitivni klaster je morda že bliže Jamesovemu socialnemu jazu in Jungovemu pojmu persone; mogoče je posledica mojih življenjskih izkušenj, da se v ta klaster vključujejo poleg perspektivnega ocenjevanja lastne identitete s strani drugih tudi vloge zdravnika, prijatelja in očeta. Sledi klaster, v katerem sta vloga znanstvenika in arhetip heroja (očitno je v moji podzvesti to povezano) - morda zametek nečesa, kar bi lahko imenoval "potencialni jaz".

Naslednji klaster je očitno klaster idealiziranih vidikov samopodobe, med vsemi daleč najbolj spominja na instanco nadjaza. Rezultati kažejo, da bi lahko prve tri pozitivne klastre na določeni ravni združili in bi tako dobili na tej ravni dva velika pozitivna podklastra: imenujmo ju "realna samopodoba" in "idealna samopodoba" (realni in idealni jaz v širšem smislu).

Po analogiji lahko preučimo klastersko strukturo velikega klastra negativnih vidikov samopodobe. Na najbolj oddaljenem, torej najbrž najbližje negativnemu polu jazovega prostora so lastnosti, ki jih pripisujem svojemu nasprotju in nezaželenemu jazu. Mislim, da je to strukturo jaza najboljše označiti z izrazom "ne-jaz" ali "proti-jaz" - gotovo vsebuje med drugim lastnosti, ki so najbolj potlačene in zavestno nezaželenne. Zelo negativno so locirani hudič, vojak, žival, ki se jim pridružuje še minimalni jaz. Mislim, da gre še vedno za dobre predstavnike freudovskega ida, za "nagonski" in "destruktivni" jaz - posebno, če vidimo v neposredni bližini tudi arhetip hudiča in sovražnika.

Zanimiv je naslednji klaster, ki povezuje vidike moški, povprečnež, športnik, bogataš, politik in sovražnik. Rekel bi, da gre tu za strukturo, ki jo je opisoval Carl Gustav



Slika 8. Prototipi samopodobe v hierarhičnem razporedu.

Jung kot arhetip animusa - za potlačeni in osovraženi del moške narave v posamezniku. Morda je zanimivo prav dejstvo, da se v tej družini pojavlja tudi sama moška vloga.

V naslednjih dveh podklastrih bi lahko identificirali jungovsko animo (potlačeni ženski vidik osebnosti, projiciran v prestavo o "femme fatale", usodni ženski) in pa neko zanimivo strukturacijo jaza, ki še vedno pripada negativnemu jazu, vendar menim, da ni v strogem območju "onega", ni tako globoko odrinjena pod površino in ni tako nesprejemljiva. Označil bi jo kot "nezreli jaz", glavna predstavnika sta prav otroški in mladostni jaz ter vloga otroka. Zanimivo je tudi, da sta nekje med tema klastroma tudi vloga umetnika (ta je blizu "femme fatale") in pa moj privatni jaz.

Najbrž se ne motim, če predpostavim obstoj bolj ali manj obsežnih prototipov, okrog katerih se grupirajo posamezne predstave samega sebe in njihove sestavine. Te prototipe bi lahko hierarhično razporedili, in sicer tako, kot kaže slika 8.

Prav na koncu bi želel opozoriti na nekaj. Poskus, ki sem ga opisal, bi lahko označili kot poskus intrapersonalne (intraindividualne) multivariantne osebnostne diagnostike. Prepričan sem, da se tu odpira področje, katerega razsežnosti še niti približno ne slutimo. Kar zadeva naš poskus, lahko samo rečemo, da je na tem področju prostora za vse naše jaze in vse dele vseh naših jazov - tiste, ki smo jih zajeli in še mnoge druge. Na tem področju se skrivajo stvari, ki jih niti zdrava pamet, niti najbolj natančno opazovanje, niti najbolj sofisticirana globinska metoda ne morejo razkriti. Samo multivariantna analiza nam lahko razkrije latentno "algebro" in latentne "algoritme" naših nezavednih struktur.

LITERATURA

1. Sullivan, H. S. The interpersonal theory of psychiatry. New York, Norton, 1953.
2. Rogers, C. R. & Dymond, R. F. (Eds.) Psychotherapy and personality change. Chicago, University of Chicago Press, 1954.
3. Krech, D., Crutchfield, R. S. & Ballachey, E. L. Individual in society. New York, McGraw-Hill, 1962.
4. Kelly, G. A. Europe's matrix of decisions. In M. R. Jones (Ed.), Nebraska symposium on motivation (Vol. 10). Lincoln, University of Nebraska Press, 1962.
5. Musek, J. Model referenčnega delovanja jaza. Ljubljana, Društvo psihologov Slovenije, 1985.
6. Tesser, A. & Paulhus, D. The definition of self: Private and public self-evaluation management strategies. Journal of Personality and Social Psychology, 1983, 44, 4, 672-682.
7. James, W. Principles of psychology. New York, Holt, 1890.
8. Cooley, C. H. Human nature and the social order. New York, Scribner's, 1902.
9. Mead, G. H. Mind, self, and society. Chicago, University of Chicago Press, 1934.
10. Sullivan, H. S. Conceptions of modern psychiatry. New York, Norton, 1940.
11. Bowlby, J. Attachment and loss: Vol. I. Attachment. New York, Basic Books, 1969.
12. Greenberg, J. R. & Mitchell, S. A. Object relations in psychoanalytic theory. Cambridge (Massachusetts), Harvard University Press, 1983.
13. Harre, R. Social being: A theory for social psychology. Littlefield, Adams, 1980.
14. Baldwin, J. M. The individual and society. Boston, Boston Press, 1911.
15. Dahrendorf, R. Homo sociologicus. Köln, Opladen, 1959.
16. Goffman, E. Stigma. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963.
17. Habermas, J. Stichworte zur Theorie der Sozialisation (1968): J. Habermas, Kultur und Kritik, Frankfurt, Suhrkamp, 1973.
18. Krappmann, L. Die problematische Wahrung der Identität. V: A. Heigl-Evers (izd.). Die Psychologie des 20. Jahrhunderts, VIII. Lewin und die Folgen. Zürich, Kindler, 1979, 413-423.
19. Anderson, J. R. Cognitive psychology and its implications. New York, Freeman, 1985.
20. Carver, S. C. & Scheier, M. F. Perspectives on psychology. Boston, Allyn and Bacon, 1988.

21. Markus, H. Self-schemata and processing information about the self. *Journal of Personality and Social Psychology*, 1977, 35, 63-78.
22. Mischel, W. *Introduction to personality*. New York, Holt- Rinehart-Winston, 1981.
23. Rosch, E. Cognitive reference points. *Cognitive Psychology*, 1975, 1, 532-547.
24. Rosch, E., Mervis, C., Gray, W., Johnson, D. & Boyes-Braem, P. Basic objects in natural categories. *Cognitive Psychology*, 1976, 8, 382-439.
25. Tversky, A. Features of similarity. *Psychological Review*, 1977, 84, 327-352.
26. Wittgenstein, L. *Philosophical investigations*. New York, Macmillan, 1953.

Zveza med pomenom, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, in otrokovimi pričakovanji končnih šolskih ocen

ZLATKA CUGMAS

POVZETEK

Avtorji Eccles Parsons, Adler in Kaczala (1982) sugerirajo, da je pomen, ki ga starši pripisujejo določeni otrokovi kognitivni kompetenci, pozitivno povezan z otrokovo stopnjo samovrednotenja kognitivne kompetence na istem področju. V raziskavi, ki sem jo izvedla s 134 prvošolci v začetku šolskega leta 1991/92, sem ugotavljala zvezo med pomenom, ki ga starši pripisujejo otrokovi materialni posesti, športni kompetenci, zunanjosti, svoji ljubezni do otroka, šolski kompetenci in priljubljenosti med vrstniki, in otrokovimi pričakovanji v zvezi s splošno končno šolsko oceno, končno oceno pri matematiki, čitanju, pisanju, telovadbi in vedenju. Rezultati sugerirajo, da otroci slabo poznajo stališča staršev v zvezi s pomenom, ki ga le-ti pripisujejo različnim otrokovim kompetencam. Njihova percepcija tovrstnih stališč je povezana predvsem s pomenom, ki ga istim kompetencam pripisujejo otroci sami. Hipoteza, da je pomen, ki se pripisuje otrokovi šolski kompetenci, pomembno povezan z otrokovimi pričakovanji končnih šolskih ocen, se ni potrdila. Izstopajo rezultati v zvezi s pomenom, ki se pripisuje temu, koliko imajo starši otroka radi. Skleпам, da varnost, ki jo nudi otroku ljubezen staršev, daje otroku zaupanje v samega sebe in povzroča, da so njegova pričakovanja v zvezi z uspehi v šoli optimistična.

ABSTRACT

LINK BETWEEN THE MEANING WHICH PARENTS ATTRIBUTE TO VARIOUS COMPETENCES OF CHILDREN AND THE CHILD'S EXPECTATIONS OF HIS/HER FINAL SCHOOL GRADES

The authors Eccles Parsons, Adler and Kaczala (1982) suggest that the meaning which parents attribute to the specific cognitive competence of a child is positively linked to the child's level of self-evaluating his/her cognitive competence in that same field. In the research which I implemented with the help of 134 first grade primary school children at the beginning of the 1991/92 semester I tried to discover the link between the meaning which the parents attribute to the child's material properties, competence in sports, exterior, their love towards the child, school competence and popularity

among their fellows, and the child's expectations in association with the general final school grades, final grades in mathematics, reading, writing, gymnastics and behaviour. The results suggest that children are not well-acquainted with the standpoints of parents in association with the meaning which they attribute to various competences of the child. Their perception of such standpoints is above all associated with the meaning which the children themselves attribute to these same competences. The hypothesis that the meaning which is attributed to a child's school competence is linked importantly to the child's expectation of final school grades was not affirmed. Results in association with the meaning which is attributed to how much the parents love their children stand out. I conclude that security, which is offered to the child by the love of the parents gives the child faith in his/herself and causes his/her expectations to be optimistic in matters associated with school.

PROBLEMATIKA

Mnogi avtorji (Stipek, 1981; Entwisle, Alexander, Pallas in Cadigan, 1987; Eccles Parsons, Adler in Kaczala, 1982; Phillips, 1987) navajajo, da imajo kognitivni dosežki nepomembno prediktivno vrednost pri oblikovanju percepcije lastne kognitivne kompetence mlajših otrok. Ne le pri mlajših otrocih (čeprav lahko predpostavimo, da zaradi nizke stopnje samorazumevanja, povezanega s kognitivno kompetenco (več o samorazumevanju glej Cugmas, 1989 in 1990), pri njih še posebej), ampak tudi pri otrocih v višjih razredih osnovne šole, imajo pri oblikovanju percepcije lastne kognitivne kompetence pomembno vlogo starši. Njihova vloga se ne kaže v smislu staršev kot modelov. Avtorji Eccles Parsons, Adler in Kaczala (1982) ter Phillips (1987) poročajo, da stopnja samovrednotenja staršev nima prediktivne vrednosti za stopnjo samovrednotenja njihovih otrok. Pomembno vlogo imajo predvsem verovanja, pričakovanja, zahteve in stališča, ki jih imajo starši v zvezi z otrokovo kognitivno kompetenco. Raziskave kažejo, da na stopnjo samovrednotenja kognitivne kompetence pri otrocih pomembno vplivajo stališča staršev v zvezi s težavnostjo določenih kognitivnih dejavnosti, ki jih izvajajo otroci, in trudom, potrebnim za doseganje uspehov pri določeni kognitivni dejavnosti. Avtorji Eccles Parsons, Adler in Kaczala (1982) ter Phillips (1987) poročajo, da je zveza med tem, kakšno težavnost pripisujejo starši določeni otrokovi kognitivni dejavnosti, kakor tudi med tem, koliko truda, menijo starši, da je treba vložiti za doseganje dobrih rezultatov pri izvajanju določene kognitivne dejavnosti, in med samovrednotenjem otroka na področju iste kognitivne dejavnosti negativna. Višje starši ocenjujejo težavnost določene kognitivne dejavnosti, ki jo izvaja otrok, ter višje ocenjujejo trud, ki ga mora otrok vložiti, da pri tej dejavnosti dosega dobre rezultate, nižje otrok vrednoti lastno kognitivno kompetenco pri izvajanju iste dejavnosti in obratno. Pomembno vlogo pri oblikovanju otrokove percepcije lastne kognitivne kompetence imajo tudi dosežkovni standardi staršev. Phillipsova (1987) poroča, da so otroci, ki so nizko vrednotili lastno kognitivno kompetenco, imeli očete, ki so nižje ocenili sposobnost svojih otrok, niso pa imeli nižjih pričakovanj v zvezi z otrokovimi dosežki. Raziskava avtorjev Entwisle, Alexander, Pallas in Cadigan (1987) pa je dokazala vlogo pričakovanj staršev v zvezi z otrokovimi kognitivnimi dosežki pri oblikovanju otrokove percepcije lastne kognitivne kompetence.

Vprašanje, ki si ga zastavljam, je, od česa je odvisna otrokova percepcija lastne kognitivne kompetence v času, ko otrok začne obiskovati osnovno šolo, oz. natančneje, katera so tista stališča in vedenja staršev, ki imajo v tem obdobju prediktivno vrednost za otrokovo percepcijo lastne kognitivne kompetence. V raziskavi, ki jo predstavljam v tem članku, pa sem želela ugotoviti vlogo pomena, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, pri oblikovanju otrokovih pričakovanj v zvezi s svojim šolskim uspehom. Ta pričakovanja so namreč posreden pokazatelj otrokove percepcije lastne kognitivne kompetence.

Avtorji Eccles Parsons, Adler, Kaczala (1982) predpostavljajo, da višjo pomembnost pripisujejo starši določeni otrokovi kognitivni dejavnosti, višje je samovrednotenje otroka na področju te kognitivne dejavnosti in obratno. Ta hipoteza temelji na sklepanju, da s sporočili, ki jih starši posredujejo otroku v zvezi s pomembnostjo dejavnosti, ki jih otrok izvaja, posredno sporočajo tudi pričakovanja, ki jih imajo v zvezi z otrokovimi dosežki na teh področjih delovanja (višje ocenjujejo pomen določene otrokove kognitivne dejavnosti, višja so njihova pričakovanja v zvezi z dosežki otroka na tem področju delovanja, in obratno). Ta pričakovanja staršev pa otrok prevzame. Prav tako zgoraj citirani avtorji sklepajo, da tiste aktivnosti, ki se staršem zdijo za njihovega otroka bolj "naravne" (pomembne), tudi bolj spodbujajo. Citirani avtorji so izvedli raziskavo z otroki od 5. do 11. razreda in njihovimi starši. Starši so morali oceniti pomen, ki ga je imela matematika za njih v preteklosti, pomen, ki ga ima matematika za njihovo sedanje življenje, in pomembnost matematike za njihovega otroka. Očetje so višje ocenili pomembnost matematike za njihovo sedanje delovanje kot mame. Starši, ki so imeli sinove, so v primerjavi s starši, ki so imeli hčere, poročali, da je matematika bolj pomembna za njihovega otroka. Medtem so očetje hčerk poročali, da je znanje jezika in zgodovine bolj pomembno za njihovega otroka, kot očetje sinov. Stališča otrok samih so bila podobna. Dekleta so bolj poročala, da je matematika manj pomembna, kot fantje. Omenjeno skladnost stališč staršev in otrok je možno razložiti na dva načina, in sicer s tem, da starši in otroci poznajo otrokove pretekle dosežke in na osnovi le-teh oblikujejo stališče o pomembnosti matematike. Teoretično osnovo te razlage, ki jo citirani avtorji raziskave sicer ne navajajo, bi lahko našli v modelu vzdrževanja samovrednosti A. Tesserja (po Musek, 1985). Bistvena predpostavka tega modela je, da posameznik ocenjuje kot pomembne in zaželeno osebnostne lastnosti tiste lastnosti, ki jih pripisuje sebi, in poudarja pomembnost tistih področij človekovega delovanja, na katerih je po svojem mnenju uspešen, razvrednoti pa tiste osebnostne lastnosti, za katere meni, da jih ne poseduje, in tista področja delovanja, na katerih ne dosega uspehov, ter s tem zaščiti ali celo zviša vrednost sebe kot osebe. Skaalvik (1983) na osnovi opisanega modela sugerira, da je eden možnih načinov zaščite samospoštovanja otrok, ki so v šoli manj uspešni, ta, da ti otroci razveljavijo vrednost šole, šolskega dela in izobraževanja v celoti. Model vzdrževanja samovrednosti je bil eksperimentalno dokazan pri adolescentih (Skaalvik, 1983; Harter, 1986) in odraslih osebah (Tesser in Paulhus, 1983). Glede na to, da obstaja med otroki in starši velika čustvena bližina, bi lahko sklepali, da lahko z istim modelom razložimo tudi pomembnost, ki jo starši pripisujejo različnim otrokovim lastnostim in dejavnostim. Če starši razvrednotijo dejavnost, pri kateri je njihov otrok manj uspešen, s tem ohranijo spoštovanje do otroka. Drug način razlage visoke skladnosti med pomenom, ki ga starši in otroci pripisujejo matematiki, pa je, da otroci sprejmejo stališča staršev v zvezi s pomembnostjo matematike za svoja lastna stališča in

na osnovi njih oblikujejo percepcijo lastne kognitivne kompetence. V raziskavi avtorjev Eccles Parsons, Adler, Kaczala (1982) se je izvedla tudi kavalna analiza podatkov, ki pa ni potrdila hipoteze, da pomen, ki ga starši pripisujejo matematiki, vpliva na otrokova pričakovanja v zvezi s šolskimi dosežki pri matematiki (niti pri deklicah niti pri dečkih). Vloga staršev kot modelov se prav tako ni potrdila.

V raziskavi, ki jo predstavljam v tem članku, sem upoštevala dejstvo, da otroci v nižjih razredih osnovne šole slabo diferencirajo svojo kompetenco pri različnih kognitivnih dejavnostih, v njihovih samoocenah pa se že izraža diferenciacija med kognitivno kompetenco in drugimi nekognitivnimi kompetencami (Harter in Pike, 1984), zato sem z razliko od avtorjev Eccles Parsons, Adler, Kaczala (1982) ugotavljala le pomen kognitivne kompetence nasplošno.

Glede na dejstvo, da se otrokov "jaz kot objekt" v predšolskem obdobju razvija predvsem v smislu zavedanja svojih telesnih lastnosti ter svoje materialne posesti ("fizični jaz"), le v manjši meri v smislu zavedanja lastnih aktivnosti, sposobnosti ("aktivni jaz" se pomembno razvija v obdobju srednjega in poznega otroštva), socialnih in psihičnih lastnosti (glej model samorazumevanja Damon in Hart (1982) oz. Hart in Damon (1986), predstavljen tudi v članku Cugmas, 1990), sem kontrolirala tudi vlogo pomena, ki ga starši pripisujejo drugim (ne le kognitivnim) otrokovim kompetencam. Ker je verjetno, da pomen, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, nima vpliva na otrokova stališča o sebi, ker stališč staršev otrok ne pozna, sem ugotavljala tudi otrokovo percepcijo stališč staršev v zvezi s pomenom, ki ga le-ti pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, kakor tudi pomen, ki ga otroci sami pripisujejo istim kompetencam.

METODOLOGIJA

Vzorec

V raziskavi je sodelovalo 134 prvošolcev. Sodelovalo je 73 dečkov in 61 deklic. 67 otrok je bilo iz družin nižjega socialnoekonomskega statusa (v nadaljnjem besedilu: SES), 45 otrok iz družin srednjega SES-a, 21 otrok pa iz družin višjega SES-a, za enega otroka podatki o SES-u niso bili zbrani (SES je bil določen na osnovi izobrazbe staršev). Vsi otroci so obiskovali osnovno šolo v srednje velikem mestu. Brez posebnega ključa je bilo izbranih šest razredov, iz katerih so v raziskavi sodelovali vsi prvošolci. V raziskavi so sodelovali tudi starši opisanih otrok, in sicer 105 mam in 51 očetov.

Spremenljivke

Vključeni sta bili naslednji neodvisni spremenljivki:

- spol preizkušancev;
- pomen, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam.

V smislu neodvisnih spremenljivk se je kontrolirala tudi otrokova percepcija pomena, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, in pomen, ki ga otroci sami pripisujejo istim kompetencam.

Vključena je bila naslednja odvisna spremenljivka:

- otrokova pričakovanja končnih šolskih ocen (splošna ocena, ocena pri matematiki, branju, pisanju, telovadbi in iz vedenja).

Pripomočki

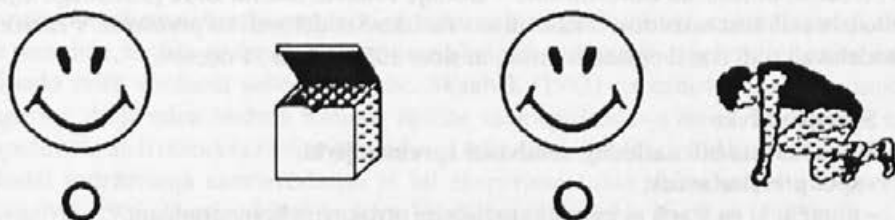
Pomen, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, sem ugotavljala na osnovi lestvice, ki jo je sestavljalo 15 parov postavk. Postavke, ki so v vseh možnih kombinacijah sestavljale pare, so bile naslednje:

- starša otroku veliko kupita;
- otrok je dober pri športu;
- starša imata rada svojega otroka;
- otrok lepo izgleda;
- otrok veliko zna v šoli;
- otrok ima veliko prijateljev.

Starši so morali v vsakem paru postavk izbrati tisto postavko, ki se jim je zdela pomembnejša.

Odgovori, zbrani na opisani Lestvici za ocenjevanje pomena, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, so se vrednotili tako, da se je preštelo, kolikokrat so starši izbrali določeno postavko (minimalno število izbir: 0, maksimalno število izbir: 5).

Otrokova percepcija pomena, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, in pomen, ki ga otroci sami pripisujejo različnim kompetencam, se je meril s slikovnimi lestvicama, ki sta bili analogni Lestvici za ocenjevanje pomena, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, le da so bile postavke prikazane z risbami (za postavko "starša otroku veliko kupita" je bila narisana škatla - darilo; za postavko "otrok je dober pri športu" je bil narisana tekač; za postavko "starša imata rada svojega otroka" sta bila narisana dva srčka; za postavko "otrok lepo izgleda" je bila narisana zvezda; za postavko "otrok veliko zna v šoli" je bila narisana učiteljica pri tabli in za postavko "otrok ima veliko prijateljev" sta bila narisana deklica in deček). Lestvici sta se izvajali skupinsko, navodila je posredoval eksperimentator. Eksperimentator je pri vsakem paru postavk povedal, kaj risbe pomenijo, in pri Lestvici otrokove percepcije pomena, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, otroke opozoril, da naj označijo prazen prostor pod tisto risbo, ki kaže, kaj se zdi njihovim staršem bolj pomembno; pri Lestvici pomena, ki ga otroci pripisujejo različnim kompetencam pa, da naj označijo prazen prostor pod tisto risbo, ki kaže, kaj si sami bolj želijo (npr. to, da mu starši veliko kupijo, ali to, da je dober pri športu) (slika 1). Kljub temu da eksperimentator ves čas spremlja otroke pri reševanju opisanih slikovnih lestvic, sta na začetku lestvic dva primera, na osnovi katerih se otroci seznanijo z reševanjem lestvice.



Slika 1: Primer prvega para postavk iz Lestvice pomena, ki ga otroci pripisujejo različnim kompetencam.

Pričakovanja, ki jih imajo otroci v zvezi z ocenami, ki bodo na koncu šolskega leta - to je ob zaključku prvega razreda, zapisane v njihovem spričevalu, so se merila na osnovi Lestvice pričakovanj, ki jih imajo otroci, stari 7 let, v zvezi s svojimi končnimi

šolskimi ocenami. Lestvica je slikovna (slika 2) in se izvaja skupinsko. Lestvico sestavlja 6 postavk. Povzemam del navodila za izvedbo lestvice:

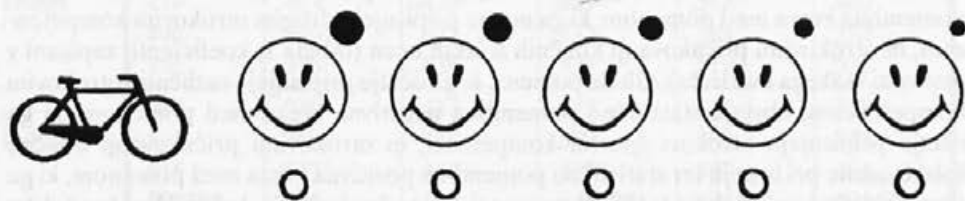
"V začetku prve vrste vidite narisano kolo. Za kolesom so narisani otroci. Prvi otrok v vrsti bo ob koncu prvega razreda ocenjen kot najboljši učenec v razredu, drugi bo ocenjen kot zelo dober, ampak ne najboljši, tretji bo ocenjen kot še kar dober učenec, predzadnji kot slab učenec in zadnji v vrsti kot zelo slab učenec. Ob otrocih vidite narisane različno velike pike. Večja pika je ob otroku, bolje bo ocenjen na koncu šolskega leta. Kateri boš ti, kako boš ti ocenjen na koncu šolskega leta? Označi prazen prostor pod otrokom, ki bi lahko predstavljal tebe!"

"V začetku naslednje vrste vidite narisane številke. Za številkami so narisani otroci. Prvi otrok, tisti, ki ima ob sebi največjo piko, bo ob koncu šolskega leta ocenjen kot najboljši učenec pri matematiki, drugi kot zelo dober, a ne najboljši itd., kot kažejo pike. Kateri boš ti, kako boš ti ocenjen pri matematiki? Označi prazen prostor pod otrokom, ki bi lahko predstavljal tebe!"

Vsebina besedila, ki se pove preizkušanecem, pri naslednjih postavkah je enaka, le da gre pri tretji postavki za šolske ocene pri branju (v začetku vrste je narisana knjiga), pri četrti postavki za šolske ocene pri pisanju (v začetku vrste je narisano nalivno pero), pri peti postavki za šolske ocene pri telovadbi (v začetku vrste je narisana žoga), pri šesti, to je zadnji postavki, pa za šolske ocene pri vedenju (narisana je metulj).

V začetnem navodilu eksperimentator pove otrokom, da bodo tekmovali, kdo bo bolje uganil ocene, ki bodo ob zaključku šolskega leta zapisane v njihovem spričevalu, ter jih opozori, da jih ne sprašuje o tem, kakšne ocene si želijo.

Odgovori, zbrani na Lestvici pričakovanj, ki jih imajo otroci, stari 7 let, v zvezi s svojimi končnimi šolskimi ocenami, se vrednotijo tako, da se izbiram prvega otroka v vrsti (ob katerem je narisana največja pika) pripiše ocena 5, izbiram drugega otroka ocena 4, izbiram tretjega otroka ocena 3, izbiram četrtega otroka ocena 2 in izbiram zadnjega otroka v vrsti (ob katerem je narisana najmanjša pika) ocena 1. V nadaljnji analizi podatkov se omenjene izbire obravnavajo posamično.



Slika 2: Primer prve postavke Lestvice pričakovanj, ki jih imajo otroci, stari 7 let, v zvezi s svojimi končnimi šolskimi ocenami.

Postopek

Zbiranje podatkov z Lestvico za ocenjevanje pomena, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam se je izvedlo v mesecu oktobru 1991 tako, da so starši prejeli lestvico v kuverti, ki jim jo je njihov otrok prinesel iz šole. Ko so lestvico izpolnili, so jo v zalepljeni kuverti vrnili otroku, ki jo je v šoli oddal. Starši so vrnili izpolnjene lestvice v času 3 - 14 dni.

Zbiranje podatkov z Lestvico pričakovanj, ki jih imajo otroci, stari 7 let, v zvezi s svojimi končnimi šolskimi ocenami, Lestvico otrokove percepcije pomena, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam in Lestvico pomena, ki ga otroci

pripisujejo različnim kompetencam se je prav tako izvedlo v mesecu oktobru 1991. Lestvice so otroci izpolnjevali v dopoldanskem času, v času rednega pouka, v matičnem razredu, in sicer v skupinah celotnega razreda. Pri izvedbi teh lestvic sta sodelovali tudi dve za te preizkuse dobro pripravljeni šolski svetovalni delavki.

Hipoteze

Na osnovi sugestij avtorjev Eccles Parsons, Adler in Kaczala (1982) lahko pričakujem, da obstajajo naslednje statistično pomembne pozitivne zveze:

- med pomenom, ki ga mame oz. očetje pripisujejo šolski kompetenci svojih otrok (pomen postavke "otrok veliko zna v šoli"), in pričakovanji, ki jih imajo prvošolci in prvošolke v zvezi s svojo končno splošno šolsko oceno, končno oceno pri matematiki, branju in pisanju;

- med pomenom, ki ga mame oz. očetje pripisujejo športni kompetenci svojih otrok (pomen postavke "otrok je dober pri športu"), in pričakovanji, ki jih imajo prvošolke in prvošolci v zvezi s svojo končno šolsko oceno pri telovadbi.

Ničelna hipoteza v zvezi s spolom se glasi, da ne obstajajo pomembne razlike med spoloma otrok glede zvez med pomenom, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam; otrokovo percepcijo pomena, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam; pomenom, ki ga otroci pripisujejo različnim kompetencam, in pričakovanji, ki jih imajo otroci v zvezi s šolskim uspehom.

REZULTATI Z DISKUSIJO

Rezultati raziskave kažejo, da v času, ko začno otroci obiskovati prvi razred osnovne šole, ne obstaja pomembna zveza med pomenom, ki ga mame pripisujejo temu, ali bo otrok v šoli uspešen ali ne, in med otrokovimi pričakovanji v zvezi z ocenami, ki bodo na koncu šolskega leta zapisane v njegovem spričevalu; kakor tudi ne obstaja pomembna zveza med pomenom, ki ga mame pripisujejo drugim otrokovim kompetencam, in otrokovimi pričakovanji končnih šolskih ocen (tabela 1; koeficienti, zapisani v prvi vrsti vsakega kvadrata). Glede pomena, ki ga očetje pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, obstaja statistično pomembna negativna zveza med pomenom, ki ga očetje pripisujejo otrokovi športni kompetenci, in otrokovimi pričakovanji končne šolske ocene pri branju ter statistično pomembna pozitivna zveza med pomenom, ki ga očetje pripisujejo otrokovi šolski kompetenci, in otrokovimi pričakovanji končne šolske ocene pri pisanju (tabela 1; koeficienti, zapisani v drugi vrsti; tabele, na katerih temeljijo izračuni HI-kvadratov in seveda tudi koeficientov kontingence ter iz katerih je razvidna smer zveze, zaradi ekonomičnosti niso zapisane). Če analiziramo rezultate ločeno po spolu otrok, ugotovimo, da obstajata statistično pomembni negativni zvezi med pomenom, ki ga mame prvošolk pripisujejo otrokovi materialni posesti (temu, koliko starši otroku kupijo), in pričakovanji njihovih hčerk v zvezi s končno šolsko oceno pri pisanju in telovadbi ter statistično pomembna pozitivna zveza med pomenom, ki ga mame pripisujejo športni kompetenci, in pričakovanji njihovih hčerk v zvezi s končno šolsko oceno pri telovadbi (tabela 1; koeficienti, zapisani v tretji vrsti). Pri prvošolcih pa odkrijemo druge statistično pomembne zveze, in sicer statistično pomembne pozitivne zveze med pomenom, ki ga mame prvošolcev pripisujejo priljubljenosti otroka med vrstniki (postavka "otrok ima veliko prijateljev"), in pričakovanji prvošolcev v zvezi

Tabela 1: Koeficienti kontingence (C) kot izraz zvez med pomenom, ki ga mame oz. očetje pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, in otrokovimi pričakovanji končnih šolskih ocen (prikazane so ločeno tudi zveze med pomenom, ki ga mame pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, in pričakovanji končnih šolskih ocen prvošolk oz. prvošolcev).

	Otrokova pričakovanja končnih šolskih ocen					
Pomen	spl.	mat.	bran.	pis.	tel.	ved.
mater. posest	.235	.273	.373	.403	.336	.297
	.321	.377	.403	.468	.405	.371
	.374	.392	.467	.601*	.570*	.317
	.251	.306	.394	.366	.368	.425
šport. komp.	.322	.351	.267	.345	.429	.317
	.371	.521	.609*	.532	.458	.372
	.477	.555	.381	.551	.659**	.400
	.405	.384	.360	.452	.477	.336
ljubezni starš.	.225	.383	.352	.258	.261	.296
	.333	.352	.468	.390	.296	.482
	.341	.531	.454	.405	.455	.429
	.264	.346	.412	.394	.359	.468
zunanosti	.327	.324	.238	.333	.344	.448
	.520	.350	.366	.380	.351	.376
	.414	.386	.329	.527	.594	.449
	.394	.402	.312	.459	.404	.548
šolske komp.	.355	.291	.408	.426	.435	.411
	.439	.403	.470	.649**	.512	.460
	.496	.469	.497	.532	.579	.352
	.356	.376	.438	.431	.519	.525
pri-ljubljen.	.437	.349	.437	.425	.418	.358
	.561	.369	.437	.579	.482	.535
	.515	.511	.444	.535	.542	.494
	.599***	.456	.523	.648***	.634***	.601**

Legenda k tabeli 1:

- * $p = 0.05$
- ** $p = 0.01$
- *** $p = 0.001$
- mater. poses materialne posesti
- komp. kompetence
- šport. komp. športne kompetence
- ljubezni starš. ljubezni, ki jo starši izkazujejo otroku
- priljubljen otrokove priljubljenosti med vrstniki
- spl. pričakovanja splošne končne ocene
- mat. pričakovanja končne ocene pri matematiki
- bran. pričakovanja končne ocene pri branju
- pis. pričakovanja končne ocene pri pisanju
- tel. pričakovanja končne ocene pri telovadbi
- ved. pričakovanja končne ocene iz vedenja

s splošno končno oceno, oceno pri pisanju, telovadbi in vedenju (tabela 1; koeficienti, zapisani v četrti - zadnji vrsti vsakega kvadrata). Zaradi majhnega števila primerov (51) ni bila narejena analiza podatkov ločeno po spolu otrok glede pomena, ki ga očetje pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, v zvezi z ostalimi spremenljivkami. Kot je razvidno iz zapsanega, se pričakovanja, ki se glasijo, da je pomen, ki ga starši pripisujejo otrokovi šolski in športni kompetenci, statistično pomembno pozitivno povezan z otrokovimi pričakovanji končnih šolskih ocen, le delno potrdijo. Razvidno pa je tudi, da ima s tovrstnimi pričakovanji otrok pomembno zvezo tudi pomen, ki ga starši pripisujejo nekaterim drugim otrokovim kompetencam. Rezultati kažejo, da je analiza podatkov ločeno po spolu otrok smiselna.

Pomen vrednosti, zapisanih v kvadratih tabele:

zgornja - prva vrednost v kvadratu zveza med pomenom, ki ga **mame** pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, in otrokovimi pričakovanji končnih šolskih ocen;

druga vrednost v kvadratu zveza med pomenom, ki ga **očetje** pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, in otrokovimi pričakovanji končnih šolskih ocen;

tretja vrednost v kvadratu zveza med pomenom, ki ga **mame** pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, in pričakovanji **prvošolk** končnih šolskih ocen;

spodnja - četrta vrednost v kvadratu zveza med pomenom, ki ga **mame** pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, in pričakovanji **prvošolcev** končnih šolskih ocen.

Rezultati ne kažejo nobene statistično pomembne zveze med otrokovo percepcijo pomena, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, in pomenom, ki ga **mame** (tabela 2; koeficienti, zapisani v prvi koloni rezultatov), oz. očetje (tabela 2; koeficienti, zapisani v drugi koloni) pripisujejo istim otrokovim kompetencam. Če analiziramo podatke ločeno po spolu otrok (tabela 2; koeficienti v tretji koloni (deklince) oz. četrti koloni (dečki)), odkrijemo le eno statistično pomembno zvezo, in sicer statistično pomembno pozitivno zvezo med pomenom, ki ga **mame** pripisujejo svoji ljubezni do otroka, in percepcijo dečkov v zvezi s pomenom, ki ga njihovi starši pripisujejo svoji ljubezni do otroka. Ti rezultati se ne skladajo z ugotovitvami oz. dopolnjujejo ugotovitve avtorice Phillipsove (1987), ki poroča, da otroci že v nižjih razredih osnovne šole natančno percepirajo odnos svojih staršev do kognitivne kompetence. Rezultati namreč sugerirajo, da vsaj v začetku prvega razreda otroci še nimajo oblikovane pravilne slike o stališčih staršev v zvezi s pomenom kognitivne kompetence, kakor tudi ne v zvezi s pomenom drugih kompetenc (razen že omenjene izjeme). Menim, da razloga za ugotovljene nepomembne tovrstene zveze ne moremo iskati v tem, da so bile izračunane zveze med pomenom, ki ga **mame** pripisujejo različnim kompetencam, ter med otrokovo percepcijo v zvezi s pomenom, ki ga ne le **mame**, ampak starši pripisujejo istim kompetencam. Rezultati namreč kažejo, da obstaja velika skladnost med mamami in očetmi glede pomena, ki ga le-ti pripisujejo različnim otrokovim kompetencam (za vseh šest zvez, izračunanih na osnovi HI-kvadrata, je značilna $p = .001$).

Tabela 2: Koeficienti kontingence, kot izraz zvez med otrokovo percepcijo pomena, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, in pomenom, ki ga mame oz. očetje pripisujejo istim otrokovim kompetencam (koeficienti so prikazani tudi ločeno po spolu otrok).

Zveza za pomen:	C mame	C očetje	C dekl.	C dečki
materialne posesti	.395	.569	.552	.486
športne kompetence	.369	.387	.513	.493
ljubezni staršev	.356	.379	.463	.561*
zunanosti	.433	.468	.545	.558
šolske kompetence	.422	.445	.627	.520
priljubljenosti med vrst.	.426	.367	.518	.511

Legenda: C mame zveze med otrokovo percepcijo in pomenom, ki ga ocenjujejo mame;
 C očetje zveze med otrokovo percepcijo in pomenom, ki ga ocenjujejo očetje;
 C dekl. zveze med percepcijo deklic in pomenom, ki ga ocenjujejo mame;
 C dečki zveze med percepcijo dečkov in pomenom, ki ga ocenjujejo mame.
 * $p = 0.05$

Rezultati sugerirajo, da so otroci presojali o tem, kakšen pomen njihovi starši pripisujejo različnim kompetencam, predvsem na osnovi tega, kakšen pomen sami pripisujejo istim kompetencam, saj obstajajo statistično pomembne pozitivne zveze med otrokovo percepcijo pomena, ki ga starši pripisujejo različnim kompetencam, in pomenom, ki ga otroci sami pripisujejo istim kompetencam (tabela 3; prva kolona rezultatov). Če analiziramo podatke ločeno po spolu otrok (tabela 3; druga oz. tretja kolona rezultatov), prav tako odkrijemo veliko tovrstnih statistično pomembnih pozitivnih zvez. Pri deklicah ne zasledimo statistično pomembne zveze med otrokovo percepcijo pomena, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, in med pomenom, ki ga otroci sami pripisujejo različnim kompetencam, le v zvezi z zunanostjo in kognitivno kompetenco; pri dečkih pa le v zvezi z ljubeznijo staršev do otroka in v zvezi s priljubljenostjo med vrstniki.

Tabela 3: Koeficienti kontingence kot izraz zvez med otrokovo percepcijo pomena, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, in pomenom, ki ga otroci pripisujejo istim kompetencam (koeficienti so prikazani tudi ločeno po spolu otrok).

Zveza za pomen:	C - vsi	C-deklic.	C - dečki
materialne posesti	.509***	.551*	.587*
športne kompetence	.652***	.651**	.651***
ljubezni staršev	.534***	.604*	.527
zunanosti	.552***	.537	.638*
šolske kompetence	.496**	.431	.626**
priljubljenosti med vrst.	.482*	.561*	.548

Legenda: * $p = 0.05$
 ** $p = 0.01$
 *** $p = 0.001$

Vprašamo se lahko, ali ni prav slabo otrokovo poznavanje stališč staršev v zvezi s pomenom, ki ga le-ti pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, razlog zapisanih nepomembnih zvez med pomenom, ki ga mame oz. očetje pripisujejo različnim kompetencam, in otrokovimi pričakovanji končnih šolskih ocen. Če je razlog pravilen, potem lahko sklepamo, da obstaja statistično pomembna zveza med otrokovo percepcijo pomena, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, in otrokovimi pričakovanji končnih šolskih ocen. Tabela 4 (koeficienti, zapisani v prvi vrsti vsakega kvadrata) kaže, da obstaja statistično pomembna negativna zveza med otrokovo percepcijo pomena, ki ga starši pripisujejo materialni posesti, in otrokovimi pričakovanji končne šolske ocene pri matematiki, telovadbi in vedenju; statistično pomembna pozitivna zveza med otrokovo percepcijo pomena, ki ga starši pripisujejo izkazovanju ljubezni otroku, in otrokovimi pričakovanji končne šolske ocene pri matematiki in vedenju; ter statistično pomembna negativna zveza med otrokovo percepcijo pomena, ki ga starši pripisujejo otrokovi priljubljenosti med vrstniki, in otrokovimi pričakovanji

Tabela 4: Koeficienti kontingence kot izraz zvez med otrokovo percepcijo pomena, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, in otrokovimi pričakovanji končnih šolskih ocen (koeficienti so prikazani tudi ločeno po spolu otrok).

	Otrokova pričakovanja končnih šolskih ocen					
Pomen	spl.	mat.	bran.	pis.	tel.	ved.
mater. posest	.359 .377 .526*	.428* .412 .522*	.389 .458 .474	.355 .430 .384	.408* .429 .485	.420* .435 .442
šport. komp.	.413 .560 .337	.359 .506 .370	.321 .493 .404	.402 .477 .438	.338 .506 .360	.361 .486 .476
ljubezni starš.	.420 .524 .415	.480** .539 .616**	.411 .491 .561*	.372 .436 .563*	.379 .485 .547	.443* .449 .567*
zunanjosti	.435 .523 .467	.404 .483 .482	.313 .325 .368	.286 .453 .480	.393 .395 .468	.340 .446 .476
šolske komp.	.335 .363 .492	.339 .501 .393	.285 .318 .414	.325 .508 .335	.343 .456 .301	.327 .419 .436
pri-ljubljen.	.447* .502 .565*	.366 .538 .405	.433 .600*** .301	.294 .371 .450	.319 .403 .432	.301 .547 .410

Legenda k tabeli 4:

zgornja vrednost v kvadratu.
srednja vrednost v kvadratu.
spodnja vrednost v kvadratu
glej še legendo tabele 1.

zveze, izračunane za vse otroke;
zveze, izračunane za deklice;
zveze, izračunane za dečke,

Tabela 5: Koeficienti kontingence kot izraz zvez med pomenom, ki ga otroci pripisujejo različnim kompetencam, in pričakovanji otrok v zvezi s končnimi šolskimi ocenami (koeficienti so prikazani tudi ločeno po spolu otrok).

Pomen.	Otrokova pričakovanja končnih šolskih ocen					
	spl.	mat.	bran.	pis.	tel.	ved.
mater.	.382	.388	.335	.357	.312	.327
posest	.469	.525	.420	.446	.368	.430
	.546	.542	.400	.438	.364	.467
šport.	.304	.337	.328	.428	.342	.248
komp.	.449	.444	.479	.464	.427	.521
	.430	.511	.560*	.508	.512	.447
ljubezni	.394	.376	.462*	.430	.360	.373
starš.	.536	.540	.560*	.531	.459	.506
	.399	.442	.421	.485	.455	.487
zunanjosti	.283	.411	.324	.374	.368	.318
	.304	.519	.404	.459	.448	.426
	.473	.547	.444	.496	.553*	.481
šolske	.267	.421	.277	.421	.313	.406
komp.	.391	.407	.346	.508	.387	.363
	.385	.529	.501	.419	.467	.535
pri-	.350	.305	.433	.336	.356	.341
ljubljen.	.458	.365	.437	.418	.413	.436
	.404	.465	.506	.493	.391	.471

Legenda: glej legendo tabele 4!

splošne končne ocene. V nasprotju s pričakovanji pa ne obstaja nobena statistično pomembna zveza med otrokovo percepcijo pomena, ki ga starši pripisujejo kognitivni kompetenci, in otrokovimi pričakovanji končnih šolskih ocen, kakor tudi ne med otrokovo percepcijo pomena, ki ga starši pripisujejo otrokovi športni kompetenci, in otrokovimi pričakovanji končne šolske ocene pri telovadbi. Če analiziramo rezultate ločeno po spolu otrok (tabela 4, za deklice: koeficienti v drugi vrsti vsakega kvadrata; za dečke: koeficienti v tretji vrsti vsakega kvadrata), ugotovimo, da pri deklkah obstaja statistično pomembna pozitivna zveza med percepcijo pomena, ki ga starši pripisujejo otrokovi priljubljenosti med vrstniki, in otrokovimi pričakovanji končne šolske ocene pri branju. Pri dečkih obstaja več tovrstnih statistično pomembnih zvez, in sicer obstaja statistično pomembna negativna zveza med percepcijo pomena, ki ga starši pripisujejo otrokovi materialni posesti, in otrokovimi pričakovanji splošne končne ocene in končne ocene pri matematiki; statistično pomembna pozitivna zveza med otrokovo percepcijo pomena, ki ga starši pripisujejo izkazovanju ljubezni otroku, in otrokovimi pričakovanji končne šolske ocene pri matematiki, branju, pisanju in vedenju; statistično pomembna negativna zveza med percepcijo pomena, ki ga starši pripisujejo priljubljenosti otroka med vrstniki, in otrokovimi pričakovanji končne splošne šolske ocene.

Rezultati sugerirajo (glej tabelo 1 in tabelo 4), da ima pri oblikovanju otrokovih pričakovanj v zvezi s končnimi šolskimi ocenami večjo vlogo otrokova percepcija pomena, ki ga starši pripisujejo različnim kompetencam, kot pomen, ki ga starši sami pripisujejo istim kompetencam. Odgovor na vprašanje, ali ima pri oblikovanju otrokovih pričakovanj končnih šolskih ocen večjo vlogo otrokova percepcija pomena, ki ga starši pripisujejo različnim otrokovim kompetencam, ali pomen, ki ga otrok sam pripisuje različnim kompetencam, pa lahko iščemo v rezultatih, ki kažejo, da obstaja le ena statistično pomembna zveza med pomenom, ki ga otroci pripisujejo različnim kompetencam, in njihovimi pričakovanji končnih šolskih ocen, in sicer pozitivna zveza med pomenom, ki ga otroci pripisujejo ljubezni, ki jim jo njihovi starši izkazujejo, in pričakovanji končne šolske ocene pri čitanju (tabela 5; koeficienti v prvi vrsti vsakega kvadrata). Če analiziramo podatke ločeno po spolu otrok (tabela 5; za deklice: koeficienti v drugi vrsti vsakega kvadrata; za dečke: koeficienti v tretji vrsti vsakega kvadrata), ugotovimo, da pri deklicah obstaja le ena statistično pomembna zveza, in sicer med pomenom, ki ga deklice pripisujejo ljubezni staršev, in pričakovanji končne šolske ocene pri branju; pri dečkih pa obstajata dve statistično pomembni zvezi, in sicer med pomenom, ki ga dečki pripisujejo športni kompetenci, in pričakovanji končne šolske ocene pri branju ter med pomenom, ki ga dečki pripisujejo zunanosti, in pričakovanji končne šolske ocene pri telovadbi. Sklepamo lahko, da ima otrokova percepcija stališč staršev v zvezi s pomenom različnih otrokovih kompetenc večjo vlogo pri oblikovanju otrokovih pričakovanj kot tovrstna stališča otrok samih.

ZAKLJUČEK

Rezultati kažejo, da v začetku 1. razreda osnovne šole otroci še ne poznajo stališč staršev v zvezi s pomenom, ki ga le-ti pripisujejo otrokovi uspešnosti v šoli, kar lahko povežemo z ugotovitvami avtorjev Hart in Damon (1986), da predšolski otroci še ne razmišljajo veliko o aktivnostih, sposobnostih, uspešnosti; kakor tudi niso pogosto pozorni na to, kaj druge osebe menijo o njih. Kot navajata Stipek in Mac Iver (1989), tudi starši in učitelji predšolskega otroka ne poudarjajo otrokovih kognitivnih dosežkov, ampak dajejo poudarek predvsem na osvajanju delovnih navad, lepega obnašanja in drugo. Sklepamo lahko, da starši predšolskih otrok niti ne poudarjajo pomena, ki ga pripisujejo otrokovim dosežkom. Rezultati sugerirajo, da se v otrokovi percepciji pomena, ki ga starši pripisujejo šolski kompetenci, projicira pomen, ki ga tej kompetenci pripisuje otrok sam. Kljub temu, da otroci pripisujejo ob vstopu v šolo svoji šolski uspešnosti velik pomen (rezultati kažejo, da od obravnavanih kompetenc pripisujejo šolski kompetenci največji pomen), pa menim, da njihovo razumevanje aktivnega aspekta jaza kot objekta še ni toliko razvito, da bi bila njihova percepcija pomena, ki ga starši pripisujejo šolski uspešnosti, oz. pomen, ki ga sami pripisujejo isti kompetenci, pomembno povezan z njihovimi pričakovanji v zvezi s končnimi šolskimi ocenami.

V zvezi s povezavo med pomenom, ki se pripisuje drugim (nekognitivnim) kompetencam, in otrokovimi pričakovanji končnih šolskih ocen pa so zanimive razlike med spoloma otrok. Izstopajo rezultati v zvezi s pomenom, ki se pripisuje temu, koliko imajo starši otroka radi. Kljub temu da pripisujejo ljubezni staršev dečki manjši pomen kot deklice (deklice: aritmetična sredina = 3.066 (SD = 1.250); dečki: aritmetična sredina = 1.986 (SD = 1.448); razlika se je ugotovila na osnovi izračuna HI-kvadrat testa,

razlika je statistično pomembna - $p = .000$), je pomen, za katerega dečki menijo, da ga njihovi starši pripisujejo temu, da imajo svojega otroka radi, pomembno povezan s pričakovanji končnih šolskih ocen. Dečki, ki menijo, da njihovi starši pripisujejo večji pomen svoji ljubezni do otroka (dečki, ki se verjetno čutijo bolj ljubljene), pričakujejo boljše končne šolske ocene in obratno. Njihova percepcija pomena, ki ga starši pripisujejo svoji ljubezni do otroka, je pravilna. Ta percepcija pomena pa ni povezana s pomenom, ki ga sami pripisujejo temu, koliko jih imajo starši radi. Ali bi lahko na osnovi teh rezultatov sklepali, da se dečki čutijo premalo ljubljene, pa zato (v skladu z modelom vzdrževanja samovrednosti) pripisujejo sprejetosti od staršev tako majhen pomen?! A vendar je njihov občutek sprejetosti od staršev izredno pomemben, saj je povezan z njihovimi pričakovanji v zvezi s šolsko uspešnostjo. Potreba dečkov po socialni sprejetosti pa se izraža tudi v rezultatih, ki so v zvezi s priljubljenostjo med vrstniki. Percepcija dečkov z zvezi s pomenom, ki ga njihovi starši pripisujejo otrokovi priljubljenosti med vrstniki, ni točna. A pomen, ki ga starši pripisujejo tej kompetenci, je statistično pomembno povezan s pričakovanji, ki jih imajo dečki v zvezi s končnimi šolskimi ocenami. Lahko bi sklepali, da starši, ki pripisujejo otrokovi priljubljenosti večji pomen, otroka tudi bolj spodbujajo k druženju z vrstniki. To druženje pa daje otroku občutek sprejetosti, ki prav tako kot ljubezen staršev spodbuja njegovo zaupanje vase, ki se izraža tudi v pričakovanjih končnih šolskih ocen. Pa pri dekletih? Percepcija pomena, ki ga starši pripisujejo svoji ljubezni do otroka, ni pomembno povezana s pomenom, ki ga mame pripisujejo tej ljubezni, je pa pomembno povezana s pomenom, ki ga dekleta sama pripisujejo sprejetosti od staršev. Dekleta, ki pripisujejo večji pomen sprejetosti od staršev, pričakujejo višje ocene pri branju, kot dekleta, ki pripisujejo nižji pomen sprejetosti od staršev, in obratno. Rezultati sugerirajo, da ima občutek socialne sprejetosti pomembno zvezo z oblikovanjem otrokove slike o sebi in z oblikovanjem pričakovanj v zvezi z lastno uspešnostjo. Verjetno prav varnost, ki jo čutijo ljubljene otroci, daje tem otrokom zaupanje v samega sebe.

Pomen, ki ga starši pripisujejo temu, da otroku veliko kupijo, oz. otrokova percepcija stališč staršev v zvezi s tovrstnim pomenom je negativno povezana s pričakovanji prvošolcev v zvezi z lastno šolsko uspešnostjo. Te rezultate lahko bolje razumemo, če upoštevamo, da obstaja statistično negativna zveza med otrokovo percepcijo pomena, ki ga starši pripisujejo otrokovi materialni posesti, in otrokovo percepcijo pomena, ki ga starši pripisujejo temu, da imajo otroka radi ($C = .461$, $p = .016$). Prepričana sem, da bi bile te ugotovitve spodbuda za razmislek marsikaterim staršem, ki so še prepričani, da lahko s tem, da otroku veliko kupijo, otroku tudi pokažejo, da ga imajo radi.

LITERATURA

- Cugmas, Z., Razlike med otrokovo percepcijo lastne kognitivne kompetence in percepcijo otrokove kognitivne kompetence pomembnih drugih oseb, *Sodobna pedagogika*, 9-10, 1989, 420-429.
- Cugmas, Z., Razvojne spremembe v samovrednotenju kognitivne kompetence pri otrocih, starih 5 - 8 let, *Anthropos*, 1-2, 1990, 90-105.
- Damon, W. in Hart, D., The Development of Self-Understanding from Infancy through Adolescence, *Child Development*, 4, 1982, 841-864.
- Eccles Parsons, J.; Adler, T. F. in Kaczala, C. M., Socialization of Achievement Attitudes and Beliefs: Parental Influences, *Child Development*, 53, 1982, 310-321.

- Entwisle, D. R.; Alexander, K. L.; Pallas, A. M. in Cadigan, D., The Emergent Academic Self-Image of First Graders: Its Response to Social Structure, *Child Development*, 58, 1987, 1190-1206.
- Hart, D. in Damon, W., Developmental Trends in Self- Understanding, *Social Cognition*, 4, 1986, 388-407.
- Harter, S., Cognitive-Developmental Processes in the Integration of Concepts about Emotions and the Self, *Social Cognition*, 2, 1986, 119-151.
- Harter, S. in Pike, R., The Pictorial Scale of Perceived Competence nad Social Acceptance for Young Children, *Child Development*, 6, 1984, 1969-1982.
- Musek, J., Model referenčnega delovanja jaza, Društvo psihologov SR Slovenije, 1985, Ljubljana.
- Phillips, D. A., Socialization of Perceived Academic Competence among Highly Competent Children, *Child Development*, 58, 1987, 1308-1320.
- Skaalvik, E. M., Academic Achievement, Self-Esteem and Valuing of the School - Some Sex Differences, *British Journal of educational Psychology*, 53, 1983, 299-306.
- Stipek, D. J., Children's Perceptions of Their Own and Their Classmates' Ability, *Journal of Educational Psychology*, 3, 1981, 404-410.
- Stipek, D. in Mac Iver, D., Developmental Change in Children's Assessment of Intellectual Competence, *Child Development*, 60, 1989, 521-538.
- Tesser, A. in Paulhus, D., The Definition of Self: Private and Public self-Evaluation Management Strategies, *Journal of Personality and Social Psychology*, 4, 1983, 672-682.

Proces individualizacije v skupini

PETER PRAPER

POVZETEK

Temeljna funkcija skupine je zagotoviti človeškemu rodu *eksistenco*. Otrok je, v primerjavi z živalskimi mladiči, tako specifičen po nenavadnem razvoju možganov in njihovih funkcij. Po biološkem rojstvu je še dolgo *nebogljen in odvisen*. Skupina, v kateri se običajno rodi, ustvarja ustrezno atmosfero zanj, da bo lahko prehodil pot od te odvisnosti do relativne samostojnosti.

V vsaki skupini nastaja neizogibni kreativni antagonizem med grupnostjo ter individualnostjo. Vprašanju, kaj se dogaja v človeku (ki je tipično za klasično psihoanalizo), moramo dodati vprašanje, kaj se dogaja med ljudmi. Takšen premik pa vključuje tudi vprašanje v kakšnem odnosu se znajdeti potreba po odvisnosti in povezanosti ter potreba po individualnosti.

Skrbna preučevanja so pokazala, da se zakonitosti razvojnega procesa individualizacije vrinjajo tako v dogajanje pri posamezniku kakor tudi pri skupini kot celoti. Operacijska baza - gojišče vseh odnosov in komunikacije, ki jo v individualnem razvoju predstavlja simbioza s primarnim objektom, je v skupini **matriks** - Foulkes ga opredeljuje kot komunikacijsko mrežo, obliko psihološke organizacije, ki temelji na vzajemnih izkušnjah, odnosih in razumevanju. Skupinski matriks predstavlja težko opredeljivo klimo, atmosfero, ki je potrebna za rast.

Človek navsezadnje res obstaja le v odnosu do drugega, pri čemer je, filogenetsko gledano, njegova grupnost zibelka razvoja njegove individualnosti.

ABSTRACT

PROCESS OF INDIVIDUALISATION IN GROUP

The existence of the mankind is the basic function of a human group. The human infant, after birth, has an especially long developmental period in which to pass through a dependent relation to others. Its family, its first group, has to create an atmosphere where a child could pass through the dependent relation towards autonomy.

In every group as well as within the family, we can observe a creative antagonism between the need to be connected to the group and the need to become an individual. This creative antagonism lies at the interpersonal as well as at the intrapersonal level. A hypothesis that by creating a distance to others, someone can achieve his autonomy, is wrong. The developmental process of the individuation and separation is feasible only within a group matrix.

A human being exists only under the circumstances of the relations to other people. In the history of mankind his group experience is the cradle of his individuality.

"Človek je zoon politikon in ne bi preživel brez združevanja v skupine," je menil Aristotel. Platon je šel še dlje, ko je razmišljal o socialnih sistemih. Prepričan je bil, da je v skupini nujno, da vsak opravlja svojo vlogo in delo, če želimo zagotoviti skupinsko harmonijo in stabilnost.

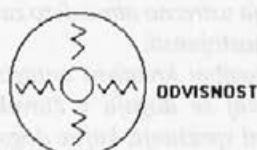
Mnogo kasneje - v drugi polovici preteklega stoletja - opazimo podobno stališče pri Emilu Durkheimu, ki se zavzema za stabilnost socialnega sistema tako, da družbeni interes postavlja nad individualnega.

Ni mi treba posebej opozarjati na možnosti manipulacij z "višjim družbenim interesom", saj smo jih vsi desetletja doživljali na lastni koži. Danes vemo, da so stališča, kot sta Platonovo ali Durkheimovo, čeprav utegnejo zagotavljati stabilnost za krajši čas, lahko hudo konzervativna. Zanemarjajo namreč razvojne spremembe v dimenziji časa. Skupina je živ organizem. Spremembe v dinamiki ter razvojni proces posameznika v skupini kakor tudi skupine kot celote se prepletajo s spremembami v aktualnih

SHEMA 1

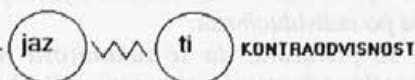
1. SIMBIOZA

brez "jaz", brez "ti"



2. DIFERENCIACIJA

"jaz" nisem "ti"



3. INDIVIDUALIZACIJA

"jaz" in "ti" sva midva



4. TRIANGULACIJA

"jaz" "ti" in "on" smo "mi"



I YOU
+
konflikt, ker ni meja

+
konflikt-obramba meja

+ +

AD 1: Po prehodu iz avtizma v simbiotični odnos se zaključi "psihološka implan-tacija" v rodovitno simbiotično izmenjavo. Ta zagotovi "psihično rast", ko simbiotični krog postane pretesen. Tako postopoma simbioza postane konfliktna.

AD 2: Diferenciacija sproži kontraodvisno relacijo, ki je hudo konfliktna zato, ker "jaz" še vedno potrebujem "tebe" (sem od tebe odvisen) dokler me definira to, da "jaz nisem ti".

AD 3: Ko "jaz" postanem individuum s svojimi lastnostmi, me te same po sebi dovolj definirajo. Zato lahko s "teboj" ustvarjam nekonflikten odnos - soodvisnost v "midva".

AD 4: Individualizacija omogoča ustvarjanje triadnih in grupnih odnosov v vzajemnosti.

medosebnih odnosih. Ohranjanje obstoječih odnosov in razmerja moči predstavlja torej oviro razvojnemu procesu na vseh nivojih.

Najpomembnejša od vseh razvojnih linij, ki jih opažamo tako pri posamezniku kot pri skupini, je očitno proces individualizacije - pot od odvisnosti do avtonomnosti, bolje rečeno - od infantilne odvisnosti do odrasle soodvisnosti oziroma vzajemnosti.

Sodobne izkušnje z analitičnimi skupinami pojasnjujejo navidez protislovno dogajanje - proces individualizacije lahko namreč poteka le v pogojih interakcije z drugimi. Človek bi pričakoval, da bo skupina prej zahtevala, naj se konformistično prilagaja drugim, kar bi oviralo proces individualizacije. Pa ni tako.

Znano je, da proces individualizacije poteka iz simbioze prek razvojnih faz diferenciacije, prakticiranja, približevanja, do dokončne individualizacije in separacije (Mahler, 1975).

Diferenciacija je postopno prepoznavanje in utrjevanje razlik med seboj in drugimi. Brez interakcije z drugimi ni mogoča. Prakticiranje - preizkušanje svojih zmožnosti - je možno le ob določeni stopnji diferenciacije, pri čemer občutek navezanosti in zaupanja, razvit že v simbiozi, pomaga premagovati separacijske bojazni, ki se pojavljajo zaradi oddaljevanja, ko otrok "krene po svojih poteh". Ker pa so te bojazni vseeno neizbežne, se pojavi obdobje približevanja - zatekanja k objektu, kjer si v diadno simbiotični izmenjavi otrok skuša napolniti rezervoarje z gorivom za nove podvige. Z vse intenzivnejšim prakticiranjem seveda napreduje tudi diferenciacija. Z odkrivanjem lastnih zmožnosti postaja predstava o sebi jasnejša v novih razsežnostih.

Practiciranje in približevanje trajata vse dokler se ne utrdi zavest o lastnih zmožnostih, lastna identiteta, s tem pa tudi konstantnost relacij. Ta razvojni korak posameznika končno postavi v drugačne odnose z drugimi. Nanje ga ne veže več odvisnost, ampak zavest o medsebojni povezanosti, soodvisnosti, vzajemnosti (shema 1).

SKUPINSKA DINAMIKA IN RAZVOJNI PROCES

Opazovati spremembe v dinamiki skupine ter razvojni proces v skupini je težka naloga. Spremembe potekajo na vsaj treh pomembnih nivojih - v posameznem članu, med člani, torej v skupini kot celoti, pa tudi med skupinami. Dogajanje na teh nivojih se med seboj prepleta in spreminja skozi čas.

Na samem začetku funkcioniranja neke skupine je negotovost tako močna, da si posamezniki bolj prizadevajo izolirati se ter se tako zaščititi, kakor pa povezati se. Ta faza v razvoju skupinske interakcije je podobna fazi avtizma pri razvoju človeka. Člani predvsem od formalnega vodje skupine pričakujejo, da bo razrešil stisko, določil naloge, postavil meje in podobno, kot da sami s tem nimajo opraviti. Ker pa sami sebe doživljajo kot nepripravljene, neobveščene in pomoči potrebne, postopoma pričnejo pričakovati pomoči od vodje. Bojazni se skušajo rešiti z vero v njegovo vsemogočnost in zato pristajajo na pozicijo njegove moči napram svoji nemoči. V tej fazi prevladujejo poskusi šibkejših članov, kako vzpostaviti z vodjo diadni odnos (odnos v paru) kot da jih drugi člani ne zanimajo. Hrepenijo po simbiozi z vodjo, kar prav kmalu povzroči zavist in rivalstvo. Tako skupina preide v stadij intragrupnega konflikta. Bion (1983) je ta stadij opisal kot borbo in beg. Bojaznim se namreč pridruži še sovražnost, kar je vezano na čas borbe za naklonjenost vodje, pa tudi za položaj v skupini. Zaradi zavisti in rivalstva je v ospredju včasih tudi destruktivna tekmovalnost. Temu intragrupnemu konfliktu se

pogosto pridruži intrapersonalni konflikt posameznika: če bo ostal majhen in odvisen, bo to blokiralo njegovo težnjo po uveljavljanju in samostojnosti. Argumenti so potisnjeni ob stran. Zato je ta stadij morda najnevarnejši za obstoj skupine. Dogajanje v bistvu pomeni začetek diferenciacije po vlogah, posamezniki pa si prizadevajo prakticirati tako, da skupina ne razpade. Torej se obenem povezujejo, najprej v pare, nakar pričnejo sodelovati tudi kot skupina. Ko se razmerja moči ob povezovanju stabilizirajo, skupina doseže tretji stadij - stabilizira strukturo, ustvarjati prične skupinsko kulturo, skupinske norme. V tem času, ko se poleže vihar, je skupna izkušnja članov občutek harmonije. To je trenutek, o katerem je govoril Platon. Tudi Durkheim je s pojmom "skupinski interes" najbrž mislil grupne norme. Nekateri temu fenomenu rečejo celo "grupna zavest", čeprav dokaj očitno drži Bionovo mnenje, da je zavest stvar individualnih možganov.

Izjemno pomembna kvaliteta, ki jo skupina v tem stadiju doseže, je specifični gestalt. Skupina kot celota dobi karakteristike objekta. To je faza, ki omogoča večini članov simbiotično izkušnjo, toda zdaj ne več z vodjo ampak s skupino kot celoto. V dobri skupini zaupanje odrine nezaupanje, sodelovanje pa nadomesti medsebojno tekmovalstvo. Kakor da libido nevtralizira agresijo. Pojavi se značilna intersubjektivnost, ki jo Foulkes imenuje "grupni matriks" (Foulkes, 1973). To je operacijska baza, gojišče povezanosti in komunikacije. Znotraj te mreže je posameznik vozlišče več kontaktov, ki reagira na spremembe kjerkoli v tej mreži.

Matriks - težko opredeljiva atmosfera, ki je potrebna za rast - je tisti del grupnosti, ki skozi zaupanje in razumevanje predstavlja toplo gredo človekove evolucije. V matriks se vraščajo korenine, ki zagotavljajo rast in razvoj. Toda vsake korenine te obenem držijo tudi priklenjenega na določeno mesto. Naj se sliši še tako protislovno, pa vendar je res, da v določenih razmerah medsebojno razumevanje lahko postopoma preraste v oviro. Zastavlja se vprašanje, v kakšnem odnosu se znajdeti potreba po povezanosti in potreba po individualnosti ter koliko ena ali druga določata naše vedenje.

Znan fenomen te faze v razvoju skupinske interakcije je prizadevanje članov za utrjevanje skupnih potez in enakosti. Medeni meseci, ko ima vsakdo rad vsakogar, lahko na eni strani utrjujejo pasivna pričakovanja, na drugi pa so lepilo, ki se upira spremembam. Posamezni član bodisi s konformizmom duši lastno individualnost bodisi tvega, da ga imajo za zdraharja.

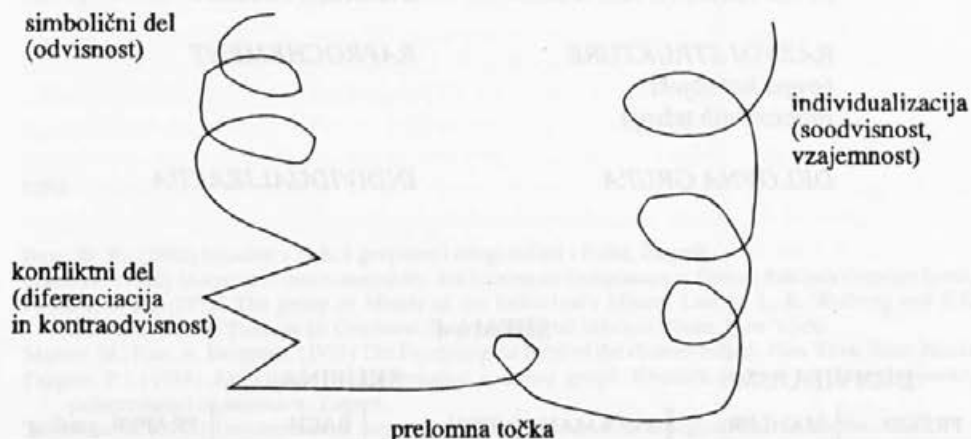
Zgodovina medsebojnih odnosov vsakega izmen nas, ob mizi katere se hranijo naše današnje skupine, je temelj grupnega matriksa. Zato se tudi analitična skupina v spirali svojega razvoja vrača k nekaterim izvornim vprašanjem - uravnotežanja ljubezni in sovraštva, sprejemanja in odklanjanja, zaupanja in nezaupanja, sodelovanja in tekmovalstva, upanja in razočaranja, odvisnosti in neodvisnosti, podrejanja in dominantnosti. Toda matriks v novih skupinah je obenem priložnost, da nekdo preseže vplivne zgodaj oblikovane vzorce doživljanja in reagiranja.

V večini skupin, prav tako kot v večini družin, je atmosfera dovolj dobra, da bolj vzpodbuja individualizacijo kakor pa konformizem. Dobro medsebojno zaupanje omogoča nadaljno rast, podobno kot je to nekoč bilo s primarno simbiozo v diadi s primarnim objektom. Takrat je počivališče v varnem materinem naročju bilo tukaj zato, da je otrok v njem nabiral moči in poguma, da je lahko shodil.

Grupni matriks je tudi kasneje v drugih skupinah dober takrat, kadar podpre razvoj potencialov posameznih članov.

S procesom individualizacije v skupini tudi skupina kot celota doseže nov razvojni stadij, nivo, ki ga Bion imenuje "stadij delovne skupine". Delovna učinkovitost (Bach, Bion, po Tuckman, 1965) oziroma "performing" je torej osnovna značilnost skupine, ki doseže tisto stopnjo zrelosti, ko ne išče več nasilno skupnih potez. Ne le da dopušča različnost, ampak skozi različnost članov išče nove možnosti. Ta stopnja razvitosti tudi skupino kot celoto postavlja v avtonomnejši položaj v interakciji z drugimi skupinami. Seveda ta razvoj ne teče brez ovir, saj zahteva dobro komunikacijo in kar nekaj časa (Praper, 1984). (Zanimivo je, da je Mahlerjeva pri otroku ugotavljala, da za proces individualizacije potrebuje kakšna tri leta po biološkem rojstvu, tisti, ki delamo z analitičnimi skupinami, pa tudi vemo, da skupina doseže stadij delovne grupe nekje v treh letih. Na žalost ne vsaka skupina in ne vsi posamezniki v njej.) (shema 2)

SHEMA 2



PRIMERJAVA RAZVOJNIH ZAKONITOSTI POSAMEZNIKA IN SKUPINE

Potrebujemo le nekaj poguma in domišljije, pa nam primerjave tipičnih razvojnih korakov posameznika z razvojnimi koraki skupine kot celote ponudijo spoznanja o notranji povezanosti razvojnih zakonitosti.

Oralna faza, kot jo vidita Freud in kasneje Erikson, je temelj simbiotične odvisnosti posameznika in skupine. V pomanjkanju notranje strukture si posamezni člani prizadevajo ustvariti diadno odvisnost (v skupini pač od vodje).

Analna faza prinese ambivalenco. Želji po odvisnosti se že pridruži potreba po večji avtonomnosti. Posameznik preide v proces diferenciacije. V skupini poteka obenem borba za naklonjenost vodje, ko opazimo tudi že kontraodvisno vedenje. Hkrati je videti prizadevanje za sprejetost v skupini, pa tudi prerivanje za mesto v grupni strukturi. To vsekakor že spominja na nekatere značilnosti falične razvojne faze. Ko se posamezniki ob diferenciaciji in prakticiranju zavedo nevarnosti razpada grupe (nevarnosti separacije), se začnejo približevati tako, da najprej prek povezovanja v pare, potem pa tudi v grupo kot celoto oblikujejo skupinske norme in kulturo - nekakšen skupinski

superego. Tako dosežejo gestalt grupe kot objekta, oživljajo simbiotične izkušnje v skupinskem matriksu.

Zaupanje v matriksu, ki spominja na značilnosti faze približevanja, napreduje do stopnje, ko je mogoča individualizacija, transformacija skupine v network (shemi 3 in 4).

SHEMA 3

SKUPINA	POSAMEZNIK
<i>IZOLACIJA</i>	<i>AVTIZEM</i>
<i>ODVISNOST</i>	<i>SIMBIOZA</i>
<i>INTRAGRUPNI KONFLIKT</i>	<i>DIFERENCIACIJA</i>
<i>RAZVOJ STRUKTURE</i> (<i>grupa kot objekt</i> <i>simbiotičnih teženj</i>)	<i>RAPROCHEMENT</i>
<i>DELOVNA GRUPA</i>	<i>INDIVIDUALIZACIJA</i>

SHEMA 4

INDIVIDUUM		SKUPINA			
FREUD	MAHLER	TUCKMAN	BION	BACH	PRAPER: predlog
PRIMARNI NAR- CIZEM	AVTIZEM	MOLK- IZOLACIJA			NEGATIVIZEM shizoidna-paranoid- na pozicija
ORALNA FAZA	SIMBIOZA	FORMING	ODVISNOST	Testiranje situacije; od- visnost od vodje	Vodja kot objekt odvisnost diadni odnos
ANALNA FAZA	Diferenciacija Practiciranje Približevanje	STORMING	BORBA-BEG		Intragrupni konflikt; Diferenciacija vlog
		NORMING	Združevanje v pare	Zavedanje grupnih meja	Razvoj intragrupne strukture; diadni (simbolični) odnos z grupo kot celoto MATRIKS
FALIČNA FAZA	Utrjevanje konstantnosti objekta Individualizacija Separacija	PERFORM- ING	Delovna skupina	Delo	Individualizacija Transformacija v soodvisnost NETWORK

ZAKLJUČEK

Notranja psihična organizacija posameznika je v veliki meri odslikava izkušenj iz komunikacijske mreže z ljudmi, kakor je tudi komunikacijska mreža rezultat interakcije med posamezniki. Človek navsezadnje res obstaja le v odnosu do drugega, (Cohn, 1990), pa naj gre za zlivanje ali diferenciacijo, manifestacijo grupnosti ali individualnosti. Morda je res - kot zatrjujejo mnogi - filogenetsko gledano njegova grupnost zibelka razvoja njegove individualnosti. Toda tudi v ontogenetskem razvoju je pot podobna. Teče skozi uravnotežanje med potrebo po povezanosti in potrebo po svobodnosti.

Zgodovina simbiotičnih izkušenj vsakega od članov skupine prepoji in soustvarja grupni matriks - maternico nove individualizacije. Vključitev v novo skupino je srečanje z novimi ljudmi, ki soustvarjajo nov matriks, popotnico za ponovno, tokrat morda drugačno pot od odvisnosti do soodvisnosti in vzajemnosti. Ko je ta stadij, v katerem se člani povezujejo z zavestjo medsebojne povezanosti, dosežen, matriks, ta mama grupe, ni več tako pomemben, saj skupina postane network - mreža vrstnikov, prepotrebna za razvoj ustvarjalne interakcijske igre.

VIRI:

- Bion, W. R.: (1983) Iskustva u radu s grupama i drugi radovi - Psiha, Zagreb.
 Cohn, H.: (1990) Matrix and Intersubjectivity. 8th European Symposium in Group Analysis (neobjavljeno).
 Foulkes, S. H.: (1973) The group as Matrix of the Individual's Mental Life. In L. R. Wolberg and E.K. Schwartz, Group Therapy an Overview, Intercontinental Medical Books. New York.
 Mahler, M.; Pine, A. Bergman: (1975) The Psychological Birth of the Human Infant., New York, Basic Books.
 Praper, P.: (1984) Kognitivno i emocionalno u maloj grupi. Zbornik radova 10. Jugoslovenskog psihoterapijskog seminara, Zagreb.
 Tuckman, B.: (1965) Developmental Sequence in Small Groups. Psychological Bulletin 63/384-399/.

"Ti si tisti, ki mora odrasti" (Osvetlitev nekaterih dejavnikov, ki vplivajo na uspešnost pri študiju)

POLONA SELIČ

POVZETEK

V članku smo želeli predstaviti nekaj ugotovitev o problemih študentov Filozofske fakultete na začetku študija. Vzorec sestavljajo študenti iz dveh generacij brucov (1988/89 in 1989/90) Filozofske fakultete v Ljubljani. Njihovo skupno število je 466 (397 žensk 69 moških). Aplicirali smo PNS, FPI in vprašalnik o težavah med študijem, ki smo ga razvijali v minulih treh letih. Osvetliti smo želeli značilnosti prilagajanja (področja PNS), osebnostne poteze (FPI) in njihovo povezanost z uspešnostjo pri študiju.

Pri študentkah izstopajo predvsem problemi na področju spolnosti, pri študentih pa v medsebojnih odnosih. Če preizkušancev ne razlikujemo po spolu, opazimo zgoščeno konfliktnost v odnosu do nasprotnega spola in prijateljev, kjer so tudi največje razlike med uspešnimi (kriterij: redno napredovanje v drugi letnik) in neuspešnimi študenti. Ponavljalci izstopajo po reaktivni agresivnosti.

Opisali smo splet otežene sekundarne separacije in identitetne stiske, ki se odraža v odnosih do nasprotnega spola in prijateljev, kakor tudi v doživljanju avtoritet. Opozorili smo na pomanjkljivosti kriterija (ne)uspešnosti ter zarisali pot nadaljnjemu proučevanju obravnavane problematike.

ABSTRACT

"YOU ARE THE ONE WHO NEEDS TO GROW UP"

In our article we wished to represent some findings on the problems of students of the Ljubljana Faculty of Arts at the beginning of their studies. The sample consists of the students of two generations of freshmen (1988/89 and 1989/90) at the Ljubljana Faculty of Arts. There are 466 of them (397 females and 69 males). We have applied PNS, FPI and a questionnaire on their problems during studies, which we have developed in the last three years. We wanted to get to know some characteristics of adjustments (the field of PNS), personal characteristics (FPI) and their relation to successful study.

Female students mostly have problems regarding sex, and males regarding personal relations. Regardless of their sex, we can observe accumulated conflicts regarding the relations with the opposite sex and friends, where the greatest differences among the successful (a criterion: regular continuation of studies in the second year) and unsuccessful

ful students can be noticed. Those who have to repeat their first year, are more reactively aggressive.

We have described the issue of the difficult secondary separation and identity crisis, which is reflected in relations towards the opposite sex and friends, as well as in dealing with authority. We have stressed the inadequacies of the criterion, its (lack of) success and introduced the means for further studies of the issue.

UVOD

"Je življenje res tako brezupno? Ali pa so premajhne tvoje dlani, tvoje oči pa zamegljene? Ti si tisti, ki mora odrasti."

Dag Hammarskjöld

Za večino študentov pomeni začetek študija prelomno obdobje, v katerem so se prisiljeni spoprijeti z mnogimi nalogami, med katerimi se zdijo najpomembnejše privajanje na nov način dela (sistem predavanj in vaj, preverjanje znanja, tedenske obremenitve), soočanje s pomanjkljivimi delovnimi navadami, tehnikami in predznanjem ter obvladovanje zahtev bolj samostojnega načina življenja.

Prvo študijsko leto je za prenekaterega bruca sprožilni dejavnik, ki razburka vprašanja lastne identitete. Motnje identitete se kažejo v različnih slikah (Erić, 1984). Lahko jih opišemo kot krize intimnosti, odvisnosti, dela in ustvarjanja ter odločanja, kot negativno identiteto, mladostnikove stiske navadno boleče odmevajo v njegovi družini, včasih pa pride do motenj v doživljanju časa. Opažamo, da se z začetkom študija zaostri proces sekundarne separacije v pozni adolescenci. Ker nimamo posebnih instrumentov za merjenje psihološke separacije, lahko na (ne)uspeh tega procesa sklepamo prek konfliktnosti na temeljnih področjih prilagajanja (področje družine, spolnosti, medosebnih odnosov in področje doživljanja ter pojmovanja samega sebe), ki jo ugotavljamo s Preizkusom nedokončanih stavkov (Selič, 1991).

V tem klobčiču različnih silnic, zahtev in preizkušenj se marsikateremu študentu zdi življenje neznosno zapleteno in naporno, lastne vloge in mesta v svetu nikakor ne more določiti, pogosto pa se mu "včerajšnje" rešitve podirajo kot domine. Izid je v veliki meri odvisen od stopnje doseganja jasnega doživljanja lastne istovetnosti in od blažilcev stresa - to so navadno prijatelji, romantično-seksualni partnerji, zlasti pa družina, ki stopa v novo fazo svojega razvoja, ko lahko poslednje mladostnikove korake v odraslo obdobje izrazito oteži, utrjuje motnje identitete in zavira separacijo, ali pa skupaj s "svojim" mladostnikom oblikuje novo, bolj zrelo stopnjo medsebojnega poravnavanja.

1. NEKATERE UGOTOVITVE O PROBLEMIH ŠTUDENTOV FILOZOFSKE FAKULTETE V LJUBLJANI

V raziskavi o neuspešnosti pri študiju, ki že četrto leto poteka na študentih Filozofske fakultete, proučujemo značilnosti in posebnosti temeljnih področij prilagajanja (PNS), osebnostnih potez (FPI) ter njihovo povezanost s študijsko uspešnostjo. Poročamo o nekaterih ugotovitvah v zvezi z obravnavanim problemom. Pri tem smo posebno pozornost posvetili ovrednotenju vprašalnika o problemih med študijem.

1. 1. OPIS VZORCA

Prvi del celotnega vzorca predstavlja 194 študentov - 25 moških (12,9%) in 169 žensk (87,1%), ki so v študijskem letu 1988/89 obiskovali 1. letnik na Filozofski fakulteti. V tem letu je bilo na FF v 1. letnik vpisanih 934 študentov, od tega 155 moških (16,6%) in (83,4%); delež moških v vzorcu tako ustreza deležu moških v populaciji. Preizkušanci so bili stari od 19 do 24 let, 82% je bilo starih 19 in 20 let. Podatke smo zbrali maja 1989 na oddelkih za filozofijo (4,1%), pedagogiko (13,9%), psihologijo (15,9%), zgodovino (6,7%), zgodovino umetnosti (2,1%), arheologijo (2,6%), etnologijo (2,6%), geografijo (3,1%), slovenski (21,1%), francoski (6,2%), italijanski (3,1%), angleški (6,7%), nemški (8,8%) in španski jezik (0,5%), na primerjalni književnosti (0,5%) in bibliotekarstvu (2,1%). Upoštevali smo le A-smer in samostojni študij.

V študijskem letu 1989/90 smo v evidenci FF preverili napredovanje preizkušancev v višji letnik in ugotovili, da je prenehalo študirati 32 študentov (16,5%), v 1. letnik se jih je ponovno vpisalo 42 (21,6%), redno pa je nadaljevalo študij 120 preizkušancev (61,9%).

Podatke smo dopolnili z rezultati vzorca generacije brucov 1989/90, ki ga sestavlja 272 študentov 1. letnika v tem študijskem letu - 44 moških (16,2%) in 228 žensk (83,8%). Večina je dopolnila 20. leto (58%), oziroma 19. (16%) ali 21. leto (20%). Struktura po oddelkih je podobna. Skupno število vseh preizkušancev je 466, od tega 69 moških (14,8%) in 397 žensk (85,2%).

V obeh primerih je bilo sodelovanje v raziskavi prostovoljno. Osebnostni preizkušnji (FPI in PNS) so študenti reševali skupinsko po posameznih oddelkih (pri vajah) in v skladu z navodili iz priročnikov. Enako je potekalo izpolnjevanje vprašalnika.

1. 2. UPORABLJENI INSTRUMENTI

Osnovne podatke o preizkušancih smo zbrali z vprašalnikom, ki smo ga začeli razvijati leta 1988 (Selič in Vec, 1988). Takrat smo v pilotski študiji na AGFRT, FF, Akademiji za glasbo, Medicinski fakulteti, Fakulteti za elektrotehniko in na Fakulteti za arhitekturo, gradbeništvo in geodezijo zaprosili slučajne mimoidoče, da nam anonimno odgovorijo na vprašanje:

"S kakšnimi osebnimi in študijskimi problemi se srečuješ med študijem?"

Vsebina najbolj pogostih odgovorov je zajeta v vprašalniku. Odgovori, katerih frekvenca pojavljanja je bila nižja od 3, so bili vsebinsko vključeni v postavke na višjem nivoju generalizacije. Če to ni bilo mogoče, smo jih izpustili.

Takšen način zbiranja podatkov o težavah med študijem se nam je zdel smiseln, saj je vsak preizkušanec najbolj obveščen poročevalec o sebi. Tako smo si zagotovili osnovne podatke o posebnostih v družini, vzrokih za izbiro določene študijske smeri in odnosu do delovanja posvetovalnice za študente na način, ki je dostopen statistični obdelavi. Predmet merjenja so značilnosti, podatki, ki jih morejo posredovati vsi preizkušanci; pomembna je pogostnost pojavljanja odgovorov, ne pa njihova pravilnost. Skušali smo zajeti vedenje, odzive, tipične za družinski sistem, oziroma za obdobje prilagajanja na nov način življenja med študijem. V nekaterih primerih smo zajeli reakcije, ki imajo tendenco ponavljanja v različnih situacijah.

Aplikacija vprašalnika na dveh generacijah brucov FF (1988/89 in 1989/90) nas je opozorila na nekatere pomanjkljivosti:

1) vprašalnik je časovno manj ekonomičen in zahteva precejšnjo pozornost preizkušancev, kar pa je nujno, če hočemo izvedeti za njihove težave med študijem;

2) mnoge postavke so se pokazale kot neprimerne, sklopi problemov so preveč razdrobljeni, vprašanja so pretirano podrobna, kar bomo v nadaljnjem raziskovanju težav in (ne)uspešnosti pri študiju spremenili.

Med variablami vprašalnika smo izločili tiste, pri katerih je bil delež izbir večji od dveh petin (40%). Njihovo vrednost smo preverili prek povezav s PNS in FPI (generacija 1989/90), oziroma z ločevanjem študentov po uspešnosti (generacija 1988/89).

Pomembne variable:

Razlogi za izbiro študija

V16 - zanimanje za področje študija

Študijske težave

V40 - prevelika obremenitev s študijskimi obveznostmi (sistem predavanj in vaj)

V41 - ni zahtev po sprotnem študiju (ne oblikujejo se delovne navade)

V43 - program je prenatrpan s podatki, ki se jih je treba naučiti, od njih pa ni posebne koristi

V49 - odnos predavateljev do študentov je neoseben

Prilagajanje na novo okolje in način življenja

V62 - ločenost od prijateljev v domačem kraju

V63 - manj stikov s prijatelji in sošolci iz srednje šole, ki prav tako študirajo v Ljubljani

V68 - težko mi je, ker moram za vse skrbeti sam(a)

V74 - občutek odvisnosti od staršev zaradi denarja, ki mi ga dajejo za študij

Osebnostne težave

V76 - mučijo me obdobja potrnosti in pomanjkanja energije

V82 - starši nasprotujejo moji študijski izbiri

V97 - iskanje lastne identitete, življenjske poti in mesta v svetu

V98 - nisem dovolj samozavesten(a)

V101 - ne znam dobro razporediti časa, pozornosti in truda med študij in ostale aktivnosti (zabava, rekreacija, interesne dejavnosti ipd.)

V103 - ali misliš, da je posvetovalnica za študente potrebna

Posebne razmere v družini

V29 - smrt enega starša

V31 - razveza staršev

V33 - alkoholizem

V34 - hujša bolezen (staršev, sorodnikov)

V35 - daljša odsotnost enega ali obeh staršev

V36 - gradnja hiše ali nakup stanovanja

V37 - pogosta nesoglasja in prepiri s starši

V38 - selitev družine v drug kraj

Na FPI (Freiburški osebnostni vprašalnik) nam je vsaka osebnostna dimenzija predstavljala eno variabla:

NEVROT - nevrotičnost

SP AGR - spontana agresivnost

DEPRES - depresivnost

RAZDRAŽ - razdražljivost

DRUŽAB - družabnost

OBVLAD - obvladanost

REAKT AGR - reaktivna agresivnost

ZAVRT - zavrtost

ODKRIT - odkritost

EKSTRA - ekstravertnost

LABIL - emocionalna labilnost

MASKUL - maskulnost

Na PNS (Precizkus nedokončanih stavkov) smo vsako stališče predstavili z eno variabla:

V1 - stališče do starša nasprotnega spola

V2 - stališče do starša istega spola

V3 - stališče do celotne družine

V4 - stališče do nasprotnega spola

V5 - stališče do heteroseksualnih odnosov

V6 - stališče do prijateljev in znancev

V7 - stališče do nadrejenih

V8 - stališče do podrejenih

V9 - stališče do kolegov pri delu ali v šoli

V10 - bojazni

V11 - občutja krivde

V12 - stališče do lastnih sposobnosti

V13 - stališče do preteklosti

V14 - stališče do prihodnosti

Vse opisane variable smo računalniško obdelali s programi statističnega paketa SPSS: FREQUENCIES, ONEWAY in CROSSTABS. Analiza variance je dopustna, ker smo obravnavali rezultate kot točkovne vrednosti.

2. REZULTATI

Rezultate predstavljamo v pisni obliki, v tabelah pa le najbolj značilne in zanimive, saj število vseh povezav in izračunov presega prostorske okvire tega članka. Vsi podatki so na voljo pri avtorici.

nivo pomembnosti - legenda za vse tabele

* $p < 0,05$

** $p < 0,01$

*** $p < 0,001$

napredovanje v višji letnik - študijska (ne)uspešnost

(delitev po skupinah) - legenda za vse tabele

0 ... študenti, ki jih ni več v evidenci FF (so prenehali študirati na tej ustanovi)

1 ... ponovno vpisani v 1. letnik

2 ... redno vpisani v 2. letnik

povezave vprašalnik/PNS/FPI - legenda za vse tabele

zgornja vrsta ... ni izbral(a) te postavke

spodnja vrsta ... je izbral(a) to postavko

Navajamo le tiste postavke vprašalnika in variable PNS/FPI, kjer so odnosi statistično pomembni.

 X^2 ... hi-kvadrat test

M ... moški

Ž ... ženske

Tabela 1: Diskriminativnost V16 za generacijo 1989/90
V16...zanimanje za področje študija

zveze s PNS:

V1	V8	V10	V13	V14	V15
5,75*	6,38*	9,25*	4,81*	5,56*	5,56*
3,50	4,52	6,94	2,22	3,01	3,29

zveze s FPI:

SP AGR	REAKT AGR	MASKUL
3,94**	2,36*	3,88*
2,43	1,71	4,96

Tabela 2: Diskriminativnost V40 za generacijo 1988/89

V40...prevelika obremenitev s študijskimi obveznostmi (sistem predavanj in vaj)

	M	Ž	0	1	2
% tistih, ki so izbrali to postavko	48,0	57,4	37,5	64,3	58,3
	$X^2 = 0,45$ sign = 0,50		$X^2 = 5,88$ sign = 0,05*		

Tabela 3: Diskriminativnost V41 za generacijo 1988/89

V41...ni zahtev po sprotnem študiju (ne oblikujejo se delovne navade)

	M	Ž	0	1	2
% tistih, ki so izbrali to postavko	52,0	40,8	65,6	42,9	35,8
	$X^2 = 0,70$ sign = 0,40		$X^2 = 9,20$ sign = 0,01**		

Tabela 4: Diskriminativnost V49 za generacijo 1989/90

V49...odnos predavateljev do študentov je neoseben
(delež izbir generacije 1988/89 je pri tej postavki znašal manj kot 40%)

zveze s FPI:

NEVROT	DEPRES	ODKRIT	LABIL
2,60**	7,56**	3,78*	6,89**
3,24	8,71	4,29	7,97

Tabela 5: Diskriminativnost V63 za generacijo 1988/89

V63...manj stikov s prijatelji in sošolci iz srednje šole, ki prav tako študirajo v
Ljubljani

	M	Ž	0	1	2
% tistih, ki so izbrali to postavko	20,0	43,8	46,9	33,3	41,7
	$X^2 = 4,17$ sign = 0,04*		$X^2 = 1,50$ sign = 0,47		

Tabela 6: Diskriminativnost V68 za generacijo 1989/90

V68...težko mi je, ker moram za vse skrbeti sam(a)
(delež izbir generacije 1988/89 je pri tej postavki znašal manj kot 40%)

zveze s FPI:

SP AGR	DEPRES	OBVLAD	REAKT AGR	ZAVRT	ODKRIT	LABIL
2,38*	7,74*	3,69*	1,68**	4,56*	3,80***	7,04*
3,39	8,94	2,56	2,78	5,61	5,22	8,56

Tabela 7: Diskriminativnost V76 za generacijo 1989/90

V76... mučijo me obdobja potrnosti in pomanjkanja energije

Zveze s PNS:

V3	V12
2,33*	4,01**
3,18	4,94

zveze s FPI:

NEVROT	DEPRES	RAZDRAŽ	DRUŽAB	OBVLAD
2,29***	6,73***	4,91**	5,82*	4,30***
3,20	8,88	3,84	5,07	2,96
ZAVRT	EKSTRA	LABIL	MASKUL	
4,11***	4,65*	6,25***	4,55***	
5,13	4,06	8,00	4,33	

Tabela 8: Diskriminativnost V97 za generacijo 1988/89
 V97...iskanje lastne identitete, življenjske poti in mesta v svetu
 (delež izbir generacije 1989/90 je pri tej postavki znašal manj kot 40%)

	M	Ž	0	1	2
% tistih, ki so izbrali to postavko	20,0	43,2	40,6	23,8	45,8
	$X^2 = 3,96$		$X^2 = 6,28$		
	sign = 0,05*		sign = 0,04*		

Tabela 9: Diskriminativnost V98 za generacijo 1989/90
 V98...nisem dovolj samozavesten(a)
 (delež izbir generacije 1988/89 je pri tej postavki znašal manj kot 40%)

zveze s PNS:

V1	V3	V5	V10	V11	V12	V13	V15
3,23*	2,32*	3,92**	6,71*	4,52*	4,02***	1,93*	3,02*
4,31	3,45	5,40	7,66	5,99	5,21	3,10	4,11

zveze s FPI:

DEPRES	RAZDRAŽ	DRUŽAB	OBVLAD	ZAVRT	EKSTRA	LABIL	MASKUL
7,26***	4,70*	6,04*	4,16***	4,16***	4,91***	6,78**	4,47***
8,70	3,85	4,50	2,77	5,37	3,47	7,70	4,09

Tabela 10: Diskriminativnost V101 za generacijo 1989/90
 V101... ne znam dobro razporediti časa, pozornosti in truda med študij in ostale aktivnosti
 (delež izbir generacije 1988/89 je pri tej postavki znašal manj kot 40%)

zveze s PNS:

V1	V3	V6	V12
3,18*	2,29*	2,89*	4,08**
4,43	3,54	3,77	5,16

zveze s FPI:

NEVROT	DEPRES	RAZDRAŽ	ODKRIT	LABIL	MASKUL
2,60*	7,42**	4,68*	3,69**	6,75**	5,13*
3,01	8,49	3,83	4,25	7,79	4,59

Tabela 11: Diskriminativnost V103 za generacijo 1988/89
V103...ali meniš, da je posvetovalnica za študente potrebna

	M	Ž	0	1	2
% tistih, ki so izbrali to postavko	87,0	96,8	86,2	92,3	99,1
	$X^2 = 8,60$ sign = 0,01**		$X^2 = 12,81$ sign = 0,01**		

Tabela 12: Diskriminativnost V103 za generacijo 1989/90

zveze s PNS:

V1	V11
2,48*	3,75*
3,93	5,41

zveze s FPI:

NEVROT	DEPRES	RAZDRAŽ	MASKUL
2,33*	7,12*	5,83*	5,50*
2,85	7,99	4,12	4,79

Tabela 13: Prikaz razlik (p(AV)) med uspešnimi in neuspešnimi študenti na področjih prilagajanja - generacija 1988/89

PNS	0	1	2
V4	4,44*	3,88	3,60
V6	3,72*	2,68	2,67
FPI	0	1	2
REAKT AGR	1,78*	1,95	1,34*

Tabela 14: Prikaz razlik (p(AV)) med uspešnimi in neuspešnimi študentkami - generacija 1988/89

PNS	0	1	2
V4	4,74*	3,87	3,60
V6	3,81*	2,56	2,53
V14	2,33*	2,27	1,70
FPI	0	1	2
REAKT AGR	1,93	1,95	1,30*

Tabela 15: Prikaz razlik ($p(AV)$) med uspešnimi uspešnimi študenti (samo moški) - generacija 1988/89

PNS	0	1	2
V11	4,80*	6,67	3,25
V13	1,40*	3,33	1,47

FPI

ni statistično pomembnih razlik

2. 1. OPIS REZULTATOV

V16 ne diskriminira ne po spolu ne po uspehu, izbirajo pa jo študenti z bolj pozitivnim odnosom do starša nasprotnega spola, podrejenih, preteklosti in prihodnosti, z manjšimi bojznimi in bolj konstruktivnimi cilji; tisti, ki so manj spontano in reaktivno agresivni ter maskulini. Gre torej za izbire bolj prilagojenih manj, motenih študentov.

V40 izbirajo ponavljalci, študenti z močnejše izraženo depresivnostjo, reaktivno agresivnostjo in zavrtostjo; slabše prilagojeni.

V41 so v večji meri izbrali študenti, ki so zapustili FF.

V43 ne diskriminira po spolu in/ali študijski uspešnosti, izbirajo pa jo bolj nevrotični in zavrti ter manj maskulini študenti; bolj moteni.

V49 izbirajo bolj nevrotični, depresivni in emocionalno labilni študenti in tisti z močnejše izraženo odkritostjo. Sklepamo, da gre za bolj motene študente.

V62 izbirajo bolj nevrotični, depresivni, reaktivno agresivni in zavrti študenti, torej tisti z večjimi osebnostnimi težavami.

V63 izbirajo v večji meri ženske in močnejše zavrti študenti.

V68 izbirajo študenti z višjimi vrednostmi na dimenzijah spontana agresivnost, depresivnost, reaktivna agresivnost, zavrtost, odkritost, emocionalna labilnost ter tisti z nižjo obvladanostjo, kar skupaj pomeni bolj izraženo problematičnost in disfunkcionalnost. Izbira V74 se je pokazala neodvisna od spola in/ali študijske uspešnosti, povezana pa je z manjšo nevrotičnostjo in močnejšo depresivnostjo.

V76 ne diskriminira po spolu in/ali uspehu, izbrali pa so jo študenti z bolj negativnim odnosom do celotne družine in lastnih sposobnosti, občutno bolj nevrotični, depresivni, zavrti, emocionalno labilni, manj razdražljivi, družabni, ekstravertirani, maskulini in tisti s slabšo obvladanostjo. Ugotavljamo, da je izbira V76 povezana z mnogimi znaki slabšega osebnostnega funkcioniranja.

V97 so pretežno izbirale ženske in študenti, ki so bodisi zapustili FF, ali pa so redno napredovali v 2. letnik.

V98 so izbirali študenti z negativnimi stališči do starša nasprotnega spola, celotne družine, heteroseksualnih odnosov (spolna vloga), lastnih sposobnosti, preteklosti, študenti z večjimi bojznimi, občutji krivde in z manj konstruktivnimi cilji, študenti z bolj izraženo depresivnostjo, zavrtostjo, emocionalno labilnostjo ter tisti z nižjimi vrednostmi na dimenzijah razdražljivost, družabnost, obvladanost, ekstravertnost in maskulnost. Očitni kaže ta variabla na moteno samopodobo in prilagojenost.

V101 so izbrali študenti z bolj negativnim odnosom do starša nasprotnega spola, družine kot celote, prijateljev in znancev ter lastnih sposobnosti, bolj nevrotični, depresivni, odkriti in emocionalno labilni ter manj razdražljivi in maskulini študenti.

V103 so v večji meri izbirale ženske, študenti, ki so redno napredovali v višji letnik, in tisti s slabšim odnosom do starša nasprotnega spola, z večjimi občutki krivde, bolj nevrotični in depresivni ter manj razdražljivi in maskulini študenti.

Posebne razmere v družini:

smrt enega starša se povezuje z negativnimi stališči do nasprotnega spola in z manjšo razdražljivostjo; študenti, katerih starši so *razvezani*, imajo slabši odnos do starša istega spola, družine kot celote, lastnih sposobnosti, preteklosti in manj konstruktivne cilje; študenti iz družin *alkoholikov* so bolj nevrotični; *hujše bolezni staršev* se povezujejo z negativnimi stališči do družine kot celote, prijateljev, kolegov, lastnih sposobnosti in z močnejše izraženimi občutki krivde, študenti iz takšnih družin so manj zavrti; študenti, ki so odraščali ob *daljši odsotnosti enega ali obeh staršev*, so bolj nevrotični in spontano agresivni; če je družina *gradila hišo* ali si prizadevala *kupiti novo stanovanje*, imajo študenti bolj pozitivna stališča do družine kot celote, heteroseksualnih odnosov, podrejenih in do lastnih sposobnosti; študenti, ki so poročali o *pogostih prepirih in nesoglasjih s starši*, imajo negativen odnos do starša nasprotnega spola ter višje vrednosti na dimenzijah spontana agresivnost, depresivnost, odkritost in labilnost; *selitev družine v drug kraj* pa je prav tako povezana z večjo emocionalno labilnostjo.

Razlike med uspešnimi in neuspešnimi študenti se kažejo v stališčih do nasprotnega spola in prijateljev - tisti, ki so FF zapustili, imajo najbolj negativna stališča. Pri študentkah se neuspešne ločijo (poleg navedenih področij) še po negativno obarvanem odnosu do prihodnosti. Zanimivo je, da so moški, ki so po enem letu zapustili fakulteto, izrazili najbolj pozitiven odnos do preteklosti in manj občutij krivde kot ponavljalci. Če vzorec razdelimo po spolu, ni statistično pomembnih razlik na dimenziji reaktivna agresivnost pri moških, od žensk pa imajo najvišje vrednosti ponovno vpisane v 1. letnik, najnižje pa študentke, ki so redno napredovale v 2. letnik.

3. INTERPRETACIJA

Strnjeni podatki za obe generaciji brucov kažejo pomembno večjo konfliktnost v odnosu do očeta in do moških pri študentkah, ki bolj intenzivno izražajo tudi občutja krivde, bojazni in negativna stališča do prihodnosti. Študenti imajo težave zlasti v odnosih z nadrejenimi, podrejenimi in prijatelji. To pomeni, da pri študentkah izstopajo predvsem problemi na področju spolne vloge, pri študentih pa v medsebojnih odnosih. Če vzorca ne razdelimo po spolu, prevladujejo kot težišče konfliktnosti odnosi do nasprotnega spola in prijateljev, kjer se tudi pokažejo razlike med uspešnimi in neuspešnimi študenti.

Študentke najbrž prenašajo problematični odnos do očeta v odnose z nasprotnim spolom (moškimi), študenti pa v odnos do avtoritet. V ozadju leži slabo razrešena ojdipalna pozicija, ki naj bi fante vodila v sprejemanje moške spolne vloge (prek identifikacije z očetom), dekleta pa naj bi žensko spolno vlogo in heteroseksualnost izoblikovala na osnovi zamenjave objekta ljubezni (od matere na očeta); zanje je naloga še dosti bolj zahtevna, saj je premik iz objektivnega odnosa z materjo k očetu nujen, da sploh dosežejo ojdipalno pozicijo. Za oba spola velja ključni pomen narave diade z

materjo za izid ojdipalne situacije, ki ob optimalnem razpletu predstavlja doseganje aktivne pozicije v objektivnih odnosih.

Neustrezna simbioza z materjo zavira fante pri identifikaciji z očetom ter otežuje njihove odnose z avtoritetami (zanikanje avtoritete drugih in/ali zavračanje sebe v vlogi avtoritete). Slaba identifikacija z moško spolno vlogo je gotovo vsaj do neke mere vplivala na izbor študija na izrazito "ženski" fakulteti, kaže pa se tudi v konfliktnem odnosu do prijateljev. Večja konfliktnost stališč do družine, spolnosti in medosebnih odnosov je povezana z nižjo maskuliniteto - študenti so manj samozavestni, ne zmorejo ne podjetnosti ne prodornega uveljavljanja (problem prehoda iz pasivne v aktivno pozicijo v objektivnih odnosih). Obravnavani študenti so seveda bolj maskulini od svojih kolegic (FPI), ne moremo pa njihove maskuliniteti primerjati z vrednostjo na tej lestvici za kakšno drugo populacijo, katero bi proučili tudi glede na področja prilagojenosti na PNS in tako dobili osnovo za določanje vpliva maskuliniteti na prilagojenost.

Separacijska problematika v veliki meri ustvarja ozadje konfliktnih odnosov med študentkami in njihovimi očeti. Kaže se kot močno izražene simbiotske želje (dopolnitve na PNS), ki se prenašajo tudi v heteroseksualne odnose, ali pa kot krčevito prizadevanje za popolno, pretirano "neodvisnost", kar je lahko projekcija lastnih simbiotskih potreb, ali pa posledica odnosa z materami, ki dejansko negujejo t. i. "parazitsko simbiozo". Če se opisano povezuje tudi z agresivno obarvanimi stališči do heteroseksualnih odnosov in moških ter se kaže kot bojazen pred partnerjevo prevlado, lahko sklepamo, da gre za strah pred izgubo identitete (Blanck in Blanck, 1985), oziroma za nejasno identiteto. Problem agresivnosti je opazen tudi v občutjih krivde (zaradi izražanja agresivnosti do staršev, zlasti mater in/ali zavračanja njihovih zahtev) in bojznih (strah pred smrtjo). Agresivnost pri ženskah je še dodatno družbeno sankcionirana, kar doživljanje študentk precej oteži (krivda, potlačevanje) - tako so pomembno manj spontano agresivne v primerjavi s svojimi moškimi kolegi.

Nezadovoljiva simbioza in iz nje izvirajoče težave v fazi separacije so kaj slaba osnova za rešitev konflikta v ojdipalni poziciji. Problematika se lahko izraža v histeričnih potezah (ali strukturi), če pa so simbiotske vezi premočne, je mogoča regresija na analni nivo v psiho seksualnem razvoju in /ali v diado v objektivnih odnosih. Analna problematika obravnavanih študentov se kaže zlasti v uveljavitvenih in storilnostnih nagibih, v odnosih do nasprotnega spola pa kot zanikanje lastne seksualnosti (ego ideal, ki predstavlja sistem vrednot, utemeljenih v analni fazi; Jacobson, po Kondić, 1987).

Hoffman (1984) poroča o zvezi med konfliktno odvisnostjo od očeta in slabšo študijsko prilagoditvijo pri študentih ter o težavah študentk v ljubezenskih odnosih, ki se povezujejo z večjo emocionalno odvisnostjo od očeta.

Rezultati na FPI opozarjajo na statistično pomembne razlike med študentkami in študenti v nevrotičnosti in depresivnosti, oziroma v spontani agresivnosti in maskuliniteti. Nevrotičnost študentk je najbrž povezana z omejevanjem izražanja agresivnosti, v ozadju mehanizma razbremenjevanja napetosti navznoter pa je slaba diferenciacija predstav selfa in objekta (Blanck in Blanck, 1985). Pri študentkah se to povezuje z nezaupanjem v medosebnih odnosih, dvomi v lastne sposobnosti, motnjami hranjenja in manjšo zrelostjo (Friedlander in Siegel, 1990). Tudi nevrotičnost naših študentk je povezana s težavami v medosebnih odnosih in s konfliktnim odnosom do lastnih sposobnosti, mnoge pa poročajo (PNS) o motnjah prehranjevanja (požrešnost, kronično nezadovoljstvo s telesno težo).

Neustrezno odzivnost matere prikrajša razvoj občutka telesne identitete pri otroku (Bruch, 1984; po Golden-Vukov, 1988), kar izkrivlja njegovo zaznavanje lastnih fizioloških funkcij (slabo razlikuje med emocijami in telesnimi občutki), v adolescenci pa izzove občutek nezadostnosti, nezmožnost ob soočanju z novimi socialnimi in emocionalnimi zahtevami ter z biološkimi potrebami (lakota, tudi spolnost).

Bolj nevrotične študentke poročajo o študijskih težavah (vprašalnik), težje se prilagajajo na novo okolje in način življenja, ne znajo dobro razporediti časa, truda in pozornosti (povezano z dvomom v lastne sposobnosti), kar opozarja na možnost neprimerne diferenciacije predstav selfa in objekta ter slabšo fuzijo, na zavrtost nekaterih potreb in iz tega izvirajoče popačeno doživljanje sveta in sebe v njem.

Nagnjenost k depresivnosti lahko pri obravnavanih študentkah izhaja iz podfaze zbliževanja v procesu separacije (Mahler; po Blanck in Blanck, 1985), hkrati pa je to normalni pojav pri izzvenevanju sekundarne separacije v adolescenci, saj prihaja do izgube objekta. Občutja depresivnosti so povezana z večjo konfliktnostjo družinskih odnosov in odnosov z očetom, kar je odraz razburkane poti do individuacije. Pridružujemo se mnenju avtorjev (Campbell, Lopez in Watkins, 1986), ki menijo, da imajo depresivne študentke več problemov ob separaciji, oziroma da so manj separirane. Sebe precej nizko vrednotijo in močno dvomijo v lastne sposobnosti (PNS).

Stiki z ljudmi in družabnost so opazni del družbeno določene ženske spolne vloge, zato nas ne preseneča povezanost med družabnostjo in področji prilagajanja (PNS) pri študentkah - manjša družabnost je najbrž člen v začaranem krogu, kjer težave v prilagajanju silijo v umik, izogibanje, vse to pa konfliktnost na področjih prilagajanja le še utrdi.

Dobljeni rezultati kažejo precejšnjo različnost med spoloma, med uspešnimi in neuspešnimi študenti pa smo odkrili le malo razlik. Zavedamo se arbitrarno določenega merila uspešnosti (redno napredovanje v drugi letnik), kajti ravno kriterij (ne)uspešnosti je osrednji problem vseh tovrstnih raziskav. Ker je na Slovenskem osip največji ravno pri prehodu v drugi letnik, smo kriterij postavili tukaj. Na ta način smo osvetlili zgolj začetek študijske poti. O nadaljevanju in zaključku bomo lahko poročali šele čez nekaj let. Že sedaj pa se strinjamo s trditvijo, da še nihče ni dokazal, kako osem zaporednih semestrov študija zagotavlja najboljšo mogočo izobrazbo in strokovno usposobljenost (Cope in Hannah, 1975; po Stergar, 1988). Statistično pomembne razlike med rednimi študenti, ponavljalci in tistimi, ki so zapustili Filozofsko fakulteto, nastopajo v odnosu do prijateljev in nasprotnega spola. Prijatelji gotovo delujejo kot "blažilci stresa" in študent, ki tovrstnih odnosov nima (jih ne zmore/zna/upa vzpostaviti in/ali ohraniti), je precej bolj izpostavljen, študijske težave mu lahko začno predstavljati grozečo oviro, ki ji ne vidi vrha, zato se umakne in zapusti fakulteto. Študenti brez pravih prijateljev so najbrž dosti slabše prilagojeni, bližnji stiki jih ogrožajo, kar jim zmanjšuje možnost za preverjanje lastne vrednosti in ustreznosti identitete.

Ponavljalci so najbolj reaktivno agresivni. Za nepopustljivostjo k avtoritarno konformnemu mišljenju, lahko zaslutimo prostrano polje negotovosti (ki naj bi jo prekrila navidezna trdnost) in obilo nejasnosti v odnosih do pomembnih drugih (avtoritet). Trmasto vztrajanje (ponavljanje letnika) je še kako lahko posledica pomanjkanja poguma, fleksibilnosti in tudi nepopolnih odgovorov na vprašanja o lastni identiteti.

Študentje, ki so zapustili fakulteto, imajo najbolj problematičen odnos do nasprotnega spola, so razdražljivi, nagnjeni k reagiranju v afektu, zategadelj prihajajo v konflikte s prijatelji, kar razdira socialno mrežo prijateljev kot blažilec stresa.

Identitetne zmede se močno dotika problem motivacije. Družinska struktura in klima ter spol naj bi neposredno pojasnili le šestino variance uspešnosti (Kurdek in Sinclair, 1988), ostala varianca pa naj bi v precejšnji meri izhajala iz motivacijske sfere. Krog se psihologično sklone, kajti študent, ki ne ve prav dobro, kdo sploh je, vedno znova tudi ugotavlja, da ne ve, kaj zares hoče.

Nekatere postavke vprašalnika (upoštevali smo seveda le tiste, za katere sta se odločili vsaj dve petini preizkušancev) so izbirali predvsem študenti z bolj konfliktnimi stališči na PNS ter z manj ugodnimi vrednostmi na dimenzijah FPI, dasiravno le redke med postavkami diferencirajo po uspešnosti. Ponavljalci so v pomembno večji meri tožili zavoljo prevelike obremenjenosti s študijskimi obveznostmi (V40). Tiste, ki so fakulteto zapustili, je motilo, da ni zahtev po sprotne študiju (V41), poročali pa so tudi o težavnem iskanju lastne identitete (V97). Očitno je, da se študenti tega problema jasno zavedajo - to velja zlasti za študentke, ki predstavljajo glavnino našega vzorca. Zahodna družba (kamor bi želela spadati tudi naša) bolj ceni maskuline značilnosti (O'Heron in Orlofsky, 1990) ter jih tudi primerno nagraduje. Dekleta sicer odraščajo v tem vrednostnem sistemu, na voljo pa so jim najpogostejše predvsem identifikacijski liki s prevladujočimi tipično ženskimi vlogami in lastnostmi (stereotip).

Študenti, ki so odšli s fakultete, najbrž niso zmogli doseči osebnostne celovitosti in skladnosti v različnih življenjskih situacijah, niso uspeli uskladiti različnih ravni delovanja cga.

Za postavko V97 so se statistično pomembno opredeljevali tudi redni študentje, ki so menili še, da je študentska posvetovalnica potrebna (V103). Redni študenti so vsaj na zunaj (po kriteriju rednega napredovanja v študiju) bolj učinkovito črpali energijo iz normativne krize (Erić, 1984) ter jo izkoristili za nadaljnji razvoj, oziroma za prilagajanje zahtevam visokošolske institucije, akoravno je lahko konformnost s pravili institucije nov vir konfliktov, še posebej če se ta pravila ne ujemajo z vrednostno matrico adolescenta. V tem primeru ne moremo govoriti o propektivnosti razvojne krize, ampak o poglobljanju krize identitete in morda gre tu iskati tudi del pojasnila za izjemno navdušenje nad ponudbo študentske posvetovalnice pri rednih študentih. Razlago ponuja tudi ugotovljena krivulčna zveza med potrebo po iskanju pomoči (merilo: ocene, poročila študentov) v posvetovalnici za študente in dejanskim izrabljanjem te možnosti (Karabenick in Knapp, 1988). Pomoč iščejo zlasti srednje uspešni študenti, ki zase menijo, da so je tudi srednje potrebni. Tiste zares neuspešni, z izkušnjo ponavljajočih se polomov, so prepričani v svoje nizke sposobnosti (atribucija), kar spremljajo žalost, nemoč, obup in krivda, kot posledica pa nastopi pričakovanje neuspeha tudi v prihodnje. Nizka pričakovanja se spletejo z negativnimi emocijami in vodijo v umik in izolacijo, ko študent vsakršno pomoč razvrednoti ter jo oceni kot nerelevantno za uspeh. Po drugi strani pa neuspešni ne tvegajo iskanja pomoči, saj bi morebitno nadaljevanje neuspešnosti, kljub obiskovanju študentske posvetovalnice, le še okrepilo negativno oceno lastnih sposobnosti in vrednosti. Razumljivo je tudi, da se študentke takorekoč enoglasno opredeljujejo za študentsko posvetovalnico. Ženska orientacija ego identitete je usmerjena predvsem v medosebne odnose, ženske posvečajo več pozornosti problemom, so bolj občutljive za težave in potencialne konflikte, zato najbrž tudi poročajo o večjem številu težav (vprašalnik), oziroma so bolj pripravljene razkriti svoje doživljanje (Lamovec, 1980).

Opisane razlike nam ne predstavljajo vzrokov za (ne)uspeh pri študiju; gre za dejavnike in pojave, ki jih ne smemo izločiti iz sistema (družina, institucija) ter jih

obravnavati izolirano. Povezave niso enosmerne, zato tudi gledanje nanje ne sme biti osiromašeno vertikalno, temveč si prizadevamo zajeti tudi horizontalni vidik. Upoštevati moramo, da so nekateri odgovori in dopolnitve socialno zaželeni ter prikrivajo pravo sliko, kar do neke mere popači rezultate. Zato menimo, da vprašalnika ni smiselno longitudinalno razvijati v nekakšen presejalni instrument, saj sta njegova ustreznost in učinkovitost vprašljivi in ne odtehtata vloženega truda in časa. Nujno je skržiti število postavk in ohraniti le tiste z največjo pogostostjo izbir, hkrati pa ponuditi študentom možnost prostega odgovarjanja ter na osnovi takšnih pripomb po potrebi spreminjati vprašalnik. Rezultati pričajo o tem, da je posvetovalnica za študente nujno potrebna, zategadelj bi bilo smiselno na Filozofski fakulteti kar najhitreje urediti njeno delovanje. Za nadaljnje proučevanje neuspešnosti predlagamo uvajanje ustreznih instrumentov za merjenje sekundarne separacije v adolescenci (npr. Hoffmanov vprašalnik) ter natančnejše raziskovanje odnosa med sekundarno separacijo in študijsko (ne)uspešnostjo, kakor tudi uporabo drugih instrumentov (Rorschach, usmerjena anamneza), čeprav je slednje izjemno težko izvedljivo.

Preveliko število variabel na PNS in vprašalniku je gotovo marsikaj zabrisalo, zato menimo, da bi bilo v prihodnje smiselno združevati stališča na posameznih področjih prilagajanja, kar bi povečalo jasnost zvez.

Nekateri študenti zapustijo fakulteto že po mesecu ali dveh. Zbiranje podatkov je potrebno že letos prestaviti na jesenske mesece, da bomo zajeli tudi ta del študentov. Šele večletno spremljanje študentov nam bo pomagalo oblikovati ustrezen kriterij (ne)uspešnosti, več pozornosti pa moramo posvetiti tudi motivacijski sferi.

VIRI

- BELE, Ž., HRUŠEVAR, B., TUPAK, M.: Freiburški osebnostni vprašalnik, Priročnik, Zavod SR Slovenije za produktivnost dela, Center za psihodiagnostična sredstva, Ljubljana, 1974.
- BLANCK, G., BLANCK, G.: Ego-psihologija, Naprijed, Zagreb, 1985.
- BRAS, S.: Projekcijski preizkus nedokončenih stavkov, Priročnik, Zavod SR Slovenije za produktivnost dela, Center za psihodiagnostična sredstva, Ljubljana, 1987.
- BERGANT, L.: Psihodinamična teorija nevroz; Psihoterapija 14, Katedra za psihiatrijo medicinske fakultete v Ljubljani, Ljubljana, 1986, 13 - 93.
- BERGANT, L.: Značilnosti terapevtskega procesa pri študijskih motnjah; Psihoterapija 14, Katedra za psihiatrijo medicinske fakultete v Ljubljani, Ljubljana, 1986, 240 - 245.
- BUDIHA, POŽAR, D., UMEK, P.: Študijske posvetovalnice, Poročilo o rezultatih vprašalnika, Projekt dolgoročni razvoj visokega šolstva v SR Sloveniji, Center za razvoj univerze, Ljubljana, 1989.
- CAMPBELL, L., LOPEZ, F. G., WATKINS, C. E. Jr.: Depression, Psychological Separation and College Adjustment: An Investigation of Sex Differences; Journal of Counseling Psychology, 1986, 1, 33, 52 - 56.
- COLEMAN, J. C., HENDRY, L.: The Nature Adolescence, Routledge, London, New York, 1990, 2nd ed.
- ERIC, L.: Poremećaj identiteta; psihiatrija danas, 1984, 16, 221 - 233.
- FRIEDLANDER, M. L., SIEGEL, S. M.: Separation - Individuation Difficulties and Cognitive - Behavioral Indicators of Eating Disorders among College Women; Journal of Counseling Psychology, 1990, 1, 37, 74 - 78.
- GOLDNER - VUKOV, M.: Porodica u krizi, Medicinska knjiga, Beograd, Zagreb, 1988.
- HOFFMAN, J. A.: Psychological Separation of Late Adolescents from their Parents; Journal of Counseling Psychology, 1984, 2, 31, 170 - 178.
- HOLNTHANER, R.: Psihodinamska osvetlitev študijske (ne)uspešnosti generacije študentov Filozofske fakultete 1988/89, Diplomatska naloga, Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1990.

- KAPOR - STANULOVIĆ, N.: Na putu ka odraslosti, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1988.
- KNIFIC, M., KRT, A.: Osebnostna struktura in prilagoditev generacije študentov Filozofske fakultete 1989/90, Diplomski naloga, Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1990.
- KONDIĆ, K.: Psihologija Ja, Nolit, Beograd, 1987.
- KURDEK, L. A., SINCLAIR, J. R.: Relation of Eight Graders' Family Structure, Gender and Family Environment with Academic Performance and School Behavior, *Journal of Educational Psychology*, 1988, 80, 90 - 94.
- LAMOVEC, T.: Ekaperimentalni priročnik iz psihologije motivacije, emocij, osebnosti in učenja, Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1980.
- MUSEK, J.: Osebnost, DDU Univerzum, Ljubljana, 1982.
- O'HERON, C. A., ORLOFSKY, J. L.: Stereotypic and Nonstereotypic Sex Role Trait and Behavioral Orientations, Gender Identity and Psychological Adjustment; *Journal of Personality and Social Psychology*, 1990, 58, 134 - 143.
- ORLOFSKY, J.L., O'HEREN, C. A.: Stereotypic and Nonstereotypic Sex Role Trait and Behavioral Orientations: Implications for Personal Adjustment; *Journal of Personality and Social Psychology*, 1987, 52, 1034 - 1042.
- SELIČ, P.: Psihološka separacija v pozni adolescenci, *Anthropos*, 1991, I - III, 266 - 285.
- SELIČ, P., VEC, T.: Poskus osvetlitve ozadja in okvirov neuspešnosti pri študiju, Diplomski naloga, Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1988.
- STERGAR, E.: Proučevanje študijske poti študentov STS, Generacija 1976, Zbornik CRU, Ljubljana, 1988.
- STOJANOVIĆ, L.: Seksualnost studenata, osjećanje identiteta i kulturna sredina; *Psihijatrija danas*, 1976, 3 - 4, 387 - 390.
- TOMORI - ŽMUC, M.: Pot k odraslosti, Cankarjeva založba, Ljubljana, 1983.
- UMEK, P.: Projekcijski preizkus dopolnjevanja stavkov (ocenjevanje zrelosti s PNS), Doktorska naloga, Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani, Filozofska fakulteta, Ljubljana, 1983.

Konflikti in (funkcionalno) razreševanje konfliktov: * Pogajanja in posredovanja

MARGA KOČMUR

POVZETEK

Konfrontacija z eliminacijo, pogajanja, posredovanja in (ne)formalna arbitraža so štirje načini razreševanja konfliktov, ki jih pozna človekova zgodovina. Za uspešna pogajanja je potrebno funkcionalno upoštevanje pogajalskih norm in poznavanje pogajalskih procesov. Poznamo različne vrste pogajanj: poslovna, politična, v zvezi z industrijskimi konflikti, v terapevtski skupini itd.. Pogajanja lahko potekajo z ali brez posredovanja (posredovalca). Uspešna pogajanja so nujna za osebno uspešnost v življenju.

ABSTRACT

CONFLICTS AND (FUNCTIONAL) CONFLICT RESOLUTION: NEGOTIATIONS AND MEDIATIONS

Confrontation with elimination, negotiations, mediations and (in)formal arbitration have been four ways of conflict resolution, known in human history. Successful negotiations demand functional respect of the norms of negotiation and consideration of negotiational processes. Different kinds of negotiation are known: business and political negotiations, negotiations relating industrial conflicts, negotiations in therapeutics groups etc.. negotiations can take place with or without mediation (mediator). There is no success in life without social skill of successful negotiations.

Kako se uspešno pogajati? Kakšna sta vloga in pomen pogajanj pri usklajevanju različnih interesov, potreb in želja?

Pričakovanja, interese, potrebe in želje lahko usklajujemo pri nakupovanju, v družini, s sosedi, v politiki, znotraj določene organizacije, usklajujejo pa jih tudi delavci in delodajalci.

Stopnja in vrsta začetne usklajenosti sta lahko različni: segata lahko do preprostega nesporazuma, pa tja do zelo zapletenega in nerešenega spora; vseeno pa velja: ko

* Nadaljevanje prvega dela, kjer je avtor V. S. Rus

skušamo sporazumno dosegati miroljubno, se pogajamo. Nobena civilizirana in razčlenjena družba ne more obstajati brez pogajanj.

Življenje je polno primerov različnih pogajanj. Tudi vi ste se do sedaj zelo pogosto pogajali, morda to počnete vsak dan (z otroci, zakonskim partnerjem, na tržnici, s starši, včasih s prijatelji, zelo verjetno s sodelavci in nadrejenimi v službi, itd.).

Ali ste se do sedaj zavedali, da se skoraj vsak dan pogajate? Ste že vprašali, kaj se dogaja pri pogajanjih, kaj je treba znati in poznati, da smo pri pogajanjih uspešni?

Pri pogajanjih imamo opraviti predvsem z ljudmi. Treba je, kolikor se pač da, poznati ljudi, človeka kot osebnost z njegovimi sposobnostmi, temperamentom, predstavami, značajem, stališči, potrebami.

Vsako pogajanje je hkrati neke vrste izmenjava idej med ljudmi, so pogovor, skratka: vedeti, kaj so pogajanja, pomeni vedeti, kaj je komunikacija. Znati se pogajati pomeni tudi znati komunicirati.

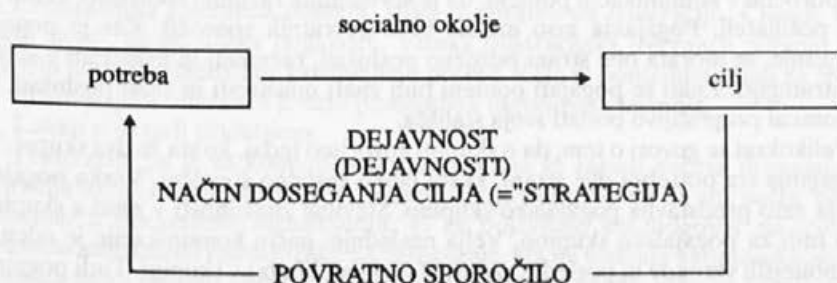
Vsaka pogajanja potekajo v določeni situaciji, ko nastopamo v različnih vlogah in ko veljajo različna pravila. Pogajamo se lahko s prodajalcem "za štantom", ali pa z delodajalcem za "zeleno mizo". Poznati moramo situacije, v katerih potekajo pogajanja: "pravila igre", zahteve, socialne okoliščine, vloge, ki jih igramo (igrajo) in kako vplivni smo (so). Pogajamo se lahko v lastnem imenu, ali pa v imenu neke organizacije.

Za uspešna pogajanja moramo veliko vedeti o ljudeh (o tem, kaj se dogaja v njih in MED njimi), o tem, kako z njimi komunicirati, in o tem, v kakšnih socialnih okoliščinah se vse to dogaja; pa še nečesa ne smemo pozabiti: veliko moramo vedeti tudi o sebi: se ipse noscas, so rekli stari Rimljani (spoznaj samega sebe). Tudi na to, za kakšno vrsto začetne usklajenosti gre, ne smemo pozabiti. Če gre za neusklajenost, ki predstavlja že očitni spor (in temu je velikokrat tako), je treba nekaj vedeti tudi o sporih kot o posebni vrsti odnosa med ljudmi.

Preden se resneje lotimo pogajanj in konkretnih primerov pogajanj si bomo zato malce podrobneje ogledali, kaj je za uspešna pogajanja potrebno vedeti o:

- ljudi,
- odnosih med ljudmi,
- komunikaciji.

Ljudje se pogajajo zato, da dosežejo določen cilj, da zadovoljijo določene potrebe oz. uresničijo želje. Doseganje ciljev je vedno povezano z zadovoljevanjem ustreznih potreb. Ljudje pa se med seboj bolj kot po potrebah razlikujemo po tem, kako jih zadovoljujemo (po načinu zadovoljevanja potreb). Na vprašanje, kakšna je zveza med potrebami in cilji, najlažje odgovorimo s pomočjo naslednje sheme:



Potrebe zadovoljujemo tako, da dosegamo različne cilje. Pri pogajanjih je izjemno pomembno to, da ugotovimo, kakšne potrebe ima nasprotna stran. Lahko rečemo tudi drugače: katere potrebe zadovoljuje nasprotna stran s tem, ko skušamo doseči opredeljen pogajalski cilj.

Potrebe delimo na biološke (lakota, žeja) ter socialno- psihološke. Potrebe zadovoljujemo oz. cilje dosegamo na različne načine. Ti so odvisni od socialne situacije, socialnega okolja in "sredstva", s katerim dosegamo cilj. Pogajanja so poseben način zadovoljenja potreb (doseganja pogajalskih ciljev), ki je odvisen od komunikacije. Za doseganje pogajalskega cilja lahko uporabljamo zelo različna komunikacijska sredstva. Eno od ključnih sredstev je tudi pogajalska strategija in taktika. Ta zajema opredelitev pogajalskega cilja, možnih odstopanj, "spodnjo mejo" odstopanja od cilja (t.i. točka odpora), pripravo pogajalskih etap in njihove izpeljave. Pogajalci, ki se na pogajanja pripravijo, so ponavadi uspešnejši od nepripravljenih.

Da pa karkoli vemo o ciljih, potrebah in možnih načinih njihovega zadovoljevanja, moramo poznati konkretnega pogajalca oz. pogajalsko stran. Priprava na pogajanja oz. priprava pogajalske strategije hkrati pomeni čim več vedeti o nasprotni strani: o njeni sposobnosti, stališčih, znanju, ciljih, potrebah, vrednotah, predvsem pa o dotedanjih (tudi pogajalskih) uspehih in neuspehih.

Ko pa že pride do pogajanj, ko "sedemo za mizo", pa moramo komunicirati, spraševati, poslušati, sklepati, predlagati. Ni drugega načina: pogajanja lahko potekajo samo skozi komunikacijo.

Samo na osnovi izmenjave sporočil lahko pride do usklajevanja začetne neusklajenosti.

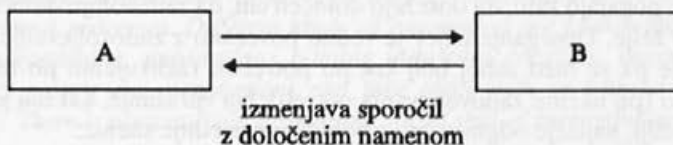
Vsako pogajanje lahko prikažemo tudi kot komunikacijsko situacijo:

KOMUNIKATOR

komunikator = A
oseba ali osebe,
ki predstavljajo eno stran

SOCIALNO OKOLJE

komunikator = B

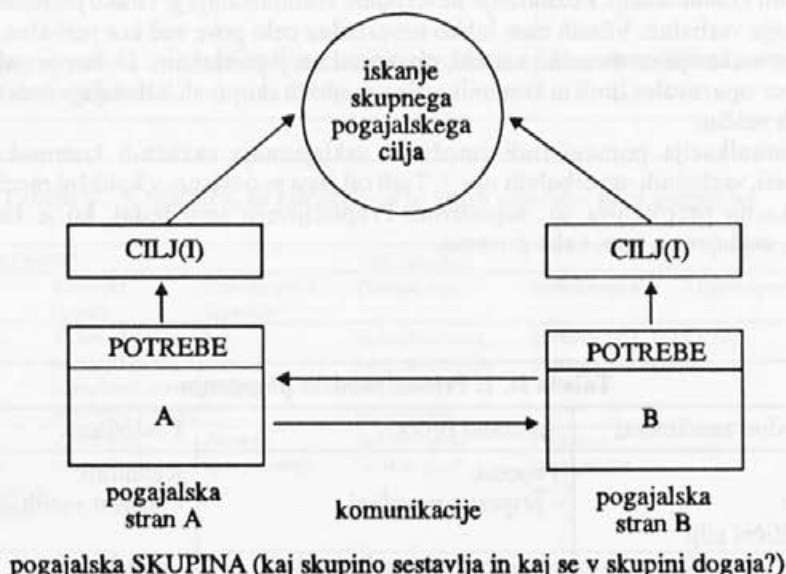


Sporočilo v komunikaciji pomeni, da je sprejemnik razumel sporočilo, ki mu ga je poslal pošiljatelj. Pogajanja niso možna brez povratnih sporočil. Ker je pogajanje usklajevanje, se morata obe strani pozorno poslušati, razumeti in usmerjati v skladu s svojo strategijo. Znati se pogajati pomeni tudi znati opazovati in znati poslušati. Prav tako pomeni prepričljivo podati svoja stališča.

Velikokrat se govori o tem, da o skupini govorimo tedaj, ko sta že dva skupaj. Tudi za pogajanja sta potrebni dve strani, ki sta lahko različno številčni. Vsaka pogajalska situacija zato predstavlja pogajalsko skupino. Številne značilnosti v zvezi s skupinami veljajo tudi za pogajalsko skupino. Velja naslednje: način komunikacije je eden najpomembnejših vzrokov in posledic vzdušja (socialna klima) v skupini. Tudi pogajalsko

vzdušje (klima v pogajalski skupini) bo odvisno od načina komunikacije. O značilnostih pogajalske skupine bomo nekaj besed spregovorili še kasneje. Vrnimo se za trenutek k pogajanjem, ki so hkrati komunikacija in način zadovoljevanja potreb.

Pogajanja se bodo uspešno končala tedaj, če bo dosežen skupen pogajalski cilj. To je nujno kompromis.



Komunikacija je v veliki meri odvisna tudi od osebnostnih lastnosti (karakterja, temperamenta itd.). Z umirjenim, odprtim in h kompromisom nagnjenim človekom se bomo lažje in verjetno tudi uspešnejše pogajali kot z vročerkvrnežem, ki "vleče samo na svojo stran".

Zvezo med komunikacijsko situacijo in motivacijskim ciklusom (načinom zadovoljevanja potreb) pa predstavlja še ena osebnostna značilnost: frustracijska toleranca. Dobri komunikatorji (pogajalci) imajo ponavadi tudi visoko frustracijsko toleranco. Za kaj gre?

Cilje, ki jih skušamo dosežati, dosežemo, ali pa ne; lahko jih dosežemo samo delno; enako velja tudi za potrebe. Če potreba ni zadovoljena, se pojavi "občutek" nezadovoljenosti, napetosti, nelagodja. Pravimo mu frustracija.

Frustracijska toleranca pomeni, kako reagiramo na frustracijo. Človek, ki hitro "izgubi živce", ne bo dober pogajalec. Visoka frustracijska toleranca pomeni, da nas neuspehi in prikrajšanosti ne prizadenejo preveč. Zelo je pomembno tudi za življenje.

Frustracijska toleranca je zelo pomembna osebnostna lastnost.

Lahko si jo tudi pridobimo.

Frustracija pa je za komunikacijo pomembna še zaradi nečesa drugega. Ker je frustracija stanje neprijetnosti, prikrajšanosti, se je skuša človek na nek način "obraniti". Govorimo o obrambnih mehanizmi, ki se pojavljajo kot odgovor na frustracijo. Obrambni mehanizmi vplivajo tako na zaznavanje, kot na vedenje v komunikaciji. Dober pogajalec mora poznati obrambne mehanizme, kaj jih sproža, kako se kažejo, kako jih

prepoznati. Pri nasprotni strani, ki ji ne dopustimo vsaj deloma zadovoljiti njenih potreb, se lahko pojavi frustracija, z njo pa obrambni mehanizmi (najpogostejši obrambni mehanizmi pri pogajanjih so lahko verbalna in psihološka agresija, kompenzacija (nadomestilo), racionalizacija (opravičevanje), proiciranje (v drugem vidimo, kar je v nas), potlačitev itd.).

Komunikacija je večšina, ki se je lahko naučimo. Govorimo tudi o verbalni in neverbalni komunikaciji. Poznavanje neverbalne komunikacije je enako pomembno kot poznavanje verbalne. Včasih nam lahko neverbalna celo pove več kot verbalna.

Komunikacijo se moramo naučiti, opazovati oz. ji prisluhniti. Dober pogajalec bo tudi dober opazovalec ljudi in komunikacije v majhnih skupinah. Obstajajo tudi treningi tovrstnih veščin.

Komunikacija pomeni tudi zmožnost usklajevanja različnih komunikacijskih značilnosti, verbalnih neverbalnih npr.). Tudi od tega je odvisno, v kolikšni meri je naša komunikacija prepričljiva oz. sugestivna. Prepričljivejši smo tedaj, ko je tisto, kar povemo, usklajeno s tem, kako povemo.

Tabela št. 1: Primer modela pogajanja

Predhodne značilnosti	Aktualni procesi	Posledice
Cilji Skupni: in specifični cilji	Procesi: - priprava pogajanj - poiskati razmerje med-koristmi in rešitvami - modifikacija koristnosti, komunikacije (prepričevanje) - modifikacija in rešitev, možnosti, izvršeno dejstvo, oblikovanje novih rešitev	Rezultati: - jasnost rezultatov - merila za ocenjevanje - kontinuiranost pogajanj
Osnovni faktorji:	Pogoji:	
- kulturna razlika - stališča, ki jih zastopajo različne strani - notranji odnosi znotraj skupine, ki tvori določeno stran pogajalec, njegov status in osebnost	- pogajalski okvir, tip pogajanj (tajno ali javno) - število udeležencev - število strani, - spoštovanje, upoštevati koristi pri drugem - stres pri pogajanju - čas in urnik	

Tabela št. 2: Teoretični model v zvezi z usklajenostjo med člani pogajanja, težavami, s katerimi so soočeni pogajalci in vedenjem posredovalcev

Vsebina pogajanj	Glavne težave, s katerimi se soočajo pogajalci	Vedenje posredovalcev
Pogajanje o tehničnih aspektih	Operativne oz. izvedbene	Osredotočenost na nalogo
Pogajanja v zvezi z ideološkimi vsebinami	Čustvene oz. vrednostne	Osredotočenost na odnose

Tabela št. 3: Stališča, ki opredeljujejo vrsto odnosov med pogajalci

Značilnosti stališč	Tipi odnosov				
	Konflikt (spor)	Zaščita pred agresijo	Prilagajanje	Sodelovanje	Trajen sporazum
Motivacija	Tekmovalni nameni, ki imajo za cilj izmučenje ali oslabitev nekoga drugega		Individualnost, brez zanimanja za politiko pri drugem	Sodelovanje, ki ima cilj pomagati drugemu	
Stališča do nekoga kot zakonitega predstavnika nečesa	Zanikanje zakonitosti	Nerado sprejemanje	Sprejemanje "status quo"	Popolno (pre)poznavanje	
Raven zaupanja	Ekstremno nezaupanje	Nezaupanje	Omejeno zaupanje	Popolno zaupanje	Zaupanje, ki temelji na potencialni možnosti izsiljevanja
Stališča v smislu čustvenega odnosa do drugega	Sovraštvo	Nasprotovanje	Nevtralna "kurtoazija"	Prijateljstvo	

Vsako komunikacijo določajo tudi vrednote in stališča strani, ki komunicirajo. To velja tudi za vrednote in stališča pogajalcev, dokler pogajalec zna jasno obrazložiti svoja stališča, prisluhniti in razumeti nasprotne strani in med njimi poiskati kompromis. To je vedno tudi ustvarjalno delo.

Posebna vrsta stališč so stereotipi. To so stališča, kjer prevladujejo zelo močna pozitivna ali negativna čustva, ki se težko spreminjajo in ki ponavadi niso podprta z veliko znanja in izkušenj. Stereotipi nas hitro pripeljejo v različne spore, hkrati pa so tudi sami zelo pogosto posledica različnih sporov. Številnih stereotipov, ki jih imamo, se niti ne zavedamo. Vplivajo na naše zaznavanje, sklepanje in odnos do ljudi. V teoriji pogajanj jim včasih pravimo "skrite predpostavke", vendar pa le-te niso vedno stereotipi.

Dokler pogajalec je pozoren na stereotipe, hkrati pa je pozoren na še nekaj: pozoren je na odnos med predstavo, ki jo ima o sebi in na predstavo o njem, ki obstaja pri drugih.

Pri vsakem pogajalcu je pomembno tudi to, kakšno je njegovo stališče do samega sebe. Pri tem ločimo samopodobo, samozavedanje in samospoštovanje.

Pogajanja so zlasti pomembna tedaj, "ko je med dvema stvarima že izbruhnil" očitni spor (konflikt). Spori se namreč lahko končujejo tudi na nasilen način, z "izločitvijo" ene od strani. Edini miroljuben način razreševanja takih sporov pa so pogajanja. Ta lahko potekajo z ali pa brez posrednika.

O sporih (konfliktih) govorimo tedaj, ko se pojavlja neusklajenost oziroma nezdržljivost pričakovanj, interesov, dejanj dveh strani. Tedaj se lahko zgodi dvoje: ali ena od strani prevlada s svojo močjo in "na silo", ali pa se strani uskladi s pogajanjem. Pogajata se lahko sami, ali pa si pri tem pomagata s posrednikom. (Obstaja sicer še en način razreševanja konfliktov: sojenje oziroma arbitraža, ki pa ni vedno možen). Glede na to, katere stvari (kdo) je vpleten v spor, ločimo:

- med-osebne spore
- med-skupinske spore (organizacijske)
- znotraj-organizacijske spore
- industrijske konflikte
- mednarodne konflikte

Industrijski konflikt je spor med delavci in delodajalci, "izbruhne" lahko celo kot stavka. Razrešujemo ga tudi s kolektivnimi pogodbami.

Pri sporih velja poznati njihove sociološke in psihološke vsebine. K sociološkim spada to, kako so posamezni udeleženci v konfliktu vplivni oziroma močni. (Pri pogajanjih npr. govorimo o tem, da imajo nekateri pogajalci močnejše pozicije). Sem spada tudi to, koliko strani je vpletenih v spor oziroma udeleženi v pogajanjih. Če gre za več kot dve strani, govorimo o možnostih za oblikovanje koalicij. Koalicije se oblikujejo tako, da se večina članov v neki skupini (posameznikov, ki v pogajanjih lahko predstavljajo sebe, organizacije ali pa celo države) "združi" zoper preostalo manjšino. Ker mora imeti vsaka stran samo en glas, imajo tako večino glasov člani, ki sestavljajo koalicijo. Ponavadi natančno vedo, kakšne koristi jim to prinaša, združujejo pa se lahko tudi po osebnih oziroma ideoloških nagibih.

Psihološke vsebine spora se imenujejo včasih tudi čustvene. Predstavljajo jih osebnostne lastnosti udeležencev konflikta (pogajanj), njihovi stereotipi (poenostavljena črno-bela mnenja) in pa delitev ljudi na MI in ONI (na izključno "dobre naše" in "slabe njihove").

Vsak pogajalec mora poznati dejavnike, ki vplivajo na potek spora, konflikta. Le tako lahko ve, na kateri stopnji zaostrenosti spora se začenjajo pogajanja in kako lahko s pogajanjem vpliva na potek razreševanja spora. Hkrati mora vedeti, kateri dejavniki mu gredo v prid, kateri pa ne.

Pri pogajanjih lahko ločimo vsebino pogajanj, pogajalske vloge, pogajalske faze in pogajalske procese.

Definicija pogajalskega cilja definira tudi pogajalski objekt, s tem pa tudi njegovo vsebino. Tudi vsebina sama po sebi je lahko objekt pogajanj. (O čem se bo govorilo? V kakšnem vrstnem redu? Kdo bo govoril in v kakšnem vrstnem redu bo govoril? Ali naj se oblikujejo posebne pogajalske komisije? Kakšen bo ritem seans? Kdo bo njen predsednik?). Proceduralna vprašanja se zdijo pri pogajanjih zunanjemu opazovalcu marsikdaj odvečna in sekundarnega značaja. So pa (skorajda nujni) sestavni del vsakega pogajanja, ki lahko odvzame veliko truda in časa.

Glede na predmet lahko pogajanja razdelimo na dve veliki skupini: na pogajanja v zvezi s t. i. tehnološkimi aspekti in na pogajanja v zvezi z vrednotami oz. principi. Slednja veljajo kot posebej zahtevna. Zanje prav tako velja, da se jih pogajalci zelo pogosto izogibajo. Touzard (1977) poudarja, da se je veliko težje dogovoriti glede nasprotujočih si vrednot in konceptov, kot pa glede "načina njihove aplikacije". Na omenjeno aplikacijo pa naj bi se nanašala vprašanja v zvezi s "tehnološkimi aspekti pogajanj".

Popuščanje v zvezi z vrednotami in principi bi se lahko z različnih strani interpretiralo kot nekakšen znak slabosti. Pogajalec, ki popušča v zagovarjanju vrednot in principov, si s tem zmanjšuje možnosti za uspeh v vsakem bodočem pogajanju: takšen naj bi bil približno način sklepanja tistih, ki so nepopustljivi pri zagovarjanju lastnih vrednot in principov. V ekstremnem primeru lahko taka nepopustljivost pripelje celo do tega, da sploh ne pride do pogajanj. Trdovratna nepopustljivost je lahko tudi izraz velike nesigurnosti vase in v svojo pozicijo. V tem primeru gre za strah pred spremembami oz. pred socialnimi inovacijami. Lahko se pojavlja kot inverzna reakcija občutka (ali pa celo kompleksa) manjvrednosti. Lahko pa je tudi izraz "pristine socialne arogance", ki praviloma visoko korelira s kognitivno in vedenjsko stereotipizacijo.

V zvezi s pogajalskimi vsebinami poslovnih pogajanj ne moremo uvrščati v isto kategorijo kot pogajanja pri drugih konfliktih (socialnih, industrijskih, internacionalnih...). Cilj poslovnih pogajanj ni razreševanje nekega manifestnega konflikta, ampak sklenitev kupčije oz. poslovne pogodbe. Zato uvrščamo poslovna pogajanja med posebne vrste pogajanj. Pogoji, v katerih poteka pogajanje, so lahko zelo različni. Odločilno vplivajo na značaj in potek pogajanj. Pri razreševanju t. i. manifestnih konfliktov obstaja veliko več možnosti, da so pogajanja samo del neke kompleksnejše socialne interakcije, kot pa v primeru poslovnih ("komercialnih") pogajanj: pri teh gre predvsem za usklajevanje nasprotnih ekonomskih interesov. Moramo pa biti previdni: do manifestnih internacionalnih konfliktov lahko pride predvsem zaradi nasprotnih ekonomskih interesov. Zlasti reveži se znajo krvavo zlasati za majhen kos pogače.

V vsakem pogajanju se pojavljajo tudi pogajalske vloge. Njihovi igralci so pogajalci kot akterji pogajanja. Pogajalci so praviloma nosilci različnih reprezentativnih vlog. To pomeni, da reprezentirajo (predstavljajo) določeno formalno skupino oz. organizacijo. Zato pogajalci ne govorijo (zgoj) v svojem osebнем imenu, ampak v imenu tistih, ki jih reprezentirajo. Imajo mandat določene grupe oz. organizacije. "Branijo" njene pozicije. Omenjeni "mandat" je torej dvojen: pogajalci so opolnomočeni, da zastopajo izhodiščno pozicijo, hkrati pa so opolnomočeni tudi za to, da od nje do neke mere odstopajo. Tako odstopanje je v premem sorazmerju s kompromisom, ki so ga pripravljeni skleniti. Videli pa smo tudi, da so pogajalci hkrati opolnomočeni za dve nasprotni vrsti vedenja (zastopanje in spreminjanje izhodiščnih pozicij). Ravno zaradi takega dvojnega mandata vsak pogajalec potrebuje tudi določeno mero svobode pri izboru in uresničevanju pogajalske strategije. Omenjena svoboda pa je seveda neločljivo povezana s tem, kakšna je vloga (status) pogajalca v skupini, ki jo predstavlja. Ni vseeno, ali se v internacionalnem pogajanju pogajajo predsedniki ali ministrski pomočniki. Pri internacionalnih pogajanjih je pomembno tudi to, ali so pogajalci zgolj port - paroli svojih vlad, ali pa nastopajo celo kot neke vrste posredovalci med svojo vlado in nasprotno pogajalsko stranjo. V času blokofske delitve so pogajalci vzhodnega bloka zastopali predvsem prve, pogajalci zahodnega bloka pa druge vrste vlog.

Na uresničevanje t. i. dvojnega mandata pa olajševalno vpliva to, ali je pogajalec en sam ali pa gre za pogajalsko delegacijo. V okviru iste delegacije si lahko pogajalci razdelijo različne vloge: eden je npr. trdovraten, drugi fleksibilnejši. Taka delitev vlog pa ni nujno vedno samo dogovorjena. Na pogajalsko vedenje vplivajo tudi osebnostne značilnosti pogajalcev.

Pogajanja včasih zahtevajo zelo veliko ekspertnega (tehničnega, ekonomskega itd.) znanja, ki ga sami pogajalci nimajo. Eksperti so pri pogajanjih ponavadi prisotni kot svetovalci pogajalcev.

Včasih so lahko tudi eksperti sami začasni pogajalci. To se dogaja v primerih, ko je treba preizkusiti možnosti za neka bodoča pogajanja, ali pa zavlačevati že obstoječa. Pri internacionalnih pogajanjih lahko diplomati glede na eksperte zagovarjajo divergentne opcije. Med njimi se lahko pojavi rivaliteta, ki je največkrat dobro prikrita.

Pogajanja imajo lahko tudi predsedujočega. Predsedujoči naj bi vplival na to, da diskusija poteka v okvirih dogovorjenih oz. pričakovanih pravil. Funkcija predsedujočega je lahko zaupana nekomu tretjemu, ki je nevtralen oz. ni vpleten v konflikt. Stranema (stranem) v konfliktu je predsedujoči potreben iz dveh razlogov: prvič ima neko simbolno funkcijo moči; ta funkcija naj bi omogočala vpliv na potek diskusije; drugič pa gre za neko strateško pozicijo (zlasti v zvezi s pomembnimi začetnimi proceduralnimi vprašanji pri pogajanjih). V konflikt je lahko vpletenih dve ali pa več strani. Zato lahko tudi pri pogajanjih sodelujejo dve ali več strani. Sodelovanje več kot dveh strani pa lahko včasih dodatno zakomplicira različna proceduralna vprašanja.

Do sedaj smo govorili o pogajalskih vsebinah in o vlogah pri pogajanju. Za vsako pogajanje pa je značilno tudi to, da poteka v določenih fazah. Gre predvsem za naslednje tri faze: ugotavljanje inventarja sporov, ugotavljanje možnosti za pogajanja in razreševanje konflikta.

Čas pred pogajanjem je posvečen različnim proceduralnim problemom: vprašanju predsedujočega, vrstnega reda diskutantov, dnevnega reda, oblikovanja komisij. Ko se strani sporazumejo glede omenjenih vprašanj, se lahko začnejo pogajanja. Na začetku vsaka stran ponavadi prezentira svoje pozicije. Prebirajo se vnaprej pripravljena sporočila, ki predstavljajo pogajalska izhodišča. V njih se ponavadi poudarja, kaj vse je že določena stran ukrenila v zvezi z določenim problemom. Največkrat se poudarjajo izključno zasluge in koncesije, ki naj bi jih naredila do tedaj. Hkrati se poudarijo tudi zahteve in pričakovanja. "Izmenjava mnenj", ki sledi predstavitvi pozicij, je ponavadi bolj podobna monologu kot dialogu, predvsem pa lahko daje vtis popolnega medsebojnega neupoštevanja. Pogajalci v tem trenutku nastopajo predvsem kot nekakšni "advokati" svojih strani oz. skupin, ki jih reprezentirajo: organizacij, sindikatov, držav. Za prihodnji potek pogajanj pa je bistveno to, da se antagonizem med vlogami ne prenese na antagonizem med osebami (tam, kjer internacionalni konflikti temeljijo na visoki stopnji nacionalne kohezije vsake od strani, obstaja tudi višja verjetnost takega antagonističnega transfera.)

Po mnenju avtorja pričujočega članka je ugotavljanje inventarja sporov zelo pomembna pogajalska faza zato, ker gre v njej za definicijo problema oz. identifikacijo konflikta in faktorjev, ki determinirajo njegov potek. Od tega so odvisni tudi pogajalski cilji oz. naslednja faza v procesu pogajanj: ugotavljanje možnosti za pogajanje. To je hkrati druga pogajalska faza.

Ugotavljanje možnosti za pogajanja pomeni hkrati najdaljšo in najtežjo fazo, ki od pogajalcev zahteva največ pogajalskih veščin in sposobnosti. V tej fazi pogajalci preizkušajo, kakšna je dejanska nasprotnikova moč. Pogajanja potekajo predvsem v

komisijah, pojavi pa se tudi prva plenarna seansa (seance pleniére). Pogajalci ponavadi čakajo, da nasprotna stran ponudi določene koncesije. Analiza vsebine diskusij bi v tej fazi pokazala veliko kontradiktorne komunikacije. Zunanjemu opazovalcu se lahko zdi diskusija celo zelo konfuzna. Pogajalci lahko postavljajo pod vprašaj tudi že doseženo, način njihovega argumentiranja ni nujno vedno logičen. Nihče noče razkrivati svojih kart, prav tako pa se še ne loteva preizkusa nasprotnikovih šibkih točk. Touzard (1977) poudarja, da rigidni fazi sledi faza velike fleksibilnosti, pogajalci navezujejo tudi medosebne stike, prihaja do nekakšne "mešanice" vljudnosti, včasih celo prijateljstva, pa tudi latentne agresivnosti. Tretja in zadnja faza v pogajanjih je razrešitev konflikta (če so pogajanja uspešna). Ta faza je v primerjavi s predhodnima relativno kratka (v primeru internacionalnih pogajanj lahko prvi dve fazi trajata celo nekaj let). Pogajalci zaznajo, da so na točki, ki je najbolj primerna za sklenitev kompromisa. To obdobje se lahko končuje z velikim številom neformalnih seans, ki se hitro izmenjujejo. Lahko pa se konča z eno samo dolgotrajnejšo seanso.

Pri pogajanjih govorimo tudi o neke vrste pravilih vedenja, oz. o pogajalskih normah. Touzard (1977) kot najpomembnejše omenja naslednje norme:

- izogibanje osebnega sovraštva,
- vzajemnost pri popuščanju (če popusti eden, popusti tudi drugi),
- upoštevanje že doseženega, že dogovorjenega,
- preizkusi prožnosti pri nasprotni strani (kako se nasprotna stran odziva na naše predloge),
- pogajanja v "dobri veri" oziroma z namenom, da se pride do rešitve, do kompromisa.

Dober pogajalec pozna grupne procese, ki se pojavljajo pri pogajanjih. Naštejmo jih nekaj:

- * Procesi prisiljevanja (grožnja, agresija, prekinitev pogajanj).
- * Procesi prepričevanja, pri katerih uporabljamo različne argumente.

Argumenti imajo lahko različne cilje. Možni cilji so naslednji:

- izraziti našo odločenost,
- zapeljati nasprotno stran,
- narediti "razdor" pri nasprotniku.

* Procesi pretvarjanja: pri pogajanjih se lahko tudi pretvarjamo, da nekaj smo, imamo, vemo, zmoremo. To je lahko uspešno, ali pa tudi ne.

* Procesi prilagajanja: sem spada npr. to, da riskantne zadeve obravnavamo na koncu, prilagajanje osebnostnim lastnostim in strategiji nasprotne strani, odzivnost predlogov in nasprotnih predlogov.

Dober pogajalec mora biti realist, potrpečljiv, elastičen, hkrati pa "trden".

Tukaj se bomo ustavili. O teorijah in aplikacijah pogajanj pa kdaj več še drugič. Dobro se pogajajte!

LITERATURA:

- Coser, L., Continuities in the study of social conflict, New York, Free Press, 1967.
 Rus, V. S., Teorije socialnih vlog in socialnega statusa: možnosti za celovitejši socialno - psihološki pristop. Anthropolos, 1985, 3/4, 19 - 35.
 Touzard, H., La médiation et la résolution des conflits, Presses universitaires de France, Paris, 1977

Psihopatološka umetnost - simbolični prikaz "druge stvarnosti"

NINA A. KOVAČEV

POVZETEK

Oblika samoekspresije, ki jo prepoznamo v delih psihopatološke umetnosti, se korenito razlikuje od zavestno načrtovane ustvarjalne dejavnosti. Proces povnanjanja travmatskih vsebin sega od nestrukturiranih, brezreferenčnih pomenov do nastanka zapletenih reprezentacijskih sistemov, ki odsevajo objektivno realnost na poseben sistemsko-značilen način.

Abnormna osebnost predstavlja realnost na izkrivljen način. Poglobljena analiza simbolov in drugih vsebinskih elementov psihopatološke umetnosti nam zato omogoča vrsto koristnih informacij o psihofizičnem stanju ustvarjalnega subjekta.

ABSTRACT

THE PSYCHOPATHOLOGICAL ART - A SYMBOLIC REPRESENTATION OF "THE OTHER REALITY"

The type of self-expression, that can be recognized in the works of psychopathologic art is radically different from the consciously directed creative activity. The process of traumatic contents' externalization extends from the experience of unstructured and non-referential organismic meanings to the creation of complex representational systems, which reflect the objective reality in a special, system-specific way.

By representing reality the abnormal distorts its image. So a profound analysis of the symbols and other contentual elements, that appear in the psychopathologic art, provides useful information about the psychophysical condition of the creative subject.

ZRCALNO IZKRIVLJANJE REALNOSTI⁽¹⁾ IN SUBJEKTOV KRIK NA POMOČ

Nasilje lastne ustvarjalnosti nad samim seboj pogosto občutijo tudi duševno (relativno) zdravi ustvarjalci, najsi gre pri tem za umetnika, znanstvenika, filozofa, ali katerega drugega ustvarjalnega misleca. Implicitni ustvarjalčev krik: "Nočem, pa vendar ne morem drugače!" nam trga ušesa zlasti ob zvenenju psihopatološke umetnosti, zato bi lahko v slednjem primeru govorili skorajda že o njegovi eksplikaciji.⁽²⁾

Eksplikacija subjektive nezmožnosti za njegovo prekinitev vrvečega toka lastne ustvarjalnosti zopet implicira nekaj več. V njej je zajet odgovor na večno pereča vprašanja: kaj, kako in zakaj, ki se nanašajo na temeljne determinante subjektivega samoizražanja, te pa hkrati določajo tudi njegovo vsebino.

Način samoizražanja, ki ga navadno prepoznamo v psihopatološki umetnosti je mogoče v grobem izenačiti z ustvarjalčevim simboličnim reševanjem lastnih intrapsihičnih konfliktov, zato lahko imenujemo psihopatološko umetnost kar "l'icnographie de décharge".⁽³⁾ Umetnino namreč pojmuje kot nekakšno opredmetenje ustvarjalčevih psihičnih vsebin, ki ima zaradi svoje obstojnosti in objektivnosti tudi precejšnjo diagnostično vrednost.

V nasprotju z neulovljivim miselnim procesom, ki ga spoznavamo zgolj posredno in nam ne more biti dostopen v celoti, lahko na podlagi analize likovnih vsebin prodremo v globlje plasti njihove pomenske strukture, ki reflektira latentno strukturo subjektivega psihičnega aparata. To nam omogoča sklepanje na nekatere značilnosti označevalnega procesa, ki poteka sočasno s subjektivim predelovanjem konfliktnih vsebin in se z njim prepleta. Zato lahko skozi likovne stvaritve proučujemo spontani razvoj duševne bolezni in njeno morebitno izboljšanje v teku terapevtskega postopka.

Likovno izražanje lahko do neke mere zadovolji psihotikovo potrebo po sporočanju lastne duševne stvarnosti, zato je še posebej pomembno pri težjih psihozah, ki izrazno

1. Pri uporabi formulacije "zrcalno izkrivljanje realnosti" smo si dovolili nekoliko označevalne neprecižnosti zaradi blagoglasja in metaforičnosti. Na izbiri terminov je vplivalo naše pojmovanje umetnosti kot reprezentacijskega sistema, torej kot sistema, ki "zrcali stvarnost". Ker psihopatološka umetnost v procesu zrcaljenja to stvarnost izkrivi, govorimo o "zrcalnem izkrivljanju". Realnost sama je namreč relativno nespremenljiva, deformacije lahko nastopijo šele v procesu njenega odslikavanja, ki ga je mogoče izenačiti s psihotikovo spoznavno artikulacijo sveta in ga objektivizirati v določenem reprezentacijskem sistemu.
2. Termin "eksplikacija" (nlat. explicatio iz lat. explicare - razviti) navadno uporabljamo za označevanje postopne, jasne in razumljive razlage nekega fenomena. Zato je pri obravnavi psihopatološke umetnosti videti njegova uporaba nekoliko manj primerna. Toda ker patološka deformacija subjektive duševnosti korenito modificira njegovo ustvarjalno dejavnost, smo tudi svoj teoretski besednjak prilagodili tej novi, drugačni stvarnosti, znotraj katere spoznava in deluje abnormna osebnost. To smo dosegli z redefiniranjem določenih pojmov, tako da je potrebno številne termine razumeti v skladu z definicijami, ki jim sledijo. Nobena izmed novih opredelitev seveda ne odstopa bistveno od prvotnega pomena določenega izraza, saj so namenjene predvsem spodbujanju metaforičnega razumevanja jezika, ki ga uvajamo v svojem konceptu patološkega v umetnosti.
3. Formulacijo "l'icnographie de décharge" uvaja R. VOLMAT (R. VOLMAT, (1956). L'art psychopathologique. Paris, Presses Universitaires de France, 144), ko razčlenjuje primera Roubinovitch in Borel, ki sta manifestirala znake močnih seksualno-perverznih impulzov. Prevedli bi jo lahko kot "ikonografija sprostitve". Termin "décharge" prevajamo kot "sprostitve", vendar ga je potrebno razumeti v smislu sproščanja napetosti oziroma njihovega "odreagiranja", ne pa kot kakršno koli obliko relaksacije. Ikonografija je umetnostnozgodovinska smer, ki proučuje pomenske dimenzije likovnega dela. Ikonografska analiza likovne umetnine vključuje opisovanje, zbiranje in razvrščanje njenih vsebinskih elementov in se konča s tematsko identifikacijo, ki je podlaga za kakršno koli interpretacijo.

pogosto tako utesnijo posameznika, da svojih psihičnih vsebin ne zmore več verbalizirati. Njegove likovne upodobitve so tako zadnja in edina vez z obče sprejeto realnostjo.

Konkretizacijo travmatskih vsebin, njihovo specifikacijo in eksteralizacijo je mogoče objektivno spremljati zgolj na fiziološki ravni, pri čemer označevalnega procesa ne moremo niti časovno niti vsebinsko opredeliti. Govorimo lahko le o spremenljivem fiziološkem dogajanju, pri tem pa nikoli natanko ne vemo, kaj mu ustreza na doživljajski ravni. Enaki ali vsaj zelo podobni fiziološki procesi se namreč povezujejo z zelo različnimi doživljajskimi kvalitetai.

Proces postopnega opredmetenja in objektivizacije travmatskih vsebin vse od primarne, nezdiferencirane organizmične aktivnosti do izoblikovanja objektivnih, pomensko bogatih struktur je mogoče ponazoriti z nekoliko shematičnim teoretičnim modelom. Ta temelji na nekaterih empirično utemeljenih trditvah sodobne psihologije, ki pa jih je potrebno smiselno integrirati v celoto, kar je ta hip mogoče zgolj na ravni čiste teorije.⁽⁴⁾

OD AKTIVACIJE DO REPREZENTACIJE

Izvor subjektovnega spoznavanja - možgane - moramo pojmovati kot kompleksen reprezentacijski sistem - kot aktivno samodopolnjujočo se tvorbo, ki vključuje vrsto manjših, specifičnih struktur in na specifičen način (ki mora biti prirejen njenim strukturnim posebnostim) zrcali objektivno stvarnost.⁽⁵⁾ Hkrati z zrcaljenjem zunanje stvarnosti se reprezentacijski sistem razvija tudi sam. Pri tem se hkrati odziva na zunanje dražljaje in na lastno stanje.⁽⁶⁾ Patološka deformacija reprezentacijskega sistema močno izkrivi njegovo zrcaljenje realnosti. Strukturnim in funkcionalnim deformacijam v možganih ustrezajo različne oblike izkrivljanja. Njihova kvaliteta je namreč odvisna od specifičnosti vsakokratne deformacije in jo je mogoče razbrati iz subjektive oblikovalne dejavnosti - iz kretnje, ki uobliči in objektivizira izkrivljeno podobo sveta.

Ob natančnejši razčlenitvi reprezentacijskega procesa, katerega rezultat je dvakratno izkrivljena slika objektivne stvarnosti oziroma simbolično preoblikovana slika lastnega duševnega dogajanja moramo pričeti pri pojmu aktivacije. Na njej namreč temelji organizmična dejavnost vseh živih bitij.

4. V teoretskem konceptu, ki ga poskušamo oblikovati na podlagi poglobljenega proučevanja likovne umetnosti je zaradi številnih težav, ki lahko nastopijo pri doumevanju njene polipomenskosti ostalo nekaj konceptualnih praznin, ki jih ne moremo zapolniti z empiričnimi podatki.

Simbolizacija patološko izkrivljenih psihičnih vsebin in njihova artikulacija v likovno strukturo je svojevrsten proces, ki se silno razlikuje od običajnega likovnega ustvarjanja. Njegov fizični nosilec - t.i. "abnormalna osebnost" - si večinoma ne prizadeva zadostiti kakršnim koli estetskim kriterijem, ampak so njena dela predvsem izraz močne potrebe po samoizražanju, ki jo največkrat doživlja celo kot nekakšen zunanji pritisk.

5. Takšno pojmovanje možganske substance je mogoče najti v Hofstadterjevem in Dennettovem izboru raznovrstnih tekstov, ki predstavljajo za spoznavajočega posameznika kar precejšen spoznavni izziv. Spodbujajo namreč ustvarjalno iskanje problemov in ne zgolj njihovo reševanje (D. R. HOFSTADTER, D. C. DENNETT (1990). *Oko duha. Fantazije in refleksije o jazu in duši*. Ljubljana, Mladinska knjiga, 199.).

6. Hofstadterjevo in Dennettovo pojmovanje možganske strukture kot sistema, ki se razvija tako, da medsebojno usklajuje svoje sočasno odzivanje na zunanje dražljaje in na lastno stanje, je mogoče smiselno povezati s Piagetovim pojmovanjem miselne adaptacije, ki jo sestavljata dva komplementarna procesa: asimilacija in akomodacija.

Aktivacija - energetska podlaga subjektovga doživljanja in vedenja

Nediferencirano vznburjenje je prva oblika subjektovga aktivnega (predvsem emocionalnega) odzivanja na dražljaje iz okolja.⁽⁷⁾ Povezano je s kvaliteto in kvantiteto njegovih motoričnih sposobnosti, hkrati pa je tudi podlaga kakršne koli organizirane, k cilju usmerjene akcije.

S postopno diferenciacijo svojega psihičnega aparata pridobi subjekt sposobnost razločevanja doživljajskih kvalitete glede na stopnjo njihove prijetnosti. Zato sta ugodje in neugodje temeljni sestavini emocionalnih procesov in prežemata vse plasti njihovega pojavljanja.⁽⁸⁾ Vse psihično dogajanje od najbolj neposrednih doživljajev do pred-jezikovnih in jezikovnih oblik njihovega razumevanja je mogoče razvrstiti na temeljni dimenziji hedonskega tona, ki je hkrati tudi ena temeljnih pomenskih dimenzij.

Označevanje psihičnih vsebin in njihovo umeščanje v znakovne sisteme

Osmišljanje lastnega psihičnega dogajanja (v kolikor gre pri tem za doživljajske kvalitete, ki so vsaj delno dostopne subjektovemu spoznavanju) spada med temeljne značilnosti človeške kognicije. Na njem temelji tudi konkretizacija posamičnih doživljajskih kvalitete, njihova objektivizacija in fiksacija v objektivni stvarnosti.

Določen pomenski segment obstaja v subjektu in se ne nanaša na kateri koli predmet ali pojav iz zunanjega sveta. Osgood⁽⁹⁾ ga imenuje reprezentacijski mediacijski potencial (RMP) in ga v svoji shemi jezikovnega vedenja umešča v vmesni prostor med (pogojnim) dražljajem in subjektovo reakcijo nanj. RMP namreč posreduje med obema, zato ga imenujemo mediacijskega. Reprezentacijski je ta proces zato, ker omogoča predstavitev določenega dražljaja z delom celotnega vedenjskega kompleksa, ki ga dani dražljaj izzove.

Osgoodov koncept pomena določenega znaka lahko tako razdelimo na dva dela: na dogajanje v subjektovem psihičnem aparatu (RMP) in na dogajanje zunaj njega (dražljaj in reakcija). Z odtegnitvijo drugega odtegnemo pomenu tudi objekt, na katerega se nanaša. Končni rezultat takšne redukcije pa je po Osgoodu nekakšen brezreferenčni, brezdenotativni pomen, katerega nosilci so proprioceptivno-kines-tetični in glandularno-nevrlni. RMP torej ne vključuje celotnega pomena lingvističnega znaka, ampak predvsem njegov konotativni del. Tega opredeljuje Osgood kot habitualni simbolični proces, ki se sproži v uporabniku takrat, ko ta sprejme ali proizvede znak.⁽¹⁰⁾

Reprezentacijski mediacijski potencial vključuje tri temeljne momente: dimenzijo evaluacije, dimenzijo potence in dimenzijo aktivnosti. Glede na to, da v veliki meri sovpada z brezobjektno konotacijo, bi ga lahko v grobem izenačili z emocijami oziroma ga pojmovali kot emocionalno komponento pomena, ki tvori podlago kasnejšim

7. Ob tem je potrebno poudariti, da je emocionalnost ena temeljnih sestavin kakršnega koli spoznavanja. Tesno se namreč prepleta z njim, zato lahko govorimo o stalnem součinkovanju in vzajemnem pogojevanju obeh vrst procesov.

8. Pri patoloških deformacijah človekove duševnosti se vloga afektivnih procesov še nekoliko poveča. Večino psihičnih motenj spremljajo negativne emocije oziroma emocije, ki otežujejo konstruktivno reševanje problemov. Njihov moteči učinek se izraža v disociaciji vedenjskih tendenc, ki naj bi bila posledica konflikta med njimi. Zato nekateri avtorji (npr. Dewey) kar enačijo konfliktnost z emocionalnostjo.

9. C. E. OSGOOD, G. J. SUCI, P. H. TANNENBAUM (1957). *The measurement of meaning*. Urbana, str. 324.

10. Osgood je poskušal empirično preveriti obstoj RMP. V ta namen je izdelal metodo semantičnega diferenciala. Poskusne osebe v njegovem eksperimentu so ocenjevale različne znake na večstopenjskih lestvicah polarnih pridevnikov, ki so se nanašali na različne pomenske vidike.

denotativnim konkretizacijam. Osgood namreč predpostavlja, da ustrezajo čisti, temeljni momenti RMP obćim ćustvenim dimenzijam, ki vnašajo v jezik dinamiko in so podlaga razkorakom med denotacijami.

Konotativni pomen predstavlja temeljno emocionalno naravnanoš. Je surovi pomenski okvir oziroma jederni (organizmićni) segment pomena, ki se skozi procese diskriminativnega ućenja preoblikuje v konotativne konkretizacije. Će bi nam v govorćem subjektu uspelo izzvati zgolj ta pomenski segment (tj. rm-----sm brez njegovega obićajnega konteksta pojavljanja), bi subjekt morda vseeno obćutil nekakšen brezreferenćni, brezdenotativni pomen. Tega bi bilo mogoće umestiti v doloćen oznaćevalno nespecifićen predel v semantićnem prostoru. Subjekt bi verjetno doživljal nekaj moćnega, slabega in aktivnega, vendar pri tem ne bi mogel ugotoviti, kaj je to.

Konfliktnoš, ki jo implicirajo afektivni procesi, se s pomoćjo jezikovne simbolizacije navezuje tudi na subjektovo kognicijo. Skozi svojo predelavo se strukturalno skromni RMP prićne diferencirati in konkretizirati tj. navezovati na objekte iz zunanjega sveta oziroma na njihove reprezentacije v subjektivem spoznavnem aparatu. Obćutenje nećesa neznanega, amorfnega, "moćnega, slabega in aktivnega" poćasi preide v obćutenje nećesa znanega, ki ima precej natanćno doloćeno vsebino.

S pomoćjo ubeseditve, uoblićenja, ali kakšnega drugega naćina simbolizacije⁽¹¹⁾ pride do prestrukturacije glavnih Źarišć konfliktnoš in do njihove organizacije. Pomenska struktura doloćenega znaka (kar lahko seveda posplošimo na celoten znakovni sistem) je namreć razpeta med svoj endotimni temelj (ki je podlaga konotativnemu pomenu) in njegovo spoznavno nadgradnjo. S poimenovanjem, ki poteka soćasno z miselnim predelovanjem se iz primarne, nerazćlenjene endotimne pomenljivosti izoblikujejo stabilne enote, ki se navezujejo na doloćene predmete in pojave. Na njihovi doloćenosti in medsebojni razmejenosti temelji njihova organizacija in njihovo povezovanje v većje pomenske enote, ki postopoma oblikujejo kompleksne pomenske sisteme.

Kognitivna predelava konfliktnih vsebin, njihova konkretizacija in fiksacija v objektivni stvarnosti

Proces spoznavne artikulacije nerazćlenjenih izvorov konfliktnoš je mogoće razgraditi na već zaporednih stopenj. Pri tem se je smiselno opreti na Dörnerjevo⁽¹²⁾ delitev kognitivnega aparata na epistemićno in hevristićno strukturo. Obe strukturi je mogoće oznaćiti tudi kot strukturo znanja in strukturo iskanja, ali kot strukturo znanega in strukturo neznanega, ki se v miselnem procesu smiselno dopolnjujeta.

Po Dörnerju sta obe strukturi spominski, toda s spominom je mogoće izenaćiti zgolj epistemićno strukturo, ki je relativno stabilna in toga. Hevristićno strukturo je namreć potrebno pojmovati kot "naćin delovanja" miselnega aparata - kot proces, ki na podlagi vhodnih podatkov, shranjenih v epistemićni strukturi, ustvarja nova spoznanja, ta pa nadalje bogatijo zakladnico epistemićne strukture.

11. Tu govorimo o simbolizaciji še kot o procesu, ki poteka znotraj ćlovekovega spoznavnega aparata, ne pa še o povnanjanju psihićnih vsebin in njihovi umestitvi v doloćen reprezentacijski sistem.

12. D. DÖRNER (1976). Problemlöšen als Informationsverarbeitung. Stuttgart, Kohlhammer.

V Dörnerjev model vnašamo doloćene modifikacije, ki so natanćneje obrazloŹene v tekstu samem.

Dörnerjeva opredelitev obeh struktur je takšna, da se zdi morda smiselneje vzpostaviti dihotomijo med strukturalnim in procesnim vidikom subjektovega spoznavanja, kakor med dvema kvalitativno različnima strukturama, saj tako pojmovanje implicira predpostavko o precejšnji stabilnosti in nespremenljivosti obeh struktur. Seveda pa je človekov spoznavni aparat tako silno gibljiv, da lahko rečemo, da že sama struktura vključuje tudi dinamiko. Ta je razvidna iz številnih strukturalnih sprememb, ki se lahko zgodijo v relativno kratkem času in se v realnosti tudi stalno dogajajo. V epistemični strukturi je zato mogoče neprestano zasledovati rezultate hevrističnega mišljenja, ki predstavlja prvi in najpomembnejši korak k opredmetenju amorfnе konfliktnosti.

Hevristično mišljenje temelji na določenem številu podatkov, ki jih črpa iz epistemične strukture. Pretresa jih in poskuša iz njih izpeljati nove zaključke.⁽¹³⁾ Toda miselni proces ni neposredno dostopen subjektivemu spoznavanju, saj ne more razčlenjevati samega sebe, zato se subjekt ni sposoben osredotočiti na lastno tekoče mišljenje. Šele fiksacija njegovih rezultatov v epistemični strukturi omogoča njihovo identifikacijo, ki je nujen pogoj za izvajanje kakršnih koli miselnih operacij.

Objektivizacija psihičnih vsebin in njihova fiksacija v reprezentacijskem sistemu likovne umetnosti

Umestitev subjektivih spoznanj na točno določena mesta v epistemični strukturi njegovega spoznavnega aparata omogoča njihovo organizacijo in ozavedenje. To dejstvo je seveda pomembno le takrat, ko imamo opravka z nezavednimi produkti miselnega procesa, kar v veliki meri velja tudi za izvore konfliktnosti v subjektu. Ozavedenje konfliktnih vsebin omogoča njihova simbolizacija, tj. njihovo prevajanje v jezik, ki je vsaj delno dostopen zavestnemu (spoznavajočemu) subjektu. Zato je proces miselne konkretizacije konfliktnih vsebin tako silno prepleten z njihovo simbolizacijo, da lahko končni produkt miselnega procesa izenačimo z enoto ali delom nekega reprezentacijskega sistema.

Proces reprezentacije oziroma uobličevanja konfliktnih vsebin je zato smiselno razumeti kot subjektov aktivni poseg v lastni psihični aparat, ki je podlaga njihovem ozavedenju.

Opredmetenje konfliktnih vsebin, ki sovpada z njihovo fiksacijo v objektivni stvarnosti, lahko metaforično primerjamo z njihovim postopnim luščenjem iz subjektive duševnosti. Tako pridobijo simbolično preoblikovani konflikti trajnejšo vrednost in so dostopni poglobljenemu časovno neomejenemu proučevanju. Subjekt se mora namreč skozi proces njihove predelave (velik del tega pa pokriva njihovo označevanje oziroma simbolizacija) soočiti z njimi kot s samostojnimi kvalitetai. Opredmetiti jih mora že znotraj lastne duševnosti, tako da jih uskladišči v spominu in vzpostavi možnost za lastno miselno razmejitev in oddaljitev od njih. Travmatskim vsebinam, ki jih je prej občutil in doživljal pretežno na visceralni ravni kot brezobjektni, nereferečni pomen - kot nekakšno negativno, aktivno in močno energizirajočo strukturo, poskuša sedaj najti reference v objektivnem svetu. Njegova sposobnost za aktivno delovanje proti ogrožujočim (in energetsko negativno nabitim) vsebinam lastnega nezavednega se

13. Dörnerjev model je namenjen predvsem ponazoritvi mišljenja pri reševanju problemov. Ta poteka pretežno na nivoju logičnega izpeljevanja, zato je tudi najmanj pod vplivom afektivnih procesov. Kljub temu je mogoče omenjeni model uspešno uporabiti tudi za razlago drugih oblik miselnega delovanja ter ga aplicirati na procese ustvarjalnega mišljenja in celo na patološko izkrivljene oblike subjektivnega spoznavanja.

neizmerno poveča z njihovo utrditvijo v objektivni stvarnosti. To pa je mogoče doseči s pomočjo simbolične predelave v strukturo, ki je dostopna čutilom - v besedo ali obliko.

TEMELJNE VSEBINSKE KOMPONENTE NADREALNE PONAZORITVE PSIHOPTOLOŠKE REALNOSTI

Simbolizem psihopatološke umetnosti

Psihopatološka umetnost je natrpana s simboli, ki jih spontani tok subjektive kretnje prelija na ploskev. Ti so večinoma izraz individualne simptomatike ustvarjalnega subjekta, zato je mogoče na podlagi njihovega proučevanja dobiti vpogled v subjektovo osebnostno dinamiko.

Psihoanalitična pojmovanja razlagajo simbol kot dinamično, dialektično in polivalentno tvorbo znotraj časovnih in osebnostnih dimenzij. Toda njegova dinamična plat ni ločljiva od njegovega statičnega, kulturno utrjenega pomena, saj se morajo vsebine osebnega nezavednega (zlasti pri težjih psihotičnih obolenjih) pogosto umakniti arhetipičnim vsebinam kolektivnega nezavednega.

Zato pomenska struktura simbolov, ki jih najpogosteje zasledimo v psihopatološki umetnosti, v precejšnji meri sovпада s kulturno utrjenimi pomeni teh simbolov.⁽¹⁴⁾

Abnormna osebnost pogosto upodobi samega sebe kot drevo, goro ali hišo. Omenjene tri simbole bi lahko označili kot emocionalne projekcije slikarjevega sebstva na platno.

Najbolj poglobljeno analizo subjektivega doživljanja nam omogoča njegova samoreprezentacija skozi simbol drevesa, saj se že zaradi številčnosti drevesnih vrst raznovrstnost drevesnih upodobitev močno poveča. Risanje drevesa zato pogosto načrtno vključujemo med psihodiagnostične postopke, vendar se drevo pogosto pojavlja tudi na spontanih upodobitvah abnormnih osebnosti, njegova pomenska struktura pa je silno diferencirana tudi v simboliki različnih kultur. Drevo ponazarja v tradicionalni simboliki dinamični vidik življenja. Kozmično drevo - transformacija "osi sveta" - povezuje vsa tri kozmična področja med seboj in omogoča komunikacijo med njimi. Zimzeleno drevo simbolizira večnost, nesmrtnost in duhovno moč, medtem ko ponazarja drevo življenja regeneracijo in vrnitev v prvobitno preseganje dobrega in zlega. Listnato drevo simbolizira rojstvo, smrt in ponovno rojstvo, vzpenjanje po drevesu pa prehajanje med različnimi ontološkimi ravni.

Tudi patološke osebnostne projekcije sovpadajo s tradicionalno simboliko. Stilizacija in humanizacija drevesa omogoča razlikovanje med različnimi simptomatskimi kategorijami. Manični pacient običajno slika trdno zakoreninjena drevesa z zvitiimi vejami, prekritimi z listjem. Njegova upodobitev nakazuje notranji orkan,

14. Pri obravnavi simbolov se opiramo na Volmatovo analizo psihopatološke umetnosti (R. VOLMAT (1956). *L'art psychopathologique*. Paris, Presses Universitaires de France). Danim simbolom poskušamo poiskati vzporednice v njihovih kulturno utrjenih pomenskih implikacijah, ki jih je mogoče najti v številnih sodobnih simboličnih slovarjih (npr. J. CHEVALIER, A. GHEERBRANT (1982). *Dictionnaire des symboles*. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, couleurs, nombres. Paris, Robert Laffont S. A. et Jupiter., J. C. COOPER (1986). *Ilustrovan enciklopedija tradicionalnih simbola*. Beograd, Nolit., M. LURKER (1984). *Symbol, Mythos und Legende in der Kunst. Die symbolische Aussage in Malerei, Plastik und Architektur*. Baden-Baden, Verlag Valentin Koerner., M. LURKER (1991). *Wörterbuch der Symbolik*. Stuttgart, Alfred Kröner Verlag.).

ki ga je v njem izzvala njegova bolezen. Shizofrenik korenito preoblikuje podobo drevesa. Emocionalni ton na sliki je običajno mračen in pogost je motiv križanja na drevesu, ki preobrazi drevo v simbol samote in smrti. Specifičnost shizofrenikove stilizacije dodaja drevesu še vrsto ornamentalnih elementov.

Gora ima v tradicionalni simboliki podobno funkcijo kot drevo. Vesoljna gora predstavlja središče sveta, njen vrh pa stikališče neba in zemlje, ki omogoča prehod med obema. Gora simbolizira obstojnost, trdnost, večnost in mirovanje. Prodiranje proti njenemu vrhu ponazarja postopno osveščanje nezavednih vsebin, pa tudi samoodpovedovanje in preseganje lastne zemeljskosti. Kot projekcija ustvarjalčevega sebstva na platno je lahko gora visoka, mogočna, strma, samotna, monotona, prekrita z rastlinjem ali gola, ponazarja pa lahko še druge subjektive psihične ali fizične značilnosti.

Hiša pogosto simbolizira izolacijo in umik v varno zavetišče, iniciacijski "regressus ad uterum". V likovnih delih psihotikov se pojavlja pogosto, vendar je največkrat mračna, samotna in brez oken ali vrat. Včasih že razpada, spet drugič je okrašena z bogatim ornamentom kompenzatoričnih mehanizmov. Običajno deluje silno brezosebno in na njej ni nikakršnega sledu notranje topline.¹⁵ Zato bi bilo morda umestno razlagati podobo hiše kot nekakšen podaljšek subjektivega sebstva oziroma kot prehodno stopnjo med objektno projekcijo njegovega sebstva in njegovim okoljem, ki je včasih še dodatno ločeno od subjekta z ograjo.

Ograja simbolizira prepreko, okove, omejitve. Običajno stoji pred objektno projekcijo ustvarjalčevega sebstva in ga ločuje od opazovalca, pri čemer jo lahko nadomešča zid ali kakšna druga pregrada. Pogosto je najpomembnejši ali celo edini vsebinski element slike, kar najverjetneje nakazuje subjektovo popolno avtistično izolacijo in njegovo ograditev od realnega sveta.

Upodobitev poti simbolizira ločitev, iskanje, odmikanje ali zapuščenost, včasih pa tudi željo po vzpostavitvi kontakta. Pomembno je, ali vodi pot kvišku ali navzdol. Dviganje pomeni transcendenco, duhovni vzpon, vstop v realnost in absolutno, prehod iz teme v svetlobo in osebnostno integracijo. V nasprotju z dvigom sovpada spust s postopnim prevladovanjem mračnih in nezavednih duševnih plasti, toda tudi z njihovim spoznavanjem in predelavo. Največkrat pomeni regres in vračanje v prvobitno temo.

Včasih izginja pot med zelenjem, kar je mogoče razumeti kot posameznikovo dezorientacijo. Prehod je pogosto zaprt (brezupnost?) ali pa krožno povraten, kar lahko simbolizira začarani krog v katerem se giblje subjekt.

Voda kot ena izmed štirih temeljnih prvin in eksistenčna nuja vseh živih bitij je v tradicionalni simboliki močno zastopana. Pogosto jo pojmujejo kot izvor vseh eksistenčnih možnosti in prvobitno snov. Voda čisti in obnavlja ter omogoča pozabljenje in prehajanje z enega ontološkega stanja v drugega. Globoke vode (jezera, morja, oceani) so povezane s smrtjo in nezavednim. Simbolizirajo prvobitni kaos, prazvor in brezobličnost, včasih pa tudi težko dostopno spoznanje.

V nasprotju s statičnostjo stoječih voda simbolizirajo reke tok življenja, spremenljivost in aktivnost. Pogosto ločujejo dve pomensko izključujoči se območji ali dve različni ontološki ravni, največkrat življenje in smrt. V simboliki voda je zajeta temeljna dihotomija: aktivno - pasivno, ki jo združujeta mirna gladina in viharina razburkanost oceana.

15. Tukaj imamo v mislih dim, ki bi se lahko valil iz dimnika in tako nakazoval ogenj - simbol svetlobe, topline in domačnosti - v notranjosti zgradbe.

Ambivalentnost voda je izražena tudi v delih psihotičnih bolnikov. Na nekaterih slikah vidimo razburkan vodni tok, ki divje napada skale, drugod pa le še neskončno, spečo, sterilno gladino mračnih barv pod sivimi oblaki. Morje je na večini upodobitev mrtvo, toda včasih se pojavljajo v njem ribe, pošasti in izruvana debela.

Ogenj - vodi nasproten element - prav tako simbolizira preobrazbo in očiščenje, vendar v precej aktivnejšem smislu kot voda. Predstavlja duhovno in fizično moč, strast, božanskost in zaščito, vendar so njegove pomenske implikacije ambivalentne. Lahko namreč simbolizira božanskost ali demonskost, ustvarjanje ali uničevanje.

V psihopatološki umetnosti prevladuje vrednostno negativni pol simbolike ognja. Ogenj pogosto spremlja upodobitve travmatskih prizorov ter pri tem ponazarja uničevalno moč. Simbolizira subjektive destruktivne in samodestruktivne vzgibe, ali pritiske, ki jih ta umešča izven sebe in jih ponazarja z upodobitvijo goreče hiše, puščave ali ogenj bruhajoče pošasti.

S simboliko ognja se tesno prepleta simbolika sonca. Sonce ponazarja vrhovno božansko silo, negibno bit vesolja, življenje, smrt in brezčasnost. Njegova siceršnja vrednostna pozitivnost, ki temelji na njegovi eksistenčni pomembnosti, se v psihopatološki umetnosti korenito spremeni. Sonce sicer ohrani svojo vsemogočnost, vendar je njegov vpliv na posameznika in njegovo okolje skoraj izključno destruktiven, zato zbuja subjektu omotičnost in strah.

Sonce v delih shizofrenih in paranooidnih osebnosti pogosto lebdi v prostoru. Je mrtvo in temno (največkrat črno), ali pa kovinsko in bleščeče ter se kot simbol moči bojuje proti demonom. Pogosto je tudi okrašeno. Vzroke za izgubo toplote in življenjske energije, ki je razvidna iz pomenskih implikacij sonca v psihopatološki umetnosti, je razen v njihovem bolezenskem stanju potrebno iskati tudi v njihovi hospitalizaciji, saj so prisiljeni k omejevanju lastnega gibanja na ozek življenjski prostor in na vživljanje v čustveno siromašno ozračje psihiatričnih bolnišnic.

Precej razširjena je tudi "živalska" simbolika. Živali simbolizirajo nagnosti in emocionalne sile, ki jih je potrebno premagati na poti v duhovne sfere. Prevladujejo upodobitve solarnih živali.

Podobe ptičev največkrat implicirajo njihovo svetost, plemenitost in plodnost, toda tudi mračnost in grdoto. Med svetimi pticami je najpogostejši ibis, med plemenitimi pa orel. Slednji namreč ponazarja duhovni princip, dviganje, osvoboditev, avtoriteto, moč, zrak in višino, zato ga upodablja kot visoko, osamljeno in lepo ptico.

Med domačimi živalmi je najbolj priljubljena mačka, ki simbolizira hrepenenje in svobodo. Zaradi svojega nenavadnega in spremenljivega leska imajo mačke oči tudi za duševno uravnoveščenega opazovalca nekakšno magično privlačnost. Na upodobitvah abnormnih osebnosti pa je mačka pogosto stilizirana in agresivna.

Tiger je najpogostejše upodobljena divja žival. Je ambivalenten, saj je v borbi s kačo nebesna in solarna sila, v borbi z levom pa lunaren in htonski. Duševni bolniki ga upodablja kot nasilnega in nevarnega, včasih pa tudi kot nemočnega in celo zbezanega.

Plazilce največkrat zastopa kača s svojo kompleksno simboliko moškosti, ženskosti in androgini. Z levitvijo se kača vedno znova rojeva in preoblikuje, zato združuje njena podoba vrsto nasprotujočih si lastnosti: solarno in lunarno, dobro in zlo, življenje in smrt, nagnost in modrost. Simbolizira večni kaos, iz katerega izhaja vse realno in potencialno.

Poleg realnih se v psihopatološki umetnosti pogosto pojavljajo tudi številne mistične živali, kajti patološke osebnosti izbirajo silno dvomne in ambivalentne živalske

simbole z bogatimi, medkulturno stabilnimi pomeni. Z njimi učinkovito ponazarjajo kompleksnost in nejasnost lastnih konfliktnih vsebin, zato je njihove pomenske implikacije mogoče razbrati šele na podlagi poglobljene analize subjektive individualne simptomatike.

Najkompleksnejša in najbolj nenevadna je v psihopatološki umetnosti simbolika očesa, ki pa so jo temeljito obdelali že številni drugi teoretiki, zato se je bomo na tem mestu le bežno dotaknili.

Oko - vsevidno in vsevedno - je pogosto simbol najvišjih (navadno sončnih) božanstev. Odprto oko simbolizira svetlobo, zavest, intuitivno spoznanje, budnost, trdnost in zaščito. Enookost lahko simbolizira zlo, pa tudi večnost, božanskost in samozadostnost. Motiv spregledanja in oslepitve se pogosto pojavlja v mitu, pripovedkah in umetnosti.

Temeljno ambivalentnost simbolike očesa ohranjajo tudi dela psihotičnih bolnikov. Bogati spekter očesnih upodobitev lahko vključuje: široko odprto, izbuljeno oko, ki lahko postane grozo zbujajoč preganalec, priprto ali zaprto oko, prazne očesne jamice, deformacije in stilizacije očesa ter njegove pomnožitve in zamaskiranost.

Poleg posebnosti v upodabljanju simbolov je za psihopatološko umetnost značilna tudi relativno pogostejše upodabljanje določenih prizorov in tem.

Tematske komponente psihopatološke umetnosti

Krajine in portreti spadajo v železni repertoar večine likovnih ustvarjalcev in jih pogosto zasledimo tudi v psihopatološki umetnosti. Vendar nas upodobitve nevrotikov največkrat razočarajo. So namreč banalne in naturalistične in le s precejšnim naporom lahko odkrijemo v njih nekaj simboličnih drobcev. Popolnoma drugačne so upodobitve psihotikov (predvsem shizofrenikov). Odtis njihove osebnosti je v vsej svoji kompleksnosti razviden že kar iz celote.

Slike, polne deformacij in stilizacij, ornamentov in geometrizarcij izražajo praznino, osamljenost in kaos, včasih pa so tudi togo realistične, mrtve in konvencionalne. Psihotik pogosto upodablja seksualne prizore, poroke, nosečnost, rojstvo in hermafroditizem. Ker se počuti zaradi svoje hospitalizacije okrnjenega in nepopolnega, upodablja tudi različne oblike pohabljenosti in preoblikovanj. Najlepša ponazoritev njegovega ambivalentnega doživljanja okolice so upodobitve različnih mističnih prizorov, ki se pogosto pojavljajo v likovnih delih paranoidnih in melanholičnih osebnosti, omogočajo pa tudi prepoznavanje paranoidne shizofrenije.

Tematiko psihopatološke umetnosti determinira psihotikov beg iz realnosti. Ta se kaže predvsem v begu iz prostorsko-časovnih dimenzij in iz lastne osebnosti, tj. v depersonalizaciji. Zato je mogoče v psihotikovih delih pogosto zaslediti različne teme preobražanja, ki se razen v umetnosti pojavljajo tudi v mitičnih in sanjskih svetovih. So izraz regresivne prevlade primitivnih procesov in vdora arhetipičnih podob v zavest.

Bolniki skozi svoje upodobitve sporočajo dejstva, ki jih z drugimi sredstvi niso sposobni izraziti. Toda pred prodorom na manifestno raven se njihove latentne vsebine srečajo s številnimi preoblikovalnimi mehanizmi. Kljub nenavadnosti jezika, ki ga uporablja abnormna osebnost, je že njena sposobnost za samoizražanje zadosten dokaz za to, da do popolnega osebnostnega razpada še ni prišlo. Likovno delo je namreč vedno kompromis med čistim subjektivizmom in družbeno sprejetim načinom izražanja (ne glede na to, v kolikšni meri je ta spremenjen), torej med silovitostjo nezavedne misli in zavestjo, ki jo uobliči.

POVZETEK

Članek obravnava nedavno odkrita pravila čustvovanja in poskuša povezati zaenkrat še skromna spoznanja o njihovem pomenu. Med prvimi, ki sta opozorila na ta pravila, sta bila sociolog Hochschild in konstrukcionistični psiholog Averill. Razvojna psihologa Lewis in Michalson sta razvila strukturni model emocij, ki jima je služil kot teoretična osnova za preučevanje teh pravil. Izvedla sta nekaj empiričnih raziskav, ki so pokazale, da se otroci učijo pravil čustvovanja v sklopu socialne interakcije in to že zelo zgodaj.

Nekatera teh pravil so podrobneje prikazana: kako in kdaj izražati emocije, kako jih uravnjavati, poimenovati in interpretirati. Podane so tudi nekatere implikacije za psihopatologijo. Na koncu je opisana Averillova delitev pravil čustvovanja na konstitutivna, regulativna in heuristična ter z ozirom na področje, na katero se nanašajo: ocena, vedenje, prognoza in atribucija.

ABSTRACT
FEELINGS RULES

The article represents an attempt to summarise our present knowledge of feeling rules, which have been discovered in the last decade or so. Among the first authors to point out their existence were Hochschild, a sociologist, and Averill, a constructionist psychologist. Another two authors, Lewis and Michalson, both developmental psychologists, provided a structural model of emotions, suitable to serve as a theoretical basis for further research on feeling rules. They carried out some basic experiments which proved that children learn these rules as a part of social interaction quite early in their lives.

Certain rules and their implications are described in some detail: how to express emotions, when to express them, how to manage, label and interpret them. Some implications for psychopathology are outlined as well. Finally, Averill's classification of feeling rules is presented. Concerning the type of rule, they can be either constitutive, regulative or heuristic concerning the domain, they can pertain to appraisal, behavior, prognosis or attribution.

Že več kot dva tisoč let je znano, da človekovo mišljenje poteka po določenih pravilih. Dobrih deset let pa je, odkar so opazili, da tudi čustvovanje uravnavajo številna, kulturno pogojena pravila. Nekatera so sicer poznali že prej, predvsem tista, ki so se nanašala na izražanje in zaviranje emocij, vendar niso niti slutili, da je to le majhen del razvejanega sklopa implicitnih pravil, ki jih posreduje vsaka kultura. Razlogov za to je več. Po eni strani je prevladovalo pojmovanje, po katerem so emocije pretežno biološki pojavi, ki jih pod vplivom socializacije sicer lahko nekoliko omilimo ali celo potlačimo, v svojem bistvu pa jih ne moremo spremeniti. Po drugi strani pa so pravila čustvovanja nekako neoprijemljiva in jih ne moremo neposredno opazovati. Opazimo jih pravzaprav le tedaj, ko jih nekdo krši, ali pa ko se zavemo neskladja med tem, kar bi "moral" čutiti, in dejanskim doživljanjem.

Verjetno ni slučaj, da je bil ravno sociolog (Hochschild, 1979) prvi, ki je opisal nekaj primerov delovanja pravil čustvovanja in opozoril, da se ne nanašajo na izražanje, temveč predvsem na doživljanje. Obstoj teh pravil je opazil med drugim tudi v jeziku. Običajno govorimo o čustvih, kot da se povezujejo z določenimi pravicami in dolžnostmi, npr. "Pravico imam, da sem jezen nate" ali "Moral bi biti bolj hvaležen svojim staršem".

Pravila čustvovanja so v nekaterih formalnih ozirih podobna drugim pravilom kot npr. bonton, oblačenje itd. Ena kot druga razmeji spodnjo in zgornjo mejo območja, znotraj katerega lahko svobodno delujemo, ne da bi nam bilo treba skrbeti, da se bomo osramotili ali doživljali občutke krivde. Druga skupna značilnost je, da jih lahko upoštevamo le navidezno ali pa jih prekršimo, za kar bomo plačali določeno ceno. Tretja značilnost je, da jih lahko doživljamo kot vsiljena od zunaj ali pa jih bolj ali manj ponotranjimo. Od drugih pravil se ločijo po tem, da se ne nanašajo na vedenje, temveč predvsem na doživljanje. Zato so latentna in jih ni mogoče formalno opredeliti.

Pravila čustvovanja so implicitni sestavni del vsake ideologije. Ta podaja okvir, na osnovi katerega situacijam pripisujemo pomen. Tako npr. izgubo službe lahko pripišemo kapitalističnemu izkoriščanju, ali pa jo doživimo kot osebni neuspeh. Ideološki okvir nam pove, kam usmeriti krivdo. V prvem primeru smo lahko "upravičeno" jezni na delodajalca, v drugem pa te "pravice" nimamo. Ideologija in pravila čustvovanja sta dve plati istega kovanca. Iz tega sledi, da vedno, ko spremenimo ideološki okvir, zavržemo tudi stara pravila čustvovanja in sprejmemo nova. Tako je npr. feministično gibanje v ZDA prineslo novo vrednotenje dela za ženske. Te imajo zdaj "pravico" delati izven doma in se lahko upravičeno razjezijo, če jim kdo oporeka, namesto da bi se čutile krive.

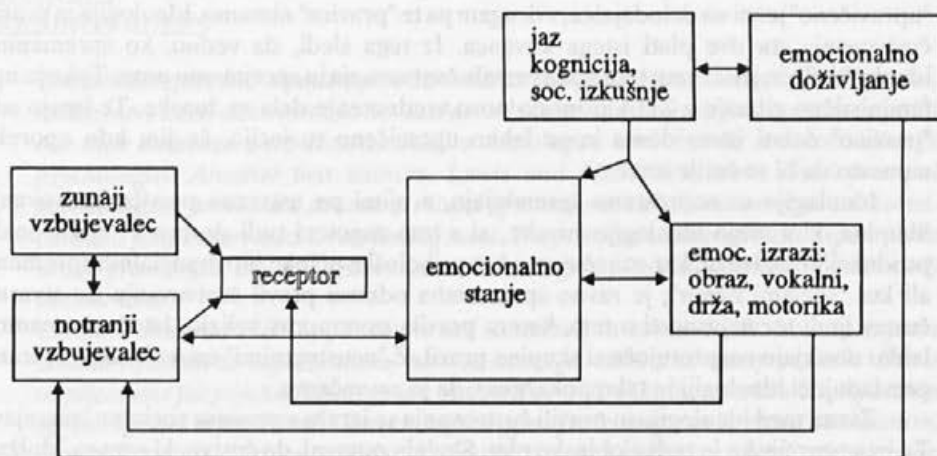
Ideologije se neprestano spreminjajo, z njimi pa ustrezna pravila čustvovanja. Skupina, ki s svojo ideologijo prodre, si s tem zagotovi tudi dostop k "emocionalni produkciji". Del tega, kar označujemo kot psihološke učinke hitrih socialnih sprememb ali kot "socialni nemir", je ravno sprememba odnosa pravil čustvovanja do stvarnih čustev ljudi ter nejasnosti o tem, katera pravila pravzaprav veljajo. Istočasno namreč lahko obstajajo nasprotujoče si skupine pravil. Z "neustreznimi" emocijami se upiramo prevladujoči ideologiji in tako pokažemo, da jo zavračamo.

Zveza med ideologijo in pravili čustvovanja se izraža v procesu socialne izmenjave. Ta ima površinsko in tudi globinsko plat. Slednja pomeni, da čustvo, ki smo ga "dolžni", vzamemo resno in se trudimo, da ustrezno predelamo svoje doživljanje. Konvencionalizacija čustvovanja ima na trgu delovne sile primerno ceno, še posebno pa je pomembna pri poklicih srednjega razreda. In zares so pripadniki tega razreda v tem

precej bolj izvežbani. Starši srednjega razreda so pri vzgoji pozorni predvsem na to, da nadzirajo otrokovo čustvovanje, medtem ko so pripadniki delavskega razreda bolj usmerjeni na vedenje otrok in njegove posledice. Prvi tako pridobijo bistveno več treninga v predelavi emocij oziroma v globinskem igranju vlog. Zanimivo je, da se igranja večinoma ne zavedajo, dokler se z delom identificirajo. Tako je npr. neka tajnica "odkrila", kako odtujeno je njeno delo potem, ko je zaradi nekega konflikta začela razmišljati o zamenjavi službe. Obnašanje, ki ga je prej doživljala kot pristno, kot del nje same, je zdaj postalo del službe.

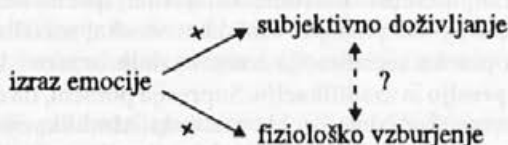
Hochschildova razmišljanja so imela precejšen odmev tudi med psihologi, predvsem med zasiopniki interakcijskega in konstrukcionističnega pristopa. K prvemu prištevamo Michaela Lewisa in Lindo Michalson (1983), ki sta izdelala strukturni model emocij, v katerem povezave med zunanjimi dražljaji, emocionalnimi stanji, njihovimi izrazi in doživljanjem niso enoznačno določene. Razvijajo se v medosebni interakciji otroka s starši, pri čemer imajo učenje in biološki vplivi enako pomembno vlogo.

Model vključuje pet strukturnih komponent emocije. **Vzbujevalci** so dražljaji ali situacije, ki aktivirajo emocionalne receptorje. **Dražljaji** so lahko zunanji ali notranji, povezave pa so lahko vrojene ali naučene. **Emocionalni receptorji** so poti v centralnem živčnem sistemu, ki posredujejo pri spremembah v fiziološkem in kognitivnem stanju organizma. Tudi te poti so lahko genetično določene ali naučene. **Emocionalna stanja** predstavljajo specifične vzorce sprememb v somatski in živčni dejavnosti, ki nastanejo kot posledica aktivacije emocionalnih receptorjev. **Emocionalna stanja** se nanašajo na specifične, prehodne in strukturirane spremembe v ravni fiziološke aktivnosti. **Emocionalni izrazi** se kažejo kot spremembe na obrazu, telesu, glasu ter ravni aktivnosti. **Emocionalno doživljanje** vključuje zavedno ali nezavedno zaznavanje, interpretacijo in oceno lastnega emocionalnega stanja ter njegovih izrazov. V veliki meri je odvisno od preteklih izkušenj, ki posredujejo podatke o ustreznosti vzbujevalnega dražljaja in emocionalnega izraza.



Strukturni model emocije (Lewis in Michalson, 1983)

Prikazani model se sklada z najnovejšimi psihofiziološkimi dognanji v tem, da ne predpostavlja enoznačne zveze med fiziološkimi dejavniki in doživljanjem. Tako je npr. Zuckerman (1981) pregledal večje število raziskav, ki so pokazale, da obstaja med emocionalnim izražanjem in fiziološkim vznburjenjem pozitivna korelacija. Pozitivno korelacijo je našel tudi med izražanjem in subjektivnim doživljanjem. Med fiziološkim vznburjenjem in doživljanjem pa ni našel zakonite povezave:



Očitno je torej, da izrazni vidiki emocije pomembneje vplivajo na doživljanje, kot pa fiziološke spremembe. Izražanje emocij pa je pod precejšnjim vplivom socializacije. Domnevajo, da tudi ta povezava ni vrojena, temveč jo v veliki meri posredujejo procesi samoatribucije. Podobne ugotovitve navaja tudi Tucker (1981).

Nadaljnja značilnost opisanega modela je, da emocionalno doživljanje ni neposredno odvisno niti od emocionalnega stanja niti od izraza, temveč je posredovano prek **samopodobe**. V svoji začetni obliki se kaže kot **občutek sebe**, ki vključuje občutek kontinuitete, avtorstva dejanj ter razmejitve med zunanjim in notranjim. Vse to se najprej dogaja na povsem konkretni ravni: tako npr. dojenček večkrat zaporedoma vrže na tla ropotuljico in na nek način doume, da je vzrok tega delovanja on sam, kot tudi, da je drugačen od vseh ostalih. Brez občutka sebe emocionalno doživljanje ni mogoče, čeprav dojenček kaže emocionalne izraze, na osnovi katerih lahko sklepamo, da se nahaja v emocionalnem stanju. Z razvojem kognitivnih sposobnosti se ob ustreznih socializacijskih izkušnjah razvije **pojem sebe**.

Razvoj emocionalnega doživljanja je odvisen od tega, kako se socialno okolje odziva na otrokova emocionalna stanja, izraze ter na kontekst, v katerem se pojavijo. Tako npr. mati vidi otroka jokati, vidi pa tudi, da se je zbedel s sponko. Njegovo emocionalno stanje bo tolmačila kot bolečino in se ustrezno odzvala (npr. s tolaženjem). Če ne bi videla celotne epizode, bi se verjetno odzvala drugače. Tolmačenje se torej ne nanaša le na verbalne izjave ("Ali te boli?"), temveč na celotno obnašanje. Na ta način postanejo otroci vsaj delno tisto, kar starši mislijo (ali želijo), da so. Tolmačenje in ocene socialnega okolja posredujejo otroku pravila, po katerih se nauči ocenjevati in tolmačiti lastno vedenje in emocionalna stanja v skladu s pričakovanji drugih. Neustrezni vedenjski odzivi staršev na določene dražljaje in emocionalne izraze otroka pa lahko povzročijo "neustrezna" emocionalna doživetja. Doživetje je neustrezno, v kolikor je neobičajno in ni skladno s tistim, kar bi drugi občutili v podobni situaciji. Avtorja navajata pet osnovnih pravil čustvovanja. Prvo se nanaša na vprašanje, **kako** izražati emocijo, in vključuje učenje povezav med izrazom, emocionalnim stanjem in vznburjevalcem. Drugo pravilo opredeljuje, **kdaž** izražati emocijo, in je usmerjeno predvsem na odnos: vznburjevalec - izraz, delno pa vključuje tudi emocionalna stanja in doživljanje. Tretje pravilo govori o tem, kako **uravnavamo** emocije. Četrto pravilo je povezano s **poimenovanjem** emocij in se nanaša na doživljanje. Peto pravilo govori o tem, kako **tolmačimo** emocije in opredeljuje odnos med emocionalnimi stanji, doživetji, vznburjevalci in izrazi. Zadnje pravilo je bolj sintetično od ostalih in podeli pomen celotni epizodi. Oglejmo si, kaj je znanega o teh pravilih.

Kako izražati emocije. Opazovanja interakcij matere in otroka so pokazala, da se učenje pravih izražanja emocij ("display rules") začne že zelo zgodaj, saj se matere že od vsega začetka selektivno odzivajo na posamezne izraze. Ekman in Friesen (1975) sta opazila, da se izrazi iste emocije spreminjajo od osebe do osebe, pa tudi pri isti osebi ob različnih priložnostih. Obrazni izraz neke emocije sestavljajo različne komponente, od katerih so le nekatere temeljnega pomena in ostajajo konstantne. Del teh razlik avtorja pripisujeta kompleksnosti nevro-muskulturnih sprememb, ki sodelujejo pri emocionalnem izrazu, drugi del pa naj bi nastal kot rezultat socializacije.

Na kakšne način poteka socializacija emocionalnih izrazov? Lewis in Michalson navajata predvsem **supresijo** in **modifikacijo**. Supresija pomeni, da določen emocionalni izraz namerno zavremo, kar lahko preide v navado. Modifikacija pa je skupni naziv za različne postopke prilagajanja izrazov socialnim pravilom. Med njimi je najpogostejše **maskiranje**, pri katerem nezaželeno emocijo prekrijemo z drugo. Tako se nasmejemo dolgočasni šali ali pa z izrazom prijetnega presenečenja pozdravimo nadležnega znanca. Maskiranje ne vključuje le izrazov obraza, temveč tudi držo in glas. Čeprav smo pri tem navadno manj uspešni, je rezultat za običajne potrebe navadno dovolj dober, posebno če se tudi naslovljenec drži pravil in bolj ali manj zavedno pristane na prevaro.

Tudi jezik lahko učinkovito pripomore k maskiranju emocionalnih izrazov. Izjave, ki spremljajo izraz, lahko neko emocijo poudarijo, zanikajo ali pa sogovornika zmedejo, če izjava ni skladna z našim ravnanjem. Vzemimo, da je nekdo videti žalosten. Izraz obraza, drža in glas kažejo na žalost, vendar oseba zanika, da bi občutila to čustvo. Trdi, da je utrujena, ker je celo noč študirala. Jezik nam tako omogoča, da priкрjemo določeno emocionalno stanje ne le pred drugimi, temveč tudi pred samim seboj. Jezik lahko uporabimo tudi kot nadomestilo manjkajočemu emocionalnemu izrazu. Tako posameznik, ki pod vplivom socializacijskih pravil ne kaže nobene emocije, še vedno lahko izjavi, da je jezen.

Ljudje se razlikujejo tako v stopnji emocionalne izraznosti, kot tudi v specifičnih značilnostih. Stopnja izraznosti je odvisna predvsem od kulture in temperamenta, specifične značilnosti pa so rezultat socializacije. Ekman in Friesen razlikujeta 8 slogov obraznega izražanja emocij:

1. Slog **zadrževanja** je značilen za osebe, ki kažejo le malo obrazne mimike, zato z njihovih obrazov le redko lahko razberemo, kaj občutijo. Za svojo posebnost navadno ne vedo in nimajo zavestnega namena skrivati svoja čustva.

2. Ravno obraten je slog **razkrivanja**, pri katerem se zdi, kot da so čustva napisana na obrazu. Bolj pogost je pri otrocih, najdemo pa ga tudi pri odraslih, ki se niso navadili nadzorovati svojih izrazov. Za svojo značilnost navadno vedo, saj jim povzroča težave, ker nehoti kršijo pravila izražanja emocij.

3. Slog **nezavednega razkrivanja** se od prejšnjega razlikuje po tem, da je navadno omejen le na eno ali dve emociji, ostale pa posameznik lahko nadzoruje. Tudi te značilnosti se posameznik navadno ne zaveda in se čudi, kako lahko drugi uganejo njegova čustva.

4. Slog **brezizraznosti** je navadno tudi omejen na posamezno emocijo, ki je posameznik ni zmožen izraziti in kaže nevtralen izraz. Tega se ne zaveda in je prepričan, da izraža emocijo, ki jo občuti.

5. Slog **nadomestnega izražanja** je značilen za osebe, ki kažejo eno emocijo, občutijo pa drugo. Tudi v tem primeru je oseba prepričana, da izraža "pravo" emocijo.

6. Slog **zamrznjenih** emocij opazimo pri osebah, ki vedno kažejo sledi ene od emocij, čeprav se počutijo nevtrarno. Delno lahko to izvira iz zgradbe obraza, bolj pogosto pa je rezultat dolgoletnih napetosti, ki jih posameznik ne občuti več.

7. Slog **pripravljenosti** je tipičen za osebe, ki imajo vedno pripravljeno eno od emocij kot začetni odgovor na večino situacij in predstavlja obliko maskiranja.

8. Slog **emocionalne preplavljenosti** je značilen za osebe, ki vedno kažejo eno ali dve emociji in se nikoli ne počutijo nevtrarno. Preplavljene emocije ne prestando spremljajo njihovo doživljanje in obarvajo tudi vse ostale emocije, ki se utegnejo pojaviti. Svoje značilnosti se zavedajo, saj so preplavljene emocije navadno negativne in jih tudi občutijo.

Navedeni slogi ne predstavljajo kategorij, v katere bi lahko uvrščali ljudi, temveč so le opisi značilnosti. Posameznik lahko kaže eno ali več opisanih značilnosti, ali pa nobene. Vsi ti slogi so rezultat neustrezne socializacije emocij, ki je v zahodni kulturi prej pravilo kot izjema.

Ista avtorja navajata poleg maskiranja še naslednje načine modifikacije izražanja emocij: nevtralizacija, pretiravanje, minimalizacija in disimulacija. **Nevtralizacija** vključuje supresijo vseh vrst emocij in se kaže v brezizraznosti. Namerna uporaba tega načina zahteva precejšnjo spretnost, ker je vzbujenje zelo težko prikriti, mnogo lažje pa ga je maskirati. **Pretiravanje** služi humorističnemu prikazu določene emocije v situaciji, kjer je normalen izraz neustrezen. Tako npr. skrajno šokiran izraz obraza posreduje sporočilo o določenem emocionalnem stanju, ker pa je izražen humoristično, je njegov učinek ublažen. Pomeni tudi, da emocijo obvladamo, saj se lahko iz nje norčujemo. Obraten način je **minimalizacija**, pri kateri izrazimo določeno emocijo v zmanjšani intenziteti. **Disimulacija** vključuje neskladje med doživljanjem in izrazom, pri čemer nadomestimo občuteni izraz z "ustreznim". Tako npr. osebi, ki nas spolno privlači, kažemo nezainteresiran obraz. Disimulacija je zelo podobna maskiranju, razlika je morda v tem, da je pri disimulaciji večji poudarek na prikrivanju dejanskega čustva, kot na prikazu zaželenega.

Saarni (1982) je eksperimentalno preučevala, kako otroci in odrasli modifizirajo svoje izrazno vedenje. Našla je 4 skupine strategij. Prva vključuje uporabo **kulturnih** pravil izražanja, ki so skupna vsem članom kulture ali subkulture. Druga skupina se nanaša na **osebna**, idiosinkratska pravila, značilna za posameznika in njegovo družino. Tretjo skupino strategij je označila kot **zavajanje** (deception), ki je namenjeno tako posamezniku kot drugim. Tak primer je žvižganje v temi, ko s pomočjo vedenja lažno prikazujemo notranje stanje. Četrta oblika se nanaša na **dramatično pretvarjanje**, pri katerem ustrezno čustvo zaigramo.

Avtorica je izvedla večje število raziskav, v katerih je želela ugotoviti, kako otroci uporabljajo pravila za izražanje emocij in kdaj se jih naučijo. V eni od raziskav so otroci med 6. in 11. letom dobili darila, za katera je vedela, da jih ne marajo. Pri tem jih je opazovala, kako se bodo odzvali. Pri 6. letih je 50% otrok obvladovalo pravilo: "Kaži veselje, ko dobiš darilo, čeprav ga ne maraš." Do sedmega leta je to pravilo upoštevalo 70% otrok. Deklice so bile bistveno uspešnejše od dečkov. Avtorica je zaključila, da se med 6. in 7. letom večina otrok nauči pravil, kako izražati emocije.

Kdaj izražati emocije. Pravilo govori o tem, katere emocije lahko pričakujemo v določenih situacijah. Čeprav v zahodni kulturi situacijska pravila izražanja emocij niso formalno opredeljena, raziskave kažejo, da se odrasli, pa tudi otroci glede tega zelo skladajo. Lewis in Michalson sta spraševala odrasle osebe, kaj ljudje čutijo v različnih

situacijah (npr. na poroki, ob podelitvi diplome, na pogrebu prijatelja, itd.) Na razpolago so imeli 21 emocij, izbrati pa so morali tisto, za katero so menili, da bi jo ljudje najbolj verjetno občutili. Izbira emocij je bila pričakovana, presenetljiva pa je bila velika skladnost in lahkota odločanja.

Podobno raziskavo so izvedli tudi na otrocih. Camras in Allison (1989) sta spraševala 8-letne otroke, naj opišejo situacije, v katerih ljudje čutijo eno od 6 emocij. Isto nalogo sta zastavila tudi študentkam. Rezultati so pokazali, da so zgodbe otrok in odraslih lahko uvrstili v iste tematske kategorije (npr. oseba doživi zaželen dogodek, oseba naleti na oviro, oseba izgubi ljubljeno osebo, itd.) Te zgodbe so nato predstavili drugi skupini otrok in študentk, njihova naloga pa je bila, da poiščejo ustrezno emocijo. Tudi pri tem niso imeli nikakršnih težav.

Še bolj zanimive so raziskave, ki kažejo, da že zelo majhni otroci vedo, kaj drugi čutijo v različnih situacijah. Raziskave navadno potekajo tako, da otrokom povedo kratko zgodbo in pokažejo sliko situacije, nato pa jih vprašajo, kaj čuti oseba na sliki. Rezultati kažejo, da otroci že pri štirih letih, nekateri celo pri treh, podajo pravičen odgovor (Borke, 1971). Najprej se naučijo, katere emocije ustrezajo veselim situacijam (med 3. in 4. letom), med 4. in 7. letom pa že ločijo situacije, ki vzbujajo strah, žalost in jezo. Bolj so protagonisti v zgodbi podobni otroku, ustrežnejši so odgovori. Če zgodba vsebuje tako situacijske kot izrazne elemente, bolj upoštevajo situacijo. Če je med obema skupinama znakov neskladje, selektivno upoštevajo ene in druge. Zelo podobno ocenjujejo tudi odrasli. Ti dajejo nekaj več poudarka situacijskim znakom, ob neskladju pa skušajo najti logičen kompromis.

Nekateri podatki kažejo, da si otroci pridobijo znanje o situacijski ustreznosti emocij že prej. Lewis in Michalson poročata, da so nekateri otroci že pri 2 letih zmožni z obrazom izraziti čustvo, ki naj bi se pojavilo v določeni situaciji. Kako naj bi otroci pridobili to znanje? Avtorji navajajo tri najpomembnejše vire: neposredno opazovanje, posredni podatki (npr. pripovedovanje drugih) ter empatično vživljanje. Socializacija znanja o odnosu med emocionalnimi stanji in situacijami je odločilnega pomena za otrokovo prilagoditev na socialno okolje, saj predstavlja osnovo za učenje o ustreznem izražanju emocij.

V raziskavah, ki so omogočale izbiro več kot ene emocije za določeno situacijo, se je pokazalo, da otroci in odrasli navadno izberejo več emocij. Prva, ki jo izberejo, je navadno konvencionalna, pričakovana na osnovi kulturnih standardov, ostale pa imajo pogosto tudi osebno noto (npr. ob smrti staršev: žalost, olajšanje). Vsaka situacija očitno povzroči mešanico emocij, kultura pa nekatere povezave utrdi, druge zanemari.

V indijski kulturi so povezave formalizirane glede na mesto posameznika v hierarhični strukturi. Tako npr. podrejeni v prisotnosti svojega gospodarja čuti strah, spoštovanje ali občudovanje, slednji pa jezo, sočutje ali blagohotnost. Med enakimi je možno prijateljstvo, zavist, ljubosumje itd. Zanimivo je, da teh pravil ne obravnavajo kot konvencije, temveč imajo status naravnega zakona. V okviru tega sistema je povsem nemogoče, da bi podrejeni do svojega gospodarja čutil jezo (Browning, 1925). Upoštevanje pravil čustvovanja neke kulture je tista kritična točka, ki razmejuje normalno od psihopatološkega oziroma delinkventnega.

Kako uravnnavati emocije. Uravnavanje emocij je temeljna naloga socializacije, saj družba pričakuje, da bodo njeni člani zavrlili ne le izraze "neprimernih" čustev, temveč tudi njihovo zavedanje. Najbolj drastično sredstvo za doseganje obeh ciljev je **represija**. Temelji na strahu, ki otroka odvrača od prepovedanega vedenja, hkrati pa izrine iz

zavesti tudi prepovedane želje in čustva. Represija zahteva že dokaj razvit sistem jaza, ki zavrača neustrezna čustva kot sebi tuja. Za razvoj sistema jaza je nujna tudi določena stopnja naklonjenosti, sicer se otrok ni motiviran boriti proti svojim impulzom. Represivna vzgoja, ki je svojevrstna mešanica naklonjenosti in krutosti, je donedavno v zahodni kulturi prevladovala.

Zaviranje emocij ima lahko tudi druge oblike. Ena je disociacija vokalne in ostalih komponent. Vokalno izražanje mnogih emocij sodobna družba označuje kot neprimer-no. Zamislite si samo, da bi renčali iz jeze! Cviljenje, vreščanje, celo jok so večinoma "prepovedani". Celo žalost na pogrebu je treba skrbno dozirati. Od številnih vokalnih možnosti izražanja emocij nam tako ostaja le zelo omejen izbor. Zakaj je socialni pritisk na vokalno komponentno emocij tako močan? Vokalizacija nedvomno vzbuja močne emocije tudi pri drugih in lahko povzroči, da se je še drugi nalezajo. To pa je v urbanem okolju zelo neprijetno.

Kultura predpisuje tudi spolne razlike v uravnavanju emocij. V večini zahodnih kultur velja prepričanje, da so ženske bolj emocionalne od moških. Prav nič presenetljivo ni, da raziskave to potrjujejo. Socialna pravila namreč dovoljujejo ženskam več emocionalnih izrazov kot moškim, seveda tistih, ki so zanje ustrezni. Od moških pa že od ranega otroštva zahtevajo večji nadzor nad emocijami. Številne študije so potrdile, da v tem oziru starši postavljajo drugačne zahteve dečkom kot deklicam ter da se nanje različno odzivajo.

Poleg represije in disociacije služijo uravnavanju emocij še številni drugi obrambni mehanizmi (Lamovec, 1990), ki so dovolj dobro znani. Na tem mestu želim opisati nekatere neposredne in posredne socialne vplive, ki igrajo odločilno vlogo v zgodnjem otroštvu. Neposredne vplive opredelimo kot produkt interakcij, kjer ena oseba neposredno vpliva na vedenje drugih. Med take vplive prištevamo t. i. **"emocionalno ugaševanje"**, ki je dvostranski proces med otrokom in materjo ter predstavlja predstopnjo empatije (Stern, 1985). Otrok, ki je ugašen z materjo, se nauči uravnavanja emocij na najbolj naraven način, tako da ji sledi. Seveda se mora najprej mati uglasiti na otroka in biti sama sposobna ustreznega emocionalnega uravnavanja.

Posredni vplivi nastanejo zaradi interakcije med člani družine ali zaradi interakcije s tujimi osebami. V tem primeru je otrok le prisoten pri interakciji, ki njega neposredno ne vključuje. Materino vedenje do drugih ljudi posreduje otroku določene informacije. Uporabo vedenja drugega za pridobivanje informacij imenujemo **socialno sklicevanje** ("social referencing"). Vzemimo, da vstopi v sobo neznan oseb. Otrok bo pogledal mamo, da bi videl, kakšen je "ustrezen" odziv. Pri tem ni nujno, da otrok ta odziv posnema, lahko si ustvari tudi svoj vzorec reakcij, pomembno je, da je sprejel informacijo. Pri socialnem sklicevanju je bistvena kvaliteta odnosa z osebo, ki naj služi kot vir. Če osebi ne zaupa, se ne bo pripravljen zgledovati po njej. Empirični podatki o učinkih socialnega sklicevanja kažejo, da je pri 10 mesecih vedenja otroka do tuje osebe že pod močnim vplivom materinega vedenja.

Kako poimenovati emocije. Le malo je znanega o tem, kako se otrok nauči poimenovati emocije. Amen (1941) je ugotovil, da štiriletni otroci že obvladajo izraze, kot so srečen, žalosten, besen, jezen in prestrašen, že veliko prej pa razumejo in razlikujejo čustva. Poskusi, v katerih so učili otroke nazivov za emocije, kažejo, da se jih lahko naučijo tudi pred četrtnim letom, v kolikor imajo razvite ustrezne jezikovne in kognitivne sposobnosti.

Starši se precej razlikujejo v pogostosti uporabe nazivov za emocije. V neki raziskavi so ugotovili, da 71% staršev pogosto uporablja te nazive v prisotnosti otrok, ostali pa skoraj ne. Najpogostejše omenjajo veselje, jezo in stisko (distress). Matere ne delajo razlik v odnosu do sinov in hčera, očetje pa dvakrat pogostejše omenjajo nazive emocij hčeram kot sinovom. Lewis in Michalson sta preučevala 111 mater enoletnih otrok v neposredni interakciji z otrokom. V testnem obdobju, ki je sledilo stresni situaciji, je le 26% mater uporabljalo nazive, ostale pa so se odzvale le neverbalno. Avtorja je zanimalo, v čem se razlikujeta obe skupini mater. Ugotavljal in primerjal je njihov socialni status, inteligentnost, nekatere osebnostne lastnosti in značilnosti odnosa do otroka. Pomembnih razlik ni bilo, razen ene: matere, ki niso uporabljale nazivov, so se bolj pogosto odzivale na otrokovo iniciativo. Avtorja navajata še en podatek, in sicer, da 70% staršev uporablja nazive za emocije, ko otroci dosežejo predšolsko dobo.

Kako tolmačiti emocije. Pannabecker (1980) je spraševal 590 mater o emocijah njihovih otrok, mlajših od 18 mesecev. Zanimalo ga je, kdaj so se po njihovem mnenju določene emocije pri otrocih pojavile in katere emocije izražajo zdaj. Ponudil jim je standardni spisek primarnih emocij (veselje, presenečenje, jeza, stiska, zanimanje, strah, plašnost, žalost, gnus, zaničevanje, krivda). Podatke je razdelil po starosti otrok na 3-mesečne intervale. V prvih treh mesecih je 66% mater opazilo zanimanje, veselje, presenečenje, jezo, gnus in strah. 33% je opazilo plašnost, žalost, gnus, zaničevanje in krivdo. Tudi druge raziskave kažejo, da matere precenjujejo emocionalno razvitost svojih otrok in jim pripisujejo določena emocionalna stanja ali doživetja, ki se še niso mogla razviti.

Medtem ko so emocionalna stanja povezana s fiziološkimi procesi, mora otrok emocionalno doživljanje aktivno ustvariti. Delno si pomaga s telesnimi znaki, poznavanjem situacije, nazivom za emocijo, vsemu skupaj pa mora podeliti nek pomen. Pri tem se oslanja na tolmačenja odraslih. Atribucije s strani staršev pomagajo ustvarjati otrokovo emocionalno doživljanje, ki se naveže na njegov občutek/pojem sebe. Starši pripisujejo otroku številne emocije, še preden jih je ta zmožen doživeti, in tako pospešujejo njegov emocionalni razvoj, v nekaterih primerih pa ga tudi zavirajo.

Implikacije za psihopatologijo. Neustrezno učenje pravil čustvovanja se lahko nanaša na katerokoli fazo v emocionalni strukturi (npr. na objekte čustev, na emocionalno stanje, izražanje, doživljanje, itd.), kot tudi na katerokoli pravilo. Oblike socializacije, ki se kakorkoli odklanjajo od normativne prakse, v določeni kulturi lahko potencialno prispevajo k psihopatologiji. Tako npr. nekateri otroci ne smejo izražati strahu in stiske, oziroma so za tako vedenje kaznovani. Kot rezultat take socializacije lahko nekatere komponente emocionalnega izražanja povsem izginejo. S tem se spremeni **doživljanje** teh emocij, kot tudi **odziv drugih ljudi** na prizadetega posameznika. Neustrezna izraznost vodi v nerazumevanje in napačno tolmačenje s strani drugih.

Nadaljnji način, na katerega je socializacija emocionalnih izrazov lahko povezana s kasnejšimi osebnostnimi odkloni, so **atribucije**, ki jih dajejo člani družine. Znani so primeri, ko so otrokovi izrazi povsem v skladu s kulturnimi normami, atribucije staršev pa so napačne. Poskus, v katerem so ugotavljali, kako matere poimenujejo otrokovo stisko je pokazal, da je večina mater pravilno prepoznala otrokovo čustvo, nekatere pa so ga označile drugače. Ena od njih je npr. trdila, da je otrok jezen, druga pa, da je žalosten. Temu neustrezne so bile tudi njihove neverbalne reakcije.

Psihodinamični model predpostavlja, da so komponente emocionalne strukture bolj ali manj vrojene in pripisuje prekinitev zveze med njimi pretiranemu delovanju

obrambnih mehanizmov. Interakcijski pristop pa zagovarja stališče, da se mora otrok v procesu socializacije mnogih povezav šele naučiti. Psihopatologija lahko nastopi tako kot rezultat obrambnih mehanizmov, kot tudi zaradi neustreznega ali pomankljivega učenja. Po tem pojmovanju naloga psihoterapije ni le v odstranjevanju inhibicij, temveč tudi v vzpostavljanju ustreznih povezav. Emocionalno stanje, izraz in doživetje niso enoznačno povezani. Socializacija je tista, ki usklajuje to, kar kultura pričakuje, da bo otrok doživljal ob emocionalnem stanju, ki se kaže na specifične načine v prisotnosti določenih vzbujevalcev. Med emocionalnim stanjem in doživetjem vedno intervenirajo socializacijski procesi, zato emocija nikoli ni avtomatična posledica nekega fiziološkega stanja, temveč postane taka na osnovi atribucij, poimenovanja in interakcij z drugimi. Naloga terapevta je torej emocionalna reedukacija, katere namen je doseči, da bo posameznikovo emocionalno doživljanje postalo bolj podobno doživljanju drugih v enakih situacijah.

Neustrezno emocionalno učenje so pogosto odkrili v družinah oseb z diagnozo shizofrenije. Pri preučevanju medosebne interakcije teh družin je Laing (1969) med drugim opazil močno izraženost napačnega tolmačenja izraznega vedenja otroka, za katero je domneval, da je motivirana, čeprav ne nujno na zavedni ravni. Čustveno nezreli starši uporabljajo otroka za zadovoljevanje lastnih potreb, njegove pa puščajo nezadovoljene. V otroku iščejo t. i. **komplementarno identiteto**, pri čemer naj bi otrok zapolnil praznino v njihovem lastnem doživljanju sebe. To pa seveda pomeni, da otrok svoje lastne identitete ne sme imeti. Taki starši v jedru zavirajo razvoj subjektivnosti in emocionalnega doživljanja otroka z najrazličnejšimi postopki **invalidacije**.

Vse izraze čustev, ki niso skladni z njihovimi željami, ignorirajo, zanikajo kot neresnične, smešijo itd. Na iniciative otroka se ne odzivajo, temveč dopuščajo le tiste interakcije, ki jih sami začno. Tudi **atribucije** uporabljajo zelo "premišljeno". Pogosto so nepreverljive ali neskladne z dejanskim obnašanjem, kar ustvarja zmedo in povzroča občutke krivde in sramu. Otrokove atribucije o vedenju staršev pa so znak njegove porednosti. Avtor opozarja, da so atribucije lahko zelo nevarne, saj postanejo del otrokove identitete in pomembno zaznamujejo njegovo doživljanje.

Konstitutivna, regulativna in heuristična pravila.

Averill (1986) je predstavnik konstrukcionistične usmeritve in pojmuje emocije kot socialno konstituirane sindrome. Nekatere od komponent, ki tvorijo sindrom, so bolj, druge pa manj biološko določene. Način, kako so komponente organizirane v koherentne sindrome, pa prvenstveno določajo socialni dejavniki. Nobena posamična komponenta ne določa celote, temveč celota povezuje komponente v specifične sindrome.

Avtor deli pravila čustvovanja v dve osnovni skupini. Prva se nanaša na **tip pravila**, druga pa na **področje**, ki ga obvladujejo:

tip pravila	področje			
	ocena	vedenje	prognoza	atribucija
konstitutivna				
regulativna				
heuristična				

Na ta način dobimo 12 kombinacij, s katerimi lahko opišemo posamezne emocije. **Konstitutivna** pravila določajo, **katera** emocija se bo pojavila. Če npr. situacijo ocenimo kot nevarno, vedenje, ki ga izberemo, je beg, ki traja toliko časa, dokler nevarnost ni odstranjena, atribucija pa vključuje sovražne namene nasprotnika, bomo emocijo označili kot strah. **Regulativna** pravila povedo, **kako** določeno emocijo doživljamo in izražamo. **Heuristična** pravila se nanašajo na strategijo oziroma spretnosti pri izražanju emocij v socialnem kontekstu.

Pravila **ocene** povedo, kako naj situacijo zaznamo in ocenimo. Vsaka emocija ima svojjo značilno skupino ocen, ki se nanašajo na lastnosti objekta emocije in na pomen, ki mu ga pripišemo. Pravila **vedenja** vključujejo fiziološke, izrazne in doživljajske vidike ter način njihovega strukturiranja. Tako se je npr. nekoč spodobilo, da mlade dame v določenih situacijah omedlijo, kar so tudi storile, in to ne vedno namerno. Pravila **prognoze** označujejo časovni potek emocionalne epizode. Nekatere emocije trajajo le nekaj sekund (npr. presenečenje), druge pa lahko trajajo mesece in leta (npr. žalovanje). Pri nekaterih emocijah najdemo precejšnje medkulturne razlike, npr. kako dolgo naj bi trajala jeza. Pravila **atribucije** se nanašajo na razlago ali opravičilo emocije. Ta pravila povezujejo objekt ocene, vedenje in prognozo v smiselno celoto, vključujejo pa tudi odnos do sebe. Šele tako celotna emocija dobi pomen.

Večine teh pravil se naučimo že v zgodnjem otroštvu. Emocionalni razvoj v odrasli dobi vključuje predvsem učenje novih in izpopolnjevanje že znanih heurističnih pravil. Naučimo se precizneje razlikovati in ocenjevati socialne situacije. Odzivi postanejo spretnješi, pričakovanja bolj realistična in bolj jasno začrtana. Atribucije postanejo kompleksnejše. Kljub izredni pomembnosti emocionalne heuristike na tem področju nimamo skoraj nobenih raziskav. Še največ podatkov, ki pa niso sistematični, prihaja iz različnih treningov medosebnih spretnosti, ki kažejo, da se teh strategij lahko uspešno naučijo tudi odrasli. Osebe, ki ne obvladajo heurističnih pravil, označujemo kot socialno nespretni, zato se v družbi navadno zelo nelagodno počutijo.

Več pozornosti je bilo namenjene regulativnim pravilom (npr. Ekman in Friesen, 1975), posebno pravilom izražanja emocij. Oseba, ki se ne drži teh pravil, je navadno označena kot deviantna ali delikventna. V prvem primeru posameznik ne počne nič nezakonitega, temveč s svojim čustvenim vedenjem krši predvsem pravila bontona ali dobrega okusa, če se npr. preglasno smeje, premočno joka itd. Delikventnost pomeni neposredno izživiljanje svojih čustev na nezakonit način, npr. s fizičnim obračunavanjem.

Neupoštevanje konstitutivnih pravil povzroči, da se reakcije posameznika drugim zde tako nenavadne ali bizarne, da ne vedo, kako bi jih označili. Tak primer je oseba, ki se boji neškodljivih objektov (npr. pajkov) in s tem krši konstitutivno pravilo ocene.

Prav tako tudi oseba, katere "ljubezen" se kaže v sadistični krutosti (kršenje konstitutivnega pravila obnašanja). Ali pa oseba, ki prehitro preneha žalovati, ali pa žaluje predolgo (pravilo prognoze). Kršitev pravil atribucije navadno označujemo kot paranoidne blodnje. Vse vrste kršitev konstitutivnih pravil uvrščamo v psihopatologijo, bodisi nevrotičnega, bodisi psihotičnega izvora. Če drži, da so naše emocije socialne konstrukcije, podvržene številnim bolj ali manj ponotranjenim pravilom, na kakšni osnovi sploh lahko trdimo, da so nekatere bolj avtentične od drugih? Averill daje dokaj prepričljiv odgovor: kot avtentične občutimo tiste emocije, ki se skladajo z našim pojmom sebe. V prehodnih obdobjih, ko posameznik zamenja socialno okolje (npr. ob odhodu na univerzo, po ločitvi, ob upokojitvi itd.) se ljudje pogosto pritožujejo, da niso več v stiku s svojimi čustvi. Prisiljeni so bili opustiti stare vzorce in vrednote, njihova

samopodoba se spreminja, novih standardov pa še niso utegnili ponotranjiti. Stara heuristična pravila niso več uporabna, novih pa še niso večji. Vse to naj bi povzročilo občutek, da niso več v stiku s svojimi pravimi čustvi, podobno kot pravi Hochschild, da se zgodi ob menjavi ideologij. V terminih modela emocionalne strukture bi lahko rekli, da so se pretrgale vezi med posameznimi komponentami čustvovanja. Ustvarjanje novih povezav je navadno dolgotrajen in kontinuiran proces, včasih pa se v prehodnih obdobjih pojavijo tudi nova, intenzivna čustva v obliki verske ali politične spreobrnitve, velike ljubezni itd.

VIRI

1. Averill, J. R., *Anger and aggression: An essay on emotion*, New York, Springer-Verlag, 1982.
2. Averill, J. R., *The acquisition of emotions during adulthood*. V: Harre, R. *The social construction of emotions*, London, Blackwell, 1986.
3. Browning, K., *An epitome of the science of the emotions: A summary of the works of Pandit Bhagavan Das*, London, Theosophical publishing house, 1925.
4. Camras, L. A., Allison, K., *Children's and adults beliefs about emotion elicitation*, *Motivation and emotion*, 1989, 13, 1, 53-70.
5. Ekman, P., Friesen, W. V., *Unmasking the face*, Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1975.
6. Hochschild, A. R., *Emotion work, feeling rules, and social structure*, *Am. J. Soc.*, 1979, 85, 3, 551-575.
7. Laing, R. D., *Self and others*, London, Penguin, 1969.
8. Lamovec, T., *Pojmovanje obrambnih mehanizmov nekdanj in danes*, *Anthropos*, 1-2, 1990, 65-76.
9. Lewis, M., Michalson, L., *Children's emotions and moods: Developmental theory and measurement*, New York, Plenum Press, 1983.
10. Stern, D. N., *The interpersonal world of the infant: A view from psychoanalysis and developmental psychology*, New York, Basic Books, 1985.
11. Tucker, D. M., *Lateral brain function, emotion and conceptualization*, *Psychol. Bull.*, 1981, 89, 1.
12. Zuckerman, M., Klorman, R., Larrance, D. T., Spiegel, N. H., *Facial autonomic and subjective components of emotion: The facial feedback hypothesis versus the externalizer-internalizer distinction*, *J. Pers. Soc. Psychol.*, 1981, 41, 5.

Psihologija skozi psihoanalizo III. del

Zakaj psihologija ni znanost

DUŠAN RUTAR

POVZETEK

Psihologijo smo skušali umestiti v razmerju do novoveške znanosti, ki datira v zgodnje XVII. stoletje. Moderna znanost je matematizirana in empirična znanost. Psihologija kot studia humanitatis (humanistična zato, ker se ukvarja s človekom) je nekaj paradoksalnega, saj intersubjektivnosti ni mogoče matematizirati. Psihologija namreč nastopa v nesaturiranem univerzumu, ki se bistveno razlikuje od univerzuma studia naturalis.

Razvoj psihoanalize, ki je postala znanost o nezavednem, ob koncu XIX stoletja je dal znanosti povsem nov pečat, zlasti pa je pokazal, da studia humanitatis radikalno ni možna. Znanost brez psihoanalize ni več možna, saj je prav ona poudarila nesaturiranost znanosti.

Podrobneje se zato ukvarjamo s problemom nesaturiranosti znanstvenega univerzuma.

ABSTRACT

WHY PSYCHOLOGY ISN'T A SCIENCE

We've tried to situate psychology in relation to modern science, which dates from XVIIth century. It is known that the modern science is empirical and formalized in a mathematical way. Psychology as a human (human because its concern is a human being) science is something paradoxical, because intersubjectivity cannot be mathematized. The existence of psychology is possible only in an unsaturate universe, which is radically unrelated to the universe of studia naturalis.

Ramification of psychoanalysis, as a science of unconscious, at the end of XIXth century has given an entirely new seal to the modern science. Above all, it has been shown that there radically can't be any studia humanitatis. Furthermore, it was shown that science without psychoanalysis can't exist, because psychoanalysis has emphasized its unsaturation.

In our article we've elaborated the problem of unsaturation of the scientific universe of studia humanitatis.

Psihologija ni znanost, ker je izraz znanost rezerviran za novoveško znanost, ki je po svojem bistvu galilejevska.

Ideal znanosti je sprva predstavljen v razmerju, kjer si nasproti stojita ego in empirični svet. Prvi spozna drugega in s tem samega sebe. S Freudom postane ego sposoben za nezavedno in preneha biti gospodar v lastni hiši. Tudi svet ni več na drugi strani. Posredovan z govorico, razpade.

Svojo tezo bomo branili tako, da bomo elaborirali Freudov koncept o nezavednem, zaradi katerega ego izgubi svoj privilegirani položaj spoznavajočega, in koncept trans-fera, saj je subjektov odnos do sveta možen le kot transferni odnos. Zaradi tega je tudi premislek o Descartesovem konceptu boga potreben in upravičen.

I

Novoveška znanost, katere začetek datira v čas Descartesovih razmišljanj o cogito, je v mnogočem zavezana predpostavkam o popolnosti, celovitosti in transparentnosti sveta, v katerem živimo. Po teh predpostavkah svet ni samo prosoben, ampak tudi neodvisen od nas in našega opazovanja in izrekanja o njem. Človek naj bi bil svet našel kot nekaj danega, in tudi resnica o njem naj bi bila dana vnaprej, le najti jo je še treba. Novoveški znanstvenik se zato trudi, da bi jo našel.

Šele z razsvetljenstvom začne prodirati spoznanje, da svet in resnica o njem nista vnaprej dana. S tem se odpre popolnoma novo polje, v katerem je mogoče na nov način razmišljati o svetu, resnici in seveda znanosti, katere cilj in gibal je prav iskanje resnice o svetu. Če resnica ni dana vnaprej, potem jo je mogoče spreminjati, še več, mogoče jo je ustvarjati. Resnico lahko ustvarjamo na različne načine, med katerimi je verjetno najpomembnejši ta, ki ga imenujemo spoznavna praksa. Obenem je resnico treba predvsem izrehati. S tem postaneta jezik in človekova govorica ter njena narava odločilna dejavnika ne samo v procesu spoznavanja resnice, ampak tudi v njeni proizvodnji.

Spoznavanje resnice je seveda predmet znanosti: znanost mimo tega predmeta nima nobenega drugega predmeta. Znanost, ki govori o človeku, mora biti - tako kot vsaka znanost - na določen način formalizirana. Vzor formaliziranosti je seveda matematika, zato je pogosto služila kot model ali idealna znanost, ki so jo hotele posnemati tudi humanistične znanosti, tj. znanosti, ki se ukvarjajo predvsem s človekom in njegovimi odnosi do sveta. Z razsvetljenstvom pa se odnos do matematike zelo zaplete, saj postane svet dinamičen in spremenljiv, resnica o njem pa odvisna od metafor, ki jih uporabljamo. Sedaj šteje materialnost jezika, problema, ki nastaneta, pa sta dva: a) kaj sploh je materialnost jezika; b) kako matematično formalizirati jezik? N. Chomsky je bil vsekakor človek, ki je trdil, da nekaj ve o teh rečeh.¹

Očitno postane, da je resnica o svetu in človeku, ki skuša resnico izreči, odvisna od jezika, ki ga človek uporablja. Na tem mestu bomo v zvezi s tem vprašanjem bralca napotili k branju Lacanovega Rimskega govora iz leta 1953.² Pripominjamo, da moramo

1. Glej Chomsky, N., Znanje jezika: O naravi, izviru in rabi jezika, Mladinska knjiga, Ljubljana, 1989.

2. Lacan, J., Funkcija i polje govora i jezika u psihoanalizi, v: Lacan, J., Spisi (izbor), Prosveta, Beograd, 1983, str. 15-110.

pri opisovanju resnice upoštevati tudi kriterij njene prenosljivosti, saj le-ta ne sme biti odvisna od posameznika. Če bi bila odvisna od posameznika, bi to pomenilo nedopustno relativiziranje, saj ga ne bi mogli nikoli ustaviti: vsak posameznik bi imel svojo resnico, ali drugače rečeno, sam pojem resnice bi postal povsem nesmiseln. Resnica mora biti neodvisna od posameznika, zato je znanost lahko samo apersonalna. Izrekanje resnice mora biti neodvisno od posameznika, četudi ne more biti neodvisno od samega jezika, ki ga le-ta uporablja. To pomeni, da se mora posameznik podrežati pravilom jezika, saj bi v nasprotnem primeru zašli v dilemo o odnosu med objektivnim in subjektivnim in bi zopet iskali načine, kako zmanjšati subjektivne vplive na objektivno izrekanje resnice, istočasno pa bi zdrsnili v razmišljanje o objektivni resnici, ki je "tam zunaj", neodvisna od spoznavajočih posameznikov. Človek ne more biti neodvisen od jezika; ves čas mu je podrejen.

Jezik omogoča izrekanje resnice in njeno prenosljivost. S tem je resnica odvisna od narave jezika in njegove dinamike, ni pa odvisna od posameznika, ki na ta način postane zgolj nujno potreben element igre, ki smo jo že imenovali **spoznavna igra**. Matematizacija te igre ni mogoča zato, ker moramo vedno uporabiti jezik, s katerim pojasnimo, kako igra sploh poteka. J. Lacan je za tematizacijo problema znanstvenosti (matematičnosti in empiričnosti) psihoanalize našel zelo obetavno rešitev: razvil je koncept **matema**.

Koncept **matema** najlažje predstavimo na primeru samega jezika. Rekli smo že, da ni možen nikakršen opis sveta, ki ga ne bi naredili v jeziku. Naši opisi so vedno bolj ali manj sistematični, tisto, kar opisujemo, ima za nas določen smisel in pomen. Jezik je sistem označevalcev in označencev, to je pokazal že F. de Saussure.³ Sistem je dinamičen, pomen pa odvisen od razlik med posameznimi označevalci.

Freud, rojen leto dni pred Saussureom, je že v svojem zgodnjem spisu o znanstveni psihologiji⁴ naletel na nekaj, kar je Saussureov koncept postavilo v novo luč. Freud je bil prisiljen začeti razvijati koncept o *das Ding*. Freudovska stvar (*choses freudienne*) kot jo je kasneje imenoval Lacan. Stvari, o kateri je spregovoril Freud, nikakor ni bilo mogoče asimilirati v duševni univerzum posameznika, zato je bil prisiljen zapisati, da je neasimilizabilna. Še več, to je stvar, ki pri opisu sveta vedno izpade (je meja, ki je zavesti postavljena zaradi narave same govorice,⁵ zato je vsak opis razcepljen na dva dela: en del predstavlja pozitiven popis atributov, drugi del je *das Ding*. *Das Ding* ni izgubljeni del sveta, ki ga opisujemo; tudi ni stvar, ki se je ne bi dalo opisati, *das Ding* je nekaj nemogočega.

Matem, ki bi ga lahko zapisali ob Freudovem spoznanju o *das Ding*, je naslednji:

$$\S < > D$$

$\S$ = subjekt

D = *das Ding*

Reakcija na srečanje s Stvarjo je nekaj, kar je Freud imenoval *Unheimlich*.⁶ Pričakovanja so seveda iz imaginarnega registra, zato je imaginarna razsežnost - poleg

3. Glej Saussure, F. de, *Opšta lingvistika*, Nolit, Beograd, 1969.

4. Glej Freud, S., *Project for a scientific psychology* (1950) 1895, S. E. I: 283-397.

5. Prim. Keil-S., H., *Auch eine Genese des Unbewussten*, *Wo Es War*, 1/1986, str. 81-104; 2/1986, str. 122-145.

6. Nemška beseda *Unheimlich* pomeni grozljiv, pošasten, medtem ko angleški prevod *Uncanny* bolje pove, kar hočemo reči; pomeni namreč "nekaj, kar je onstran normalnega ali pričakovanega".

simbolne - govorečega in spoznavajočega subjekta zanj konstitutivna. Če simbolni register pomeni sistem razlik, znakov in označevalcev, je imaginarni register polje, v katerem nastopajo pričakovanja, projekcije, identifikacije, preslikave, narcizem itd. Področje, s katerim se današnja psihologija največ ukvarja, je prav iz tega registra.

Subjektov narcizem rušita tako jezik, ki ga subjekt po definiciji ne more obvladovati, kot freudovska Stvar, na katero naleti na mestu, kjer je pričakoval polno Resnico, objektivni svet, dokončno spoznanje itd., itd. Naj dodamo še register realnega, ki je natanko mesto in torišče srečevanja s freudovsko Stvarjo.

Freudovska Stvar, kot nekaj nemogočega, je seveda nezavedno.⁷ Nezavedno je mesto, ki ga ni mogoče formalizirati, zato predstavlja oviro vsem poskusom saturacije. Sistem jezika, kot ga je razvijal Saussure, je s tem postal asimetričen, neuravnovešen, neceel. Pripomniti moramo, da studia naturalis v procesu spoznavanja resnice operira z znaki in ne z označevalci, s katerimi operira studia humanitatis. Saturiranost pomeni, da znakov ni mogoče interpretirati na več različnih načinov.

Z razvojem psihoanalize postane radikalno nemogoče, da bi se humanistične znanosti kakorkoli približale naravoslovnim znanostim, ki se nahajajo v saturiranem in zato enoznačnem univerzumu, ki ga je mogoče formalizirati in matematizirati. Nezavedno pa ne zadeva eksaktnih naravoslovnih znanosti, ampak samo znanosti, ki se ukvarjajo z medčloveškimi razmerji: natančneje rečeno, zadeva človeka. Ker pa je edino človek bitje, ki lahko spozna resnico, je kljub temu vsako spoznavanje določeno z odnosom do nezavednega. Samo psihoanaliza je znanost o nezavednem, zato ima možnost, da vpliva na vse ostale znanosti in vede: na prirodoslovne znanosti zato, ker so znanstveniki ljudje, na humanistične pa zato, ker se ukvarjajo s človekom, ne pa tudi z nezavednim.

Odnos do nezavednega je torej dvojen: prvič, nezavedno je Stvar, ki se upira simbolizaciji, kar generira vedno nove poskuse simbolizacije; drugič, nezavedno je topos, ki za hrbtom subjekta meša štrene in določa njegov položaj znotraj jezika in govorce.

Subjektov opis sveta, zaradi tega, kar smo pravkar navedli pod točko ena, ne more biti celovit, vendar to ni pomanjkljivost subjekta, ki svet opisuje, pač pa temeljna značilnost strukture, skozi katero mu je realnost dana. To ni struktura znakov, tako kot v matematiki ali fiziki, pač pa struktura jezika. Jezik kot simbolni sistem pa je polje, ki ima že v sebi vgrajeno oviro, ki mu preprečuje popolno sklenitev in enoznačno opisovanje.

Univerzum studia naturalis je enoznačen, čeprav nedoločen, univerzum studia humanitatis pa je prav tako nedoločen, vendar mnogoznačen.

Freudovska stvar - nezavedno - ne govori, govori le subjekt. V njegovem govorjenju bo zato vedno sled tišine, nemo mesto, ki ga ni mogoče izreči, saj je subjekt vedno subjekt nezavednega. Das Ding pa ni samo ovira, ampak tudi pogoj za dinamiko jezika. Freudov prispevek k epistemologiji je namreč v tem, da je dokončno onemogočil naziranje o mehaničnem dualizmu zunaj-znotraj in subjektivno-objektivno. Po Freudu sta znanost in vsako spoznavanje dokončno lahko samo monistična. Nič več ni mogoče govoriti o ujemanju opisa sveta z "resničnim" svetom, nič več ni možno zrcaljenje objektivne

7. Glej, Leupin, A., Introduction: Voids and Knots in Knowledge and Truth, v: Leupin, a., (edit.), Lacan and the Human Sciences, str. 1-23. Prim. Peraldi, F., The Thing for Freud and the Freudian thing, The American Journal of Psychoanalysis, zv. 47, št. 4, 1987, str. 309-14. Nezavednega ni mogoče narediti za spoznavni objekt: spoznavamo lahko le njegove učinke. O tem glej, Porter, D., Psychoanalysis and the Task of the Translator, v: Leupin, A., (ured.), Lacan and the Human Sciences, str. 143-163.

realnosti v subjektovi duši. Ni več napredovanja znanosti v smeri vse popolnejšega in objektivnejšega spoznavanja objektivne resnice.

Brez dvoma, subjekt je tisti, ki govoreč spoznava svet, ki ga izreka. Medtem ko govori, seveda ne spoznava sveta, o katerem se izreka, četudi je samo govorjenje že refleksivno. Natančneje rečeno: medtem ko govori, ne govori o svetu, ki ga njegovo izjavljanje oblikuje, kar pomeni, da se mora o tem, kar je pravkar izrekel, izreči še enkrat. Tudi potreba po refleksivnosti je gibal subjektovega izrekanja. Subjekt ne ve, kakšna bo njegova naslednja izjava iz dveh razlogov: prvič, vsaka izjava je določena s predhodnimi izjavami (to mu sicer omogoča predvidevanje o tem, kakšne bodo naslednje izjave), vendar je lahko do le-teh v položaju metaizjave, kar pomeni, da samega govorca preseneti njegovo lastno govorjenje, če je le sposoben narediti refleksijo svojih izjav; drugič, smer, v kateri se bodo nizale posamezne izjave, ne more biti vnaprej določena, čeprav pogosto je tako. O tem nam priča vsakdanje pogovarjanje, ki bolj ali manj sledi utečenim vzorcem konverzacije. Zaradi tega sogovorec takoj zna nadaljevati, kjer je govorec končal. Lahko pa seveda utre novo smer, za katero ne more vedeti, kam ga bo pripeljala.

Pripominjamo, da je eden najbolj častitljivih Freudovih dosežkov spoznanje, da mora subjekt odkriti svoje mesto v jeziku. To nima samo terapevtske učinke, ampak tudi spoznavne. Analizant zato ni samo pacient, ampak je tudi epistemolog. Skozi dekonstrukcijo lastnih izjav spoznava svoje mesto v mediju, skozi katerega mu je dana realnost, v kateri živi. Dekonstrukcija predstavlja tudi prijem, ki je v naravi same psihoanalize; razumemo jo kot dekanonizacijo.⁸ Psihoanaliza drugače kot na način dekanonizacije ni več psihoanaliza.

Govor je torej konstrukcija in ne izraz ali zrcaljenje realnosti. Konstrukcija je podprta s subjektovo željo, ki je po svoji naravi nezavedna. Posledica tega je projiciranje objekta želje v cilj, ki naj bi ga imela konstrukcija. Spoznavanje resnice je zato tesno povezano z logiko želje.

Različni opisi sveta se ne nanašajo na isti svet, ki bi ga opazovali iz različnih zornih kotov. Svetov je toliko, kolikor je opisov. En opis bo zamenjal drugega in ne bo mogoče reči, da je bil prvi resničnejši od drugega, saj nimata skupne zunanje reference, na katero bi se nanašala. Vsak opis torej postavlja svojo konstrukcijo, znotraj katere se vzpostavlja ločevanje med smisljimi in nesmiselnimi izjavami in tem, kaj je pertinentno in kaj ne.

Opis sveta nikoli ni enoznačen, pač pa je polivalenten in multidimenzionalen ali metaforičen. Sprememba v opisu sveta pomeni revolucijo, ali ponovni opis sveta.⁹ S tem pa smo se že približali področju kontingence.

8. Kanon je prvotno cerkveni zakon, danes pa je njegov pomen razširjen na vsako načelo, ki ga postavi eminentna avtoriteta ali navada (common practice). Dekanonizacija ne pomeni samo postavljanje pod vprašaj tistega, kar vsiljujejo eminentne avtoritete, ampak tudi tisto, kar je dobilo status avtoritete z dolgotrajno uporabo, zaradi katere se nam zdijo stvari neprašljive in naravne.

9. Glej Rotry, R., *Contingency, irony, and solidarity*, Cambridge University Press, 1989. Rotry se na nekem mestu (str. 16) opre na M. Hesse in njeno definicijo znanstvene revolucije kot metaforični ponovni opis (metaphoric redescription). Vsiljuje se primerjava s Freudovim konceptom rekonstrukcije v analizi (Prim. Freud, S., *Konstruktionen in der Analyse*, (1937d), G. W. 16). Tako kot v analizi ne odkrivamo in opisujemo potlačene preteklosti, ki je čakala na to razsvetljsko gesto, ampak ponovno poskušamo konstruirati subjektovo realnost, tudi v znanosti ne govorimo o ponovnem opisu že prej obstoječe realnosti. Ponoven opis pomeni dobesedno ponovno konstrukcijo realnosti z nekega drugega mesta. Tako kot se v analizi z uspešno interpretacijo samo zamenja subjektovo mesto, od koder doživlja realnost, se tudi v znanstveni revoluciji zamenja mesto, od koder realnost opisujemo. S tem se seveda zamenja tudi sama realnost.

Sprememba v opisu sveta ni zavezana nobeni kavzalnosti, ampak se lahko zgodi popolnoma slepo, nepredvidljivo in nenapovedljivo. Potrebni niso nikakršni predhodni pogoji, sprememba je nenadna in nov opis v celoti tu. Spremembe ni mogoče napovedati, še manj lahko napovemo kakšen bo nov opis. Redeskripcija v nekem smislu pomeni hipen razpad sveta, ko nihče ne more vnaprej povedati, na kakšen način se bo zopet sestavil. Seveda po razpadu ne bo več isti svet.

Možnost revolucionarne spremembe v opisu sveta je bistvena značilnost novoveške znanosti, ki zato nima nič skupnega s srednjeveško sholastiko. Prelom v opisih sveta pomeni, da različnih opisov radikalno ni mogoče primerjati med seboj.

Iz tega spoznanja lahko potegnemo še eno posledico, ki jo je zagovarjal I. Lakatos. Lakatos je skušal dokazati, da vednost ne more biti dokazana in da *experimentum crucis* pomeni samo izbiro enega raziskovalnega programa proti drugemu.¹⁰ Uspelo mu je pokazati, da v tistem trenutku, ko ne moremo več zgraditi enega samega koncepta o objektivnem svetu, nujno razvijamo različne koncepte, ki se ne nanašajo na en svet, pač pa oblikujejo različne svetove. Noben od njih ni resničnejši, na nek način so resnični vsi. Predpostavljeni objektivni svet, ki naj bi bil "tam zunaj", razpade na veliko število prav tako objektivnih svetov.

Omenjeni razpad je nujen, saj niti opis niti svet nista saturirana.¹¹ Kljub temu svet ne razpada nenehno, ampak je relativno stabilen in napovedljiv. Vprašanje, ki se kar samo postavlja, je naslednje: kaj zagotavlja to stabilnost in napovedljivost in kdo omogoča njegovo homogenost. Kdo jamči za resnico? S tem smo se približali področju transfera.

Že Descartes je spoznal, da za resnico lahko jamči samo bog. Ego zanj ne more jamčiti, saj so vse vsebine njegovega duševnega univerzuma prehodne in nezanesljive in so predmet dvoma.¹² Spoznavanje resnice je zato nujno povezano z vero v boga, saj lahko dvomimo o vsem - to je celo koristno, a samo takrat, ko iščemo resnico -, le o bogu ne smemo, kajti bog nas dobesedno ohranja. Bog ne jamči samo resnice in ne zagotavlja konsistentnosti in homogenosti sveta, pač pa je tudi pogoj našega obstoja. Dokazov za to, da vanj ne smemo dvomiti, je torej več kot dovolj.

V boga ne smemo dvomiti še iz enega razloga. Bog je vsemogočna instanca, to pa pomeni, da mora obvladati tudi jezik, ki ga subjekt kot govoreče bitje ne obvladuje. Vse, kar subjekt izjavi, bog nujno takoj razume. V nekem smislu so vse naše izjave namenjene prav njemu. Od njega pričakujemo, da bo potrdil njihovo smiselnost, veljavnost in resničnost.

Vero v boga je s tega mesta mogoče zagovarjati na dva načina. Prvič, vera je potrebna zato, ker jezika in govornice ne obvladamo in bi brez vere ostali popolnoma nemočni in v strašnih dvomih o vsem. Še več, brez vere ne bi mogli niti dvomiti. Drugič, vera v boga je potrebna zato, ker je nujna, saj izhaja iz same narave mišljenja. V boga

10. Lakatos, I., *Falsification and the Methodology of Scientific Research Programmes*, v: Lakatos, I. & Musgrave, A., (ured.), *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1976.

11. Saturacija je beseda izpeljana iz latinske besede *satur*, kar pomeni nasititi, pomiriti, utešiti. V našem primeru pomeni, da opis sveta nikoli ni zadovoljujoč, čeprav mu nič ne manjka.

12. Glej, Descartes, R., *Rasprava o metodi*, Matica Hrvatska, Zagreb, 1951. Bog ni samo garant resnice, ampak tudi edini, ki lahko omogoči, da svet ne razpade. Glej tudi, Descartes, R., *Principi filozofije*, Razpol 5, str. 47-78.

namreč sploh ni mogoče dvomiti ali ne-verjeti; vsakokrat, ko mislimo, mislimo samo zato, ker že verjamemo v boga. S svojim razmišljanjem ga dobesedno utrjujemo na njegovem mestu.

Transfer, ki ni nič drugega kot vera v boga, ki jamči obstoj nas samih in sveta, v katerem živimo, je nujen element vsake znanstvene analize, saj nam pokaže, na kakšen način se vzpostavlja realnost, katere resnico kot znanstveniki iščemo. Brez analize transfera se zapremo za možnost, da bi spoznali pogoje, ki znanost in znanstveno spoznavanje sploh omogočajo.

V vsem svojem početju, tudi znanstvenem, smo torej odvisni od boga in vere vanj.

Resnica je torej možna zato, ker bog jamči zanjo. Nujni pogoj, da pridemo do resnice, je verjetje v boga. Verjetje je strukturno nujno, zato razen v skrajnih primerih ni mogoče, da človek vanj ne bi verjel. Sedaj se lahko vprašamo, kaj to pomeni za naše razmišljanje o statusu psihologije kot teorije.

III

Teza: psihologija kot humanistična znanost je nekaj nemogočega.

Poglejmo najprej tezo, ki jo je zagovarjal A. Koyre:

Moderno znanost opredeljuje kombinacija dveh značilnih potez: a) je matematizirana; b) je empirična.¹³

Empirična je vsaka izjava, ki izpolnjuje dva pogoja: a) če je mogoče stvari, na katere se nanaša, posredno ali neposredno predstaviti v času in prostoru; b) če je mogoče misliti stanje stvari, na katero se nanaša izjava, kot nekaj različnega.¹⁴ Če se izjava nanaša na stanje stvari, ki je nespremenljivo, ne more biti empirična. Seveda ni nujno, da stanje stvari opazujemo pod mikroskopom ali s teleskopom, prav tako ni nujno, da sploh opazimo spremembe. Dovolj je, da si stanje stvari in spremembe lahko predstavljamo ali zamišljamo. Izjave so lahko empirične tudi, če se stanje stvari nikoli ne spremeni, pomembno je le, da je miselni eksperiment, ki ga lahko izpeljemo, v sebi nekontradiktoren.

Novoveška znanost ima torej opraviti s statusom subjekta kot govorečega bitja, s črko torej, ki je subjekt ne obvladuje. Obvladuje jo samo bog.

Svet, ki ga opisujejo humanistične znanosti, ni saturiran in ga ni mogoče matematizirati. Na nesaturiranost je opozoril Freud, ko je odkril, da se nezavedno radikalno upira vsaki simbolizaciji. Psihologija se nujno ukvarja s človekom in človeškimi zadevami v svetu, ki ga ni mogoče matematizirati. Psihologije torej ni mogoče matematizirati. S tem ne more zadovoljiti prvega kriterija, ki velja za status novoveške znanosti, kar pomeni, da ne more biti znanost.

Psihologija ne more biti naravoslovna znanost, videli pa smo, da tudi humanistična znanost ne more biti. Problem je seveda v sintagmi humanistična znanost. Zdi se, da je skrajno problematična, saj skuša združiti dve nezdružljivi referenci; prvi del sintagme tako izključuje drugega. Lahko pa rečemo tudi takole: humanistične znanosti niso novoveške znanosti, kar pomeni, da je treba redefinirati sam status humanistične

13. Prim. Millner, J.-C., Lacan and the Ideal of Science, v: Leupin, A., (ured.), Lacan and the Human Sciences, University of Nebraska Press, Lincoln & London, 1991, str. 27-42.

14. Ibid., str. 34.

znanosti, ali še nekoliko drugače, za postnovoveško znanost ne bodo veljali kriteriji znanstvenosti, ki smo jih poznali in upoštevali pri definiciji novoveške znanosti.

Psihologija je humanistična, ni pa znanost. Torej je veda. Kolikor skuša biti novoveška znanost, ki jo omejuje prav tisto, na kar se nanaša pridevnik "humanistična", se spremeni v ideologijo, saj poskuša biti nekaj, kar ne more biti, istočasno pa zanika tudi objekt lastnega raziskovanja (človeške zadeve).

Humanistične znanosti so lahko samo znanosti o subjektu, ki govori in posluša in je sposoben za nezavedno.

IV

Subjekt prvenstveno ni oseba ali človek; subjekt je simptom. Ne govorimo o tem, da ima simptome, rekli smo, da JE simptom. Subjekt kot simptom je vozlišče, ki ga je mogoče interpretirati, vendar nikoli brez ostanka. Poudarek na takšni naravi interpretacije subjekta je nujen, saj niso tako redki poskusi, da bi subjekt mislili kot "socialno konstrukcijo" ali "socialni izum".¹⁵ S tem se preusmeri tudi poudarek, ki velja za humanistične znanosti: pogosto se namreč kot sinonim zanje uporablja izraz socialne znanosti. S tem se seveda poudarja socialne razsežnosti intersubjektivnosti in ne razsežnosti, o katerih razpravljamo na tem mestu.

Interpretacija subjekta kot vozlišča seveda ne more biti zavezana imperativu prave interpretacije, zavezana je lahko samo imperativu možne in korektne interpretacije. Vsaka interpretacija je namreč zavezana oviri, ki jo je tako šokantno razvil Freud v Projektu iz leta 1895: das Ding je ključna ovira vsaki simbolizaciji, zato so vse možne interpretacije na nek način nezadostne, prekratke in nepopolne.

Subjekt vedno uhaja simbolizaciji. Z njim je tako kot v analizi, ki je nujno neskončna:¹⁶ nikoli ne moremo priti do nekega sklepne koraka, s katerim bi dopolnili naše interpretacije in do konca pojasnili subjekt. Subjekt zaradi tega ni nekaj izvensimbolnega ali predsimbolnega, ampak ima status objekta želje, ki je kot takšen možen le, če je vseskozi že izgubljen. Zato, ker je izgubljen, ga je mogoče naknadno rekonstruirati.

O možni interpretaciji govorimo zato, ker smo vedno v situaciji, ko moramo vednost o subjektu šele konstruirati. S tem, ko konstruiramo vednost, konstituiramo sam subjekt, zato je le-ta lahko karkoli, odvisno od mesta, od koder razvijamo vednost. Mesto, od koder jo razvijamo, pa je po definiciji mesto, ki se ga ne zavedamo (omenili smo že, da je subjekt vedno subjekt nezavednega). Vsaka konstrukcija se zato dogaja v transferni navezavi na instanco, o kateri smo že govorili in ki jamči za konstrukcijo. Ta instanca je bog.

Vednost torej referira na nekaj izven sebe, na nekaj, česar v sami vednosti ni, jo pa omogoča. Ta referenca je nezavedno. Nezavedno je nemo, tako ga je definiral Freud, zato ga ni mogoče brati tako, kot beremo tekst. Tekst lahko beremo na najrazličnejše načine, vendar bomo pri branju vedno naleteli na nemo in prazno mesto, ki ga ne bo

15. Glej Vester, H.-G., *Die Thematisierung des Selbst in der postmodernen Gesellschaft*, Bouvier Verlag Herbert Grundmann, Bonn, 1984. Avtor opozori na tri oblike, ki skušajo tematizirati koncept sebstva. Prvi poudarja interakcije med posamezniki, v skupini in institucijah; drugi skuša elaborirati predvsem institucionalno omejevanje tematiziranja sebstva; tretji pa se osredotoča na analizo življenjskih praks (Lebenspraxis) ali komunikacijskih praks.

16. Freud, S., *Die endliche und die unendliche Analyse*, (1937b), G. W. 16.

mogoče izreči, ubesediti, uglasiti. To mesto je Freud imenoval "nekaj v realnosti, kar se upira vsakemu spoznanju".

Preskok v socialne znanosti pomeni poskus, da bi se znebili tega neznosnega mesta in dali vednosti koherenco, enoznačnost in popolnost. Podlaga za preskok je verjetje, da lahko realnost pojasnujemo z modeli komunikacije, socialnih relacij ali načinov, kako delujejo institucije. Lahko pa seveda posežemo kar na področje biologije in skušamo vse pojasniti z instinkti in vrojenimi dispozicijami, ki jih je človek preprosto dobil od narave.

V

Vsak koncept, ki ga lahko razvijemo, je pripet na freudovsko Stvar, nezavedno, in ne na ego; to je zaključek, do katerega nas je pripeljalo naše razmišljanje. Koncepti se ne nanašajo na predobstoječo zunanjo, objektivno realnost - to bi bil svojevrsten paralelizem -, pač pa na Stvar, ki je proizvod same konceptualizacije. Referenca torej ni predobstoječa, ampak je proizvod samega procesa, s katerim smo želeli tematizirati realnost, subjekt ipd. To, kar smo želeli tematizirati, ni obstajalo skrito **pred** našim poskusom, ampak je **kasnejši** proizvod tematizacije. Lacanovsko rečeno, jezik proizvaja realnost in Realno, ki ni nič realnega, ima pa še kako realne učinke, na katere moramo računati.¹⁷

Realno je objekt želje, zaradi katerega je realnost nesaturirana, necela. Želja deluje tako, da dobi subjekt občutek, da nekaj poseduje in da je njegovo. Privatna lastnina takorekoč. Tako verjame tudi za govorico, zato bi lahko rekli, da je govorica objekt želje. Subjekt jo želi imeti, posedovati, spreminjati po lastni volji, z njo manipulirati in nadzorovati njene učinke. Pripet je na željo in njen objekt, vendar skuša to zanikati; kot referenco skuša uveljavljati ego.

To je tudi razumljivo, saj za željo zvemo samo v odnosu do izgube objekta želje. Zanikati željo pomeni tajiti izgubo, tj. kastriranost. Psihologija kot veda o subjektu mora sprejeti status te izgube, če noče postati ideologija. To si lahko zagotovi samo tako, da da prednost teoriji pred prakso, saj le teorija - to je tudi njena naloga - izganja ideologijo. Rekli smo izganja, saj je dokončno izgnati ni mogoče.

17. Glej Sullivan-Regland, E., *Stealing Material (The Materiality of Language according to Freud and Lacan)*, v: Leupin, A., *Lacan and the Human Sciences*, str. 59-105.

Paradigmatski lom tudi v metodologiji znanstvenega raziskovanja

FRANC PEDIČEK

POVZETEK

Razvoj metodologije znanstvenega raziskovanja je prešel do danes dve temeljni razvojni stopnji, to je metodologijo logosa in metodologijo sensusa (empejrije).

Današnji paradigmatski lom v znanosti pa zahteva novo kakovostno razvojno stopnjo v njeni raziskovalni metodološkosti, saj podstavi logos in sensus (empejrija) ter obe, iz njiju razvijajoči se "šoli", to je racionalizem in empirizem, nista več spoznavalno dovolj korektni, dovolj odgovorni do človeka.

Zaradi tega je treba zamejenosti in spornosti obeh danes premagovati z novo metodološko podstavo, to je z refleksijo, kot sintezno filozofsko-gnoseološko in raziskovalno-postopkovno osnovo pri oblikovanju in razvijanju novih, bolj celovitih (holističnih) in bolj antropološko odgovornih znanstvenih spoznanj.

ABSTRACT

PARADIGMATIC BREAKDOWN ALSO IN THE METHODOLOGY OF SCIENTIFIC RESEARCH

The evolution of the methodology of scientific research has today reached two basic levels of development, the methodology of the logos and the methodology of the sensus.

The present paradigmatic breakdown in science demands a new level of quality in the development of its methodology of research, as it supports the logos and sensus, and both "schools" developing from it, rationalism and empiricism, are not consciously correct enough, responsible enough to man.

Because of this, the limitations and controversiality of both have to be defeated with a new methodological support, that is with reflection, a synthesis of a philosophical/gnoseological and a research/procedural basis in the formation and development of new, more integral (holistic) and more anthropologically responsible scientific awarenesses.

UVOD

Znanost kot integralni del nekdanje in današnje duhovne stvarnosti ter zgodovinske resničnosti ni skočila iz človekove glave (kot Afrodita iz Zeusa!), temveč se je, kot vse duhovno, stvarno in zgodovinsko, najprej pojavljala kot neboljen otrok človekovega duha v podobi in vlogi misli, razmišljanja in samozavedanja v neznanem kaosu stvari in bivanja. Torej najprej kot iskra in zatem kot vse večji plamen logosa. Logos pa je že bil "otrok" človekovega mnogovrstnega in vrhunsko razvitega mitosa. Toda mitos je rojeval in razvijal vrsto religij, torej se ni oblikoval v človekovi prebujajoči se zavesti - znanosti; to je področju mišljene in umevane stvarnosti ter resničnosti.

Če mitos ni zahteval spoznavalne postopkovnosti, saj temelji na fantazijski in intuitivni predstavljenosti, torej ne na pojmovnosti, temveč na verovanju in ne na dokazovanju in preverjanju, pa znanost nujno zahteva razvijanje in uporabljanje spoznavalno-postopkovnega področja, ki je dobilo ime: raziskovalna metodologija.

Razvojni lok raziskovalne metodologije v znanosti se poganja v današnji čas znanosti prek treh razvojnih stopenj:

- a) metodologija logosa,
- b) metodologija sensusa (empejrije),
- c) metodologija refleksije.

K a)

Metodologija logosa

Znano je, da je znanost zgodovinskorazvojno, pa tudi v današnji pojavnostno-funkcionalni "zrelosti" tesno vezana na svojo "mater", na filozofijo. Najtesnejši in najmočnejši stik med "materjo-filozofijo" in "hčerjo-znanostjo" je v nauku spoznavanja, to je v spoznavni teoriji, gnoseologiji ali noetiki oziroma kritiki. Znanost sicer skuša to trditev zanikati. Zatrjuje, da je noetiko filozofije presegla s svojo raziskovalno metodologijo, ki pa ni nič drugega kot spoznavalno-postopkovno, torej instrumentalno - ne filozofično! - področje znanosti.

Toda spoznavalno-postopkovno področje znanosti ali njena raziskovalna metodologija mora temeljiti v novem in novem spoznavanju, razumevanju, znanju, poznavanju stvarnosti in resničnosti. Raziskovalna metodologija kot spoznavalno-postopkovno področje znanosti (ob njeni konstitutivni predmetnosti in lastni terminološkosti ter vsebni antropološkosti) je torej najprej konstitutivna sestavina znanosti, zatem pa instrumentalizirana gnoseologija za potrebe znanstvenega raziskovanja. To pa pomeni, da metodologije raziskovanja ni mogoče (in ni dovoljeno) imeti za gnoseologijo znanosti. Ni pa mogoča raziskovalna metodologija znanosti tudi zunaj (filozofske!) gnoseologije, torej na področju njenega zanikanja in zavračanja. Metodologija je potemtakem iskanje in odkrivanje novih poti v spoznavalnih postopkih ali procesih, lahko tudi preprosta hoja za nekom v njih (methodos - pot k čemu, premišljeni postopek!). Nič več in nič manj!

Vse to kaže povedati zaradi odnosa med znanostjo in filozofijo, raziskovalno metodologijo in gnoseologijo. Ta odnos se namreč danes v znanosti usodno potvarja, zničuje ali nadomešča. To pa zaradi tega, ker vlada v današnji "razviti" znanosti namesto metodologije logosa metodologija sensusa oziroma empejrije (sensus - občutek, čutenje, zaznavanje, razum, mnenje; empejrija - izkustvo, izkušnja, znanje, znanost,

veda, spretnost, sposobnost). Ta metodologija je zavladovala po sholastiki in renesansi tako "samopašno" in izključujoče v znanosti, da je razvila obsežno "carstvo" nove raziskateljske (research!) postopkovnosti (metodologije!) senzualizma, empirizma, pozitivizma in kavzalizma.

Ne kaže pozabiti, da je gnoseologija filozofska disciplina, znanost o spoznavanju stvarnosti, zunanje in notranje. Torej področje znanosti, v okviru katerega se določena misel "postavlja pod znanje" (spo (d) - znanje; under-standing!) o stvareh, pojavih, procesih, funkcijah in odnosih ter se primerja z njimi in ugotavlja njihovo skladnost in razhodnost s človekovimi mislimi, poznavanji, vednostmi o njih. V gnoseologiji je torej misel, znanje, vednost o stvareh, pojavih, procesih, funkcijah in odnosih stvarnosti njim podstatna, ne bivajoče in bistvujoče, kot pri idejah, temveč mišljenjsko, vednostno, znanjsko in spoznavalno. Podstatnost gnoseologije je torej misel o stvareh, pojavih, procesih, funkcijah in odnosih stvarnosti. To je tudi temelj in bistvo metodologije logosa, (medtem ko je podstatnost metodologije sensusa, empejrije, pa občutek, izkušnja, podatek, faktum, dejstvo, pojav, proces, funkcija, odnos stvarnosti sam po sebi, po svoji imanentnosti in avtonomnosti!).

Metodologija logosa kot "otrok" gnoseologije gleda in raziskuje stvarnost v zrcalu svojih misli in vednosti (ne v neposredni dejanskosti ali faktičnosti njih samih!), in je s tem prva znanstvenoraziskovalna metodologija urejanja mišljenja in spoznavnega zaseganja ter obvladovanja stvarnosti, njenega neizmerja in kaosa.

Pred logosom se te naloge v zgodovini človeške zavesti loteva mitos na različnih svojih razvojnih stopnjah (od animizma do Olimpa in različnih religij!), kar vse kaže, da človek ni mogel "bivajoče obstajati" v neredu (kaosu) stvarnosti in je zaradi tega že takoj ob svojem človečenju začel ta kaos v svoji zavesti in z njo urejati v kozmos, v svoje veselje, v svoj bivajoči in bivanjski svet.

Misel kot temelj prebujajoče se njegove zavesti ga je pri tem zvesto spremljala na vedno novih poteh njenega "podstavljanja" stvarnosti, njenim stvarcem, pojavom, procesom, funkcijam in odnosom, kar je rodilo in nosilo njegovo "spo(d)-znanje", to je njegovo spoznavanje.

In to človekovo "podstavljanje" misli pod raznoličnost stvarnosti je postalo temeljno postopkovno ali metodološko opravilo v filozofski gnoseologiji in po njej tudi eni dodanašnjih raziskovalnih metodologij, to je metodologiji logosa.

Zaradi tako velike pristojnosti in "avtoritativnosti" človekove misli, znanja, vednosti v tej raziskovalni metodologiji logosa je dobila tudi ime odvodna ali deduktivna metodologija (de-duco 3), saj se ugotovitve odvajajo od vnaprej (apriori!) postavljene misli, znanja, vednosti ter se od nje sklepa, zaključuje na določeno novo znanje, vednost, misel.

Metodologija logosa je temeljno raziskovalno "orodje" (tehne) znanega teoretskega in teoretičnega raziskovanja v znanosti; predvsem pa nujni sestavni del temeljnega ali fundamentalnega znanstvenega raziskovanja.

Začetniki metodologije logosa so gotovo starogrški filozofi in prirodoslovci, pa člani rimskih oziroma helenističnih filozofskih šol; njeni visoki razvijalci so tudi srednjeveški sholastiki, katerih en del je metodologijo logosa zavedel v slepe ulice, drugi pa pripravljajal prelom v mišljenju in raziskovanju renesančnih mislecev: teologov, prirodoslovcev in antropologov!

Če je animizem mitosa kot prva pojavna oblika ozaveščanja človeka v obkrožujoči stvarnosti razvil vsezaobsegajoči spiritualizem v "spoznavanju" in objasnjevanju stvar-

nosti, je "kraljevstvo" antičnega in srednjeveškega logosa zasegalo razumskost ali racionalizem v filozofiji in v prvi pojavnosti znanosti.

Metodologija sensusa (empejrije)

Človek je že v renesansi začel korenito spreminjati postopke pri svojem delu. To mu je zavest odlepilo od neba in mu jo obrnilo k zemlji, k stvarem, k stvarnosti, v njega samega in v ljudi okrog njega. Ta preskok človekovega življenja, dela in zavesti se je z nezmanjšano silo širil v nadaljnjih stoletjih. Apriorna, filozofsko "znanstvena" (racionalistična), kakor tudi verskousmerjajoča (teološko-moralna!) misel je postajala za človekovo bivanjsko obstajanje vse manj plodna. Vse bolj pa čutna ali senzualna "Misel", ki mu je odkrivala nove in nove snovi, vire in načine dela, s temi pa tudi nove in večje uspehe v stvarjalnosti in življenju. Vse to je nujno vplivalo "nazaj" na človekovo zavest. Filozofi in prirodoslovci so za vir mišljenja in spoznavanja razglasili *sensus* ali občutek in prek njega človekovo čutno ali stvarno izkušnjo (empejrija!). Tako je v gnoseologiji senzualizem začel "premagovati" in zamenjavati srednjeveški in renesančni racionalizem, in na položaj metodologije logosa je začela vstopati metodologija sensusa oziroma empejrije.

Čutna izvornost spoznavanja je postala dominantna v filozofiji spoznavanja in v raziskovalni metodologiji vseh in celotne znanosti. Po "abdiciranemu" racionalizmu stopi na tron človekovega mišljenja in raziskovanja vsemogočni senzualizem oziroma empirizem ter njegove središčne pojave oblike: kavzalizem, parcializem in pozitivizem.

Spoznaveoteoretsko "dno" senzualizma oziroma empirizma je namreč občutenjska spoznavnost, stvarno ali pozitivno, dejstveno ali faktično dano, ki je ponudeno v spoznavalni proces v okviru filozofije in v spoznavalni postopek (metodologijo) v okviru znanosti.

"Ratio" torej tu nima kaj dosti iskati, saj ne gre v empiristični znanosti za razmišljanje o stvarnosti, temveč za inteligibilno povezovanje in kombiniranje senzualnih podatkov in dejstev, faktov o čutenjski stvarnosti, o njenih posameznih izsekih, o posameznih stvareh, pojavih, procesih, funkcijah in odnosih v njej. Gre torej za navajanje ali "induciranje" spoznanj o stvarnosti iz njene ugotovljene senzualne izkustvenosti ali "pozitivnosti".

Gnoseologija in iz nje izvedena znanstvenoraziskovalna metodologija izkustvenosti se v svojem zmagovitem veku bolj ali manj "sovražno" obračata do racionalizma in s tem tudi do njegove spoznavno plodne sestavine intuitivnosti, usmerjenosti k bistvenosti in celotnosti ter "dopuščajoči" metafizičnosti. Od tod njuna izključujoča "tostranskost", ki ju po ravni poti vodi v mehanicistični kavzalizem ter empiristični parcializem.

Po kavzalizmu je kriterij "resnice", mišljenja, spoznavanja in raziskovanja v razkrivanju pozitivnih, čutno ugotovljenih in potrjenih vzrokov stvarem, pojavom, procesom, funkcijam in odnosom stvarnosti (ne pa tudi duhovnosti, ki ostaja za empiristično gnoseologijo in raziskovalno metodologijo "terra incognita" oziroma neznanstveno področje, ki je zunaj vsake prave in resnične znanosti (kvečjemu polje katere od paraznanosti, npr. parapsihologije!).

V pomoč takšnemu empirističnemu kavzalizmu je znani eksperimentalizem v novovekovni znanosti, naravoslovni in družboslovni, manj v antropološko-humanistični.

Eksperiment postane osnovni znak prave in neoporečne "družinskosti" vse in vsake novoveške znanosti. Znanost, ki ne more pripraviti eksperimenta ob raziskovanju

pojavov, procesov, funkcij in odnosov svojega preučevalnega predmeta, ne more biti znanost, kratkoma ni znanost!

Poleg eksperimentalne metode je empirična in empiristična znanstveno-raziskovalna metodologija "ustvarila" in razvila vrsto metod ter tehnik pozitivnega čutnoizkustvenega opazovanja, opisovanja in razčlenjevanja znanstvenopredmetnih pojavnosti, procesnosti, funkcionalnosti in odnosnosti pozitivne stvarnosti. Ob eksperimentu tudi te postanejo vzporedne ali "pomožne" metodološke poti pri znanstvenem raziskovanju in spoznavanju stvarnosti.

Temeljna skupnost vseh teh empiričnih in empirističnih metodoloških poti ter tehnik pa je, da izsek stvarnosti, ki je predmet njihovega raziskovanja, delijo na sestavine, največkrat izumljene ali raziskovalno instrumentalne, redko naravne ali bistvene. Tako metodologija izkustva z logosom urejeni, mišljeni in celotni kozmos razdrobi v množico delnih raziskovalnih pojavov, procesov, funkcij in odnosov, jih empirično-kavzalistično preiskuje in se pri tem parcializmu tudi ustavi. Vselej in zakonito takrat, kadar v svoji empirični in empiristični raziskovalni metodologiji ustoličuje sensus in izkušnjo ter ne pritegne v raziskovalni postopek tudi logos in njegov ratio (pa tudi njun spoznavalni protipolni navdih oziroma intuicijo!).

Vse to pa kaže: kakor "veličastje" ratia v metodologiji logosa ni absolutno, tako tudi ni absolutno "veličastje" sensusa v metodologiji empejrije! Se pravi, da se prelom v današnji znanosti pojavlja tudi v raziskovalni metodologiji celotne in posameznih znanosti, to je prelom, ki vodi od logicizma in empirizma, od racionalizma in senzualizma, od kaotičnosti in kozmičnosti, od intuitivizma in kavzalizma, od filozofičnosti in znanstvenosti, od naivne dialektičnosti in parcializma. Vprašanje je le: k čemu metodološko novemu vodi?

Metodologija refleksije

Razvijanje današnje znanosti razkriva vsaj dve temeljni prvini te nove današnje znanstvenoraziskovalne metodološkosti:

- a) refleksijska gnoseološkost,
- b) dialektični holizem (v vsej stvarnosti in duhovnosti!).

Ti dve temeljni prvini znanstvenoraziskovalne metodologije, ki se že riše na obzorjih nadaljnega demehanizacijskega razvoja, pa določujeta novo tovrstno kakovostno stopnjo, ki jo tu delovno imenujemo - metodologija refleksije. To je torej sinteza obeh doslejšnjih, metodologije logosa in metodologije sensusa oziroma empejrije. Njeno teoretsko izhodišče ni logika in ni gnoseologija, temveč je gnomologija, to je logika in gnoseologija bistvujočega, ne le pojavnostno bivajočega, torej je njen cilj umevanje, ne spo-znavanje in raz-umevanje; njeno merilo ni skladnost s kozmosom in ne z realnostjo, temveč skladnost s človekom v stvarnosti, v kozmosu, njegovim kakovostnejšim obstojem, in razvojem, njegovim jasnejšim vpogledom (insight) v kozmos, v stvarnost in resničnost ter v samega sebe in v razvoj ter obstoj človeštva. Torej ne le v metafiziko vsega obstoječega, pa tudi ne le v njegovo tehnologijo in tehniko, temveč v lastno bistvovanje in bivanje, zgodovinsko obstajanje in sprejemanje (ne zmagovanje!) narave, kozmosa, življenja.

Ta znanstvenoraziskovalna metodologija torej temelji na posebni zmožnosti in sposobnosti človeškega duha, da se lahko misel oziroma spoznanje "upogiba nazaj", "vrača nazaj" (re-flecto 3 - nazaj upogniti, zaviti, zasukati, okreniti, obrniti!), torej sposobnost mislečega, spoznavajočega in poznavajočega subjekta vračati se na lastne

misli in spoznanja, pri čemer mišljenje subjekta postane predmet samega sebe, svojega spoznavanja in poznavanja. /1/ S tem pa preneha biti merilo človekovega mišljenja, spoznavanja in poznavanja bodisi kozmos bodisi realnost, temveč človek sam, njegova "antropološka objektivnost". To pa razkriva vso globino in širino gnoseološke, boljše, gnomeloške antropološkosti refleksije. V tem se skriva tudi demetafizičnost človekovega mišljenjskega ali spoznanjskega obvladovanja kozmosa in tehnološko-tehnične manipulativnosti današnje znanosti, in ne nazadnje, "ekološka čistost" človekovega kakovostno novega raziskovanja v znanosti.

Metodologija refleksije se torej ne ustavlja v mišljenjskem oziroma spoznavalnem urejanju kozmosa, ne pri empirično- pozitivnem poznavalnem ali odkrivateljskem faktografiranju in kavzaliziranju stvarnosti, temveč to oboje vključuje v svoj okvir s tem, da se "upogiba nazaj" na svojo logos in na svojo senzualno empejrijo, ju preverja ter strnjuje v kakovostno novo stopnjo spoznavanja in poznavanja, ne le v spo-znavanje in raz-umevanje kozmosa ter posameznih izsekov stvarnosti, njunega bivajočega pojavljanja ter delovanja, "procesovanja" in relativiranja, temveč v njuno bistvujoče u-mevanje, to je globinsko uvidevanje ali "vpogledanje", ne le pojavnostno ali fenomenološko odlikavanje, ugotavljanje in po-znavanje.

Metodologija refleksije torej premaguje vse tiste pomankljivosti dosedanje metodologije logosa in empejrije, ki je bila v tem, da je prva razglašala misel za merilo resnice oziroma ustreznega spoznanja, in druga empirični podatek, dejstvo, faktum, pa tudi kvantiteto procesov, funkcij in odnosov ali celo suh in prikrojen znanstveno besedilni oz. numerilni citat ali navedek. Ta kakovostno nova metodologija vse te pozitivistične odklone odstranjuje z vračanjem človekove misli hkrati in strnjeno na logos in na empejrijo in na udejanjevanje imperativnosti njunega korigiranja ter dopolnjevanja z antropološkostjo, to je z resnico za človeka (ne pa mimo ali celo brez človeka in proti njemu, kar je posebno značilno za pozitivistično metodologijo empejrije!). Prav to pa je temelj zahteve po današnji raziskovalnometodološki ekološkosti, čistosti, razodtujevalnosti, demanipulativnosti in neogroženosti bistvovanja in polnega ter neodtujenega bivanja današnjega človeka!

Druga značilnost te kakovostne nove raziskovalne metodološkosti, ki se pojavlja kot nova paradigmatska razvojna stopnja v današnji znanosti, je dialektični holizem nasproti doslejšnjemu posamezništvu v metodologiji logosa in parcializmu v metodologiji empejrije.

Pri tem ne gre za revitalizacijo kaosa stvarnosti in resničnosti, temveč za uveljavljanje ponovnega celotnega njunega kozmosa v luči dialektičnega holizma, dialektične celosti stvarnosti in resničnosti, realnosti in duhovnosti.

Ta sestavina metodologije refleksije je tako temeljna, da je brez nje v znanosti kratkomalo ni; sicer pa holizem v znanosti omogoča le človekova refleksija, to je njegovo mišljenjsko in spoznavalno vračanje na logos in empejrijo, "upogibanje" spo- znanj in raz-umevanj nazaj na prvotni logos in na prvotno empejrijo.

Ena spornih normativnosti in posledic metodologije empejrije je namreč ta, da razdrobi stvarnost na množstvo pojavnosti, procesnosti, funkcionalnosti in odnosnosti ter daje poznavanja oziroma razumevanja teh razdrobljenih delov stvarnosti, ne pa njihove strnjenosti, zlitosti, celosti, globalnosti in holističnosti. To pa onemogoča ustreznejše spoznavanje stvarnosti kot bivajoče celosti za človeka in njegovo bivanje ter bistvovanje; brez tega pa postaja človekova vrženost v svet in življenje mimo vse najvišje tehnološko razvite znanosti velik in usoden kamen preizkušnje za človekov obstoj in

njegovo zgodovino. V znaku "dialektični holizem" je še pomembno opozorilo, da pri tem ne gre za znano izpraznjeno besedovanje "vse je povezano", kar vselej razkriva duha naivne (ali "gospodinske") dialektike, temveč za dialektiko globokega poznavanja narave in vloge vsakega posameznega dela v njej, ki sestavlja njeno celostnost ali holističnost. V tem poznavanju različnih sestavnih delov je namreč zajeta upravičenost in določenost znaka "dialektični" v sintagmi: dialektični holizem. Nujno vključuje torej široko in globoko logično-znanstveno in empirično-znanstveno informativnost, boljše, spoznanjsko in razumevalno vsebinskost.

Kot tretjo sodoločilnico metodologije refleksije je mogoče imeti demehaniziranje stvarnosti in spoznavanja, saj je prav mehanski pogled ena temeljnih in najglobljih določilnic metodologije empejrije. To je pa spoznavalni "odkrušek" celotne obče človeške znanosti. V absolutiziranju mehanskega gibanja na temelju kavzaliziranja pojavov, procesov, funkcij in odnosov stvarnosti in resničnosti je zanikanje njegovega dialektiziranja. Brez tega pa gotovo ni mogoče govoriti o razviti današnji znanosti "bivajočega" in "bistvujočega".

Metodologija refleksije torej brezpogojno zahteva raziskovanje pluralizma oblik in kakovosti gibanj v stvarnosti ter v duhovnosti.

Tudi v tej raziskovalni postopkovnosti je zajet vidik njenega holizma v današnji znanosti.

Nekaj pripomb namesto sklepa

1.

Znak "refleksija" je pojmovalno zelo razsežen, saj se uporablja od fizike (zrcaljenje, slika zaradi odboja svetlobe; kar se kaže na površini nečesa; povratno sevanje svetlobe) do medicine, npr. refleksna dejavnost živčevja (Webster Comprehensive Dictionary, Encyclopedic Ed, Vol. II, Chicago, J. G. Ferguson Publ. Comp. 1977, str. 1059).

Najpomembnejša pojmovalnost refleksije pa je filozofska, natančneje, gnoseološka v pojmovanju "obrnitev duha nazaj proti jazu kot središču aktov in njegovemu mikrokozmosu, s čimer je možna poosvojitve spoznanega" (Leksikon CZ; Ljubljana 1988), torej, mišljenje mišljenega ali kritika, preverjanje, dograjevanje mišljenega. Refleksija pomeni zaradi tega premišljanje, razglabljanje, razmišljanje, "usmerjanje svojih misli v svojo dušo" oziroma po filozofski definiciji: "usmerjanje zavesti mislečega subjekta na lastne misli in sebe" (SSKJ, Ljubljana 1985, IV. knjiga, str. 456). S tem pa sta v refleksiji integrirani dve temeljni gnoseološki prvini, to je razum (ratio) in čutenje, izkušnja (sensus, empejrija). V tem okviru pa tudi racionalizem in senzualizem oziroma empirizem, pa subjekt in objekt spoznavanja. Tem bolj, ker gre pri refleksiji za "miselno spremljanje zavestne dejavnosti in njenih dosežkov, pri čemer je v središču pozornosti subjekt in njegovo praktično-teoretično razmerje z objekti (delovanja-mišljenja)". V tem je dno Sartrovega spoznavnoslovnega pojmovanja refleksije (po interpretaciji J. Janžekoviča; glej: V. Sruk, Mali filozofski leksikon, MK, Obzorja, Maribor 1985, str. 174).

Razlikovati je mogoče nepopolno refleksijo, ko gre za spoznavalno obračanje "akta na akt, misli na misel", in popolno, ko gre za "sebevidnost netvarnega duha, da mu je v mišljenju mišljenje zavestno in je zavesten tudi sam sebe kot subjekta mišljenja" (A. Ušeničnik, Filozofski slovar, Izbrani spisi, Ljubljana 1941, LK, X. zvezek, str. 331).

Ta opredelitev refleksije je podobna tisti, ki je določevana kot "sposobnost zavesti, da se skloni sama nadse in se dojame kot predmet, ki ima svojo posebno produktivno

vrednost in čvrstino: torej ne več poznati, marveč poznati se, in ne več vedeti, marveč vedeti, da več (Chardin, 1965: 181). Refleksija ... je torej ... pripravljenost in sposobnost stroke, da se skloni nad lastne raziskovalne in produkcijske okoliščine in jih dojame kot predmet preiskovanja, prepričevanja in kultiviranja, iz česar se kot nasledek prav lahko izvije nova in še neznana raziskovalna vitalnost. Ali še drugače: refleksija je branik pred produkcijsko in raziskovalno entropijo, tk. pred pogubnimi stanji rutine, vkalupljenosti, neinventivnosti in togosti." (J. Muhovič: Razmislek o mestu in vlogi teorije v likovni umetnosti, *Anthropos*, Ljubljana 1991, IV-V, str. 191).

Morda bi kazalo odkrivati eno izmed pragmatično-tehničnih aplikacij metodologije refleksije v današnjih (predvsem naravoslovnih, deloma tudi družboslovnih, manj antropoloških!) znanostih v okvirih oblikovanja, spremljanja in preverjanja modelov. Le-ti namreč predstavljajo snovane stvarnostne in resničnostne mikrocelote, s katerimi se spoznavalno "sondirajo" makrocelote v raziskovanju materialne stvarnosti in duhovne resničnosti.

Oblikovanje modelov namreč zahteva nujno integracijo logosa in empejrije, koncepta in funkcije, misli in prakse. Ta integracija pa je tista holistična podstava današnje znanstvenoraziskovalne metodologije, ki je že onkraj današnjega paradigmatnega loma v znanosti.

Sicer pa je za naše razpravljanje o "metodologiji refleksije" kot antropološki podstavki v današnji znanosti pomembno in temeljno to, da ta metodologija ni utemeljevana le na goli človekovi misli (racionalizem), pa tudi ne na goli človekovi izkušnji, čutenju stvarnosti (empirizem, pozitivizem), temveč tudi na spoznavajočem človeku "kot na samem sebi". Z vsem tem pa je racionalističnemu in empirističnemu kriteriju spoznavanja resnice še pridruženo oziroma vanju vključeno, v-integrirano antropološko razsodilo, to je razsodilo spoznavajočega človeka, ki metafizičnost in pozitivističnost spoznavanja "zmehča" in ga tudi "opremi", poveže s človekovo odgovornostjo. To je pa tista raven znanstvenoraziskovalne metodologije, ki je dodanašnji racionalizem in empirizem ne vsebujeta, ker je ne potrebuje, saj hočeta ostajati zvesta in dosledna svojima parcialnima gnoseologijama.

2.

Vprašanja o spoznavoslovni naravi in vlogi refleksije je med obema vojnoma pri nas podrobneje razvijal filozof Aleš Ušeničnik. Pojmuje jo kot kontrolo duha nad svojim spoznavalnim delovanjem, katerega opazuje kot objekt. Torej z refleksijo motrimo, razčlenjujemo delovanje našega spoznavajočega duha, na osnovi česar zatem nekatere (racionalne in empirične!) spoznave sprejememo in druge zavrzemo, pač po razsodilu izvestnosti, ki jo nudi refleksija kot "trdna točka" našega spoznavanja. (Glej: A. Ušeničnik, zbrani spisi, VII. zv., JK, Ljubljana 1941, str. 37- 66).

Kot pogoj in kriterij spoznavalne izvestnosti je bil pri nas v zadnjih dobrih štiridesetih letih pod vplivi dominantne marksistične gnoseologije razglaševana "praksa kot temeljni kriterij spoznavanja". Ni kaj, ta kriterij se je kazal zelo transparenten in sprejemljiv, vendar je zapadal v subjektivizem in pozitivizem, čeprav se je želel prav tema dvema "šumoma" v spoznavanju izogniti. Vse zaradi tega, ker v njem ni bila prisotna kritika duha, torej njegova sebevidnost, refleksijskost in spoznavalna odgovornost.

"Per analogiam" s spoznavoslovjem tudi v današnji znanstvenoraziskovalni metodologiji ne kaže zaupati "logosu" racionalizma in njegovemu argumentiranju ter sklepanju, pa tudi ne "sensusu" empirizma in njegovemu deskriptivizmu ter eksperimen-

talizmu, saj je "njuni" znanstvenoraziskovalni metodologiji nujno treba dopolniti in dograditi s spoznavalno refleksijo obeh.

Vse to pa zavezuje današnje razvijalce znanstvenoraziskovalne metodologije za iskanje in oblikovanje podobnega sistema raziskovalnih postopkov, kakor ga ima racionalizem v logiki, in empirizem v "deskriptivistiki" (postopki objektivnega opazovanja, eksperiment, vprašalništvo itd.).

3.

Prispevek je pisan na tezo, da raziskovalna metodologija refleksije že predstavlja današnje kakovostno novo "metodološko dejstvo" v okviru uveljavljajoče se paradigme znanosti, to je dialektičnega holizma nasproti parcialnosti empirizma in subjektivnosti racionalizma.

Refleksija kot takšno novo "metodološko dejstvo" je razkrivana vse bolj v delih in obravnavah današnjih razvojno vodilnih znanosti npr. naravoslovju (fizika, biologija itd.), torej v tistih, ki so prve začele ugotavljati paradigmatski prelom v današnji znanosti in mu začele tudi prve slediti. Njihovi veliki razvojni dosežki so namreč začeli opozarjati, da zgolj s senzualnostjo in empiričnostjo ni mogoče več uspešno napredovati. V raziskovalno-metodološko podstavo se jim je ob tem vse bolj začela vpletati refleksija, kot "presegajoča" integracija razuma in izkušnje ter s tem kot postopek plodne delovne filozofije v okviru raziskovanja pojavov, procesov, funkcij in odnosov stvarnosti ter resničnosti.

"Dobitek" tega novega razvojnega koraka v današnji znanstvenoraziskovalni metodologiji je, da se znanost vnovič povezuje s filozofijo (katero je empirizem pregnal in izključeval iz nje!), kar prinaša v dodanašnji znanstveni pozitivizem vidik antropološkosti ter duhovne ekološkosti ("snažnosti" in odgovornosti). Filozofija pa se rešuje svojega stvarnost "razumevajočega" racionalizma, saj dobivajo njeni diskurzi o različnih občostih vse trdnjše "materialno podlago", boljše upravičenost in prepričljivejšo argumentacijo, z vsem tem pa neobhodno uporabnost za lasten razvoj in razvoj znanosti, torej za razvoj človekove misli, duhovnosti, ustvarjalnosti in dela.

4.

Z revitalizacijo filozofije v znanstvenoraziskovalni metodologiji refleksije pa se mišljeno preverjanje stvarnosti ter senzualno-empirično ugotavljanje stvarnosti razvija iz stopnje spoznavanja njene dejstvenosti ali faktičnosti oziroma njenega bivanja ali eksistiranja na stopnje umevanja njenih bistvenosti. Prav bistvenost pa je intencionalnost k razvojno "onkrajni" paradigmatičnosti današnje znanosti. Pravila v postopkovnosti raziskovanja in spoznavanja bistvenosti stvarnosti in resničnosti pa so tako "predmet" metodologije refleksije!

Spoznavoslovni temelj metodologije refleksije ni logika, kakor pri racionalizmu (čeprav je njena izhodiščna raven!), pa tudi ni zgolj senzualistična gnoseologija, kakor pri empirizmu (čeprav ji je tudi vsebna!), temveč je gnomologija, to je spoznavoslovje bistvenosti stvarnosti in resničnosti, materialnosti in duhovnosti.

Znanstvenoraziskovalna metodologija refleksije je torej nasledek nove ravni v današnjem spoznavoslovju, to je velevnosti spoznavanja bistvenosti kot nove razvojne stopnje spoznavanja bivajočnosti (doseganega z metodologijo empirije in njene postopkovnosti!).

5.

Pričujoče besedilo ponujane teze o refleksiji kot novem paradigmatsem "metodološkem dejstvu" prav gotovo ne "iz-argumentira" dovolj obsežno in dovolj trdno. Piscu preprečuje ta potrební dosežek šele komaj dobro začetí refleksijskometodološki razvoj v današnji znanosti, na eni strani, in njegova preskromna podrobnejša vednost o posameznih pojavnostih in procesnostih tega razvoja v mnogih današnjih (naravoslovnih) znanostih, ki so vedno (bile) "mati" raziskovalne metodologije tudi družboslovnih znanosti in znanosti o človeku na drugi strani.

Umetniško delo II. del: Lepota in umetnina

VOJAN RUS

POVZETEK

Novi antropološko-socialni in estetski pojavi v 19. in 20. stoletju so zaostrili vprašanja: ali je lepota sploh bistvena značilnost umetnosti; ali so možne tudi lažne lepote, lepota protislovja in lepotni zlomi? Lepota je posebna človeško-svetovna prepletenost antropoloških in ontoloških elementov lepote. V človeški lepoti so ontološki elementi podrejeni. Ontološki elementi lepote: vrhovi razvojnih dovršitev znotraj posamičnih bitij, preseganja teh vrhov nad istovrstnimi bitji in visoke kvalitete posamičnih bitij, ki izpolnjujejo razvojna nesorazmerja drugih bitij. Človek je edino znano bitje v kozmosu, ki s svojim načinom bivanja - ustvarjalno delo - izvablja iz svoje in druge biti transcendentne, nadnaravne lepote v ogromnih količinah. Človek je tudi glede lepote najbolj nihajoče, najbolj v sebi negotovo in najbolj v sebi nasprotno bitje (v znanem kozmosu). Človek lahko najbolj niha med visokimi lepotnimi vrhovi in najglobljimi padci v grdo. Zaradi izjemne večplastnosti in izjemne notranje nasprotnosti človeške biti so v človeku možna stalna velika nihanja in nasprotja med navideznimi, lažnimi in resničnimi lepotami, med lepotnimi vzletmi in zlomi, med lepotnimi harmonijami in protislovji. V spokojni odnos med kozmično-naravno lepoto in naravno lepoto neizoblikovanostjo vnaša človek vznemirljivo nasprotje med lepoto in grdoto. Lastni nezamenljivi izvor lepote umetnine je vrhunska živost duha. Višja, metafizična, nadnaravna človeška ljubezen do nadnaravne lepote je utemeljena v človeških izjemnih nadnaravno-ustvarjalnih (delovnih) interesih in v človeških nadnaravnih oblikah (zamišljanje, fantazija, delo), ki predelujejo in preraščajo naravo (materijo kot material).

ABSTRACT

ARTISTIC WORK PART II: BEAUTY AND ART WORK

The new anthropological social and aesthetic phenomena in the 19th and 20th century have been sharpened by the question: is beauty even an essential characteristic of art; are false beauty, beauty contradictions and beauty breakdowns possible? Beauty is a special human-world intertwining of anthropological and ontological elements of beauty. Ontological elements are subordinated in man's beauty. Ontological elements of beauty: summits of developmental achievements inside individual beings, the overcoming of these summits over the same type of beings and the high quality of

individual beings which fulfill the developmental inequilibrium of other beings. Man is the only known being in the cosmos which with his manner of dwelling - creative work - invites from himself and other beings transcendental, supranatural beauty in enormous quantities. Man is also in respect of beauty the most wavering, the most unsure within himself and the most conflicting being within himself (in the known cosmos). Man can vacillate the most between the high summits of beauty and the deepest troughs of ugliness. Because of the extreme multilayeredness and extreme internal oppositions of the human being, constant great vacillations and oppositions are possible in man between the seeming, false and true beauties, between flights and breaks of beauty, between beauty harmonies and contradictions. In the relaxed relation between the cosmic natural beauty of unformedness man introduces exciting oppositions between beauty and ugliness. Its own unexchangeable source of artistic beauty is the crowning liveliness of the spirit. The higher, metaphysical, supranatural human love of supranatural beauty is founded in man's exceptional supranatural (working) interest and in man's supranatural forms (conceptualization, fantasy, work) which process and outgrow nature (matter as material).

3. DUH IN LEPOTA UMETNINE

b) Umetnost/umetnina in lepota

Nadaljnji razmislek o bistvu dovršenega umetniškega dela, ki sem ga začel v prejšnji razpravi,¹⁰⁾ je nemogoč, če prej ne razčistimo odnosa med lepoto in umetnino/umetnostjo. Obstajajo trije razlogi, ki posebej imperativno zahtevajo, da se takoj v začetku podrobnejše analize umetniškega dela začne precizirati njegov odnos z lepoto.

Prvič, daleč največji del dosedanjih teoretskih razmišljanje je umetnost povezoval z lepoto kot glavno odliko umetnosti (seveda niso vedno pojmovali kot najvišje umetnosti iste discipline kot danes (literatura, slikarstvo, glasba, kiparstvo itd.), ampak včasih druge duhovne dejavnosti, (vendar so tudi te eminentno povezovali z lepoto npr. v srednjem veku). Zato je nujno kritično preveriti: ali držijo dosedanje filozofske obravnave odnosa med umetnostjo in lepoto.

Drugič, odnosi med umetnino in lepoto so tako zapleteni, da se v njihovi bujnosti lahko zgubimo že takoj na začetku. Lahko torej bistveno zgrešimo optimalno pot nadaljnje analize umetnine, če ne izluščimo vsaj najbolj temeljnega v odnosu umetnost/umetnina - lepota. Odnos umetnina - lepota se namreč vpleta stalno, v vseh epohah človeštva, v vse plasti človeške celote, v vse plasti posameznika in trajnejših, celovitejših skupin.

Čeprav so najgloblji temelji antropološko-ontološke vloge umetnosti stalni, pa se je najizrazitejši epohalni premik te vloge začel v prejšnjem stoletju in dobil skoraj dramatične razsežnosti v našem 20. stoletju.

Ta tektonski premik (ki ga Kantova estetika še ni zaznala, pa tudi Vebrova še prav nič upoštevala) mesta umetnosti je sinteza teh pojavov:

a) zamenjava desetstisočletne statične poljedelske družbe z urbano-industrijsko-postindustrijsko družbo;

10) Prvi del razprave je bil objavljen v *Anthroposu*, 1992, št. I-II.

b) vrženost umetnosti in umetnika v tržišče in v skrajno dinamično/negotove družbene razmere;

c) porabniško-postvarela oblika sodobne urbane družbe;

d) nova tehnična sredstva kot nova možnost umetnosti;

e) moderni totalitarizmi, moderna socialno-politična gibanja, socialna država in moderna duhovna gibanja.

Vsi ti novi antropološko socialni pojavi v 19. in zlasti v 20. stoletju so še bolj zapletli že tako trajno zapleteni odnos med umetnino in lepoto. Vsi ti novi pojavi so objektivno še bolj zaostri vprašanja: ali je lepota sploh bistvena, osrednja značilnost umetnosti (o tem podrobneje kasneje, ko se bomo soočili z najnovejšo antikalistiko 20. stoletja); ali obstaja več vrst lepote, višje in nižje kvalitete lepote, parcialne in celovite lepote; ali so možne lažne lepote, ali so možna lepota protislovja in lepota zlom?

Ta temeljna vprašanja niso teoretsko pikolovsko, niti niso igrive nianse za zabavo ezoterične elite. Ta temeljna vprašanja o lepoti-umetnosti so povezana z bistvom filozofije življenja in človeštva 20. in 21. stoletja; ne s fizično eksistenco množic, ampak z razpotjem med njihovim praznim ali vsebinskim življenjem in s filozofskim odgovorom na to razpotje.

Dovolj utemeljen odgovor na vprašanja o raznih vrstah in kvalitetah lepote, o njihovi parcialnosti ali celovitosti, o resničnih ali lažnih lepota bo možen šele, ko bomo vmetili ta vprašanja v jasno podobo človeške trajne večplastnosti, nasprotnosti, vertikalne transcendence in nihanj. In še zlasti bo tematika lepote jasnejša ob izrednem intenziviranju teh človeških potez v 20. stoletju prav zaradi omenjenih tektonskih družbenih premikov.

Upam, da bo na ta način dialektična filozofska antropologija omogočila estetski teoriji nove osvetlitve struktur lepota- umetnost, ki so bile doslej nemogoče brez take kooperacije antropologije.

Pri tem pa je treba poudariti, da bo tudi v nadaljni analizi dovršeno umetniško delo ostalo splošno preverljivo, izkustveno merilo za teoretske poglede na odnos lepota - umetnost. Doživetja lepote ob dovršenih umetninah so namreč daleč najbogatejši izvor za dokazljivo in preverljivo teoretsko razmišljanje o lepoti, ki je povezana z umetnostjo.

Ko je umetniško delo gotovo in izročeno javnosti, doživljajo njegov potencialni duh in lepoto tisoči ljubiteljev umetnosti in številni poznavalci umetnosti (umetniki te zvrsti, kritiki, teoretiki). Vsak dosedanji in vsak prihodnji recipient in reproducent lahko ob gotovi umetnini vse znova preiskuje ob svojem lepota doživetju doživetja drugih ter primerja razna lepota doživetja, njihovo teoretsko razlago in sam potencialni duh umetnine. Ta metodološki prijem je tukaj zavestno enak kot v večini dosedanje teorije, ki je svoja razmišljanja o lepoti in umetnosti implicitno črpala predvsem iz komunikacij doživetij ob dovršenih in objavljenih umetninah - torej "s stališča" recipienta.

Možno pa je seveda prodirati v odnos lepota - umetnost tudi "s stališča" umetnika ustvarjalca: kako se doživlja in poraja lepota v ustvarjalnem aktu. Čeprav je tudi ta pristop možen in potreben - izveden bo v kasnejšem delu študije - pa daje teoriji umetniške lepote precej več možnosti "stališče recipienta". Res se na prvi pogled dozdeva, da "vendar umetnik sam sebe in svoje delo najbolj pozna". Vendar nam obsežne izkušnje estetske teorije kažejo, da pogosto ni tako in da je to prej izjema kot pravilo. Že nepoznavanje obsežnih dognanj psihologije zelo omejuje vsakega ustvarjalca brez znanja psihologije - naj bo znanstvenik, filozof, umetnik, politik, tehnik, zdravnik - da bi z introspekcijo natančno sledil lastnemu procesu ustvarjanja.

O tem kasneje. Za zdaj samo malo šaljive tolažbe: zdravnik po pravilu ne zdravi samega sebe!

Tretjič, v dosedANJI estetski teoriji je od njenih davnih začetkov do današnjega dne največ nejasnosti, enostranskosti in nedorečenosti prav glede odnosa umetnik - lepota. Če tega nujnega uvodnega vprašanja ne bi vsaj delno takoj razrešili, bi zastali pred glavno oviro, ki zapira pot pretanjeni analizi umetnine.

Posebej pa nas obvezuje na revizijo odnosa lepota-umetnost zelo močan teoretski potres, ki ga je v to problematiko vnesla v drugi polovici 20. stoletja antikalistika, ki je hotela "spoditi" lepoto iz umetnosti in estetike. Kot sem že podrobneje pokazal pred leti, ima antikalistika globoke korenine v tisti družbeni, moralni in duhovni problematiki sodobnega človeštva (in zlasti 20. stoletja: totalitarizmi, kot je bil fašizem, nadalje porabniška in postvarela oblika družbe, ki sem jo že omenil) in v dvatisočletnih enostranskostih filozofske estetike (izključni, enostranski poudarek na harmoniji, skladnosti kot določitvi lepote).¹¹⁾ Ni pa antikalistika našla novih teoretskih poti do novih pogledov na odnos med umetnostjo in lepoto. Glede tega so bila njene slabosti povsem enake večini dosedanjih teorij.

Celovit teoretični premik v teoretičnem razmišljanju o lepoti je možen zlasti z razumevanjem pomena, ki ga imajo (za temeljit izhod iz vseh enostranskosti dosedanje estetike) dialektične antropološke in ontološko-kozmoške hipoteze. Samo te hipoteze so (na tej razvojni stopnji filozofije) sposobne osvetliti vse dimenzije duščnega delovanja vseh filozofskih - zlasti ontoloških, gnoseoloških in logičnih abstrakcionizmov na umetnost, lepoto in estetsko teorijo. Pri tem so vsi abstrakcionizmi enako pogubni: naj gre za apriorizem, subjektivizem, dualizem ali za objektivizem, za idealizem ali naturalistični materializem, za filozofijo ontološko-kozmoške identitete ali za strogi singularistični nominalizem. Vse take in podobne filozofske estetske enostranosti poskušajo lepoto pojasniti tako, da jo privežejo izključno samo na en drobec človeka in sveta. S takimi verigami in striženjem peruti poskušajo lepoto stlačiti samo v svojo majhno filozofsko kletko in ji s tem nehotе v teoriji onemogočijo tisti svetli, vzneseni let prek vseh dimenzij človeštva in sveta, ki edino ustreza njeni naravi-bistvu.

Ker se odnos umetnina-lepota vpleta v vse možne vrhunce vseh plasti človeške celote in vseh njenih odnosov s vesoljem (kozmosom, svetom), odpreta širok uvodni, hipotetični prostor za temeljito celovito razmišljanje o lepoti samo: antropološko spoznanje, da je človek edino znano bitje kozmosa, ki je izjemno večplastno, zelo v sebi nasprotno, vertikalno transcendentno in zelo nihajoče, in ontološko-kozmoški pogled, ki zasluti bogastvo dialektičnega medsebojnega pogojevanja različnih svetovnih zakonitosti. Šele tak pogled v gibljivo mnogoplastnost človeka, kozmosa in njunih odnosov odpre možnost strogo pojmovnega in dokazanega pogleda na bogate možnosti človeških lepotnih osvetlitev in stremljenj ob vrhovih vseh teh plasti.

Tega ne zmore nobena dosedanja enostranska filozofija, tudi tako veličastna estetika, kot je Kantova, ne. Čeprav se je Kant prav v estetiki podal na novo, obetavno pot, ker je prevladoval lastne pretirane dualizme, formalizme, subjektivizme in apriorizme, je tudi v njegovi estetiki ostalo preveč teh elementov, da bi se ob njih mogla razviti povsem svobodna dialektična filozofska misel o lepoti. Zaradi nerazčiščene diskrepance svojih antropoloških izhodišč je Kantova misel o lepoti še vedno ozka in eklektično mozaična. To eklektičnost plastično pokaže Kantov lastni izraz "dodana,

11) Možnost nove estetike, Ljubljana, 1983, st. 115-128.

pridana lepota (*pulchritudo adherens*), ki pokaže že sam (še podrobneje pa nakaže Kant), kako je človeška dialektika prisilila Kanta, da je moral prav v človeškem svetu priznati tudi take "vrste" lepote, ki bi jih po njegovih strogih enostranskih izhodiščih sploh ne bi smelo biti. Doživetje lepega namreč po Kantovi fundamentalni opredelitvi strogo izključuje interes, pojem in smoter. Toda v človeškem svetu je po Kantovem spoznanju dominantna drugačna "nečista" in "pridodana" lepota: "Toda lepota nekega človeškega bitja (v to vrsto lepote spada lepota moškega, žene ali otroka), lepota konja, določenega poslopja (kot so cerkev, palača, arzenal ali vrtna hiša), predstavlja pojem o smotru... pa je to samo (pri)dodana lepota."¹²⁾

Že to dovolj ilustrira, kako je Kantovo subjektivistično in formalistično izključevanje smotra, interesa, pojma in vsebine zelo zožilo in osiromašilo pojem lepote. Na srečo pa je bil Kant toliko odprt za večplastno dialektiko človeka in umetnine in nedogmatičen, da je tej resničnosti dovolil spregovoriti in se uveljavljati, čeprav se zato nevarno zamajejo in drobijo njegovi lastni preozki subjektivistično formalistični teoretični vhodi v estetiko. Glede izhodišč svoje estetike pa je bil Veber, kot sem že omenil,¹³⁾ mnogo strožji od Kanta v izključevanju glavne duhovne vsebine umetnine.

Vzporedno zantom pa se je v njegovi domovini pojavila pomembna filozofska struja. Le-ta je v estetiki, podobno kot on, vendar bistveno odločneje stremela k prevladi tistih dualizmov, ki jih je Kant prav v svoji estetiki očitno načel, ne pa premagal, in ki so lahko glavna ovira celovitemu filozofskemu pojmu lepote in umetnosti. To so dualizmi forme in vsebine, duše in telesa, misli in predstave in čustva, človeka in narave, znaka in označenega, ideala in realitete. K sintezi teh dualizmov so bila usmerjena prizadevanja Herderja, Humboldta in Schillerja. Za našo temo pa je bila ključna njihova usmeritev, da so te sinteze že zavestno iskali v mediju filozofske antropologije in da so jim bile te sinteze nujna predpostavka za celovito dojetje lepote in umetnosti. Na žalost ta usmeritev, ki bi bila lahko obnova aristotelovskih dialektičnih sintez med formo in materijo, dušo in telesom tudi na področju estetike, ni prevladala v filozofiji 19. in 20. stoletja. Morda ni imela odločilnega vpliva tudi zato, ker ni bila tako temeljito razdelana kot Kantova estetika.

Da je (kljub podobnostim) razlika take celovite dialektično-antropološke zastavitve estetike od kantovske poldialektike bistvena, utemeljeno poudarja tudi tale strokovna ocena Katharine Gilbert in Helmuta Kuhna: "Ko je sprejel Kantovo metodo, je (Schiller - V.R.) izjavil, da ga ne zadovoljuje Kantova definicija lepote. 'Subjektivno pojmovanje' lepote je bilo po njegovem mišljenju nujno nadomestiti z objektivnim... On je v Pismih o lepoti predložil lastno definicijo: 'Lepota je svoboda v pojavu'. Ta definicija ... predstavlja napredek v smeri objektivnosti, ker zamenjuje simbolično kazanje z resničnim pojavljanjem... Kantova vizija stvarnosti je bila zlasti nesposobna podati tematiko poeziji. Grška filozofija je uničila tragično pojmovanje človeka, ko je izgnala strast in povzdignila ideal samokontrole. Kantova filozofija je to naredila še bolj rigorozno... Schiller-pesnik je moral obnavljati enotnost človeške narave in človeškega sveta... Potem, ko je prikazal dualistično pojmovanje človeka, izvedeno iz Kanta, Schiller vzklikne: 'Kako naj potem ponovno vzpostavimo enotnost človeške narave, ki naj bi bila popolnoma uničena s tem primitivnim in korenitim nasprotjem?'... Ideja o lepoti kot posredniku med formo in materijo, razumom in čutom, je bila prisotna že v Kantovi

12) Kant, *Kritik der Urtheilskraft*, 616

13) *Anthropos*, 1991, št. V.

Kritiki presojevalne moči. Vendar je razvoj tega pojma v okviru Kantovega sistema omejeval njegov bistveni dualizem. Na primer, vzpostavljati ravnotežje med formo in materijo bi bilo nesmiselno, ker ravnotežje lahko obstaja samo med enakopravnimi močmi, materija pa je bila v Kantovem smiselnem sistemu samo nekakšna omejitev. Le-ta obstoji samo zaradi forme... Ta definicija (Schiller: lepota kot "svoboda v pojavu") podrazumeva zamisel o formi, ki ji šele po težkem boju uspe podrediti materijo - to pa je povsem nekantovska ideja¹⁴⁾

Moja estetika (in tudi njena teorija o lepoti) je sicer povsem samostojna in je v filozofsko-antropoloških uvodnih hipotezah drugačna od kantovskega dualizma (in od raznih drugih abstrakcionizmov) natanko tako, kot to prikazujeta Gilbertova in Kuhn.

V nadaljevanju bom podal kratko sistematično teorijo lepote nasploh (in ne samo posebne lepote umetnine), saj je za klesanje izrazito svojske, posebne lepote umetnosti nujna tudi taka splošna "kalistika". In to iz dveh razlogov: prvič, velika večina dosedanjih teorij lepote je pomanjkljivih ali/ in enostranskih, ker jih še niso uspele osvoboditi ozkosti take dialektične antropološko-ontološke hipoteze, kot so Aristotelove ali Schillerjeve; drugič, izrazite svojskosti lepote umetnine (umetnosti) ni mogoče izluščiti brez uvida njenih velikih razlik od drugih posebnih lepote (grdot) v človeškem tako zelo raznolikem svetu lepote/grdot.

Zaradi dialektično-antropoloških izhodišč se nam odpira za mojo občo teorijo lepote ogromno morje nespornih in preverljivih dokazov. Ti dokazi so številni človeški proizvodi na vseh izrazitih človeških področjih (morala, umetnost, gospodarstvo, religija, mit, vzgoja, sredstva, informiranje) in to številni proizvodi s svojo vsebino in formo vred; dokazi lepote so tudi številni naravni pojavi s svojo formo in vsebino vred (niso pa dokazi lepote vsi naravni pojavi niti vsi proizvodi - o tem kasneje). Tudi Kant bi označil številne pojave, ki so dokaz lepote v moji teoriji, kot "lepe". Vendar ti celoviti pojavi, njihove dejanske forme in njihove dejanske vsebine, po Kantu nikakor niso "čisti" dokazi za občo teorijo lepote, saj se Kant sklicuje samo na skrajno stanjšano plast posebnih subjektivnih doživetij (če so ta sploh taka, kot meni Kant). Eventuelnih dokazov za Kantovo teorijo čiste lepote je torej veliko manj kot za teorijo, ki polnovredno lepoto vidi v preštevilnih visoko razvitih dejanskih sintezah forme in vsebine, izraza in duha, znaka in označenega, duše in telesa, naravnega in transcendentnega in v plasteh ter vrstah teh sintez.

To pravo lepoto pa doživljajo in izražajo že tisočletja milijarde ljudi v številnih svojih dojemanjih, ustvarjalnih aktih, stremljenjih, idealih in odnosih (v odnosih do narave in do soljudi). Največkrat se te milijarde ljudi v svojih doživetjih lepote, v stremljenjih k njej in v njeni graditvi ne motijo, ampak so na poti resnice in lepote. Zato so preverljivi dokazi za našo teorijo lepote številni medsebojno sporočeni in preverljivi splošno človeški doživljaji lepote vseh narodov, vseh človeških prostorov in časov (v vseh časih se pojavljajo tudi zmotne sodbe o lepem in grdem - o tem kasneje), ki jih označujejo izrazi: "lep dan", "lepo vreme", "lepo zvezdno nebo", "lep otrok", "lepo dekle", "lep človek", "lepa žival", "lep izdelek", "lep ovoj", "lepa zgradba", "lepa duša", "lepo dejanje", "lepa gesta", "lepa misel", "lepa religija", "lepa umetnina", "lepa pravljica", "lepi časi" in podobno.

14) Katarina Everet Gilbert - Helmut Kun, *Istorija estetike*, Sarajevo, 1969, str. 298, 299, 303.

Friedrich Schiller, *Über Kunst und Wirklichkeit* (Schriften und Briefe zur Ästhetik), Leipzig, 1959, S. 314, 315,

Fridrih Šiler, *O lepom*, Beograd, 1967, str. 156.

Res se vsebina teh izrazov v različnih človeških pogojih, v različnih človeških prostorih in časih precej spreminja. Vendar pri tem največkrat ne gre za človeške zmote v dojemanju lepega/grdega, ampak, kot bom še omenil, za gibljivo bogastvo zelo različnih človeških in naravnih lepote, ki pa so vse resnične lepote. Za doživljanje lepote ni potrebna, kot to dokazuje ogromno izkustvo vsega človeštva, niti posebna ožja strokovnost niti posebno šolanje niti neke izjemne lastnosti zelo ozkega kroga ljudi. Tisto, kar lahko teorija stori "več", ni šele neko začetno "učenje lepote (o lepoti)", ampak pojmovno preciziranje bistva lepote, njenega mesta v človeški celoti, raznih vrst lepote in njihovih odnosov ter razlike med dejansko, navidezno in lažno lepoto.

V naslednjem podajam nekaj zgoščenih tez o bistvu lepote, ki jih po tem malo podrobneje ekspliciram.

BISTVO LEPOTE

A. Ontološko-kozmoški elementi lepote so:

1. Lepi so dejanski vrhovi - razvojna dovrševanja in izpolnitve, vrhovi razvojnih pulziranj in valovanj - ki jih v svojem bivanju dosegajo (v objektivni in določljivi relaciji do svojih lastnih nižjih ravni) ali posamična bitja ali njihove posamične plasti ali vrste (rodovi) bitij ali kompleksi bitij ali odnosov.

Lepote so zato lahko celovite in delne; obče, posebne in posamične; višje in nižje.

Vsaka lepota (posamična in obča itd) ima lastno, neponovljivo obliko in vsebino.

2. Lepa so dejanska razvojna preseganja in vrhovi, ki jih posamična bitja ali plasti ali ontološke vrste (rodovi) dosegajo v objektivni relaciji do enakorodnih (enakovrstnih) bitij, plasti ali vrst (rodov).

3. Lepe so visoke in vrhnje kvalitete posamičnih bitij ali dimenzij (plasti) ali vrst (rodov), ki so (potencialne ali realizirane) izpolnitve bistvenih razvojnih nesorazmerij drugih bitij, plasti ali ontoloških vrst.

4. Splošna ontološko kozmoška negativna določitev lepote: za nobene bitje, plast ali vrsto ne more biti lepo, ampak je grdo tisto, kar dejansko razdira njihovo bivanje.

5. Iz zgornjih točk 1.-4. sledi, da je lepota vedno tudi objektivni in pozitivni vrednostno-ontološki odnos: lepo je samo tisto bitje (ali plast ali vrsta - rod) in samo v tistih objektivnih relacijah do drugih bitij, v katerih ima do teh bitij pozitivni vrednosti ali vsaj vrednostno nevtralni odnos.

6. Iz točk 1.-5. sledi, da ne morejo biti vsa bitja kozmosa v istih objektivnih relacijah in gradacijah lepa ter grda in da je meja med lepim in grdim objektivna in določljiva in gibljiva.

B. Antropološki elementi lepote so:

1. Edino znano bitje kozmosa, ki intenzivno doživlja in spoznava lepoto, je človek (možni elementi doživljanja lepote so pri razvitih živalih periferni drobci v njihovi bivanjski celoti).

2. Človek je edino empirično znano bitje kozmosa, ki je sposobno vse znova ustvarjalno izvajati in sintetizirati iz drugih bitij potencialne in transcendentne lepote, kakršne se ne bi nikoli kristalizirale po naravni poti.

3. Človeško doživljanje, ustvarjanje in spoznavanje lepote vsebuje v zelo intenzivnih in v zelo dinamičnih dimenzijah vse ontološko-kozmoške elemente lepote, ki so izpostavljeni v točkah A1 - A6.

4. Iz vsega dosedanjega sledi, da je izjemna človeška lepota vedno tudi objektivni odnos med (potencialnimi) subjektivnimi in objektivnimi elementi človeške lepote. Zato človeško doživljanje, ustvarjanje in spoznavanje lepote vsebuje kot podrejene dele (ne pa kot nadrejene vzroke) vedno tudi ontološko-kozmološke elemente lepote.

5. Iz vsega zgornjega odnosa antropoloških in ontoloških elementov lepote sledi, da so razlike med človeškimi in naravnimi in nadnaravno-človeškimi lepotami objektivne, določljive in da lahko tvorijo razne celote lepote.

6. Najbolj dinamični vzgonski izvor (vzrok) nastajanja človeškega sveta lepote je človeško ustvarjanje - delo in po njem nastale posebne, izjemne človeške potrebe. Človeške potrebe (naravne in kulturne) so vedno širši izvor teženj k lepoti, kot je ustvarjanje.

7. Vse človeške lepote imajo, na svojih področjih, moč vzgonsko-paradigmatične spodbude človeške rasti navzgor in človeške vertikalne samotranscendence.

Celovite lepote so močnejši vzgonsko-paradigmatični- transcendenčni dejavnik, kot njihove delne lepote.

8. Zaradi izjemne večplastnosti in notranje nasprotnosti človeške biti, zaradi nihanj človeške celote/bistva in zaradi svobodno-ustvarjalnega nastajanja človeškega sveta lepote so v človeku stalno možna nihanja in ostra nasprotja med lepoto in grdoto, med navideznimi in lažnimi in resničnimi lepotami, med lepotnimi vzletmi in zlomi, med lepotnimi harmonijami in protislovji.

9. Zaradi človeške izjemne večplastnosti, transcendence in raznovrstnosti so človeške lepote izjemno raznovrstne in različne. Človeški svet lepote je v znanem kozmosu najbolj raznovrstno lepотно carstvo.

10. Lastni, nezamenljivi izvor lepote umetniškega dela je samo njemu lastna vrhunska živost človeškega duha.

11. Človeški pomen lepote umetnine je določen tako z njeno lastno duhovno vsebino, kot z njeno jasno razliko od vseh drugih vrst človeških in naravnih lepote.

12. Zaradi lastne vsebine in določljivosti se lepota umetnosti lahko prepleta na jasno opredeljene načine z drugimi človeškimi in naravnimi lepotami.

13. Najvišja individualna lepota vsake umetnine je vedno enotnost-celovitost njene duhovne vsebine in njenega izraza-forme. Vsaka posamična plast (stran, del, dimenzija) umetnine je nižja lepota od njene duhovne vsebinsko-formalne celovitosti.

Teoretična skica lepote, ki sem jo zgoščeno podal v zgornjih tezah, je sestavni del mojega filozofskega sistema. Stika se zlasti z mojo dialektično filozofsko antropologijo in z dialektično ontologijo-kozmozologijo, ni pa jima podrejena, ampak je avtonomen del sistema, je avtonomna kalistika.

Antropološke in ontološke kategorije, ki se pojavljajo v zgornji kalistiki, so podrobneje razložene v mojih sistematskih delih,¹⁵⁾ vendar so v kalistiki podrejene temu posebnemu področju sistema in dobijo posebno obliko, značilno samo za kalistiko. Za samo splošno kalistiko pa so seveda najpomembnejše samo njej lastne kategorije: lepota kot razvojna dovrševanja, kot razvojna preseganja in razvojni vrhovi, kot vrhne kvalitete, obče in posamične lepote, celovite in delne lepote, višje in nižje lepote, potencialne in transcendentne lepote, naravne, človeške in človeško-nadnaravne lepote, lepota in grdota, lepотно vzgonsko paradigmatična moč, navidezne, lažne in resnične lepote,

15) Dialektika človeka, misli in sveta, Ljubljana, 1967, str. 70-212, 297-390

Filozofska antropologija, Ljubljana 1991, Filozofska fakulteta, 388 str.

lepotni vzleti in zlomi, lepote harmonije in protislovja, lepota raznovrstnost, lepoto carstvo. Splošna kalistika je lahko samostojna teorija ali disciplina in se ne reducira na estetiko kot teorijo umetnosti, saj je lepota v antropološkem in ontološkem pogledu širši pojem in pojav kot umetnost. Večina zgornjih splošnih določil lepote spada v splošno kalistiko, le zadnje štiri (B 10 - B 13) v posebno umetnostno kalistiko, v teorijo umetnostne lepote.

Velik del posebnih kategorij umetnostne kalistike ne bo razvit v tem, ampak v naslednjih poglavjih. Tu bo umetnostna kalistika le toliko nakazana, da bo izdelan prehod iz splošne v umetnostno kalistiko, v estetiko.

Zgornje teze o splošnem bistvu lepote bodo v nadaljnjem bolj razjasnjene in bolj argumentirane, vendar le fragmentarno in ne ekstenzivno, niti izčrpno niti sistematsko, saj največji del prostora tukaj pripada estetiki kot teoriji umetnosti.

Ad A. Ontološko-kozmoški elementi lepote

Upam, da se bralec, ki vsaj malo pozna moj dialektični sistem, zaradi omenjanja "ontoloških elementov" ne bo ustrašil, da se vračam k stari prisrčni, naivni materialistični maniri, ki kar preprosto proglasi lepoto za eno od "lastnosti", ki jih ima ta ali oni predmet.

V moji kalistiki so antropološki elementi lepote daleč pomembnejši od ontoloških, saj je človek edino znano bitje kozmosa, ki vznesejo in pretrese odkriva in doživlja neizmerno bogastvo lepote kozmosa in samega sebe, ki najbolj niha med lepoto in grdoto, je edino bitje, ki bi nove kvalitete lepote in njihove transcendence z nekimi svojimi zmožnostmi lahko neomejeno proizvajalo, če ga druge lastnosti ne bi v tem ovirale. Človek je torej edina znana priča, edini pionir in edini graditelj svoje in univerzalne lepote in je edino v vsem univerzumu znano prometejsko tragično bitje lepote. Zaradi tega dejanskega, objektivnega položaja človeka v univerzalni biti je tudi ontološko-kozmoško utemeljeno, da je v splošni kalistiki človek osrednje bitje, celo izjemno bitje glede odnosa do lepote. Osrednje bitje teorije lepote človek ni torej iz narcisoidne subjektivistične samozaljubljenosti, ampak delno iz objektivnih univerzalno-ontoloških razlogov, delno zaradi svojega najbolj negotovega odnosa do lepote.

V tej teoriji lepote je tudi preučevanje ontološko-kozmoških sestavin bistveni del njene zgradbe. Ta teoretski pomen ontološkega aspekta lepote pa izhaja: prvič, iz trajne vloge, ki jo ima v človeškem in svetovnem carstvu lepote odnos med človekom in svetom, med subjektom in objektom in drugič, iz stanja novejšje filozofske teorije o lepoti, ki se je v strukturnem odnosu lepota-človek-kozmos in lepota-subjekt-objekt bolj sama zapletla, kot pa ga je razpletla. Tako npr. Kant: medtem ko je skoraj izključno poudarjal subjektivno stran lepote (doživljaji lepote naj bi bili vezani samo na predstave), je vseeno v svojo definicijo lepote prisiljen vključiti tudi predmetni moment (po Kantu naj bi bil tretji moment presoj okusa v tem: lepota je forma smotrnosti predmeta, če se ona na njemu zapaža brez predstave o določenem smotru).¹⁶⁾

Prav kmalu pa bom lahko pokazal, da ta nejasni Kantov teoretski klobčič med subjektivnim in objektivnim vsebuje tudi tako zelo nezadostne ontološke kategorije, kot sta forma in skladnost, forma in vsebina. Že to samo močno nakazuje, da je v estetski in kalistični teoriji težko napraviti resnejši korak naprej, brez temeljite revizije pogledov

16) Kant, Kritik der Urtheilskraft, 10-17

na ontološko-kozmoške momente lepote, ki so v zadnjih stoletjih eno od najbolj zanemarenih področij estetike.

Zaradi prevlade subjektivizma v svetovni filozofiji v 19. in 20. stoletju so subjektivistični uspeli ustvariti atmosfero duhovnega tabuja, emotivnega odpora, proti temeljitemu preučevanju najsplošnejših, ontoloških kategorij, kot so bistvo, forma, vsebina, nasprotje, spreminjanje in podobne. S tem so (seveda nehoti in posredno) zavrli tudi napredek v preučevanju ontološko-kozmoških momentov lepote, umetnosti in umetnine.

Prispevek k resnejšemu preučevanju ontološko-kozmoških momentov umetnine in lepote, ki ga lahko poda moj filozofski sistem, je zlasti v tem, da sem v svoji ontologiji že pred petindvajsetimi leti sistematično in izvirno dokazal: da imajo, v nasprotju z mnenji metafizičnega materializma in idealizma, svetovno-ontološke zakonitosti in najsplošnejše kategorije resnično dialektično naravo, da je svetovnih zakonitosti verjetno neskončno mnogo in da so med seboj v "enakopravnih" dialektičnih odnosih, kar daje človeškemu ustvarjanju in osebnosti v svetu odprt prostor; dalje, da imajo vse najsplošnejše ontološko-kozmoške kategorije, kot so bit, bistvo, obče, zakon, nasprotje, spreminjanje itd. vedno (v svojem največjem delu) naravo znanstvenih najsplošnejših hipotez, ki so vsem drugim disciplinam (npr. filozofski antropologiji, etiki, estetiki, kalistiki, družbenim in naravoslovnim vedam) le v pomoč kot hipoteze, ne pa v breme kot nadrejene težke dogme.

Ko torej omenjam ontološko-kozmoški moment v kalistiki in estetiki, se nikakor ne vračam v obujanje dveh ontoloških naivno-materialističnih kategorij-stvar in njena lastnost - ki naj bi bile kar same zadostne kot temelj lepote, ampak ponujam pogled na bogato večplastno in večdimenzionalno mrežo najsplošnejših pojmov. V svoji ontologiji sem jih nakazal kakšnih dvestopetdeset, le da bi ilustriral tezo: verjetno je možno neskončno veliko takih pojmov, ki izražajo neskončno veliko prepletov neskončno mnogo objektivnih momentov svetovne biti.

Pomen takih pogledov na umetnost pa bo bralcu skoraj očiten: medtem ko so dosedanje teorije lepote v večini njeno živahno raznolikost vezale v kletko ene, dveh ali treh ontoloških kategorij - ali stvar ali forma-harmonija - odpira moja ontološka teorija svoboden pogled na to raznolikost lepote s tezo, da so sestavine lepote tudi v neizmerno številnih prepletih različnih momentov svetovne biti.

Takoj pa moram še enkrat poudariti, da so v tej kalistiki ontološki momenti sicer bistveni, ne pa najvažnejši. Ontološki momenti lepote so samo njene najbolj preproste, najbolj elementarne plasti, med tem ko so njene višje in zlasti najvišje plasti dokazane antropološke narave (podobno - in res samo podobno, ne pa enako - kot so v človeški celoti vedno prisotne tudi nižje, preproste elementarne fizikalne, kemične in biološke plasti, ki pa so le nižji material za človeške višje, kulturne plasti).

Da je tudi novi, resnično dialektični pogled na svetovno bit del možnega prevrata v estetiki in kalistiki - del možne nove estetike - lahko pokaže podrobnejše soočanje s tistimi ontološkimi pogledi, ki so bili do nastopa najnovejše antikalistike (v drugi polovici 20. stoletja) dva tisoč tristo let skoraj neomejni, absolutni gospodarji v filozofski estetiki in kalistiki.

Od Platona, prek srednjeveških pogledov na umetnost do Kanta in številnih estetik-kalistik v 19. in 20. stoletju so imele v teorijah lepote močno nadoblast ontološke kategorije enotnosti, harmonije in podobne (simetrije, reda, celote, popolnosti-dovršenosti, pozitivnosti, idealnosti, konstruktivnosti, enosti, forme). Značilno je, da so

bile skoraj vse te "lepotne" kategorije v dosedanjih teorijah zlasti povezane s kategorijami identičnosti, enotnosti in statičnosti (stalnosti) in da so bile zlasti ločene od nasprotnosti in spremenljivosti, skoraj povsem pa so bile zanemarjene njihove zveze s skoraj vsemi drugimi najsplošnejšimi kategorijami. Edina izjema je zveza teh starih absolutiziranih lepoto-identičnih kategorij s kategorijo "mnogoterost" (zlasti sklop: lepota in umetnost kot "enotnost mnogoterosti"), pa še v tej zvezi je prevladovala enotnost, se pravi identičnost in statičnost.

Sistem kategorij, ki sem ga nakazal v svoji ontologiji, radikalno zavrže vse absolutizirane, okamnele ozke zveze samo med nekaterimi tradicionalnimi "lepotnimi" kategorijami, zavrže izključevanje drugih kategorij iz carstva lepote, vzpostavi zvezo med vsemi kategorijami in nakaže možnost, da vse na poseben način sodelujejo med ontološkimi elementi lepote.

Kot bom kmalu pokazal, nekatere kategorije sodelujejo, z nekaterimi svojimi deli in v nekaterih relacijah, v graditvi lepote bolj ali manj intenzivno, bolj ali manj neposredno/posredno. To pa je pogojeno zlasti z dejstvom, da lepota sama ni najsplošnejša kozmološko-ontološka kategorija ali zakon, ampak je v dveh smislih tudi nekakšna kozmološka posebnost. Prvič, po znanih bitjih lahko sklepamo, da je v kozmosu veliko ali celo največ bitij, plasti in vrst (bitij), ki glede na eno od (treh) bistvenih ontoloških določil lepote niso ne lepa ne grda, ampak povprečna. Zato lepota ni taka najsplošnejša kozmološka zakonitost, kot so (verjetno) odnosi obče-posamično, forma-vsebina, prostor-čas, vzrok-posledica- medsebojno delovanje: lepota je verjetno kozmološka posebnost v tem smislu, da se lahko na vseh področjih kozmosa pojavlja kot njihov del, kot del svetovnih dimenzij. Drugič, najvažnejše pa je, da je znano eno samo bitje kozmosa - človek -, ki lahko zaradi svojih izjemnih lastnosti (duhovnost, ustvarjalnost) doživlja in gradi lepoto in grdo.

Četudi so v verjetno neskončnem kozmosu še kakšna, človeku podobna (ali razvitejša) bitja s podobno vertikalno duhovno-ustvarjalno držo, so ta (lahko številna) bitja v primerjavi z neskončnimi uniformnimi, neduhovnimi kvantitetami kozmosa vendar tako redka, da so človekoliki možni nosilci plamenice lepote in njeni možni rušilci v kozmosu verjetno prej izjeme kot pravilo.

Ad A1 - Prvi ontološki element lepote

Ko se obrnem neposredno k prvemu in najbolj elementarnemu ontološkemu, objektivnemu določilu lepote - dejanski vrhovi bivanja bitij, njihova razvojna izpolnjevanja, dovrčitve - zlahka dokažemo in uvidimo, da ta najbolj elementarni element kozmološke lepote združuje posredno antropološke, ontološke, estetske in gnosticološke elemente lepote.

Preden začnem razčlenjevati prvo določilo, moram omeniti, da sem v moji sistematski ontologiji dokazal: svetovna "bit" ne zajema samo stvari in stalne kvalitete, ampak vse eksistence, vsa bitja, vse kar "je" kakorkoli (torej poleg stvari in relativno stalnih kvalitete sodijo v bit tudi spremembe, meje, nebity v smislu prenehanja in odsotnosti biti; ne samo človeku zunanja bitja, ampak tudi vsi njegovi notranji pojavi: fantastične podobe, "irealni liki", notranji videzi, iluzije, podzavestna in prizavestna doživljanja, sanje). Ontološki element lepote je lahko prisoten pri številnih posamičnih bitjih, ki pripadajo zelo različnim vrstam bitij, npr. ne samo zunanjim bitjem, kot so cvetovi ali zvezde, ampak tudi notranjim, psihičnim človeškim pojavom, ki nimajo (in načelno ne morejo imeti) nobenega zunanjega pandana-bitja. Pogoste so lepe sanjske,

lepe fantazijske, iluzionistične podobe, ki ne izražajo nobenega zunanjega realnega bitja in ki nikakor ne morejo biti uresničene, vendar so te sanjske, fantazijske itd. podobe v človekovi notranjosti dejansko, res bile in so bile res tudi "ontološko" lepe.

V dosedanja teoretska estetska in kalistična pojmovanja lahko prvi element ontološki lepote - razvojna dovrševanja, izpopolnjevanja, dovrševanja bitij - vnese precejšen teoretični prevrat. Lahko preraste mnoge dosedanje temeljne estetsko-kalistične enostranosti: estetski naivni materializem, estetski formalizem in subjektivizem, estetsko-ontološki harmonizem (absolutiziranje lepote identičnosti in statičnosti) ter sintetizira njihove pozitivne sestavine. Teoretično dojemanje prvega ontološkega elementa lepote deluje torej v smeri teoretske sinteze (in ne v smeri naivno materialistične in ontologistične redukcije lepote na stvar).

En podoben del te sinteze: že ob prvem elementarnem ontološkem elementu - razvojni vrhovi bitij kozmosa in človeka - se takoj izrazito pokažeta in združita določen antropološki in ontološki element lepote. Njuna združitev je v tem: razvojni vrhovi bitij so najbolj pogosti pojavi lepote v svetovni biti-kozmosu; to so obenem tudi tisti pojavi lepote, ki jih človeštvo najbolj pogosto doživlja kot resnično lepe, pa so zato tudi najbolj preverljivi in najbogatejši dokazi (in analitični material) za znanstveno-dialektično estetiko in kalistiko.

Razvojne vrhove v smislu prvega ontološkega določila dosega namreč ogromno število bitij na vseh človeških in kozmičnih področjih, ogromno število fizikalnih in kemičnih bitij, ogromno število živali, rastlin in ljudi.

Razvojni vrhovi (po prvem določilu) so samo strogo objektivna notranja razmerja znotraj razvoja posamičnih bitij, merjena samo z objektivnim odnosom notranjih razvojnih stopenj posamičnega bitja (kot jih "doživlja" posamična galaksija, posamična zvezda stalnica, posamični človek, rastlina ali posamična žival). Pri tem je mišljen preprosti, normalni razvoj (ne pa izjemni vrhunski razvoj posameznih bitij, ki znatno preraščajo svojo vrsto); - to normalno se uresničuje v zelo velikem številu (ali celo pri večini) bitij, ki pripadajo določeni vrsti rastlin, živali in podobno. Elementarna lepota se uresničuje torej v svetlobi razvojnih vrhov vsakega posamičnega poprečnega bitja, ki je doživelo vsaj poprečni razvoj.

Pri tem je treba upoštevati, da je razvoj zelo kompleksna najslojnejša zakonitost in kategorija, kar se izraža že pri posamičnem bitju tako, da ima bitje pogosto zelo veliko različnih razvojnih faz v tej ali oni svoji plasti in v posamičnih plasteh razne krajše in daljše, bolj ali manj kompleksne razvojne faze in z njimi povezane razvojne vrhe, padce, nihanja in valovanja. Najbolj preprost in viden primer: rastlina cvetnica ne dosega samo enega samega "splošnega" razvojnega vrha, ko zraste iz majhnega semena v lepo razvito rastlinsko bitje, ampak bo njena lepota še velikokrat zažarela in ugašala v različnih vrhnjih in nižjih razvojnih fazah: njeno cvetje bo zasijalo v številnih pomladih in v jutrih (če se ponoči zapre), barvitost njenih plodov in listov pa bo najbolj intenzivna v številnih jesenih. Prav tako bodo nekatere umetnine istega umetnika njegovi različni ustvarjalni vrhovi, druge pa bodo še lepe, vendar ne vrhunska dela (Goethe je duhovito razlikoval med umetninami, ki so običajna in nedeljska kosila). V psihofizičnem razvoju posamičnega človeka se v vsaki fazi lahko pojavi lep vrh: novorojenček se lahko razvije v lepega dojenčka, potem v lepega otroka, nato sledi precej težki pubertetni prehod do lepega mladega človeka; kasneje se lahko počasi izoblikuje lep zrel ali starejši človek.

Vsi notranji razvojni vrhovi poprečnega bitja so strogo objektivno določeni (in tudi za človeško spoznanje in sporočanje ter preverjanje pojavno-čutno dokazljivi) v objek-

ativni relaciji do lastnih nižjih razvojnih stopenj tega istega bitja: razlika med semenom in razvito bujno rastlino iz njega je nedvomna, preverljiva, očitna. Na ogromnem številu takih (vseh normalnim ljudem očitnih) dejstev pa sloni zveza med antropološkimi, ontološkimi, estetsko-kalističnimi in gnoseološko-epistemološkimi elementi lepote (in delna teoretska sinteza med temi disciplinami)

Nepreštevna množica lepih razvojnih vrhov, ki jih že stotisočletja neposredno doživlja takorekoč vse človeštvo (množica lepotnih vrhov v rastlinskih in v živalskih vrstah in drugod v kozmosu in človeštvu), je bila eden najpomembnejših množičnih virov duha, ki smo ga opredelili kot najvažnejši, kot osrednji in izjemni del izjemne človeške celote. Ti nešteti lepotni razvojni vrhovi v kozmosu in človeštvu niso spodbujali samo spoznavne in predstavnice doživljaje (kot meni preozko gnoseologistično usmerjena novoveška filozofija), ampak neštete prave duhovne doživljaje tudi pri množici "običajnih" ljudi. Gre za izrazite duhovne doživljaje ob teh množičnih elementarnih lepotnih vrhovih, za doživljaje, ki v sebi združujejo intenzivno čustvovanje, stremljenje, predstavljanje in pojmovanje; vse te moči pa so združene v duh, ker so intencionalno enotno usmerjene.

Ni težko razložiti, zakaj so prav lepотно-razvojni vrhovi izzivali take intencionalne duhovne doživljaje: lepotni vrhovi so kot vidni in močni izrazi naravnih moči privlačili ljudi, da so si jih hoteli ali "lepотно" prisvojiti, ali jih posnemati kot svoje vzore, se jim z načinom življenja dejavno približati. Taka, največkrat gonska (ne nagonška) in prizavestna težnja k lepim elementarnim objektom pa je nujno izzivala bistveno več stremenj, kot bi jih priznala kakšna kantovska estetika. Ta stremljenja niso bila nujno vsa ekonomsko in biološko prisvajalna, ampak mnoga estetsko-kalistična, ni šlo vedno za željo biološko konzumirati ali ekonomsko olastniti vse lepe gozdove, travnike in gore pri množici tistih, ki so želeli doživljati njihovo lepoto.

Doživetja elementarnih ontoloških lepôt so tako delovala izrazito antropološko, saj je duh izraziti del človeške celote in ni samo gnoseološka kategorija. Toda prek antropološkega doživljanja elementarnih ontoloških lepôt je bil postavljen tudi most k umetniškemu in filozofsko-epistemološkemu odnosu do lepote. Močno lastno doživljanje ob lepih zunanjih objektih je bilo gotovo eden od važnih virov želje človeka, da take doživljaje in predmete sam proizvaja kot umetnine in da jih tako sporoča drugim ljudem: to je obrat k umetniškemu odnosu do lepote. Lahko pa so elementarna lepôtna doživetja sprožila razmišljanja od njihovem pomenu in bistvu: filozofski obrat k lepoti.

Uvidevanje, da so elementarna ontološka lepota nešteti razvojni vrhovi, je tudi izhod iz težav abstraktnega materializma (lepota so lastnosti stvari) in iz abstraktnega idealizma (vse lepote so samo odsevi enega samega okamnelega kozmološkega idealnega obrazca lepote). Lepota nikakor ni eno od splošnih določil (predikatov) stvari, kot so trdota, težnost ali asimilacija pri živih bitjih, ampak je vrhunsko kvalitetno preraščanje takih povprečno-splošnih lastnosti. Zato je že elementarna lepota transcendenca, ki pa raste iz pojava samega, iz njegovih notranjih moči. Kot vrhunska notranja transcendenca, kot najvišja notranja razvojna odlika bitij, ima ta lepota lahko vlogo dejavno-energetskega vzora-ideala-paradigme (človek lahko tak lepotni vrh zavestno dojema kot vzor in spodbudo, žival kot obrazec posnemanja, druga bitja pa ga lahko absorbirajo kot izpolnitev svojih manjkov). Ugotovitev, da imajo mnogi kozmološki elementarni vrhovi vlogo najstev, smotrov, spodbud in izpolnitev, pa nakaže: ni brez osnov Platonovo pripisovanje najvišji Lepoti, da je vzor, ki nižja bitja privlači k udeležbi v njem. Obenem pa z razvojno-transcendentno razlago lepote preraste abstrakcionistično Platonovo

razlago, ki pretira z razlago, da naj bi bila vrhovna lepota absolutno drugačna od vseh drugih lepote (saj se je tedaj ne bi mogli niti dotakniti, še manj pa v njej participirati).

Številnost lepotnih vrhov številnih bitij v kozmosu vabi k sklepu, da je lepota najsplošnejša zakonitost univerzuma in zato najsplošnejša kategorija (podobno) preprostemu srednjeveškemu filozofskemu stališču: "vsako bitje je lepo". Kljub neštevilnim razvojno-lepotnim vrhom poprečnih bitij pa lepota ni najsplošnejša svetovna zakonitost, saj pri številnih vrstah številne enote nikoli ne dosežejo razvojnega vrha (npr. ogromna množina rastlinskih semen in živalskih spolnih celic propade, ne da bi se razvila: propadejo mnoga bitja že na začetku razvoja).

Na drugi strani pa sum v številnost in resničnost ontoloških lepote zbuja (v človeku in filozofiji) veliko negotovost o lastni človeški lepoti in nihanja med človeško lepoto in grdim, ki so pri človeku izjemno velika (o tem kasneje). Filozofska estetika in kalistika pa bi se lažje uprli tem dvomom v ontološko lepoto, če bi se preprosto spomnili zelo gotovega lepotnega izkustva - doživljanja človeštva. Utemeljeno je doživljanje večine, da so skoraj vse rastlinske in živalske vrste lepe zlasti v svojem razvojnem razcvetu (da so npr. skoraj vsi cvetovi cvetec na travniku lepi, da so skoraj vse normalno razvite živali lepe; verjetno bi večina ljudi le malo živih vrst prištel med izrazito grde).

Uvajanja kategorije "razvojnost" v ontološko razlago lepote (razvojni vrhovi bitij) izvrši najradikalnejši prevrat v tistem enostranskem ontološkem gledanju, ki se mu je moderna antikalistika utemeljeno zoperstavila in ki je v lepoti absolutiziralo identičnost-statičnost (enostranski poudarki na harmoniji, simetričnosti, okameneli in prazni formi, redu, celoti). Pri tem ne gre za zaletavanje v nasprotno enostranskost, temveč kategorija "razvoja" poveže nasprotno kategorije v utemeljeni razlagi lepote na posebne načine: formo in vsebino, stalnost in spreminjanje, "boj" in "sodelovanje", harmonijo in disharmonijo, celoto in del, vzpore in padce, obče in posamično in posebno, višje in nižje, naravno in transcendentno. Pri tem ne gre za nobene uniformne modele teh polarnosti, niti za njihove uniformne zveze z lepoto, ampak se zveze teh polarnosti z različnimi lepotami stalno spreminjajo (kar je še posebej del dialektične razvojnosti).

"Razvoj" ni niti v svetu niti v človeku nekakšna "superkategorija", je pa posebna relacionistična povezava številnih najsplošnejših kategorij, katerih objektivni pandani se povežejo v veliki meri že v normalnem bivanju posamičnega bitja (začenši od njegovega nastanka, prek njegovih raznih razvojnih vrhov in padcev, vse do konca tega bitja). Povezovanje nasprotnih kategorij nismo torej posebej (subjektivno) konstruirali za potrebe kalistike in estetike, ampak ga izvajamo iz objektivnega povezovanja najrazličnejših kozmološko-ontoloških zakonitosti v normalnem razvoju-bivanju normalnega posamičnega bitja.

Teoretično-metodološko spremembo, ki jo prinaša uvedba kategorije "razvoj" v estetiko in kalistiko, lahko ilustriramo ob Kantovem pojmovanju zveze med formo, lepoto, harmonijo in smotrom.

Doživetje lepote in njeno samo formalno obstajanje je po Kantu utemeljeno v tem, da sam predmet in njegova predstava ugajata samo s svojo čisto formo brez vsebine, ta forma pa je zopet čista smotrnost (finalnost, teleološkost) brez smotrnostne vsebine, saj naj ne bi na predmetu lepoto ugajala npr. čutna vsebina, kot so barve in toni,¹⁷⁾ ampak samo forma teh vsebin, zlasti forma njihovih odnosov, kot sta kompozicija ali risba. Estetska smotrnost naj bi bila po Kantu samo subjektivno-duševna smotrnost,

17) Kant, Kritik der Urtheilskraft, 14.

reproducirana v čistih predstavniških formah, lepota pa naj bi bila harmonija, vzpostavljena samo subjektivno med temi čistimi formami.

Četudi lahko Kantu priznamo visok miselni let in duhovitost v teh izvajanjih, je očitno, da se tu v novi preobleki pojavljajo dva tisoč tri sto let stare teoretične estetsko kalistične enostranosti: lepoto doživeti naj bi bila čista mimezis, čisti odraz, povsem pasivna kontemplacija, in torej nima vzgona v človeških višjih interesih (zanimanjih) za doživeti in graditev lepote; vse forme in smotrnosti, ki figurirajo v Kantovi "lepoti", so brez vsebine in povsem statične-negibne; skladnost, harmonija raznih sestavin Kantove lepote je skoraj popolna identiteta (vse to velja po Kantu za pravo, čisto lepoto; odmiki od tega pojmovanja, na primer vključevanje vsebinskih smotrov, so po Kantu možni samo kot odmiki od pravih formalistično-statičnih temeljev prave lepote).

Te kantovske enostranskosti lahko prerastemo z dokazovanjem: da niti v kozmosu niti v človeku in njegovi umetnosti ter duševnosti niso možne "čiste", popolnoma nevsebinske in popolnoma statične forme; da nikjer niso možne povsem nevsebinske, povsem formalne in povsem statične smotrnosti in da je zato tudi iluzorno govoriti o povsem identični harmoniji med takimi formami.

Če precizno ugotovimo in razčlenimo forme in smotre, ki se pojavljajo v kozmosu in človeku, zlasti v zvezi z lepoto in umetnostjo, zlahka ugotovimo njihovo stalno zvezo z vsebino, z dinamiko in stalnostjo, s harmonijo in disharmonijo, z identičnostjo in različnostjo in podobno. Forme (in tudi smotri kot posebne intenzivne forme) se torej povezujejo z drugimi različnimi zakonitostmi (in kategorijami), prav tako kot se te druge povezujejo v vsakem razvoju. To pa smo ugotovili že v analizi razvojno-lepotnih vrhov: nobena od številnih elementarnih kozmoloških lepote ni utemeljena samo s harmonijo kot absolutno identičnostjo-statičnostjo, ampak je vsaka taka lepota emanacija spleta različnih nasprotnih kategorij (te pa so v vsakem pojavu in njegovih lepote vrhovih dobile individualne oblike). Že s tem pa pada Kantova estetika, utemeljena na abstrakcionistično ločeni in osamljeni čisti formi-smotru.

Glavna oblikovalno-ustvarjalna moč, ki povzroči umetnino in njeno lepoto in mnoge druge lepe človeške proizvode, je vedno konkretni duh, je konkretna povezava oblikujoče moči zamišljanja in fantazije in gonilne moči čustvovanja in stremjenja k uresničenju svrhe (smotra, cilja, umetnine, proizvoda). Ta glavna forma umetnine (in drugega produkta), ki je najbolj živahna formativna moč, pa očitno v sebi povezuje gibanje (dinamiko) in stalnost, identičnost in različnost.

Forma (zamišlel in fantazija) povezuje tako v nastajanju umetnine (produkta) in dinamiko in stalnost: stalnost zato, ker začetna ideja o smotru konkretnega umetniškega procesa mora ostati vsaj v glavnem ista (identična) vse do uresničitve smotra - gotove umetnine - saj bi sicer konkretna umetnina ne mogla nastati; dinamiko zato, ker se (prehajajoč v izdelavi umetnine od enega njenega dela do drugega dela, od ene faze izdelave umetnine v drugo) forma-vzrok umetnine (zamišlel + fantazija) mora neprestano spreminjati v smislu konkretizacije posamičnih fragmentov umetnine. Ta proces forme in formiranja je tudi zelo živahna in enakopravna povezava različnosti in identičnosti v tej sami formi.

Nobena od ugotovljenih nasprotnih kategorij ni bila v nastanku lepote umetnine (ali drugega proizvoda) hierarhično nadrejena ali podrejena, ampak so bile v komplementarnem odnosu (in v procesu- razvoju forme in v uresničevanju smotra, ki je bil najprej zamišlel in na koncu umetnina).

Ta komplementarnost velja tudi za medsebojne odnose forme in vsebine. Tisto, kar konkretni umetniški duh formira kot vsebino umetnine, je on sam; točneje, vsebina so nekatere njegove lastne bistvene plasti (doživljaji, predstave, spoznanja, čustva, umetniško-tehnična kultura znanja in spretnosti). Forma in vsebina umetnine (in njene lepote) se torej med seboj neposredno prepletata in pogojujeta že v nastajanju umetnine (o njuni povezavi v umetniškem liku, izrazu, končni formi in komunikaciji kasneje), vendar se ne stopita v absolutno identiteto, temveč ostaneta tudi različni. Zlahka bi pokazali, da se v razvoju umetnine in njenega lepotnega vrha, enako kot že omenjeni, povezujejo konkretno še drugi pari ontoloških kategorij (npr. obče-posamične, celota-del, kontinuiteta-diskontinuiteta, determiniranost-indeterminiranost). Upam, da že dosednji dokazi zadoščajo za zavrnitev tradicionalnega zoževanja lepote in umetnine samo na formo in harmonijo (kot izključno identičnost).

Da bi ta sklep še učvrstili, se je (v okviru naše teme) koristno soočiti še z nekaj vprašanji.

Kantovo utemeljevanje lepote na "čisto formalni smotrnosti, to je na smotrnosti brez smotra" (kot dobesedno pravi) je zdrobljen oporni steber njegove estetike-kalistike. "Smotrnost brez smotra" je še ena *contradictio in adjecto* (kot bi bila "življenjskost" ob obveznem izginotju vsega živega).

Tu se zopet soočata formalistično-harmonistično gnoseologistična ter dialektična antropološko-ontološka estetika (kalistika). Kant uporablja tako "širok", ohlapen in formalističen pojem smotrnosti, da iz njega izhlapi prav vsak smoter. Zdi se, da Kant pod "smotrnostjo" razume že vsako urejenost, strukturiranost nekega pojava ali predstave, četudi nima v sebi prav nobenega smotra, kar pa je brez osnove. Smotrnost vedno stremi k nekemu cilju ali vsaj k nečemu drugemu - sicer je ni - pa naj je vzgon bitja, ki stremi, še tako skromen in prav nič človeški, in tisto "drugo" še bolj skromno. O smotrnosti gotovo lahko govorimo že pri skromni amebi, ki nima niti začetkov živčnega sistema, po njenem "obnašanju" pa vendar lahko sklepamo, da nekako stremi k hrani ali proč od neugodnih pojavov. Ne moremo pa govoriti o smotrnosti pri kristalu (ki je sicer lahko notranje dosti bolj urejen kot ameba), saj gre pri njem le za izrazito zakonitost in formalnost, ta pa nikakor ni že kar sama po sebi tudi "smotrnost".

Za jasen pojem smotrnosti pa se tu "borim", ker se v znatni meri prekriva s tistimi razvojno-lepotnimi vrhovi, ki sem jih označil kot prvi, množični ontološki element lepote. Zato se poskušam "ljubeče borbeno" polastiti tudi pojma smoter/smotrnost.

Smotrnost, ki je predvsem lastna vsemu carstvu živega, ima zelo različne stopnje od najbolj primitivnih stremeljenj napreprostejših živih bitij, prek nagonov, do človeških želja, ki projicirajo smotre v obliki zamisli (načrtov) in proizvodov. Toda vsi ti smotri spodbujajo in usmerjajo aktivnosti živih bitij. Le-te (v majhnih ali velikih dimenzijah) predstavljajo procese-razvoje, ki imajo potek kot vsak drug razvoj, ki zato združujejo številne nasprotno kategorije in ki imajo svoj vrh v uresničitvi smotra. S to uresničitvijo smotra pa živo bitje lahko (ni pa nujno) doseže visoko, lepo kvaliteto. Smotri (in smotrnost), kot bistvene in oblikujoče sestavine vsebinskih in lepotnih procesov, imajo vedno tudi lastno konkretno vsebino in so zato zelo daleč od "čistih form" in od kantovskega estetsko-kalističnega formalizma.

Druge sestavine tega formalizma (glede predstav, smotrov, interesov, umetnostnih likov in izrazov) bodo analizirane v drugih študijah. In še presenetljivo dejstvo, ki priča o izvirni in pozabljeni moči antropologije v estetiki-kalistiki: prvi, ki je nakazal možnost dojemanja tajne lepote in umetnosti iz človeškega dela, je bil že Platon (pa tudi Sokrat).

Bistvo lepih in dobrih umetniških del vidi Platon v tisti "meri", ki jo pozna že uspešna obrt in ki združuje jasen smoter, obliko in njej ustrezno materijo-vsebino. Že pri Platonu in Sokratu se je pojavilo razpetje med tem antropološko-dialektičnim pristopom in abstrakcionističnim pristopom, ki lepoto povsem loči od človeškega in drugega sveta.

Ad A2-A6 - Drugi in tretji ontološki element lepote in celota teh elementov

Vsi trije ontološki elementi lepote, ki so prvi navedeni v prejšnjih kratkih tezah-določilih bistva lepote, so med seboj bistveno povezani, vendar so tudi različni glede splošnosti in medsebojnih objektivno-ontoloških relacij.

Vsi trije ontološki elementi so na različne načine prisotni v antropoloških elementih lepote, ki pa so ali tako izjemno intenzivni ali tako izjemnih oblik in povezav, da se kot celota jasno ločijo od vseh drugih ontoloških sestavin lepote.

Med tremi ontološkimi elementi lepote je temeljni prvi: razvojni lepotni vrhovi znotraj posamičnih bitij, v notranjem razmerju do nižjih plasti teh istih posamičnih bitij. Ta prvi element je v primerjavi z drugim ne samo kvantitativno mnogo bogatejši, ampak je vedno tudi drugemu in tretjemu pogoj, saj ta dva vedno iz prvega rasteta: drugi kot še višja kvaliteta lepote in tretji kot lepotna sinteza.

Drugi element sem namreč opredelil kot razvojno-lepotna preseganja posamičnih vrhov ne samo nad svojimi lastnimi nižjimi stopnjami, ampak tudi nad mnogimi drugimi enakorodnimi in enakovrstnimi bitji (rod in vrsta sta seveda tu razumljena v logično-ontološkem smislu, in ne biološkem smislu). V vsaki vrsti bitij - naj gre ali za ljudi ali za njihove umetnine ali za vrste rastlin ali vrste živali ali za zvezde ali kristale - posebej zasije višja ali celo vrhunska lepota posameznih bitij. Ta pa je objektivno utemeljena in določljiva, ker ta izredna bitja prekašajo druga primerljiva bitja, ki imajo enake osnovne-bistvene kvalitete, samo v manjši kvalitetni intenziteti. Ta višja ali vrhunska lepota (v svojih vrstah) izrednih bitij pa je obenem tudi znotraj njih samih doseženi lepotno razvojni vrh: prvi ontološki element lepote je torej nujno izhodišče in pogoj za visoko dviganje drugega lepotnega elementa nad svojo vrsto.

Še v eni relaciji je prvi element pogoj, je objektivni in jasni temelj drugega elementa lepote: samo če so številna posamična bitja iste vrste že dosegla svoj notranji razvojno-lepotni vrh, je objektivno "odspodaj" določeno, katera izredna bitja prekašajo to lepotno poprečje svoje vrste.

Posamični izredni lepotni vrhovi, ki se izrazito dvigujejo nad lepotnim poprečkom vrste, pa niso samo lepi mrtvi spomeniki biti, ampak so velika gibalno-energetska moč bistva biti svoje vrste in drugih vrst. Ne samo v človeški vrsti, tudi v številnih vrstah živih bitij (zlasti živali) vrhunski posamezniki (na raznih področjih) spodbujajo in energetsko oblikujejo večje skupine kot vzori (posnemanja in učenja) ali kot zaščitniki, predvodniki skupine.

Drugi element ontološke lepote je očitno redkejši kot prvi, je pa drugi objektivno višja lepotna kvaliteta od prvega ne samo zaradi "mrtve" razlike med njima, ampak zato, ker višja kvaliteta lepote deluje paradigmatično, inicialno, mobilizacijsko na bistvo biti vse vrste ali vsaj skupine, zlasti na večino bitij z nižjo lepoto.

Tretji ontološko-kozmoški element lepote je posebna sinteza prvih dveh lepotnih elementov. Ta sinteza pa se dogaja v najrazličnejših lepotnih kombinacijah in ona dogradi veliko lepotno carstvo kozmosa, katerega izjemen del je tudi človek, ki s svojo lepoto nadgrajuje kozmično lepoto, s svojo grdoto pa jo ruši in sramoti.

Tretji element lepote je objektivno določen kot delovanje visokih kvalitete-lepot posamičnih bitij ali vrst na razvojna nesorazmerja drugih bitij. Ker pa je razvoj vsakega normalnega bitja nesorazmeren in neizpolnjen s samim seboj, ker je pomanjkljiv ali presežen in ker taka nesorazmerja lahko izpolnjujejo neštivilna bitja, ki so dosegla sama vsaj neko lastno razvojno stopnjo - je teh medsebojnih lepotelepnih delovanj v tretjem elementu zopet mnogo (ogromno več kot v drugem elementu in podobno veliko kot v prvem elementu).

Gre lahko za lepoto izpolnitve ali za višjo lepoto, ki nastane samo s sintezo: lepota magnetnega polja nastaja v "sodelovanju" dveh nasprotnih polov, ki sta si "potrebna"; podobna je sintetična lepota atoma (jedro in elektronske oble), molekul ogljikovih hidratov, živih celic (protoplasma in jedro), spajanja nasprotnih spolov živih bitij (družine), lepota pevskega zbora in glasbenega orkestra, lepota združitve več umetnosti v katedrali. Tu je zlasti značilna tesna in izrazita ter zakonita povezava prvega in tretjega elementa lepote pri večini živih bitij: prav takrat, ko množica živih bitij doseže v sebi svoj razvojno-lepotni vrh, ima najintenzivnejšo potrebo po lepoti drugega bitja. Prav v tem iskanju lepote drugega bitja in lepote združitve - kot se to dogaja zlasti v ljubezni živih bitij - dozori množično jasna zavest mnogih ljudi vsaj o elementarni lepoti in potrebi bitja po tej elementarni lepoti. Od doživljanja vseh mladih, od ljudske umetnosti in običajev do vseh drugih oblik umetnosti je očitno najintenzivnejše prežemanje in stapljanje množičnih doživetij lepote in množičnih doživetij ljubezni. Ta človeška zveza eros-poiesis je kvalitetno-kulturno visoko nad živalsko "ljubeznijo", jo visoko transcendirata.

Vendar je gotovo, da je prav v prežemanju spolne združitve in objektivnih lepotelepnih razvojnih vrhuncev skoraj vseh živalskih posameznikov prisotno še največ elementov estetske "zvestosti" v živalskem svetu. V času spolnega dvorjenja in stikov najbolj očitno lepotelepo zažari večina živih bitij - živali in rastlin - in takrat nedvomno spolni partnerji pri razvitejših živalih najlažje opazijo drugega partnerja zaradi očitnega spolnega žarenja v obliki spleta jasnih lepotelepnih čutnih znakov.

Vsi navedeni množični pojavi množičnih nedvomnih zvez razvojno-lepotelepnih vrhuncev posamičnih živih bitij in njihovih združevanj v lepoti in ljubezni pa so seveda tudi trden dokaz povezanosti prvega in tretjega ontološkega elementa lepote. Izrazito povezovanje lepote razvojnih vrhov in vsebinskih smotrov ruši neživljenjske, prazne lepotelepe formalizme Kanta.

Vendar je to samo ena od neštetičnih možnih kombinacij v lepotelepnem carstvu kozmosa, ki nastajajo v okviru tretjega elementa: izpolnitev razvojnih nesorazmerij s strani lepotelepnih vrhov drugih bitij in vrst bitij. To pa se dogaja zelo različno: ali v spolnem stiku v odnosu eden-drugi, posamično bitje-posamično bitje ali v neštetičnih drugačnih kombinacijah in v drugih razmerjih: posameznik-skupina ali skupina-skupina ali posamezno bitje (ali skupina bitij) in kompleksni sklopi drugih bitij ali drugih vrst ali posamično bitje in kozmos ali skupina bitij in kozmos.

Nemogoče je naštetiti vse mogoča in dovolj znana združevanja bivanjskih nesorazmerij na eni in razvojno lepotelepnih vrhov na drugi strani, saj je o tem ogromno znanih primerov v človeškem življenju in družbi, v naravi in v izvenčloveškem svetu.

Zadržal bi se samo še pri nekaterih ontoloških kalističnih vidikih, ki so izrazito filozofsko-teoretsko zaostreni.

Prvič. Temeljiti vpogled v moja predhodna izvajanja lahko z gotovostjo potrdi, da v tej teoriji lepote nikakor ne gre za psihologični relativizem. Ko govorim o lepoti kot

izpolnjevanju bistvenih nesorazmerij drugih bitij, nikakor ni merilo resnice lepote kakšna čutna prijetnost v bitju, ki sprejema ali ki daje, temveč je merilo za resničnost te lepote samo ontološki bivanjski odnos: ali v enem bitju dejansko obstaja bistveno nesorazmerje in ali dejanska kvaliteta drugega bitja dejansko izpolni to nesorazmerje. Gre za izrazito ontološko kategorijo odnosa, ki se v razvojno lepotnih procesih prepleta z drugimi (že omenjenimi) ontološkimi kategorijami.

Drugič. Novost te kalistične teorije, ki je izražena v točkah A4 in A5, povezuje lepoto z vrednotami, kot sem jih definiral v obsežni teoriji vrednot v knjigi *Etika in socializem*.

Mislim, da je nevzdržno kantovsko (ali podobno) ločevanje lepega in estetskega od dobrega in zla, od vrednot in protivrednot. Na kratko naj spomnim, da sem dobro in vrednote definiral kot bitja in kot odnos bitij (to velja na ontološki, antropološki in aksiološki ravni).

Proti kantovskemu pojmovanju v točki A4 poudarjam, da pojav, ki je po formi še tako lep ali pa je dosegel najvišji razvojni vrh v svoji vrsti, nikakor ne more biti lep v objektivni relaciji do tistega pojava, ki ga ruši, uničuje. V istem smislu pa v točki A5 poudarjam, da je lep lahko samo pojav, ki je do drugega bitja vrednota ali vsaj vrednostno nevtralen, se pravi, da drugo bitje gradi ali vsaj ne ruši (nevtralnost). Te teze vnašam na človeško izkustvo in pamet, ki se silovito upira, da bi kot lepe označili vrhunsko razvite forme ali kvalitete, ki so uničujoče. Če ima neka uničevalna organizacija najlepše uniforme in najlepše orožje in najlepše parade, je normalnemu človeškemu okusu odbojna in grda skupaj s svojimi "lepotami". Taka protivrednota (zlo) ne more biti lepa kljub bleščečemu ovoju; lepo mora biti hkrati vredno ali vsaj nevtravno. Merilo vrednot in lepote je torej tudi konkretna optimalna celota človeštva in človeške skupine.

Ker pa so te konkretne optimalne celote spremenljive in ker imajo različne notranje in zunanje odnose, se tudi lepote spreminjajo, vendar samo glede na tista objektivna ontološka merila, ki so bila doslej navedena. Povsem možno je, da je v nekem zgodovinskem kontekstu nek pojav objektivno lep, v drugem kontekstu pa je podoben pojav grd: ali da je celo isti pojav z isto lastnostjo za eno skupino bitij lep, za drugo pa grd ali nevtralen.

Te nasprotno objektivne lepote pa niso prav nič odvisne od subjektivnih ugodij in čustev, ampak od različnih objektivnih odnosov, ki jih lahko imajo višje razvojne kvalitete istega ali enakega bitja do različnih razvojnih nasprotij (pomanjklivosti, presežkov) določenega bitja in njemu nasprotnega bitja.

Tretjič. Dosedanja dialektična antropološka in ontološka izhodišča so lahko tudi pomoč pri izhodu iz protislovij in težav glede doživljanja, pojmovanja in analize problema najširše in najvišje Lepote vsega kozmosa, Lepote neskončne biti.

Različna pojmovanja tega problema so segala od predstave, da obstoji neka vesoljna identično-uniformirana Lepota, ki je povsem ločena od razvojno-spremenljivih bitij, do predstave, da so lepote povezane samo s temi bitji.

Nova rešitev tega problema je v raziskovanje objektivne bivanjske relacije med bitjo človeštva in bitjo kozmosa (vesolja, neskončnosti) in vmestitev vprašanja o lepoti neskončne biti v ta objektivni dialektični odnos. Ko se razvojno zaostrijo take ali drugačne objektivne razvojne potrebe človeštva (ali določene reprezentativne človeške skupine), tej ali drugi razvojni potrebi polneje ustrezajo različna doživetja kozmične lepote (lepote), ki pa so vsa lahko objektivno utemeljena. Ta trditev ni nobeno izmikanje

v kakšne površne in pojmovno ohlapne svetovnonazorske kompromise, ampak izhaja tudi iz moje dialektične ontologije-kozmozologije: najsplošnejša bit-kozmos (vesolje, neskončnost) vsebuje verjetno neskončno mnogo najsplošnejših zakonitosti, ki so v sebi določene, ki se med sabo določajo in so zato ontološko-kozmozološko "enakopravne" ter komplementarne tudi kadar gre za nasprotno zakonitosti: identiteta in nasprotnost, statika in dinamika in podobno.

Zaradi tega so lahko enako utemeljene hipoteze, da je najsplošnejša kozmična lepota ali narava ali svetovna energija ali bog in da so značilnosti te lepote ali harmonija ali boj; ali identiteta ali različnost; ali statika ali dinamika itd.

Enostranskost, duhovno siromaštvo in vsiljevanje bi se pojavilo šele, če bi kot obvezen in edini obrazec svetovne, kozmične lepote predpisovali samo npr. identiteto ali statiko (ali katerokoli drugo svetovno zakonitost). Tega se je kot pravi filozof zavedal tudi Kant s svojo dilemo lepo-vzvišeno (podobno kot pri dilemi: čista-dodana lepota). Kant je bil dosleden v svojih stališčih, ni pa bil ideološko zagrizen: če je videl, da človeške in svetovne stvarnosti ni mogoče brez ostanka stlačiti v ta stališča, je iskal nove izhode (te poteze strokovna filozofija ni zadosti opazila pri njem).

Gotovo je Kant začutil, da so njegove trdne teze o lepoti malce enostranske, da v nasprotju z izkustvom o človeku in svetu malo preveč poudarjajo samo statičnost lepotnih form in samo njihovo harmonijo-identičnosti, da pa močan lepotni vtis lahko napravi tudi burna dinamika in disharmonija. Da mu ne bi bilo treba popravljati svojih definicij in analiz lepote, je dinamiko in disharmonijo preložil v drug predal: v "vzvišeno", ki da je lepoti močno podobno pa vendar ni lepota.

Poglejmo samo nekaj Kantovih primerjav "lepega" in "vzvišenega": lepota narave je forma, ki je omejena, vzvišen je lahko neoformljen predmet, če je mišljen kot brezmejen; doživljaj lepote je mirna kontemplacija, doživetje vzvišenega vsebuje gibanje duše; lepo je harmonija fantazije in razuma, vzvišeno na disharmoniji osnovana harmonija fantazije in uma.¹⁸⁾

Moja protiteza bi bila: vse, kar tu Kant ločuje od lepote in premešča v "vzvišeno" (brezmejen predmet, gibanje duše, na disharmoniji zasnovana harmonija) dejansko izrazito spada v lepoto; lepota niso njena enostranska določila pri Kantu, ampak je lepota vedno sinteza tistega, kar Kant imenuje "lepo", in tistega kar imenuje "vzvišeno". Lepe niso samo ptičice in rožice in okraski na draperijah, ampak so izrazito lepi tudi brezkončni kozmos, "brezmejni" ocean, brezmejno nebo, brezmejna obzorja, brezmejnost svetlobe.

Človek res lahko doživi tudi lepoto brezkončnosti in tu je človek kot končno bitje v stiku z neskončnim bitjem, naj ga imenuje bog ali narava; tu gre za doživljanje kozmične lepote, ki ni iluzionistično, ampak ontološko vsaj delno utemeljeno, saj je neskončnost znanstveno verjetna hipoteza. Kant pa je "brezmejni" predmet povsem, toda neutemeljeno in popolnoma ločil od forme (verjetno je začutil, da je njegov pojem lepote tako ujet v male vsakodnevne formice, da je začutil psihološko potrebo pobega iz njih v "vzvišeni" in povsem "neoblikovani predmet").

Lahko bi tu govorili že o Kantovi formalno logični napaki: popolnoma "neoblikovani predmet" sploh ni več predmet, je čista nedoločenost in nedoločljivost; toda to je manj važni del zgodbe. Za ontologijo-kozmozologijo in za kozmozološki neskončni element lepote je dosti pomembnejša pripomba "proti" Kantu, da se neskončno in

18) Kant, Kritik der Urtheilskraft, 23-29

končno (to je posrečeno povezano tudi v naslovu Trstenjakove antropologije), forma in neoformljeno vedno prepletajo, da določajo vedno eden drugega, da neskončno (in po izvorni krščanski hipotezi in po sodobni teološki misli) dejansko biva imanentno tudi v končnem, da tudi vsa znana, izkustvena in znanstvena dejstva dokazujejo bivanje vseh znanih najsposobnejših zakonitosti v posamičnih pojavih, da je absolutno tudi v končnem in relativnem.

Tudi doživljaj lepote neskončnega se povzpne v njegove neomejene daljave in globine preko roba končnega: neskončnost ostro začutimo in doživimo kot "tisto preko", tisto "iznad" zadnjega roba obzorja, kot tisto "preko" zadnjega stika neba in morja; kot globine in višine, ki se neskončno vdirajo preko sijaja še zadnjih vidnih zvezd in galaksij. Tako sta pogled v neskončnost in njeno doživetje najmočnejša ob robu oblikovanih, oformljenih bitij in tudi ona so del forme neskončnega: neskončno ni ločeno in ne more biti popolnoma ločeno od form, ni popolnoma brezoblično. Ni kakšna srednjeveška zablodelost tedanja (in še starejša Platonova) primerjava sonca in iz njega izvirajoče svetlobe z lepoto brezkončnega in njenim izvirom ter z odnosom med brezkončno lepoto in končno formo, ampak ima ta primerjava vsaj nekatere utemeljene antropološke in ontološke elemente (čeprav gre samo za analogijo med soncem-svetlobo in lepoto-neskončnostjo). Sonce je jasno oformljeno nebesno telo; svetlobna in toplotna, energetska valovanja iz sonca pa prodirajo ne samo do nas, ampak daleč v vsemir; obenem so pa prav ta oformljena-neoformljena valovno-korpuskularna gibanja eden od glavnih virov človeškega življenja; tako so lepa končna forma, lepa neskončnost in človeška telesna in duhovna potreba in njihovi odnosi vsaj po analogiji nakazani v odnosih sonca in našega planeta. Tu se srečamo v največjih dimenzijah z tretjim ontološkim elementom lepote.

Če smo tako v enotni antropološko-kozmoški lepoti združili končno formo in neskončni predmet, ki ju je ločila Kantova precej nasilna ograja med lepoto in vzvišenostjo, se sedaj lahko podamo k drugi nepotrebnosti Kantovi ograji: v lepoti naj bi bila samo harmonija in dušno mirovanje-kontemplacija, v vzvišenem pa zveza disharmonija-harmonija in gibanje duše. In zopet teza "proti" Kantu: resnična lepota je samo združitev vsega tega.

Vračam se k problemu definicije harmonije: ali je harmonija samo čista identiteta ali je samo nizanje, ponavljanje popolnoma (to sploh ni možno, zato točneje: skoraj popolnoma) istih zvokov in barv. Na to vprašanje je dobro, dialektično odgovoril že Heraklit: narava se žene za nasprotji; iz tega napravlja ubranost, ne iz enakega; a tudi umetnost dela očitno tako, ker posnema naravo: slikarstvo meša kakovosti belih in črnih, rumenih in rdečih barv, glasba zlija visoke in nizke, dolge in kratke zvoke v razne akorde ter dosega enotno harmonijo. Skratka: iz nasprotnega nastane skladnost lepote in umetnosti, zveza harmonije in disharmonije je njen temelj.

Samo še nekaj primerov o izraziti povezavi enotnosti, različnosti in lepote; harmonije, disharmonije in lepote. Tudi ti primeri bodo dokaz, da lepota nikoli ni vezana samo na eno zakonitost svetovne biti (kozmosa, vesolja), da se v njenih ontoloških elementih prepleta vedno več takih zakonitosti (identiteta in različnost, harmonija in disharmonija-konflikt, statika in dinamika) in da te nasprotnosti niso v nobeni konkretni lepoti v uniformnem odnosu (npr. v odnosu povsem uravnotežene polaritete, temveč individualne polaritete), ampak v vsaki lepoti v drugačnem, individualnem odnosu.

Tragedija je znana kot izrazita in visoko umetnostno-lepotna zvrst in znano je vsakem poznavalcu, da je v duhovni vsebini tragedije prevladujoča disharmoničnost-konfliktnost: konflikt med neko vsaj delno človeško vredno vsebino v tragičnem junaku (junakih) in ostro nasprotnimi silami v okolnem svetu in tudi v samem junaku tragedije. Vendar tudi ta prevladujoča konfliktnost v tragediji ni možna brez neke harmonije-enotnosti vsaj v ozadju: ta enotnost ni samo splošno znana enotnost prostora, časa in dogajanja (v tem je skrita enotnost človeške in svetovne biti), ampak še važnejša enotnost vrednotenja med tisto duhovno vsebino, ki jo je umetnik vлил v tragedijo, in tisto duhovno vsebino, ki ob tragediji zaživi v gledalcu. V ozadju obeh duhovnih vsebin je tudi neko implicitno (lahko celo nezadostno zavestno) skupne vrednotenje vseh ljudi, ki si želi, da bi bile v človeštvu močnejše tiste vrednote, ki so doživele poraz v tragediji. Tragedija je torej izraz skupnega hrepenenja človeštva po polnejših vrednotah, ki so še nemožne ali so še neznane ali so šele najstvo.¹⁹⁾

19) Zaradi pomanjkanja prostora se bo esplikacija tez o bistvu lepote nadaljevala v naslednji številki *Anthroposa*.

Znanost in vrednote

JOŽE ŠTER

POVZETEK

Za trditev, da o vrednotah niso možne znanstvene sodbe, je mnogo argumentov. Znanstvene sodbe naj bi bile sodbe o dejstvih in zato objektivne ter preverljive, vrednotne sodbe pa naj bi bile subjektivne, čustveno-voljne, nepreverljive, usmerjene v prihodnost (treba je) ipd.

Toda znanstvene sodbe kot sodbe o zakonitostih (občem) so vedno le delno preverjene (niso preverjene v prihodnosti). Dejstvom določi pomen in smisel šele človek; gola dejstva so mrtva dejstva. Človek (torej tudi znanstvenik) kot mnogostrano bitje ne more dojeti sveta zgolj racionalno in nezainteresirano. Resnica je zato vedno relativna in subjektivna.

Znanstvena spoznanja govorijo tudi o prihodnosti (kot pač vsako obče spoznanje), zato so hkrati norme za prakso, torej so tako indikativne kot normativne sodbe. Vredno je, kar je realno možno. Kaj je realno možno, pa je določeno z dejanskostjo.

Resnica kot cilj znanosti je vrednotna izbira (zakaj ne bi bil njen cilj polresnica, laž, doživetje itn.). Če se znanost ukvarja le s sredstvi za doseg cilja (ki ga izbirajo drugi), je sebe degradirala v golo sredstvo kakršnegakoli cilja (vrednega ali nevrednega) kogarkoli.

Dualizem med znanstvenimi in vrednotnimi sodbami je neutemeljen. Možno je razpravljati le o stopnji relativnosti, subjektivnosti itn. enih in drugih vrst sodb.

ABSTRACT

SCIENCE AND VALUES

There exist many arguments to support the claim that scientific judgements cannot be given on values. Scientific judgements are supposed to be the judgement of facts and therefore objective and able to be verified, while value judgements are supposed to be subjective, emotional and voluntary, unable to be verified, directed towards the future (one must) etc.

But scientific judgements as judgements on legality (general) are always only partly verified (unverified in the future). Only man defines the meaning of facts and sense; naked facts are dead facts (thus also scientific). Man as a multilateral being cannot comprehend the world only rationally and without interest. That is why truth is always relative and subjective.

Scientific discoveries also speak of the future (just as every general awareness), which is why they are simultaneously norms for practice, and are thus as indicative as normative judgements. That which is realistically possible is worthwhile. And what is realistically possible is defined with actuality.

Truth as a goal of science is a value choice (why could its goal not be a half truth, a lie, an experience, etc.). If science is concerned only with the means of achieving a goal (which is selected by others), then it has degraded itself into the naked means of whichever goal (worth something or not) of whomsoever.

Dualism between scientific and value judgements is groundless. It is possible to discuss only the level of relativity, subjectivity etc. of one or the other types of judgements.

ZNANOST O VREDNEM NI MOŽNA

Preden se lotimo razprave o vrednotah, normah ipd., je treba razjasniti naravo te razprave, da bi bilo jasno, ali gre za znanstveno razpravo ali pa le za neko subjektivno mnenje, torej literarno esejistično razmišljanje. Ne gre samo za različno spoznavno vrednost obeh vrst razmišljanja, temveč tudi za različnost metodoloških pristopov. Znanost lahko svojo prepričljivost gradi le na argumentih. Literarno esejistično razpravljanje pa svojo prepričljivost gradi predvsem na čustveni prizadetosti in subjektivnem doživljanju sveta. Veljavnost znanstvenih sklepov je zato znatno večja od subjektivnih doživetij. Znanost posreduje resnico, literarni esej pa bolj ali manj prizadeto subjektivno opisovanje dogajanj. Pota in sredstva obeh vrst spoznanj so zato precej različna.

Ali je o vrednotah sploh možna znanost? Če je možna znanost o človekovi psihi, o pesmih, o glasbi, slikah, športu itn., potem se zdi, ne bi smelo biti dvoma, da je možna tudi znanost o vrednotah in morali.

Znano je, da imajo ljudje (tudi teoretiki) o tem, kaj je vrednota, kaj je dobro in kaj zlo, zelo različna stališča. Ali ni to zadosten dokaz, da znanost o vrednotah ni možna, saj sicer ne bi bilo toliko različnih stališč o vrednotah.

Da je tole les in tole železo, smo enotnega mnenja, ker se to lahko tudi znanstveno dokaže. O vrednem pa smo zelo različnih mnenj prav zato, ker tega ni mogoče znanstveno rešiti. Tudi teoretični argumenti proti znanstvenosti etike (in sploh aksiologije) so številni in tehtni:

- Vrednotnih sodb¹ se ne da izpeljati iz stvarnosti, oziroma iz sodb o stvarnosti (iz sodb o dejstvih).

- Vrednotne sodbe izražajo le afektivno-voljni odnos subjekta do nekega objekta; vrednot se zato sploh ne da definirati.

- Od teoretičnega znanja ni nikakršne logične poti do aksioloških sodb.

- Bistvo norm (kot izraza vrednot) je v absolutnem nasprotju med je in naj bo (treba je).

1. Vrednotno ne pomeni isto kot vrednoten. Tako kot ločimo vrednost (npr. blaga) in vrednoto (npr. svobodo) tako sta različna tudi pridevnika vrednosten, ki se nanaša na vrednost, in vrednoten, ki se nanaša na vrednoto. Večina tekstov, ki se ukvarja s tematiko vrednot (tudi izrazito strokovnih) za oboje napačno uporablja izraz vrednostni.

- Nobena vrhovna vrednota ni teoretične narave, zato se je ne da vsebinsko določiti in dokazati, pa je zato končno vedno izventeoretična predpostavka.
- Znanstvene resnice so občeveljavne, vrednotne sodbe pa so individualne.

SODBE O DEJSTVIH IN SODBE O VREDNOTAH

Znanost daje sodbe o dejstvih, o stvarnosti, ne pa vrednotne sodbe. Znanost lahko pove **kako**, ne pa **kaj** naj storimo; izbira ciljev ne more biti znanstvena, ona lahko odgovarja le na vprašanje, kako priti do teh ciljev. Taka so stališča večine teoretikov.

S stvarnostnimi sodbami izražamo sodbe o dejstvih stvarnosti, vrednotne sodbe pa naj bi izražale le naš odnos do teh dejstev; izražale naj bi le čustveno-voljni **pomen** objekta za subjekt. Če primerjamo dve sodbi, sodbo o dejstvu ("To dekle je staro dvajset let.") in vrednotno ("To dekle je lepo." "To dekle je dostojanstveno."), potem se zdi, da sta logično in gramatično čisto enaki; zgleda celo, da obe govorita o nekem dejstvu, o nečem, kar je. Toda v prvem primeru sodba govori o dejstvu, ki ga je mogoče preveriti, govori o nečem **objektivnem** in mu ničesar ne dodaja. Ne vsebuje nobene čustvene ali voljne komponente, ne izraža naše naklonjenosti ali obsodbe. V drugem primeru, pri vrednotni sodbi pa mi izražamo v sodbi našo naklonjenost, pohvalo, odobravanje, priznanje ipd. Torej gre za našo **subjektivno** sodbo, ki je ni mogoče preveriti, pa tudi drugi se z nami ne bodo strinjali. Kako le bi, recimo preverili, ali je dekle res lepo in kaj sploh je lepo, še manj verjetnosti je, da se bodo drugi strinjali z nami. Pa tudi če bi se drugi strinjali, to bistva problema ne bi spremenilo. Recimo, da se vsi strinjamo, da je hrana vrednota. Objektivno je mogoče ugotoviti, da je tole krompir, torej stvar, ki ima take in take lastnosti, sestavo ipd. Toda naj krompir še tako gledamo in preučujemo, na njem ne bomo našli vrednote, oziroma kakšne lastnosti, ki bi jo lahko opredelili kot vrednotno lastnost. Vrednota naj bi torej bila nekaj **subjektivnega in nečutnega**.

Logično je tedaj, da vrednotne sodbe ni mogoče izpeljati iz sodb o dejstvih. Iz spoznanja, da je dekle staro dvajset let, da je velika 170 cm, da ima obseg prsi 90 cm, pasu 60 cm in bokov 90 cm, da tehta 51 kg, da ima dolge svetle lase itn., nikakor (logično) ne moremo izpeljati sodbe, da je lepo. Še več, celo kaj je lepota, bi zelo težko jasno opisali. Tisto, kar izražamo v vrednotni sodbi, je le to, **kako objekt deluje na nas**.

Znanost in aksiologija, še zlasti etika, se zato sploh ne moreta podpirati, niti priti v konflikt, saj gresta vedno le druga mimo druge, pa se zato sploh ne moreta nikoli srečati.

Je vse to točno? Mar sodba o tem, kako to dekle učinkuje na mene, ni sodba o dejstvu, in sicer o učinkovanju ene stvari na drugo?!

Ali so sodbe o dejanskosti drugačne? Če rečemo, da je to dekle plavolaso, mar ne izražamo le to, kako to dekle doživljam, kako se kaže v moji zavesti?!

V temelju teze, da so sodbe o dejstvih in vrednotne sodbe dve povsem različni vrsti sodb in da sta neprehodni, je vsaj dvojje **predpostavk**:

1. da znanost posreduje povsem **objektivna** spoznanja in
2. da so vrednotne sodbe povsem (ali predvsem) **subjektivne**.

OBJEKTIVNO IN SUBJEKTIVNO V ZNANOSTI

Da bi se izognili prehitrim sklepom, je dobro najprej vsaj grobo opredeliti, kaj je znanost. Preprosto bi lahko rekli, da znanost raziskuje svet, da išče resnico. Četudi to

ni netočno, bi vendarle potem bil vsak policaj ali celo ljubosumni mož znanstvenik, kadar išče svojo resnico. Znanosti (vsaj praviloma) ne zanima resnica o posameznem, ampak o **občem**; znanost išče **zakonitosti**.

Znanstvena spoznanja so resnična, kadar so dokazana in preverjena (če zaenkrat pustimo ob strani, da morajo biti izražena v jasnem in preciznem jeziku ter logično skladna). Pri tem pa se začno težave.

Nemalokrat se nezavedno predpostavlja, da znanost posreduje absolutne resnice, torej tudi povsem objektivna spoznanja.

$$1 + 1 = 2$$

Ali je to resnica? Ali je to absolutna resnica? Zdi se, da lahko na obe vprašanji odgovorimo nedvomno pritrdilno. Toda, ali je mar res ena in ena sploh kdaj enako dve? Mar ni večkrat ena in ena nič, ali pa tri ali ena? Če če čisto grafično gledamo gornji račun, je očitno, da gre za različnost in ne enakost. Ena mačka in ena miš ni enako dve, ampak ena. Če združimo enega moškega in eno žensko, ne bo dve, ampak tri ali štiri (pri prašičih tudi deset in več). Itn. Težko bomo torej našli empirično potrditev gornjega računa. Kakšna resnica je potem to? Ali je sploh resnica?

S preverjanjem znanstvenih spoznanj je sploh križ. Ker gre znanosti za **splošna** (obča) spoznanja, bi le-ta morali preveriti na vseh posameznih primerih (na katera se nanaša nek zakon), torej na vseh preteklih, sedanjih in prihodnjih primerih. Je to sploh mogoče? Seveda ne. To pa potem pomeni, da so vsa znanstvena spoznanja **le delno preverjena**. Prav zato nas lahko čakajo zelo neprijetna presenečenja, če jemljemo ta spoznanja kot preveč trdna, kaj šele, če jih imamo za absolutna. Zgodovina znanosti pozna dovolj krutih opominov. Mnoge stare "absolutne resnice" so danes prav smešne in celo otroke bi težko prepričali vanje.

Absolutnih resnic ni. Če je resnica skladnost spoznanja in predmeta, potem je očitno, da popolna skladnost ni mogoča, saj dve reči ne moreta biti popolnoma skladni, razlikujeta se vsaj po mestu v prostoru (dva predmeta ne moreta biti istočasno na istem mestu).

Znanstvena spoznanja so torej **le relativne resnice, torej le delno točna spoznanja**; v vsakem je torej del zmote, del netočnosti.

Znanost izreka dejstvene sodbe, torej sodbe o dejstvih. Gre ji za **gola** dejstva, dejstva brez primesi čustev, volje, hotenja, interesov ipd. Prav zato naj bi bila znanstvena spoznanja objektivna. Toda kaj nam bodo gola dejstva? Dejstvo, da je žena po dvajsetih letih zakona ubila svojega moža, nam kaj malo pove. Če temu dejstvu dodamo še druga, da je bil mož pijanec, da jo je stalno pretepal, da ni hotel delati, da je bil brez službe, da ji je pobiral ves denar, da je posilil hčerko, da je zažgal hišo itn., itn., dajo dejstvu umora bistveno drugačen pomen.

Ali še eno "golo dejstvo". Žena možu vsako soboto in nedeljo zjutraj prinese črno kavo v posteljo. Kaj to pomeni? Kako dobra žena da je? Ali pa, da to počne zato, da bi moža čim prej spravila pod rušo (saj je kava na prazen želodec strup)? Torej, dejstvo samo nam še skoraj nič ne pove. Šele človek je tisti, ki določi smisel, pomen nekega dejstva. Stokrat ali tisočkrat lahko preverimo, ali je žena res prinesla možu črno kavo v posteljo, pa nam to niti za milimeter ne bo pomagalo dognati smisla tega početja, resnico teh dejanj. **Gola dejstva so mrtva dejstva.**

Ne pravijo zaman: mala laž, velika laž, statistika. Odtod tudi znani vic, da v povprečju jemo segedin, vendar to pomeni, eni kislo zelje, drugi le meso. Kaj pove podatek o povprečnih plačah po panogah dejavnosti, če ne veste (ali se sploh ne

zavedate tega), kakšna je izobrazbena struktura zaposlenih po posameznih panogah. Tako kot lahko posamezno dejstvo iztrgamo iz konteksta, tako lahko tudi posamezna spoznanja iztrgamo iz neke celote in jim tako (hote ali nehote) damo bistveno drugačen pomen.

Človek se tako pokaže kot zelo pomemben člen pri spoznavanju, tudi znanstvenem. Človek pa je miselno, čustveno, voljno, interesno itn. bitje, skratka **mногоostrano** bitje. Če je tako, potem je problem v tem, ali lahko spoznavajoči subjekt (tokrat znanstvenik) hote izključi vse ostale duševne funkcije razen racionalne. Ali lahko zavestno izključi tudi podzavest? Človek očitno ni stroj z mnogimi stikali, s pomočjo katerih lahko vključi ali izključi poljubno funkcijo svoje duševnosti. Človekov odnos je vedno mnogostran, tudi do "golega dejstva" se odnaša mnogostrano. Vsa njegova spoznanja so zato bolj ali manj **subjektivna**. Ni le neka filozofska publicista trditev, da ima vsak človek svojo podobo sveta. Zakaj nimamo enake, če je svet le eden? Mar to ne pomeni celo, da svet vsakdo ustvarja sam?! Kakšen subjektivizem!

Subjektivnost naših spoznanj bo še bolj jasna, če se zadeve lotimo konkretno. Spoznanja so lahko čutna ali razumska. Poglejmo najprej, kako je s čutnimi spoznanji.

Je tale kava grenka ali sladka? Je tale solata preveč kisla ali premalo? Je palica potopljena v vodo zlomljena ali ne (tip, vid)? Poleg takih in podobnih argumentov skeptikov, danes psihologi navajajo še veliko drugih eksperimentalno preverjenih dokazov. Revni otroci kovance percipirajo večje, kot so v resnici, bogati pa manjše. Lačen vidi, kar sit ne vidi. Pijan človek zazna iste stvari drugače kot trezen. Kaj je sneg, dež? Nekaj prijetnega, neprijetnega, dobrega, slabega, zdravega, nezdravega? Kaj je za zaljubljenca, kaj za kmeta? Kaj za veselega in kaj za žalostnega? Že, že, ampak znanstvenik bo kovanec izmeril in točno ugotovil njegovo velikost. Ampak ali je za kovanec bistveno to, koliko je velik, ali to, koliko je vreden, koliko se zanj lahko kupi? Ali se v vsaki trgovini dobi za enak kovanec enako blaga? Ali ista količina blaga pomeni enako revnemu in bogatemu otroku? Toda za vse revne otroke bo ta kovanec pomenil isto. Mar res? Tudi za nepismenega? Ali tudi za tistega, ki denarja še nikoli ni videl in ne ve kaj pomeni? Zakaj so domorodci s kolonizatorji veselo zamenjevali zlato in diamante za ogledalca?

Subjektivnosti je v vsakem spoznanju polno. Čustva, znanje, potrebe, interesi, hotenja itn. bolj ali manj **izkrivljajo** spoznanja. Sicer pa že naša človeška anatomski in fiziološka zgradba čisto določeno filtrira spoznanja. Čebela, delfin, netopir itd. drugače zaznavajo svet kot človek. Če bi bila človekova biološka zgradba drugačna kot je, bi svet doživljali in spoznavali drugače (delfinsko, mraveljsko, netopirsko itn.). **Subjektivnost vsakega spoznanja je zato nedvomna.** Drugačno kot subjektivno spoznanje sploh ni možno. Povsem objektivno spoznanje bi lahko imelo le brezduševno in breztelesno bitje; tako pa seveda ne bi moglo ničesar spoznati.

Sicer pa vsakdo sam, brez psiholoških eksperimentov ve, da zaljubljenec vidi svet drugačen kot nesrečen človek, da nas v zobni ambulanti zob naenkrat preneha boleti ipd. In, ali znanstvenik ni neke vrste zaljubljenec in zanesenjak?!

Če so že čutna spoznanja subjektivna, bodo verjetno razumska še bolj. Kaj je tale dež? Veselje, bolečina, strah, upanje? Je preživetje ali uničenje? Bo ta dež povzročil poplave, uničil pridelek ali pa namočil izsušeno zemljo in napolnil prazne vodnjake? Kaj pomeni dež kmetu, kaj gostincu in kaj zaljubljenemu paru? Kaj je ta dež glede na vremenske razmere prejšnjih dni in kaj glede na vremenske napovedi za naslednje dni?

Poznamo verne in neverne znanstvenike. Kako to, da so tudi družboslovci - tudi iste stroke, recimo sociologi - tako različnih političnih prepričanj? Kako to, da so tudi v svojih teoretičnih nazorih, ne samo različni, ampak celo nasprotujoči?!

Torej ne samo "amaterji", ampak tudi strokovnjaki in znanstveniki imajo o istih vprašanih (vsaj) različna spoznanja. To tako očitno dejstvo bi moralo vsakogar - teoretike še najprej - **prepričati o subjektivnosti razumskih spoznanj.**

Vse to pa še ne pomeni, da naša spoznanja, zlasti znanstvena, niso točna, resnična, oziroma dovolj objektivna. Če ne bi bila taka, bi človek ne mogel preživeti (ker pri njem nagoni nimajo odločujoče življenjsko ohranitvene funkcije). Dejstvo, da človek uspešno živi in dela, dokazuje, da so njegova spoznanja kar dovolj skladna z obdajajočim svetom (torej dovolj točna, resnična).

KAJ JE RESNICA?

Je tale šopek rož umeten ali naraven? Če nismo čisto gotovi, kakšen je, si ga bomo poizkusili ogledati natančneje, bliže, pazljiveje. Če bomo še zmeraj v negotovosti, bomo povprašali za mnenje še druge. Če se bo njihovo mnenje skladalo z našim, bomo prepričani v točnost svojih spoznanj. To je običajen postopek v vsakdanjem življenju. Toda, ali je to, da se drugi strinjajo z menoj, kakšen resen dokaz resničnosti? Lahko se vsi strinjamo (recimo o tem, da se Sonce vrti okoli Zemlje), pa to ni nikakršen dokaz resničnosti. Tudi vsi se lahko motimo in to - kot vemo iz zgodovine - sploh ni bilo tako redko.

Skeptiki bi sicer dokazovali, kako sploh ni nobenega spoznanja, o katerem bi se vsi strinjali. Je tole stol? Gotovo, saj ga vidim in vidimo. Že, ampak neko spoznanje je resnično le, če je tudi dokazano. Če nimamo nobenega dokaza, je to dogmatizem najslabše vrste. Toda za to, kar je očitno (da je tole stol), ja ni treba dokaza! Skeptiki bodo vprašali, ali je to zares tako očitno? Kaj pa, če je to naše spoznanje le videz, le prevara, kaj če nas čutila varajo? Zakaj pa nismo prepričani, da je palica, potopljena v vodo, zlomljena?! Zakaj ne verjamemo, da se Sonce vrti okoli Zemlje, čeprav to lahko vsak dan vidimo?!

Če hočemo zanesljivo ugotoviti, ali je tale stvar stol ali le naša varljiva zaznava, je treba vedeti, kaj sploh je resnica. Zaznava stola je nekaj **zavestnega**, je doživljaj v **moji zavesti**, medtem ko je stol zunaj zavesti in sploh zunaj mene. **Resnica pa je skladnost spoznanja in predmeta** (torej je vedno le lastnost naših spoznanj). Kako potem preveriti in dokazati, da se naša zaznava stola in tale predmet skladata? Ponovno in natančnejše gledanje (ali je tole stol, ali je tale šopek umeten ali naraven) nam ne pomaga kaj dosti, saj v tem primeru primerjamo le dve ali več naših zaznav med seboj, ne pa zaznave in predmeta. Enako velja, če bi naša spoznanja primerjali s spoznanji drugih (saj v tem primeru primerjamo svojo zaznavo s svojo drugo zaznavo, namreč z mojo zaznavo, kako so drugi zaznali tole stvar); primerjam torej vedno le dvojce ali več **svojih** zaznav. Če pa bi hoteli preveriti resničnost svojih zaznav (spoznanj), bi morali primerjati skladnost spoznanja z objektom. Če bi hoteli to narediti, bi morali stopiti **ven iz svoje zavesti**. To pa ni mogoče, saj v tem primeru ne bi ničesar vedeli, kaj smo tam zunaj videli. Za nas nekaj je šele, ko se tega zavedamo, ko to zavestno doživimo, ko to pride v mojo zavest. Dražljaja, ki ne pride v zavest, sploh ne registriramo, torej ga za nas sploh ni. Dostopna nam je torej le naša zavest. Vse, kar je zunaj nje, nam je načelno nedostopno. Potem-

takem moramo o tem zunanjem svetu molčati, saj o njem ničesar ne moremo vedeti (kar pa ne pomeni, da kljub temu ne bi smeli verovati v njegov obstoj, toda to je potem pač le vera). Kaj potem povzroča moje zaznave? Če ni ničesar zunaj moje zavesti, potem jih lahko proizvaja le moja zavest sama. Vsebinsko zavesti bi tedaj lahko povsem samovoljno izbiral. Ali to drži, ali to lahko delam? Ali lahko povsem sam izbiram, kaj bom zdajle slišal, videl, čutil? Če ne, potem moje zaznave vendarle povzroča nekaj izven mene. Tako smo spet na začetku: kako ugotoviti skladnost med zunanjim objektom in našo zaznavo?

Ne gre samo za problem notranje in zunanje, temveč za to, da je **eno nekaj zavestnega, miselnega, netelesnega, drugo pa fizično, telesno**. Rečeno s primerjavo, imamo opravka z litri in kilometri in enega ni mogoče pretvoriti v drugo. Ali lahko najdemo nekaj tretjega, nek skupni imenovalc? Zdi se, da je tudi to nemogoče. Je potem vse govorjenje o resnici le prazna vera? Ampak, če je človek povsem nezmožen, da bi prišel do kakršnegakoli resničnega spoznanja, kako je potem lahko preživel toliko stoletij?

Ali so naša spoznanja o lastnostih, zakonitostih in procesih zunanjega sveta resnična ali ne lahko preverimo tako, da v tem zunanjem svetu sprožamo dogajanja in vnaprej predvidimo posledice, ki bodo nastale, ter tudi podobe, ki jih bodo te posledice ustvarile v naši zavesti. Če se naša predvidevanja skladajo z nastalimi učinki in njihovimi zaznavami, smo dokazali resničnost teh spoznanj. Če to večkrat ponovimo z enakim rezultatom, potem to naše spoznanje ni zgolj vera (mnenje), ampak resnica. (Če hočemo preveriti resničnost trditve, da so v tej kepi taki in taki kemični elementi s temi in temi lastnostmi, moramo razviti proces pridobivanja železa in to praktično izvesti. Če se bo rezultat eksperimenta skladal z napovedjo, je resničnost spoznanja dokazana.)

Skupni imenovalc med zavestnim (netelesnim) in telesnim (fizičnim) je torej **praksa, ki je enotnost zamisli in predmeta** (saj se ta zunanji svet oblikuje po zamislih). **Kriterij resnice je torej praksa, eksperiment v najširšem pomenu besede.**

Toda tako lahko preverjamo le posamezna (konkretna) spoznanja, ne pa **občih** spoznanj, **zakonov**, torej znanstvenih spoznanj, za katera nam ravno gre. Pojmov, občega, zakonitosti ne moremo praktično preverjati, ker le-teh v zunanjem svetu ni. Človeka še ni nihče videl, prijel; objektivno obstaja le posamezna, konkretna Micka P. in Janez K.

Kakšne narave je obče (pojmi, zakoni)? Je nekaj zgolj miselnega? Ali se znanost potemtakem ukvarja z nečim, kar objektivno sploh ne obstaja? Kaj pa obče pravzaprav je? Mar ni obče tisto, kar je **skupno mnogim stvarem**? Če je tako, potem obče ni nekaj zgolj miselnega - čeprav je nedvomno produkt miselnega procesa - ampak tudi nekaj **objektivnega, zunanjega**. Vsebinsko pojma človek ni nekaj zgolj subjektivno miselnega, ampak je ta vsebinsko tudi objektivno v vsakem posameznem človeku (ali pa to bitje ni človek, če nima vseh bistvenih lastnosti človeka). Obče sicer ne obstaja kot nekaj posebnega, samostojnega (poleg posameznega), samo zase, ampak le v (prek, skozi) posamezno; v objektivnosti ga torej ni v čisti obliki. Ker pa vendarle objektivno obstaja, ga je mogoče v načelu praktično preveriti.

Toda, kako to, da imamo kljub enakim spoznavnim organom tako različna spoznanja o istih predmetih? Mar to ne dokazuje, da tudi **praksa ni nikakršno nezmotljivo merilo resnice**?

Če imamo o istih stvareh različna spoznanja, **potem spoznavanje ni golo fotografiranje**, ni le golo odslikavanje. Kaj pa, če je to tako zato, ker stvari "fotografiramo" z različnimi aparati? Današnje vedenje o svetu je drugačno kot nekoč, ker pač "slikamo" z boljšim "aparatom". Ampak biološko se človek zadnjih nekaj tisočletij ni bistveno spremenil, torej se tudi njegove spoznavne lastnosti niso spremenile (še vedno slišimo le zvok med 15 in 20000 Hz, ne vidimo infrardeče in ultraviolettne svetlobe ipd.). Kljub temu pa so se naša spoznanja v tem času zelo spremenila. Kako je to mogoče? Naše biološke sposobnosti spoznavanja se res niso spremenile, toda človek je s svojim delom fantastično razširil te sposobnosti (podaljšal, poglobil, povečal ipd.) z izdelavo umetnih sredstev, podaljškov naših čutil (daljnogled, mikroskop, teleskop, periskop, stetoskop, magnetofon, telefon, televizija, rentgen, radar ...). Zato danes pri spoznavanju istih stvari odkrivamo drugačno resnico kot nekoč. Bo jutri kaj drugače? Nobenega tehtnega dokaza nimamo, da se jutri ne bo isto zgodilo z našimi sedanjimi resnicami. **Absolutnost in dokončnost katerekoli resnice je zato iluzija.**

V to pa nas ne prepričuje le zgodovina. Poglejmo kar tale lik in ugotovimo velikost kota med točkami ADB? Nedvomno je nekje okoli 120 stopinj. Če pa temu liku dodamo še nekaj stranic, da bo nastala kocka, bomo isti kot videli kot pravi kot. Ali vzemimo,

. B

A.

D

da je bila inflacija leta 1989 v Jugoslaviji 110%. Zdaj dodajmo, da je bila leto dni prej 2500%. Ima zdaj prvo spoznanje še isti pomen kot prej? Dodajmo potem še dejstvo, da je bila v tem letu v drugih državah Evrope inflacija največ 6%. Pa še, da se je v Jugoslaviji brezposelnost povečala leta 1990 za 300%, da se je narodni dohodek zmanjšal za 30% itn. Z vidika celote (in večje celote) se torej pokaže prvotna resnica kot precej drugačna, dobi **bistveno drugačen pomen**. Nova dejstva, nova spoznanja (in ta lahko neskončno dodajamo) **relativirajo prvotno resnico, spreminjajo njen pomen.**

Kakor pri spoznanju, tudi v stvarnosti, del v sklopu take ali drugačne celote dobiva nove, drugačne funkcije in pomen. Zato tudi nobenega dela, posameznosti ne moremo dokončno spoznati, ker je teh možnih celot neskončno.

Tudi praksa je lahko delna ali bolj celovita. Zrno do zrna pogača, kamen na kamen palača, oziroma do bogastva se pride s štednjo, je spoznanje, nastalo na osnovi neke delne prakse. Če temu dodamo še nove izkušnje iz inflacijske situacije, bo resnica drugačna. Če med znanstveniki, umetniki in še kje vse do XX. stoletja ni nobene ženske, mar to praktično dokazuje, da ženske nimajo sposobnosti za te dejavnosti? Da separatisti niso le separatisti, ampak prikriti teroristi, pa jih je zato treba z represijo onemogočiti, bo gotovo iz separatistov naredilo teroriste.

Torej tudi praksa je lahko le **delna praksa** in zato potrjuje **delne resnice**, praksa je lahko tudi **napačna praksa**, ki bo zato potrjevala **napačna spoznanja** (kot resnice). Neka delna ali kratkoročna praksa vedno lahko potrjuje napačno spoznanje, celovita in dolgoročna praksa pa bo dokazala zmotnost teh spoznanj (o štednji, o ženskih sposobnostih, o nasilju itn.). To pa tudi pomeni, da **nobena praksa ne more nekega spoznanja**

potrditi kot dokončno in absolutno. Drugačna, nova praksa ga vedno lahko pokaže kot le delno točnega ali celo povsem zmotnega.

Resnica je torej vedno relativna, tj. le delno točna, nikoli pa popolna, dokončna, absolutna.

Ta ugotovitev ima tako teoretičen kot praktičen pomen. Teoretično to pomeni, da je treba biti kritičen do vsake resnice in prav ta zavest, da ni nobeno spoznanje dokončno, lahko pelje do novih spoznanj. Praktično pa to spoznanje vodi v liberalizem. V zgodovini je bilo vedno mnogo gorja, kadar je oblast mislila, da je v posesti absolutne, dokončne resnice; drugače misleče je iztrebljala kot krivoverce, kot sovražnike resnice, kot krive preroke, lažne teoretike. Toda enako nevarna je lahko druga skrajnost - **relativizem**: ker nobeno spoznanje ni absolutno, so torej **vsa enakovredna**, tj. le delno točna, tako gostilniško nakladanje in kakršnakoli demagogija, kot znanstvena resnica. Kot da tudi med delno resničnimi spoznanji ni velikanskih razlik. Ta delna resničnost je v enem spoznanju lahko 1%, v drugem pa 99%. Če pa bi bila vsa spoznanja zares enakovredna, potem nam ostane le še gola sila in nasilje kot sredstvo dokazovanja prave resnice.

Ta, navidezno zgolj spoznavnoteoretska vprašanja, se tako pokažejo tudi kot zelo pomembna aksiološka in etična vprašanja, saj neposredno zadevajo vrednotna spoznanja in moralne sodbe.

JE IN TREBA JE

Vrednote se vedno izražajo tudi z normami. Vrednota življenje se izraža, recimo z normo "Ne ubijaj!", "Pomagaj ponesrečencu!" ipd. Bistvo norme je torej, da nekaj terjaja. Norma zahteva, postavlja dolžnosti, nalaga uresničitev tega, kar naj bo, ideala; norma torej pobilže določa tisti treba je (npr. govoriti resnico, spoštovati zakone itn.).

Znanstvene sodbe naj bi se nanašale le na sedanost (ker je le take sodbe mogoče preveriti), normativne sodbe (treba je) pa naj bi bile usmerjene na prihodnost (in so zato načelno nepreverljive, ter zato tudi neznanstvene).

Je taka delitev utemeljena? Ali se znanstveno res lahko obravnava le sedanost? Je normativne sodbe res smiselno izrekat le za prihodnost?

Cilj znanosti je odkrivanje stalnih, nujnih odnosov in procesov v svetu, torej zakonitosti; zakonitost je nekaj **občega (splošnega)**. Občost pa seveda ni omejena na sedanost, ampak obsega tudi **prihodnost**. Prav zato občega nikoli ni mogoče povsem preveriti, saj vedno ostaja neskončna prihodnost, kjer te zakonitosti niso in ne bodo preverjene. Če temu dodamo še človeško omejenost, je očitno, da so znanstvena spoznanja preverjena na sorazmerno majhnem številu primerov.

Odkrivanje obćih zakonitosti sveta ni slučajno cilj znanosti. Pozitivistično omejevanje znanosti na sedanost rine znanost v položaj nemočne opazovalke dogajanja ali goli larpurlartizem. S tem znanost (čeprav dozdevno v imenu stroge znanstvenosti) zgubi svoj človeški smisel in predvsem vsak praktični pomen.

Znanost je prav zaradi spoznavanja zakonitosti (občega) usmerjevalka človekovega ravnanja, je vodilo njegove prakse. Torej tudi usmerjevalka njegove prihodnosti. Z odkrivanjem obćih zakonitosti znanost implicite (neizrečno) izraža **tehnično normo**, pravilo človekovega prihodnega odnosa do sveta.

Znanost načelno govori prav toliko o sedanosti, kot o prihodnosti, je torej tako **indikativna kot normativna**. Človekovo izkustvo in praksa sta že milijon in milijonkrat

dokazali, da znanstvene zakonitosti veljajo tudi za prihodnost; to dokazujejo vsa potrjevanja kake zakonitosti po njenem odkritju. Zakonitosti, po katerih funkcionira električni stroj, so bile še predvčerajšnjim nekaj prihodnega; ko je konstruktor izdeloval ta stroj, so mu bile zakonitosti, ki jih je uporabljal, istočasno indikativne (sodbe o stvarnosti, torej sedanjosti) ter normativne (tehnične norme, sodbe o prihodnosti).

Kakšen smisel bi še imela medicinska znanost, če zakonitosti, ki jih odkriva, ne bi veljale tudi za prihodnost in če ne bi predstavljale tudi norme za zdravnika-praktika?! Kakšen smisel bi še imela ekonomska ali kakšna naravoslovna znanost, če ne bi njene zakonitosti veljale tudi za prihodnost in če ne bi bile norme človekovega delovanja?! Znanost lahko **zelo natančno napove, kaj bo s človekom**, ki mu bodo odpovedala jetra ali srce, kaj bo s ceno kruha, če se ponudba zmanjša za 80%, kaj bo z železom, če ga segrejemo na 2000 stopinj Celzija itn. Vesoljska plovila so znanstveni projekt. Ker znanost preverja zakonitosti in le-te veljajo tudi za prihodnost, potem to pomeni, da je mogoče **prihodnost znanstveno preverjati** - in to že v sedanjosti.

Kdor ne jemlje običaj spoznanj znanosti tudi kot **norme** svojega delovanja, ta praktično ne more živeti.

Prihodnost je bistveno povezana z možnostjo. Možnost pa je neločljivo vezana na konkretno dejanskost. **Kaj je možno in kaj nemožno, je določeno z vsakokratno dejanskostjo**. Stvarnost sestavlja dejanskost in možnost. Tudi če bi se znanost ukvarjala le s sedanjostjo, bo torej odkrivala tudi njene možnosti. Na nek način je prav to smisel znanosti; **pokazala naj nam bi prihodnost**.

Pojem normativnosti zajema ravno realne možnosti. **Norma je lahko le tisto, kar je realno možno**. V nasprotnem primeru sploh ne gre za normo, ampak utopijo, utvaro, prevaro, fantazijo, sanjarjenje, moralizem.

Vse možnosti seveda niso enako realne. Argumentirano odločanje za eno od možnosti pa je v bistvu znanstveno izrekanje normativnih sodb. Z utemeljitvijo določene variante smo določili normo praktičnega delovanja.

Vredno je lahko le tisto, kar je možno. **Ko znanost spoznava, kaj je možno, določa kaj je vredno**. Normativna, oziroma vrednotna sodba kot izrekanje realno možnega je pricipielno enako preverljiva kot vsaka druga znanstvena sodba.

Kakor se znanstvene sodbe nanašajo na prihodnost, tako se tudi **vrednotne sodbe izrekajo o sedanjosti** (in seveda preteklosti). Če rečem, to dekle je lepo (ali to dekle je dostojanstveno, delavno itn.), potem je to vrednotna sodba in izraža neko **sedanje** (oziroma preteklo) stanje. Tako sodbo je mogoče preveriti, tako kot sodbo, da je tale predmet težak 5 kg.

Norme so seveda vedno usmerjene v prihodnost. "Za svobodo se je treba boriti." Odkod ta norma? **Norma ni nekaj samostojnega**; utemeljena je v neki vrednoti, v gornjem primeru v vrednoti svobode. Norma, oziroma normativna sodba se nanaša izključno na prihodnost le, če jo jemljemo čisto izolirano, samo zase in se ne vprašujemo odkod in zakaj ta norma. Če bi to storili, bi se pokazalo, da je ta norma le nekakšno človekovo sintetično izkustvo, ki je **nastalo na zelo bogati zgodovinski izkušnji** in je torej mnogokrat preverjeno. Ta izkušnja se pač le podaljšuje v prihodnost. Tako kot vsa prihodnost, tudi normativnost lahko raste le iz sedanjosti in preteklosti, torej le, če je kontinuiteta; kadar je diskontinuiteta, je lahko le utopija.

Za znanstvena spoznanja velja, da morajo biti preverljiva. A kako preveriti trditev, da je tole dekle lepo? Zadrega je vsekakor utemeljena. Toda tudi "čisto" znanstveno trditev, Zemlja se vrti okoli Sonca, ni lahko preveriti, saj nam vse čutno izkustvo govori

drugače. Mnogo lažje je preveriti vrednotno sodbo, da človek nujno potrebuje vodo in zrak, da je to dekle delavno ipd.

Razlike glede preverjenosti in s tem trdnosti posameznih spoznanj so med znanostmi mnogo večje kot običajno mislimo. Iz spoznanja o teh razlikah je nastalo tudi razvrščanje znanosti na **bolj trde in bolj mehke znanosti**. Gre za kontinuum, kjer so na enem koncu mehanika, fizika ipd., na drugem pa seveda družboslovne znanosti. To pa še nikakor ne pomeni, da so vse sodbe ene znanosti mehke in vsa spoznanja druge znanosti trda. Nasprotno, vsaka znanost vsebuje ene in druge. Čeprav neka znanost velja za trdo, ima tudi nekaj mehkih resnic in vsaka mehka znanost ima v sebi tudi trda spoznanja. Prav tako se seveda pogosto dogaja, da se trde resnice zgodovinsko izkažejo za mehke ali celo zmotne.

Kam na tem kontinuumu uvrstiti aksiologijo in etiko? Čeprav se zdi, da ni dvoma, da etika, estetika in podobne znanosti sodijo na najbolj mehko stran, se zadeva lahko precej zaplete, če bi zastavili vprašanje, kaj sploh so vrednote. Različne opredelitve vrednot seveda aksiološke znanosti postavljajo na zelo različna mesta tega kontinuumu.

ZNANSTVENOST ZNANOSTI

Znanost in znanstvene sodbe nikakor niso tako izven- in nadvrednotne, kot bi se zdelo na prvi pogled. Vrednotno nevtralna znanost je lahko ideal, nikakor pa ne stvarnost, pa tudi moralno vredna ni v vsaki situaciji.

Vrednotna stališča - kar je danes že dovolj znano - pomembno vplivajo na izbiro predmeta raziskovanja. Spomnimo se tabu tem, ki jih poznajo vsi sistemi, ne le srednji vek in ne le družboslovne znanosti. Pomembno vlogo pri izbiri predmeta raziskovanja imajo tudi razni predsodki, družbeni stereotipi itn. Še bolj pa vse to vpliva na izbiro metod raziskovanja.

Predvsem pa je **vrednotna opredelitev v samem temelju znanosti, v odločitvi, da je njen cilj resnica**. Zakaj pa ne, recimo laž, polresnica, zmota, osebno doživetje, zakaj ravno resnica? Zakaj ni cilj znanosti pokazati čim bolj rožnato ali črno sliko sveta? Če se je znanost odločila, da med številnimi možnostmi izbere ravno resnico, potem je najprej morala tehtati, ocenjevati, vrednotiti te različne možnosti. Izbira - kot vsaka izbira - je torej **vrednotna**.

Lahko bi celo razpravljali o tem, ali je ta izbira sploh vredna. Če znanost hoče odkriti resnico, če hoče priti do čim bolj objektivnega spoznanja, potem se mora tega početja lotevati čim bolj racionalno; to pa pomeni, da mora čim bolj odstraniti vpliv čustev, volje, potreb, hotenj itn. na spoznanja. Ampak, ali je to človečno? Človek ni le racionalno, ampak tudi iracionalno bitje (čustveno, voljno itn.). **Tista podoba sveta, ki nam jo daje znanost, je zato vedno enostranska** (daje le eno, racionalno stran). Ali ni vrednejša tista podoba, ki je celovita (torej racionalna in iracionalna)? Ali niso potem vrednotne sodbe vrednejše od indikativnih? Ali ni umetnost vrednejša od znanosti?

Vprašanje lahko zastavimo še radikalneje, ali je takemu, zgolj racionalnemu lotevanju **sploh dostopen ves človekov svet**? Ali lahko racionalno, znanstveno torej spoznamo, kaj je ljubezen, strah, strast ...? Tudi če še tako natančno opišemo, kaj je strast ali strah, povemo, da se koža ovlaži ali naježi, da se poveča srčni utrip, otrde udi itn., vse to ne more dati pravega vedenja o teh čustvih. Pravo vedenje o tem lahko dobimo le, če to sami doživimo; le zaljubljen človek ve, kaj je ljubezen, in le prestrašen človek

ve, kaj je strah. Pravo vedenje tu torej ni zgolj racionalno, ampak šele tisto, ki vsebuje tudi čustveni in voljni odnos do objekta spoznanja.

Tudi znanstvenik je človek. Znanstvena spoznanja so samo človeška spoznanja. Pa ne samo to. Znanost vedno rešuje neke človeške probleme (ne samo družboslovne, ampak tudi naravoslovne in tehnične znanosti). Za vsak problem pa je **več rešitev**. Problem pomanjkanja energije je mogoče rešiti z racionalnejšo porabo, z gradnjo atomskih central ali pa z iskanjem novih virov energije. Različne rešitve zadovoljujejo **različne interese** in povzročajo različne **družbene posledice**. Vsaka rešitev prizadene določene skupine ljudi. Nobena teh rešitev torej **ni vrednotno nevtralna**.

Že ampak stvar znanosti ni odločanje o ciljih, ni izbira med različnimi možnostmi; to naj bi bila stvar vrednotne (politične, moralne ipd.) izbire. Znanost naj bi se ukvarjala le z načini in sredstvi za doseg te ciljev. Ampak, če naj znanosti ne zanimajo cilji, potem se je **sama spremenila le v sredstvo**; znanost tedaj lahko postane le racionalno sredstvo za skrajno iracionalne cilje, skrajno nemoralni cilji tedaj lahko v znanosti dobe svojo racionalno opravičilo.

Znanost ne le da ni, ampak tudi ne sme biti vrednotno nevtralna, ne zaradi morale, ampak zaradi resnice same, torej znanosti same.

V praktičnem življenju se ljudje seveda ne ravna po znanstvenih spoznanjih, ampak v skladu s svojim **doživljanjem sveta**. Do tega človeka, do te skupine, do te družbe se ne obnašam v skladu s tem, kakšen je dejansko ta človek, ta skupina in ta družba, ampak v skladu s tem, kako jih vidim jaz.

Čemu potem še znanost, čemu etika? Če je vredno nekaj čisto **subjektivnega** (torej stvar občutka, doživetja posameznika), potem je vsako razglabljanje o vrednotah, o moralno dobrem ipd. odveč. Vredno je pač vse, kar se posamezniku zdi vredno, tudi če bi resnica o vrednem obstajala. Kakšne pa so praktične posledice tega?

NEUTEMELJENOST DUALIZMA

Prikrita ali neprikrita, zavedna ali nezavedna logika dualizma med znanostjo in aksiologijo, med stvarnostnimi in vrednotnimi sodbami, med normativnimi in deskriptivnimi sodbami je zgrajena na bolj ali manj doslednem **enačenju najstva (naj bo, treba je) = prihodnosti = normativnosti = čustveno-voljnega = vrednot, na eni strani in na drugi strani obstoječega = sedanjosti = deskriptivnega (indikativnega) = racionalnega = stvarnosti = resnice**. V takem dualizmu je seveda nemogoče znanstveno, ja, že zgolj teoretično utemeljiti aksiologijo in moralo ter kakršnokoli vrednotno razpravo sploh. Vse vrednotne sodbe - kogarkoli - so principiarno enakovredne, pa naj jih izreka otrok ali strokovnjak.

Če bi bil gornji dualizem točen, bi to pomenilo, da obstaja **absolutna različnost bitij sveta**. To pa ni dokazano.² Že prej smo videli, da se znanost ukvarja tudi s prihodnostjo (da se znanstvene sodbe nanašajo tudi na prihodnost, ali če hočete, da je prihodnost mogoče preveriti sedaj), kakor se z druge strani vrednotne sodbe izrekajo o sedanjosti. Prav zato so znanstvena spoznanja tudi norme (tehnične norme za človekovo prakso), moralne norme pa so vedno utemeljene na vrednotah (dejstvih). Sodobni svet je bistveno proizvod dveh vrst norm: v medčloveških odnosih različnih družbenih norm, v fizičnem svetu pa tehničnih norm.

2. Kar je znano vsaj od Aristotelove kritike Platona dalje.

Tudi to, da tako indikativno kot vrednotno spoznanje vsebujeta racionalne in iracionalne elemente, emocionalnovoljne in intelektualne, je gotovo. Vprašanje je zato lahko kvečjemu koliko je enih in drugih v obeh vrstah sodb. Zagovorniki vrednotno nevtralne znanosti tudi pozabljajo, da vpliv iracionalnih elementov ni nujno vedno negativen. Velika jeza ali ljubezen ali strast ali kaj drugega lahko pomeni nujno komponento na trnovi poti do resnice. Sicer pa je absolutizacija čustveno-voljnega elementa pri vrednotnem spoznanju veliko bolj nevarna kot v znanosti. To jasno kažejo fašizem, stalinizem, razni nacionalizmi itn. "Pravi preroki imajo včasih, lažni pa vedno, fanatične privrženice." (M. Ebner-Eschebach) Zaslepljenost (in s tem dogmatizem) je v morali bolj tragična kot v znanosti že zato, ker le-ta neposredno usmerja človekovo ravnanje, kar se pri znanosti redko dogaja.

Kdor jemlje znanstvene resnice kot absolutne, ali ki razume norme kot toge modele, ta bo nujno razočaran, pa tudi z lahkoto bo našel argumente za netočnost enih in drugih. Niso relativne in zgodovinsko spreminjajoče se samo vrednote, ampak morda še bolj resnice. Koliko antičnih resnic je danes še resnic in koliko takratnih vrednot je danes še vedno vrednot?! Če pa primerjamo le današnjo situacijo, pa morda vidimo večjo relativnost vrednot v primerjavi z resnicami tudi zato, ker primerjamo (nezavedno) stališča znanstvenikov in vrednotna stališča "navadnih" ljudi. Če pa bi primerjali le stališča "navadnega" človeka o znanstvenih resnicah in vrednotah, bi verjetno razočarano ugotovili, da vlada glede prvih še večja zmeda kot glede drugih.

Danes se zelo pogosto v imenu znanosti proglašajo za **znanstveno tezo**, da o vrednotah ni mogoče reči nič znanstvenega. To naj bi torej bila **znanstvena sodba**. Toda to je hkrati tudi ključna **vrednotna sodba**, treba jo je le preformulirati ali izpeljati logične konsekvence, oziroma jo postaviti v realnost sodobnega sveta. Teza, da znanost ne more ničesar reči o vrednotah, ne pomeni nič drugega kot trditev: **z znanstvenega vidika so vse vrednote enakovredne, vse, kar ima kdo za vredno pa je pač vrednota**. V tej tezi je bil torej prikrit **popolni relativizem**, ne samo v morali, ampak v vrednotni sferi sploh (torej tudi v politiki, pravu, umetnosti ipd.). Ta teza torej dejansko proglašajo **posameznika za absolut** (kar je v nasprotju z znanstveno ugotovljenimi dejstvi o nepopolnosti človeka); **za najvišjo vrednoto se torej proglašajo samovolja**. Takšna teza (da o vrednotah ni mogoče reči nič znanstvenega) pada v današnji protislovni svet, kjer takoj dobi **izrazito vrednotni pomen**. Menda ni treba posebej dokazovati, kako nemoralno je pridigati popolni moralni relativizem (in subjektivizem) po vsem, kar smo doživeli v XX. stoletju!

Seveda je mogoče reči, da je tole sklepanje točno le, če se že predpostavlja, da je človek vrednota. Toda, mar ni to znanstveni cinizem? Dejstvo, da še ni samoumevno, da je za človeka najvrednejši človek, samo kaže, kako velika je potreba po etiki.

Nenazadnje pa, ali ne dokazuje prav gornja teza (da o vrednotah ni mogoče reči nič znanstvenega) dovolj prepričljivo, da med vrednotnimi in indikativnimi sodbami ni nobenega absolutnega dualizma. Kajti tu je ista sodba, celo s pozitivističnega pojmovanja znanosti in iracionalnega pojmovanja vrednot, **hkrati znanstvena in vrednotna**.

Človek je miselno bitje. Znanost je mišljenje. Ko človek misli, nekaj hoče; misli, ker nekaj hoče storiti. Sodbe o dejstvih zato ne morejo biti vrednotno nevtralne.

Vrednotna dimenzija je specifično človeška. Če jo odvezemo, smo uničili človeka. Ali ne s tem tudi znanstvenika!

Toda, ali vse to ne pomeni vnašanja vrednotnega subjektivizma tudi v znanost? Odgovor je odvisen predvsem od opredelitve vrednot.

ZNANOST IN ETIKA

Etika kot teorija o morali vsebuje deskriptivno in normativno etiko. Vprašljiva je bila znanstvenost druge, torej normativne etike, a kot smo videli je to neutemeljeno.

Normativne etike kljub temu ne moremo enačiti z drugimi znanostmi. Znanosti iščejo resnico; pri tem ne morejo izbirati, ali je o neki zakonitosti resnica taka ali drugačna. Zakonitost je resnična ali neresnična. Da je v eni stvari več resnic in več zakonitosti, je nekaj drugega, kakor tudi to, da zmote, iluzije, mnenja ipd. funkcionirajo kot resnice. Toda v znanosti ni boljše in slabše resnice, ni dveh ali več zakonitosti, ki bi bile vse enakovredne ipd. Izbire v tem smislu v znanosti ni.

V normativni etiki pa je možno izbirati med različnimi vrednotami, pri čemer so vse izbire lahko **pravilne**. Delavec lahko izbira med višjim standardom in bolj človečnim delom, med manj udobja in bolj zdravim okoljem itn. Vse te izbire so vredne in pravilne, lahko tudi enakovredne. Še bolj specifično je, da so lahko vse izbire vredne, ne pa tudi enakovredne.

Znanost je torej **dvodimenzionalna**, (nomativna) etika pa je **večdimenzionalna**. Če v znanosti diktirajo spoznanja dejstva, pa v etičnih sodbah obstaja **svoboda**. Toda s tem je tudi odgovornost etike mnogo večja.

Vloga shematizmov v Kantovem transcendentalizmu

UROŠ GRILC

POVZETEK

Prispevek skuša izluščiti Kantov odgovor na vprašanje o statusu matematike v transcendentalizmu. Zgolj panoramsko se dotika nekaterih historičnih postavk, ki jih je le-ta primoran na poseben način preseči, ob tem pa postavlja pod vprašaj videz perifernosti konstruktivnega spoznanja matematike glede na diskurzivnost filozofije. Problem matematike je po Kantu paradokсно v njeni neproblematičnosti, intuitivni apodiktičnosti njenih sodb. Vendar pa je kompetenca matematičnih sodb omejena na polje velikosti, kar sodi v okvir Kantovega pojmovanja prostora in se nanaša na zunanje čute, ali rečeno natančneje, na število kot shemo velikosti, ki pa je zgolj anticipacija sukcesije enakovrstnega v zonu. Skozi tematiko shematizmov kategorij Kant celotno sfero matematičnega dokončno preizpraša ob njenem razmerju s transcendentalnim časom, pri čemer lahko odkrivamo hkrati bližino Heglove zastavitve dotičnega problema, kot tudi posebnost in nezvedljivost kantovskega odgovora na heglovski horizont.

ABSTRACT

THE ROLE OF SCHEMATISM IN KANT'S TRANSCENDENTALISM

The contribution attempts to pare down Kant's answer to the question of the status of mathematics in transcendentalism. It only panoramically touches some historical claims, which he is forced to overcome in a special manner, and then places under question the outlook of the periphery of constructive awareness of mathematics in respect of the discursivity of philosophy.

The problem of mathematics is according to Kant a paradox because of its non-problematicity, the intuitive apodeictivity of its judgements. But the competence of mathematical judgements is limited to the domain of size, which falls into the framework of Kant's comprehension of space and refers to exterior senses, or more precisely, the number as a scheme of size, which is only the anticipation of the succession of an equal to the example. Through the theme of schematizing categories, Kant dusts out the whole sphere of the mathematical in its relation with transcendental time, where we can simultaneously discover the proximity to Hegel's placement of the same problem, as well as the speciality and infeasibility of a Kantian answer to Hegel's horizon.

I. ZAKAJ O MATEMATIKI IN FILOZOFIJI PRI KANTU?

Vprašanje razmerja filozofskega in matematičnega diskurza ni, kot bi bilo na prvi pogled mogoče misliti, obrobna tema, zavedajoča vprašanja poskusa aplikacije ene znanosti na drugo, ogledovanje po njuni komplementarnosti ipd., ampak dobi pri Kantu fundamentalni značaj. Skozenj Kant gradi, ob zavrnitvi absolutiziranih enostranskih rešitev empirizma in racionalizma, svojo pot v znanost, ki bi zajemala tako izkustvo kot pojem, eksperiment in matematični obči zakon ter prišla do njune sinteze. Izrazita in paradokсна bivalentnost obravnavanja matematike zaznamuje že Aristotela. Na eni strani zavračanje pitagorejsko-platonistične predstave matematike, na drugi občudovanje te vede zaradi njene urejenosti, strogosti, določenosti, sorazmerja in zato lepote (Aristotel 1988, 1078a 31-65), nekakšen poskus filozofije matematike, čeprav omejenost njenega predmeta nikoli ne bo dopuščala dostopa do bivajočega kot bivajočega in prve filozofije. Leibniz predstavlja absolutizacijo ene strani tega pojmovanja in se s tem postavi v opozicijo Aristotelovemu dvojnemu stališču, Kant pa oponira istemu stališču z drugih izhodišč.

Osnove Kantove zastavitve te teme so bile zato podane že v njegovem predkritičnem obdobju. Tako je bila ireduktibilnost matematične in filozofske metode, utemeljena na sintetičnosti prve in analitičnosti druge, eksplicirana v spisu "Raziskava o jasnosti osnovnih stavkov naravne teologije in morale" iz leta 1764. Tu je podano tudi stališče o nezmožnosti popolnih definicij v filozofiji, ki pa se nadomesti z "neposredno očitvidno zavestjo, z zanesljivim notranjim izkustvom kot postulatom filozofije", kar v Kritiki čistega uma seveda nima več mesta (po Ule, 1986, 77). V spisu "O lažni ostroumnosti štirih silogističnih figur" pa je že nakazano Kantovo transcendentalno izhodišče, sinteza apriorizma in empirizma.

Če je postkantovski razvoj logike sam degradiral Kantov, recimo temu omalovažujoč odnos do logike, pa je koncept matematike pri njem zastavljen, če že ne kaj drugega, vsaj protislovno. Matematika poseduje sintetično spoznanje apriori in je v celoti zmožnost naših umislekov, domišljije (Einbildungskraft), kot takšna sicer resnična, a brez vsake navezave na realnost. Po drugi strani jo preveva drugim znanostim zgolj želena idealnost. Vse, kar si matematika zamisli, je hkrati že dokazano, apodiktično in neovrgljivo. Iskanje predmeta matematike je že njegovo najdenje in popolno definiranje, vsakršna možna zamisel znotraj njenega polja pomeni že njeno dejanskost, a ne v smislu objektivne realitete. V čem je torej problem matematike? V tem, da je sovpadanje dejanskega in možnega le videz, da matematika možnosti sploh nima, da je vse njeno imetje že dejansko, vendar pa ta dejanskost ni prava. Ker matematika v sebi nima začrtane lastne meje, ker stvari prelahko tečejo, bo soočena s svojim izobčenjem iz filozofije in statusom izmišljene, nerealne znanosti. Pogoji realne, prave znanosti je njena lastna notranja meja in transcendentalna filozofija je sama zrasla na takšni, zanjo samo konstitutivni lastni meji. Idealnost matematike je zato njena glavna ovira oz. meja matematike je ravno njena brezmejnost.

Drugeče rečeno: apriorno spoznanje je neodvisno od vsakega izkustva, vendar ne gre enostavno le za abstrakcijo od izkustva. Bistvo apriornosti, katerega vsebina je obče in nujno, je njegova resničnost, objektivnost, aposteriorno spoznanje pa za svojo verifikacijo tako ali tako ne more brez izkustva. Takšno apriornost matematika z lahkoto realizira, ker pa je njeno početje onkraj možnosti resničnega ali neresničnega, ostane ta apriornost ujeta sama vase ter s tem prazna. Kantovo opozorilo o praznosti kategorij

ob istočasni neudeležnosti čutne vsebine dobi zanimivo varianto ravno pri vprašanju matematike, kjer se razkriva takšna enostranska absolutizacija. Posledica tega je diskvalifikacija matematike kot objektivne vede, zmožne resničnega ali napačnega spoznanja, saj "resnica" brez možnosti zmote ne more biti prava resnica, ni resnična resnica. Totalnost resnice pomeni njeno izgubo, izgubo vsakršne resnice. Tu se nahajamo že znotraj Heglovega razumevanja matematike, kar priča o podedovanosti problema, ne pa tudi njegove rešitve.

Kanta poskušamo vseskozi brati skozi njegovo distanco do tradicije, zato navajamo tudi specifične zastavke slednje.

Vodilna nit celotne izpeljave je notranja koherenca pojmov matematike, intuicije in univerzalne znanosti, saj se vsi Kantovi odgovori sučejo okoli enega in istega jedra, ki ga dovolj dobro povzema vprašanje o možnosti sintetičnih sodb apriori v metafiziki. Zato bomo odgovor skušali iskati v poskusu prehajanja ločnice med zorom in pojmom ter v mestu pojma časa in njegovi vlogi v shematizmi čistega uma.

Prioriteta naše obravnave bo na strani matematike, druga dva problema bosta obdelana le shematično, kar pa pravzaprav ne odstopa od Kantovega odnosa do tega sklopa vprašanj, saj je že pri njemu očitno nesorazmerje, kjer pripada večji kos matematičnemu, intuicije in univerzalne znanosti pa se Kant dotakne precej mimogrede. Ne glede na to, vztrajamo na trditvi o identičnem bistvu vseh treh pojmov.

II. APRIORI V MATEMATIKI

Prikaz Kantovega razumevanja matematike bomo izpeljali skozi analitično razčlenitev poglavja "Disciplina čistega uma v dogmatični rabi" iz prvega dela transcendentne teorije o metodi Kritike čistega uma (KČU, 430 - 443).

Zakaj disciplina? Ta termin nosi dva pomena. Negativni pomeni omejitve, zaščito pred zablodami, nekakšen sistem pozornosti in samopreizkušanja, ki drži um v mejah njegovih možnosti. Pozitivni pomen, gotovost znanosti, bo sledil iz uspeha prvega. Dvojnost pomena discipline se sklada z dvema označitvama dogmatizma; na eni strani uporaba čistega uma brez njegove predhodne samokritike (negativno), na drugi strani pa je dogmatičnost znanosti neizbežna lastnost vsake prave znanosti, saj zadeva nujnost izhajanja iz njih in istih izhodišč znotraj vsake znanosti, ki hoče biti gotova (pozitivno). V tem zadnjem smislu bo znanost vedno dogmatična.

Fascinantnost matematike je v njeni urejenosti, strogosti, določenosti, občosti in nujnosti njenih sodb in zato v njeni lepoti, kot bi sklenili Grki. Um v matematiki nima težav z razširjanjem svoje dejavnosti brez pomoči izkustva, niti s preverjanjem gotovosti svojih dognanj. Matematika zato ne potrebuje Kritike, vprašanje pa je, če Kritika rabi ali celo zahteva matematiko. Zavidljiv status matematike kot trdne znanosti in temu ustrezno jemanje matematike kot paradigme vsem znanostim, ne le filozofiji, še močnejše postavlja to vprašanje.

Že prva Kantova distinkcija ob tem vprašanju pokaže na precejšno vrzel med obema: "Filozofsko spoznanje je spoznanje uma iz pojmov (aus Begreifen), matematično spoznanje pa je spoznanje iz konstrukcije pojmov (aus der Konstruktion der Begriffe)" (KČU, 430). V matematičnem spoznanju je na delu neka redukcija pojmovnega spoznanja, saj ji gre le za konstrukcijo pojmov, ne pa za pojme same. Konstrukcija pojmov Kantu pomeni pojem apriori razložiti v zoru, "a priori in

Anschauung darlegen" (KČU, 431) ali pa je to zor, dan apriori kot nekaj, kar odgovarja pojmom, "Anschauung, die den Begreifen entsprechend, a priori gegeben werden kann" (KČU, 441).

Zor in pojem nikakor nista sinonima, toda ob vprašanju matematične konstrukcije vidimo, da se oboje sklada, da prvi zadošča za drugega že kar neposredno, brez potrebnega napredovanja spoznanja, značilnega za transcendentalno filozofijo, od čutnega zora prek razumskih pojmov do idej uma. Matematika preskoči to sukcesivnost in doseže v konstrukciji svojih pojmov želeni rezultat mukotrpe poti filozofskega spoznanja. Vse, kar potrebuje, je le nek neempirični zor, ki dobi veljavo posamičnega objekta, pa še vseeno kot pojem more izraziti obče. Takšno neposredno skladanje zora in pojma znotraj diskurzivnega postopka filozofije ne pride v poštev, saj tu ni drugega zora kot empiričnega. V čem je torej problem matematike?

Edini možni konstruirani pojem, predstavljen in razložen v apriornem zoru, je pojem velikosti (quantitas). Velikost je edini predmet matematike, medtem ko je predmet filozofije pojem kvalitete (qualitas). Slednji je lahko dan le aposteriornio. Vendar razlika v predmetih obeh znanosti še ni vzrok njune različnosti, kakor je to npr. pri Aristotelu, kjer se pod predmetom matematike razume kvaliteta in kontinuiteta, kar je le del bivajočega, za predmet prve filozofije pa bivajoče kot bivajoče, bivajoče v celoti (MF, 1061 a 30). Različnost predmetov obeh je že posledica njune formalne ločitve, tj. intencionalno obrnjene in nasprotujoče si osnovne perspektive obeh: matematika opazuje obče v posebnem, celo posamičnem, filozofija pa, neposredno, opazuje posebno le v občem, pa čeprav obe to počneta a priori in s posredovanjem uma (KČU, 431). Filozofija vseskozi stoji le na tleh običajnih pojmov, opazuje obče in abstracto, matematika pa poleg pojma terja zor, v katerem bi pojem opazovala in concreto. Argument, da se tudi filozofija ukvarja z velikostjo, kakor se matematika npr. s črto, da je njun predmet isti, ne preseže formalno povsem različnih postopkov obeh.

Dosedaj smo imeli opravka nekako z dvema opozicijama matematike in filozofije: diskurzivna uporaba uma skladno s pojmi in intuitivna uporaba uma s pomočjo konstrukcije pojmov, opazovanje občega in abstracto ter in concreto. Od tod lahko izpeljemo še naslednjo. Zor, ki bi ustrezal objektivni realiteti, lahko izvira samo iz izkustva in ga ne moremo dobiti apriori, kar potegne za seboj sklep, da bo odnos z realnostjo vzpostavila le filozofija, matematika pa bo ostala čisti produkt uma, domišljije (Einbildungskraft). Kot bomo pokazali kasneje, je sila domišljije nujni moment tudi znotraj polja filozofije (shematizmi), zato pa še ne absolutno odločilen moment.

Z drugimi besedami, transcendentalne sintetične sodbe so tiste, ki so lahko dane le na podlagi pojmov apriori, ne pa tudi prek konstrukcije pojmov, zato pa bodo prek svojega pojma prišle le s pomočjo izkustva, le aposteriori. Od tod se one edine nanašajo na stvari nasploh. Možnost presoje vsega, kar je, bo posedovala izključno filozofija.

Če se sedaj obrnemo k samim rabam uma, vidimo, da sta obe skladni z dvajno strukturo pojma - forma zrenja, prostor in čas, dana le apriori ter materija, tisto "nekaj" v prostoru in času, ki odgovarja izkustvu, tisto, kar aficira naše čute, in dvajno strukturo pojma - apriorne forme razuma, kategorije in mnoštvo empiričnih zorov, material transcendentalne enotnosti apercepcije. Prva raba uma bo strogo diskurzivna, druga intuitivna in zato apriorna. Forma zora je razumljiva le apriori, le na način skozi enolično sintezo (gleichformige Synthesis) ustvarjenih predmetov, kolikor so ti le kvantitativni. Apriornost časa in prostora je pri Kantu izpeljana iz matematike in fizike, zadeva pa tudi empirično realnost, saj prostor in čas nastopata ob vseh pojavih, poleg transcen-

dentalne idealnosti, meje in pogojev vseh zorov nasploh. Apriornost prostora in časa sta osnovna pogoja sintetičnih sodb čiste matematike, seveda vseskozi le kot subjektivni apriorni formi čutnosti, kot čisti zor, ne pa nekaj na sebi. Matematična uporaba uma bo zadevala: "določitev apriori zora v prostoru (oblika, Gestalt), delitev časa (trajanje, Dauer) ali pa prosto spoznanje tistega, kar je obče v sintezi enega in istega v času in prostoru ter spoznanje temu odgovarjajoče velikosti zora nasploh (število, Zahl)" (KČU, 436). To je bistven in nenadomestljiv prispevek matematike. Toda formalna razlika obeh postavi mednju neprekoračljivo ločnico, nas pa zanima možnost ene v območju druge, možnost njune komplementarnosti v okviru Kantove zastavitve. Schelling je opravil majhno intervencijo v Kantovo pojmovanje konstruktivne narave matematike. Matematika nima opravka s samim zorom - konstrukcijo, ampak samo s konstituiranim, ki ga je mogoče pokazati navzven. Na drugi strani pa filozofija zadeva sam akt konstrukcije, ki je absolutno notranji (Schelling, 1965, 22). Seveda si Schelling tu pomaga z intelektualnim zrenjem, ki je Kantu brezpredmetno, po Schellingu pa filozofija z njim pride do realitete svojih objektov. Matematika do nje pride z zunanjimi čutili.

Nasploh bi Kanta lahko označili za filozofa ločnic, saj so te pri njem zastavljene zelo ostro in strogo (čutno / intelektualno, fenomena / noumena, aposteriori / apriori...) ter potegnejo za seboj dostikrat naravnost dogmatično izpeljavo, ne le v Kantovem smislu, ampak privedejo do toka stvari, ki njej sami deluje tuje. Ko začnemo govoriti o ločnicah pri Kantu, se nevede takoj najdemo znotraj Heglovega horizonta obravnave Kanta. Hegel namreč tem neprekoračljivim, togim ločnicam ne le vdihne življenje, jih dinamizira, ampak prav to njihovo mrtvost postavi za pogoj živemu, filozofiji kot samogibanju pojma nasploh. Ločnice so za Hegla ekskluzivni produkt same filozofije in ona edina poseduje moč njihove odprave. Zato je tu možen paradoksen sklep, da šele Hegel Kanta napravi za Kanta (Riha 1991, 136), da je šele s Heglom bila dejansko izpostavljena ireduktibilnost Ding an sich, njena avtentična negativna funkcija. Stvar teče le tako dolgo, dokler je prisotna zmožnost ločevanja, nek nedialektičen, tog moment, ki pa se kljub svoji neživosti izkaže za vir življenja.

Stavek, ki ga bomo navedli v celoti, kaže na dokončen obračun med filozofijo in matematiko: "Ker smo se zadolžili, da natančno in z gotovostjo določimo meje čistega uma v transcendentalni rabi, medtem ko je posebnost njegovega stremljenja, mimo najjasnejših in najstrožjih opozoril, njegovo vztrajanje na upanju, preden se le-temu (tj. upanju) zada udarec, prispeti čez meje izkustva v vabljive predele intelektualnega: zato je nujno vzdigniti še zadnje sidro takšnega fantastičnega upa in pokazati, da je sprejetje matematične metode v tej vrsti spoznanja brez najmanjše koristi, razen morda te, da jasno razkrije svoje slabe strani, da sta geometrija (Messkunst) in filozofija dve povsem različni stvari, pa čeprav si v prirodni znanosti ponujata roki, da postopek (Verfahren) ene nikoli nima podpore od druge (niemals von dem andern nachgeahmt werden könne)" (KČU, 437).

S tem je tudi ta ločnica dovršena. Nadaljnje Kantove izpeljave to dokončnost le še potrjujejo. Razločevanja med elementi obeh znanostih, iskanje njihovih možnosti v obeh znanostih in njihovo preoblikovanje ob vključenju v znanstveno celoto bo potrjevalo zgornje izpeljave. Gre za obravnavanje definicij, aksiomov in demonstracij in ker smatramo za smotno branje Kanta v njegovem oponiranju tradicionalnim pojmovnim opredelitvam, bomo izpeljali komparacijo Kanta z Aristotelom in Akvinskim. Oglejmo si vnaprej njuna pojmovanja.

Aristotel ugotavlja neko nesorazmerje med definicijo in dokazom. Ni isto, povedati "kaj stvar je", izraziti bistvo stvari, ali pa zatrditi pripadnost nekega predikata določeni stvari. Kar je definirano, s tem še ni nujno dokazano in obratno (Aristotel, 1973, 326). Nasploh pa definicija ne more biti dokazana, saj je ona princip dokaza, princip kot tisto prvo pa ne more imeti nečesa predhodnega, na čemer dokaz sloni. Dokaz ne more biti samemu sebi princip. Ne smemo pozabiti, da je Aristotelu vsako znanje nadgradnja tega, kar že vemo (Aristotel 1973, 259), to pa zvemo z indukcijo in silogizmom. Zato narava principov tudi ne dopušča njih silogizma.

Dokaz temelji na nujnosti srednjega termina v silogizmu, skozenj silogizem šele nastane, pri tem pa lahko srednji termin privzame značilnosti enega izmed štirih vzrokov (Kalan, 1981, 99). "Definicija je nakakšno razumevanje, prepoznavanje bitnosti" (Kalan, 1981, 100) in prva filozofija je jasno izpričala nezmožnost dokaza slednje. Narava definicije je analitična, že pri Aristotelu pa je postavljena delitev znotraj polja definicij na nominalne in realne, na vprašanje, "kaj je ime" in "kaj je razlog, kajstvo", kar je naprej razvil Leibniz. Tako definicija pri Aristotelu ničesar ne dokazuje (silogizem) niti ne razkrije, pokaže (indukcija), ampak je pogoj in kot taka nedokazan princip apodiktičnega znanja.

Pri Tomažu Akvinskem mora definicija izražati ne del biti, ampak bit v celoti, celota pomeni resnično bit (Akvinski, 1981, 66). Drugače rečeno, definicija izraža bistvo stvari, pove, kaj stvar je (quidditas) in po čem dotična stvar vstopa v nek rod ali vrsto. Bistvo ni zgolj tvar ali lik (forma) stvari, ampak oboje in definicija mora to zajeti. Tako tudi ni definicije in znanosti o pritiklini, o tistem, kar biva per participationem, saj definicija terja subjekt, tisto, čigar pritiklina je. Pri Akvinskem bo zato definicija nastopala v njuni zvezi z vzročnim odnosom, in zato v zvezi z odnosom z bogom kot prima causa exemplaris. Spoznanje prvega vzroka je najvišja stopnja umnosti in znanosti nasploh.

Pomembno je stičišče obeh: od Platona naprej resnica matematičnih spoznanj ni vezana na čute, to sprejmeta tudi Aristotel in Akvinski. Že pri njima pa matematika ni zmožna spoznanja celote, ostane omejena na del bivajočega in zato kljub svoji eksaktnosti omejena, le partikularna znanost. Kar se tiče pojmovanja definicij, jih oba skušata afirmirati kot filozofsko relevanten in celo bistven element. Temu Kant nasprotuje in opravi diskvalifikacijo teh pojmov znotraj filozofije. Opozarjamo pa na bistveno razliko: medtem ko je matematično spoznanje za Aristotela in Akvinskega prešibko za spoznanje biti kot biti in se zato umakne popolnejšemu filozofskemu spoznanju, pa stoji zadeva pri Kantu ravno nasprotno. Matematično spoznanje je povsem gotovo in nezmotljivo, zato pa neprimerno in neučinkovito za spoznanje objektivne realitete. K temu paradoksnemu umiku "popolnega" matematičnega spoznanja "luknjičavemu" filozofskemu spoznanju se še vrnemo, zdaj pa si oglejmo Kantovo argumentiranje v zvezi z definicijami, aksiomi in demonstracijami.

Matematične definicije so konstrukcije prvotno formiranih pojmov, dane so s sintezo, filozofske definicije pa so le eksplikacije danih pojmov, so v funkciji pojasnjevanja (Erklärung) in so dane z analizo. Definicija v tradicionalnem smislu izražanja bistva stvari bo tako stvar matematike, kajti prednost matematike je v tem, da temelji na čistem, neempiričnem zrenju, v katerem lahko apriori konstruira svoje pojme. Razumeti ta fundament matematike, pomeni priti do odgovora na vprašanje, kako so mogoče apriorne sodbe v matematiki in kako je matematika sploh mogoča. Od tod sledi, da so vse sodbe matematike vedno intuitivne, filozofija pa se mora zadovoljiti z razčlenjevanjem, z zrenjem lahko le pojasni predmete, ne more pa jih iz njega izpeljati.

Shematično rečeno: definicije, aksiomi in demonstracije so za Kanta temelj matematične apodiktčnosti. Vsi trije pojmi nosijo nek apriori dan in njim neposredno odgovarjajoč zor, označujejo sintetične sodbe, dobljene neposredno iz pojmov, so nosilci totalne apodiktčnosti intuitivnega spoznanja. "Empirični pojem pa ne more biti definiran, temveč le ekspliciran" (KČU, 439), definiciji pa se izmakne tudi kopica za filozofijo odločilnih pojmov, npr. substanca, vzrok, pravičnost... Kljub temu so definicije v filozofiji nujne, saj je treba vsak pojem določiti, a le v pomenu eksplikacije, deklaracije, ekspozicije, kar kaže na strogo analitično pot filozofije do definicij. Zato ni treba izgubljati besed, da filozofija ne prenese začetka z definicijami, niti z aksiomi in demonstracijami, da so ti pojmi lahko le na koncu, da pa matematika nima drugega začetka, kot prav tega.

Razlika in ireduktibilnost, izpostavljena v gornjih izvajanjih, bazirata na Kantovem temeljnem razlikovanju diskurzivnosti in konstruktivnosti, intuitivnosti, zato sedaj prehajamo na vprašanje intuicije. Transcendentalna filozofija je zapisana izključno diskurzivnemu postopku in nikoli ne pride do povsem dokazane apodiktčnosti svojih sodb, saj nam "izkustvo lahko pokaže tisto, kar je, ne pa tudi, da ne more biti drugače" (KČU, 441). Če filozofija ne more in ne sme posedovati nobenih dogem, pa je njena transcendentalna metoda še vseeno sistematična, opirajoč se na samo naravo našega uma, ki je sam za Kanta nekakšen sistem.

III. INTUICIJA V TRANSCENDENTALIZMU

Vprašanji intuicije in univerzalne znanosti, ki se ju bomo dotaknili v naslednjih poglavjih, sta neločljivi, že kar implicirani v problematiki umestitve matematike pri Kantu. To potrjuje naše začetno izhodišče o skupnem jedru vseh treh vprašanj, ki je vzrok njihovega specifičnega položaja v transcendentalni filozofiji. Tudi ob vprašanju intuicije bomo najprej posegli v tradicijo, točneje po mestu, kjer intuicija prvič dobi vlogo izključne možnosti spoznanja resnice - torej Descartesu.

Descartesu pomeni intuicija dojemanje čistega in pazljivega uma, pomeni hkratno zajetje predmeta, torej ni nek sukcesivni akt spoznanja, kot sta dedukcija in indukcija. V devetem pravilu označi Descartes intuicijo kot "bistroumnost razpoznavanja" nasproti ostroumnosti deduciranja (Descartes 1957, 145). Intuicija je tu edina pot spoznanja enostavnih narav in nujnih zvez, s tem temelj clara et distincta spoznanja in edini garant resnice. Intuicija je neposredno motrenje uma (inspicere), njegova imaginativna zmožnost, ki ni odvisna od prisotnosti predmetov. Je pa intuicija bistvo tudi vsakega diskurzivnega spoznanja, kolikor hoče to biti resnično (Descartes 1957, 114). Dedukcija se namreč začne in konča z intuicijo. Opozoriti pa velja, da že Descartes terminološko loči med intuicijo v matematiki (intuere) in intuicijo v filozofiji (inspicere, lumen naturale). Minimalna ločnica med obema rabama je že tu prisotna, čeprav jo vsebinsko skoraj ne upošteva, ker mu spoznanje enostavnih matematičnih resnic velja za paradigmatško.

Descartes tudi ne dvomi o tem, da matematika, za katero mu gre, ni matematika njegovega časa, ampak "znanost, kateri je matematika prej zunanje odelo kakor sestavni del" (Descartes 1957, 119) in bi anticipirala zlasti metodo univerzalnega najdevanja resnice. Očiten je nastavek Heglovega stališča, da se matematika zadovolji le z rezultati, ki jih ne utemeljuje, ali kakor pravi Descartes, "ni navedla zadostne in umu razvidne

razloge, zakaj je tako in po kateri metodi pridemo do teh odkritij" (Descartes 1957, 120). Matematika brez metode, o kateri govori Descartes, je ničeva, le igračkanje s števili, kar pa ne velja za antično matematiko vse do Papposa in Diofanta.

Kant glede temeljne označitve intuicije v dobršni meri ostaja na tleh Descartesovega pojmovanja. Tudi on razume z intuicijo nekakšno neposredno gotovost, intuitivno mu pomeni tisto, kar je nujno vsebovano v čistem, neempiričnem zrenju, ki bi nas brez preostanka pripeljalo do polnega pojma ter nam pojem kot tak tudi evidentno predložilo. Takšna intuicija je brez izjeme apriorno gotova in apodiktična ter je v lasti matematike. Odmik od Descartesa pa je ob vlogi intuicije v diskurzivnem spoznanju. Ker je to edino možno spoznanje znotraj filozofije in potrebuje za tvorbo pojmov empirični zor, ki je vsaj nekaj naključnega, bo intuicija v svojem polnem pojmovanju iz filozofije izpadla. Razum, ki je pri Kantu označen za *Urteilkraft*, moč razsojanja, pri Heglu sila ločevanja, nima nikoli v lasti intuitivnega postopka, niti si ne more z njim pomagati.

Intuicija zahteva ontološki realizem in kolikor je klasična matematika aksiome razlagala kot absolutno evidentne in resnične tvorbe, je moderna to opustila ter aksiomom dala status formalno vpeljanih postavk, jih iz fiksiiranih tvorb preobrazila v gibljive in spremenljive celo znotraj aksiomatskega sistema. Nasploh predstavlja Kantov izstop iz naivnega ontološkega realizma sam pojem *Urteilkraft*.

Težava filozofske intuicije bi bila po Kantu v tem, da bi morala filozofija svoj predmet v celoti predpostaviti v apriornem zrenju, ta predmet bi moral biti omejen, evidenten in determiniran. Temu ustrezen predmet bi bil lahko le naš konstrukt, filozofija pa je le regulativna, saj je njen predmet sicer dan, a je neizčrpen, pot do njega je le aproksimativna. *Ding an sich* ostaja nezvedljivi *x* onstran našega vedenja in končnega spoznanja. Konstruktivni značaj matematike dopušča izmišljenost njenih predmetov, zato z relevantnostjo intuicije v njej ne bo težav. Takšno pojmovanje intuicije Bergson razglasi za neživljensko, hkrati pa opaža, da bi bila za Kanta edina učinkovita metafizika intuitivna metafizika, ker pa te ni, je zanj metafizika nemogoča (Bergson 1977, 14). Vzrok temu vidi v omejenem pojmovanju časa. Z vidika naše zastavitve bi morda lahko trdili, da Bergson ne upošteva horizonta nekega temeljnega preloma, ki terja takšen odločen odmik od racionalistične tradicije, katerega cena je zares rigorozen odnos do teh vprašanj. Da se je odprla pot novi znanosti, je Kantu uspelo prav prek izpostavljanja takšnih distinkcij, katerih geneza nam šele razkriva njihovo nujnost.

IV. ŠE O *MATHESES UNIVERSALIS*

Ideja univerzalne znanosti izvira od Descartesovega sodobnika Galileja, pa tudi pri Papposu že najdemo hipotezo o matematičnem formuliranju zakonov narave. Descartes utemljuje nujnost obstoja obče znanosti, ki bi zaobsegala vse predmete brez izjeme, z iskanjem reda in mere v vseh stvareh, to dvoje pa je odlika matematike. Ukvarjanje z redom in mero terja presodnost, to pa je bistvo vseh znanosti in edini predmet univerzalne matematike. Kant o takšni znanosti ne razmišlja več. Njegovo stališče bomo izpostavili skozi analizo poglavja o teoretični in praktični rabi uma, navidez za naše vprašanje nepomembni temi, kjer pa najdemo zgoščeno podane odgovore v zvezi z univerzalno znanostjo (KPU, 155).

Praktično razvijanje čistega spoznanja zahteva namero (*Absicht*) apriori, ki je nek smoter kot objekt volje in je predločen s kategoričnim imperativom. Da ta lahko

neposredno določa voljo, je nujna objektivna realnost treh, spekulativno nedokazanih pojmov: svobode, nesmrtnosti duše in boga. Šele s tem je dana možnost najvišjega dobrega, velja pa, da "razvijanje praktičnega uma še ne pomeni razvijanja spekulativnega" (KPU, 156).

Ob vprašanju, ali pojem boga pripada fiziki ali morali, naletimo na skrit ugovor Leibnizovi teoriji o našem svetu kot najboljšem izmed možnih svetov, to vprašanje pa zadeva prav problematiko univerzalne znanosti. Leibnizov bog je vir vseh esenc in eksistenc, v njem je Mogočnost (izvor vsega), Spoznanje (poznavanje vseh detajlov) in Volja (produkcija po načelu najboljšega izbora). Ker bog drži roko nad vsem, v vesolju ni kaosa, ampak vlada red (Leibniz 1979, 145). Stvari ne bivajo ločeno po zaslugi božje intervencije, ki povezuje vse monade med seboj, tako da vlada povezanost vseh stvari v vesolju, zaradi česar vsaka stvar odraža celotno vesolje. "Duša pa ne more prebrati v sebi tistega, kar se ji predstavlja določno, nesposobna je, da bi naenkrat razgrnila v sebi vse svoje skrite gubice, saj gredo v neskončnost" (Leibniz 1979, 144). Ta komunikacija med stvarmi v vesolju še ne pomeni, da lahko naša umetnost doseže "Naturni Stroj", saj je za Leibniza to stroj do neskončnosti. Bistveno pa je, da je ta red v vesolju moč prebrati.

Kant ta Leibnizov spoznavni optimizem odločno zavrne. Če je naš svet na podlagi božje vsemogočnosti in dobrote najboljši izmed svetov, mi o tem vendar ne moremo ničesar vedeti, saj bi takšno vedenje predpostavljalo poznavanje vseh svetov nasploh, takšno spoznanje pa bi bilo univerzalno, identično božjemu. Sprejeti to in se zateči k bogu kot absolutnemu začetniku vsega pomeni napraviti konec s svojo filozofijo (KPU, 160), ker pa je vsaka eksistencialna sodba za Kanta sintetična, torej prehaja prek pojma, je spoznanje eksistence boga na podlagi pojmov nemogoče, saj vemo, kje je ta stvar obtičala v teoretičnem umu - pri bogu kot nujni hipotezi brez točnih opredelitev.

"Ker mi poznamo le majhen delček tega sveta, še manj pa ga lahko primerjamo z vsemi možnimi svetovi, lahko po njegovem redu, popolnosti in veličini sklepamo o njegovem modrem, dobrohotnem, močnem itd. začetniku, ne pa o njegovem vsevedenju, neomejeni dobroti, vsemoci itd. tega zadnjega" (KPU, 161).

Leibnizova zamisel boga je teoretično povsem nesprejemljiva, znotraj praktičnega uma pa dobi svojo možnost. Moralni zakon opredeljuje boga kot najvišje bitje, kot začetnika sveta najvišje popolnosti, pa tudi ostali superpredikati postanejo šele tu realni. Bog je predmet praktičnega uma par excellence in ne predmet fizike, spekulativnega uma.

Če se vrnemo k univerzalni znanosti: jezik, v katerem je zapisana knjiga sveta, je matematika. Posedovati matematiko pomeni posedovati svet. Leibniz to idejo razvije v nekakšno osnovo simbolne logike, z idejo o stvareh kot številih. Kantu je kakršnakoli predpostavka univerzalne znanosti, ki je nujni moment racionalističnega prepričanja o možni popolni razlagi sveta, povsem nesprejemljiva. Poganjke tu nakazane Kantove kritike Leibniza in Descartesa bi bilo moč iskati tudi v sodobni filozofiji. Husserl poskuša z renoviranjem Descartesovih Meditacij ohraniti njihov temeljni okvir, a zadeva spodleti že v prvi meditaciji, kjer Husserl izpostavi neznosnost geometrične metode (Husserl, 1975, 58). Priti do temeljnega, brezpredsodkovnega izhodišča, pomeni postaviti v oklepaj z metodo fenomenoloških redukcij (epoché) tudi matematično znanost, katere pa Descartesu služi vseskozi kot trdna opora. Kartuzijanski cogito zato učinkuje kot matematični aksiom in je le usoden predsodek, ne pa aksiom absolutne samogotovosti jaza. Zato ima Descartesova univerzalna znanost podobo deduktivnega sistema, kar Husserl nadomesti z idejo pristne znanosti, za katero je značilen neskončen horizont k pristni resnici težočih aproksimacij (Husserl, 1975, 62). Tako Husserl ohranja

prizadevanje za univerzalno znanost. Da je ideja o fenomenologiji kot transcendentalni filozofiji vzniknila prav v času Husserlovega ukvarjanja s Kantom, nam bodi le simptomatična opazka. Nemara pa bi se Husserl le pridružil Derridajevi trditvi, ob dialogu slednjega z Foucaultom o mestu norosti v Meditacijah, da namreč noben filozofski akt danes ne more biti nekartezijski. Naš predlog je Husserlovo branje Descartesa ob prisotnosti Kantove dediščine izvrženja matematične metode iz polja transcendentalne filozofije, torej ohranitev Descartesovega okvira meditacij ob upoštevanju oz. nadgradnji Kantove kritične distance do njega, zlasti neumestnosti matematične metode v filozofiji.

V. ANSCHAUUNG, BEGRIFF UND ZEITIGUNG

Izkustvo vsebuje tako dejavnost čutov kot razuma. Da to dvojce sploh lahko nastopa znotraj ene dejavnosti, da skupaj konstituira izkustvo, je nekako treba preseči mejo med njima. Kant z določitvijo prostora in časa kot apriorni, subjektivni formi čutnosti, kot nekakšno od čutov očiščeno čutno zrenje, poda skupni moment zora in pojma. Hegel čas označi za nečutno čutno. Paradoksnost zgornje formulacije je ob nujnosti preseganja razmejenosti čutnega zora in pojma tudi za Kanta neizbežna. Znotraj takšnega horizonta prostora in časa, ki abstrahirata od vsega čutnega in tvorita edino podlago matematike, je razumljiva njena apriornost in aposteriornost filozofije.

Spajanje čutnega zrenja in čistih pojmov razuma, kategorij, ni stvar samega izkustva, ampak sile domišljije (*Einbildungskraft*), natančneje, njej lastne apriornosti - shemam. Vedeti je treba, da so po Kantu štirje apriorni pogoji spoznanja: prostor in čas, kategorije, *Einbildungskraft* in sintetična enotnost apercipcije. Čuti podajo le shemo za uporabo pojmov, ne pojmov in concreto, njim ustrezni predmet pa podaja izključno izkustvo, pač pa v svojih omejenih zmožnostih, le kot pojav. Nasprotno pa razum s čistimi pojmi poda le logično obliko danih zornih vtisov, ne pa vtisov samih. Čuti dajo material, razum pa opravi regulacijo tega. Zato je razum vir reda v naravi, ta pa predstavlja vsoto vseh pojavov, dokler ti premorejo notranji princip kavzalnosti in so prek njega povezani. "Tako razum, ki omogoča izkustvo, hkrati povzroča, da čutni svet ali ni predmet izkustva, ali da je narava" (*Prolegomena*, 138). Narava je predmet izkustva.

To terja nadaljno sintezo, spoj analitične in sintetične metode znotraj transcendentalne filozofije (Ule 1986, 96). Nujnost te sinteze je pogojena z korelativno idejo celote uma, ki ostane nezadovoljena, s tem pa se izmuzne tudi ideja sistema čistega uma, saj Kant v tej nalogi docela ne uspe. To uspe v dobršni meri šele Heglu, ki v vsakem stavku najdeva sintetični in analitični moment, Kant pa je z vztrajanjem na njunem razločevanju zanj ostal na tleh razumske metafizike. Kant svoje stališče navaja takole: "Povzetek je takle: stvar čutov je, da zrejo, stvar razuma je, da misli. Misli pa se pravi združevati predstave v zavesti. To spajanje je ali samo relativno glede na subjekt in je torej slučajno in subjektivno - ali pa se dogaja absolutno in je zato nujno objektivno. Spojitev predstav v zavesti je sodba" (*Prolegomena*, 117).

Hegel označi velikost za edini pojem matematike, odnos velikosti pa je zanj nebitven, nepojmoven. Matematika je zato le površinska veda, "ne dotika (*berührt*) se same stvari, niti bistva niti pojma in zato ni pojmljenje (*Begreifen*)" (Hegel 1987, 30). Prodreti v stvar samo in se prepustiti njenemu toku, priti do razlike in neenakosti, priti do imanentnega in samogibnega, so bistvene zahteve pojmovne znanosti. Na kratko

rečeno, kar matematiki manjka, da bi postala resnična znanost, je samogibanje njenega pojma, to pa predstavlja prav čas. Kot je zgodovini treba dodati refleksijo o duhovni substanci, tako bo čas v matematiki tisti, ki bo postavljanju in operiranju z golimi rezultati dodal gibanje, ki te rezultate proizvaja (Dolar 1990, 72). Čas je pojem in matematika, obogatena s časovnim posredovanjem, je povzdignjena na nivo pojma, s tem pa postane znanost logike.

Dialektika resnice in zmote, omenjena že v našem prvem poglavju, dobi znotraj Heglovega konteksta matematike bistveno vlogo. Z vprašanjem, "čemu se naprezati z lažnim" (Hegel 1987, 26), Hegel izpelje posredovanje med obema, saj negativnost substance ne dopušča obravnave lažnega kot momenta resnice, ampak je zmota, laž že sama resnica, zmota je bistvo resnice, a med njima ostaja neukinljiva razlika. "Ravno ta neenakost (Ungleichheit) je razlikovanje nasploh, ki je bistven moment. Iz tega razlikovanja nastane gotovo njegova enakost in ta nastala enakost (Gleichheit) je resnica (Hegel 1987, 26). Da bi matematika postala znanost, bi morala na sebi okusiti negativnost refleksije in tvegati možnost zmote. S tem bi iz polja gole pravilnosti prestopila v območje resnice kot notranje lastnosti predmeta (das eigene Selbst des Gegenstandes).

Radikalnost in odločilnost časa znotraj heglove perspektive je evidentna. V nadaljevanju bomo poskusili s tezo, da čas pri Kantu v mnogočem zavzema prioriteten položaj, da je čas že tu blizu pojma pojma ter da branje, ki ga prakticiramo, torej skozi Hegla, vnašaj, omogoči razsvetlitev nekaterih manj izpostavljenih Kantovih stališč.

Omenili smo že poskus preseganja vrzeli med čutnostjo in razumom s shemami. Sheme za Kanta niso isto kot slike; te so produkt empirične, produktivne domišljije. Shema čutnih pojmov je označena kot "produkt, tako rekoč monogram čiste domišljije apriori, s pomočjo katerega in glede na katerega slike sploh postanejo mogoče" (KČU, 128). Shema omogoča spoj slike in pojma, je formalni in čisti pogoj čutnosti, na katero je v svoji dejavnosti omejen razum, shematizem pa je postopek razuma glede na te sheme. Shema je torej predstava o občem postopku domišljije, ki preskrbi pojmu njegovo sliko (KČU, 127). Shema čistega pojma razuma je transcendentalni produkt domišljije in zadeva določitev notranjega čuta, forma slednjega pa je čas. Čas je transcendentalna shema, je posrednik med kategorijami in pojavi, med intelektualnim in čutnim. Ni strogo umestljiv na nobenega od obeh polov, je nekaj občega in hkrati stvar empiričnega zora.

Transcendentalno časovno določilo je vzpostavilo most med kategorijami in pojavi, omogoča zvajanje prvih na druge in subsumpcijo drugih pod prve. Čas ima v tem pogledu prioriteto pred prostorom in Vorländer takšno dajanje prednosti notranjemu čutu pred zunanjim ožigosa za idealistični predsodek ter neskladje s siceršnjim Kantovim spoznavnim postopkom, kjer sta prostor in čas v sorazmerju. Ta "metafizična predočitev v korist vnanjega in notranjega sveta" (Vorländer 1970, 273) pa ima pri Kantu ter za Kanta zelo široke konsekvence in vir v genezi globljega problema, kar nam ne dopušča sprejetja Vorländerjevega očitka.

"Čista slika vseh velikosti (quantorum) za zunanje čute je prostor, čista slika vseh čutnih predmetov nasploh pa čas. Toda čista shema velikosti (quantitatis) kot nekega pojma razuma, je število, ki pomeni predstavo, ki zajema hkrati sukcesivno seštevanje od enega k enem (enakovrstnega, Gleichartigen). Glede na to, ni število nič drugega kot enotnost sinteze, izvedene v raznovrstnosti nekega enakovrstnega zora nasploh, s tem da jaz sam tvorim (erzeuge) čas v aprehenziji zora" (KČU, 128).

Čas je forma predmeta kot pojava, tej formi pa odgovarja transcendentalna materija pojavov nasploh: Ding an sich. Kot se kaže iz zgornjega citata, je tisto, od česar matematika abstrahira, a ne po lastni volji, ampak je k temu prisiljena zaradi narave svojega predmeta, prav čas. Matematika se zadovolji s tistim preostankom, kjer čas ni bistven, to je s prostorom, velikostjo, zato ostane omejena. Tam kjer čas nima prioritete, gospoduje za realnost nezanimiva sinteza enakovrstnega, nekakšno nizanje enakovrstnih monad (der Einheiten), skratka število, katerega sintetičnost (kajti vse zgoraj navedeno je vpeto v analitični okvir) je mogoča le skozi transcendentalno osnovno stališče matematike. To omogoča, da se čista matematika, v zastavitev katere se ne spuščamo, lahko nanaša na predmete izkustva. Shematiziranje kot časenje (Zeitigung), shema je vedno razumljena kot nek časovni odnos, ne zadeva le kategorij kvantitete (število) in kvalitete (realnost), ampak tudi kategorije relacije in modalnosti. Tako je substanca označena kot perzistenca, vztrajanje (Beherrlichkeit) v času, brez časovnega določila bi bila substanca prazen subjekt. Nadalje pa sheme ne označujejo drugega kot časovni niz, časovno vsebino, red. V poglavju o analogijah izkustva izražajo časovni odnos pojmi vztrajnosti, sledenja (Zeitfolge) in istočasnosti (Zugleichsein). Sheme tako predstavljajo časovno spojitve vseh pojavov, šele prek njih pojmi stopijo v razmerje z objekti. To razmerje pa je pogoj vzpostavitve POMENA, to razmerje pomen šele vzpostavi. Kategorije brez shem bi predstavljale le funkcijo razuma za pojme, ki ne bi imeli svojih korelatov v objektih.

Že Kant ve, da relevantnost matematike, njen dvig iz v celoti izmišljene vede v vedo z resnično vsebino, zahteva intervencijo, ki bi matematiko spravila v razmerje s časom. Kant to stori posredno, s tem ko čisti matematiki da transcendentalno podlago ter jo naveže na izkustvo, izkustva pa ni brez časa. Hegel to naredi odločneje: samogibanje vsebine matematike, ne le visenje na udobnosti rezultatov brez izpeljave, je neposredno že samo časovno razmerje in s tem pojmovna znanost. Dati matematiki resnično vsebino, pa pomeni pri Heglu njeno dokončno izgubo in prehod v (Heglovo) logiko.

LITERATURA:

- Akvinski, Tomaž: Izbrana dela, Globus, Zagreb 1981.
 Aristoteles: Metafizika, Globus, Zagreb, 1988.
 Aristoteles: Organon, Kultura, Beograd, 1973.
 Bergson, Henri: Filozofska intuicija, Slovenska matica, Ljubljana 1977.
 Derrida, Jacques: Cogito in zgodovina norosti, v Dvom in norost, Analecta, Ljubljana 1990.
 Descartes, Rene: Razprava o metodi in Pravila, Slovenska matica, Ljubljana 1957.
 Descartes, Rene: Meditacije, Slovenska matica, Ljubljana 1988.
 Dolar, Mladen: Heglova Fenomenologija duha I., Analecta, Ljubljana 1990.
 Hegel, G. W. F.: Fenomenologija duha, Naprijed, Zagreb 1987.
 Husserl, Edmund: Kartezijanske meditacije, Mladinska knjiga, Ljubljana 1975.
 Kalan, Valentin: Dialektika in metafizika pri Aristotelu, Mladinska knjiga, Ljubljana 1981.
 Kant, Immanuel: Kritika čistega uma, BIGZ, Beograd 1990.
 Kant, Immanuel: Kritika praktičnega uma, Kultura, Zagreb 1956.
 Kant, Immanuel: Prolegomena, Cankarjeva založba, Ljubljana 1963.
 Leibniz, G. W.: Izbrani filozofski spisi, Slovenska matica, Ljubljana 1979.
 Riha, Rado: Kant kot poheglovski filozof, v "Bog, učitelj, gospodar", Analecta, Ljubljana 1991.
 Schelling, G. W. F. J.: Sistem transcendentalnega idealizma, Naprijed, Zagreb 1965.
 Ule, Andrej: Od filozofije k znanosti in nazaj, DZS, Ljubljana 1986.
 Vorländer, Karl: Zgodovina filozofije II. Slovenska matica, Ljubljana 1970.

Kant in Evklidov sindrom

I. del

BORUT OŠLAJ

POVZETEK

V spisu Kant in Evklidov sindrom sem si prizadeval dokazati, da Kant kljub "kopernikanskemu obratu", kljub temu, da prepričljivo pokaže, da na teoretični ravni ni mogoče spoznati stvari na sebi, da se z njo ni mogoče združiti v totaliteti, ne zapusti metafizike, temveč jo rehabilitira v njeni izvorni obliki, ki jo imenujem "Evklidov sindrom". Njegovo mukotrpno prebijanje skozi tri Kritike ga pripelje, ne ven, temveč k samemu izvoru evklidovske ideologije, k židovstvu, v njegovi krščanski inačici. V tem je temeljni paradoks evklidovske kulture, ki se vedno želi gibati in razvijati le naprej, v smeri neskončnosti, pristane pa v končni fazi vedno pri svojem izvoru.

ABSTRACT

KANT AND THE EUCLIDEAN SYNDROME

The composition "Kant and the Euclidean syndrome" attempts to prove that Kant, despite the "Copernican cycle", despite the fact that he convincingly shows that things on their own cannot be recognized on the theoretical level, that one cannot be united in totality with it, does not renounce metaphysics but rehabilitates it in its original form, which he names "The Euclidean Syndrome". His painful breakthrough from the three Critics brings him not out but to the origin of Euclidean ideology itself, to Judaism, in its Christian variant. Here is the basic paradox of Euclidean culture, which constantly wants to move and develop only ahead, in the direction of infinity, but in the final phase ends up in its origin.

UVOD

Prehod od časa k prostoru, od ciklizma k linearizmu, se zgodi najprej znotraj židovske religije. Abrahamovo religiozno dejanje uvaja popolnoma novo religiozno dimenzijo: Bog se razodene kot oseba, kot neka povsem drugačna eksistenca, ki ukazuje in odpušča. Šele ta nova dimenzija omogoča vero, ki zdaj povezuje dva bregova, med katerima ni več nobene povezave. Med Bogom in Abrahamom zaznaja prepad, radikalni prelom kontinuitete. S tem se začneja novo poglavje v zgodovini človeka.

V arhaičnih religijah je človek poznal veliko načinov, s katerimi je tako ali drugače vzdrževal kontinuiteto z redom svetih stvari; z židovstvom pa ta kontinuiteta dokončno izgine. S tem, da bog postane osebno bitje (Bog), subjekt, se med njega in človeka vseli nek prazen prostor, ki kot tak zahteva premostitev. Ta prostor je zdaj izrazito linearno določen, razteza se med dvema točkama, izhodiščem (verniki) in ciljem (Bog). Sveto, ki je bilo v arhaičnih religijah v podobi "mane" raztreseno po celotni sferi bivajočega, je zdaj lokalizirano in skrženo v eno samo točko, ki se kaže v obliki osebe, subjekta, substance. Ta substantivirana, opojmljena, izgubljena svetost, ki zaradi svoje objektivne odsotnosti lahko funkcionira samo še kot cilj, je zdaj premaknjena v illud tempus mesijanske prihodnosti. Prej je bilo religiozno razmerje vpisano v razliko med človekom in celoto ciklično ponavljajočega se univerzuma, sredi katerega je stal, medtem ko je zdaj njegov sogovornik postal nek točno določen, abstraktni subjekt - ta proces abstrahiranja in lokaliziranja pa se lahko zgodi ravno zato, ker prejšnji ontološki pomenski univerzum ni bil več prisoten. Na ta način pa sta prvič jasno določeni dve točki, ki definirata linearni prostor.¹

Ni naš namen, da bi se ukvarjali s tem, kako je do tega prišlo. Toda dejstvo je, da postane desakralizirani židovski linearizem posvetna osnova grškega duha, ki dobi svoj dokončno formuliran znanstveni izraz v neskončnem linearnem prostoru Evklidove geometrije. V splošnem je mogoče trditi, da sta celotna grška in iz nje izhajajoča evropska kultura usodno povezani z Evklidovim prostorskim linearizmom. Ker tovrstna usmerjanost ni a priori, kar dokazujejo skoraj vse pred-židovske religije, imenujem to človekovo vklejenost med dve točki prostora, od katerih eno vedno predstavlja on sam, drugo pa nek določen cilj, ki je lahko bodisi religiozne, znanstvene ali profane vsebine, "Evklidov sindrom".

Tudi filozofija v svoji klasični obliki, vse do Kanta ni prestopila meja logike dveh točk. V vsaki, tudi najmanjši strukturi teoretičnega in praktičnega obnašanja evropskega človeka je kot poslednja osnova skrit grško posredovani in desakralizirani židovski dualizem. Nič ni za evropejca bolj samoumevno kot to, da obstajam jaz in na drugi strani neko drugo, ki je predmet mojega dopolnjevanja (osnova sleherne simboličnosti). Evropska kultura je kultura, ki živi za cilje. Da bi dosegel cilj, pa moram prej s pomočjo raznih veščin premagati pot, ki me od zastavljenega cilja loči. Filozofija, kot tipični produkt evklidovskega duha, je še nekoliko bliže židovski religiozni strukturi, saj je, vsaj tja do Hegla, za svoje najsvetejše cilje eksplicitno imenovala povsem iste pojme kot židovska religija: boga in nesmrtnost. Pri tem je povsem postranskega pomena, da je to počela na bistveno drugačen način. Če odmislimo konkretno izvedbo, gre pri obeh za isto strukturo, ki jo je prozaično mogoče imenovati "iskanje izgubljenega zaklada", s to predpostavko, da je ta zaklad anticipiran, da se skratka trdno verjame, da neke obstaja, le pravo strategijo je treba ubrati, pa ga bomo imeli. Ker človek te kulture nima več notranjega smisla, ker ta ni več neposredno navzoč, ga je mogoče substantivirati kot nekaj, kar je bodisi onstran, ali pa vsaj ni v moji neposredni bližini. Substantiviranje izgubljenega smisla, njegova strnitev v eno točko, je možna ravno zato, ker je enak nič. Ničesar ne vem o njem, predpostavljam samo, da je. Evklidov sindrom je notranje bistvo filozofije. Temu se ne izogne niti takrat, ko tega drugega ne substantivira več, zakaj že njeno iskanje na sebi, njeno prizadevanje je neka naperjenost, ki gre od do. In že to je dovolj. Z drugo besedo se to stanje imenuje metafizika.

1) Obširneje sem o tem pisal v spisu "Religiozno in totaliteta" (izide v eni prihodnjih številki).

Vse do Kanta je filozofija verjela, da se bo s svojim specifično pojmovnim načinom lahko prebila do poslednje realnosti, do "stvari samih na sebi". Kantova revolucionarnost je v tem, da pokaže, da je znotraj filozofije kot metafizike človekova soudeležba v celoti sveta zgolj iluzija, da se do "stvari na sebi", do tiste točke, s katero bi spet vzpostavili celoto, totaliteto, ne moremo nikoli prebiti na pojmovni ravni. Zakaj to "drugo", ta "stvar na sebi", realno ne obstaja nikjer, razen v subjektivnem predstavnem in idejnem svetu. Bogoiskateljstvo se vedno konča z ulovom lastnega repa. S tem je bil linearizem znotraj filozofije prvič omajan. Druge točke ni mogoče doseči, ker je zgolj subjektivna postavka. Vse "dogmatike lahko primerjamo z ljudmi, ki so mislili, da bodo prispeli do konca sveta samo, če bodo nadaljevali pot v vedno isti smeri. Kant je obplul svet in pokazal, da se zato, ker je ta okrogel, iz njega ne da ulti s horizontalnim gibanjem..."² Filozofija ni več sredstvo za doseg celote, temveč sredstvo za preprečevanje zmoj. "...namesto da bi odkrila resnico, ima samo to tiho zaslugo, da onemogoča zablude."³ Filozofija pomeni Kantu toliko kot metafizika. Metafizika na sebi ima pri njem spoznavno teoretski karakter, zato je osnovno vprašanje Kritike čistega uma: Kaj lahko moj um a priori spozna neodvisno od izkustva? Povod za to vprašanje je bila dogmatičnost racionalistične filozofije, zakaj postopek metafizike "je bil do zdaj zgolj tavanje, in kar je bilo najhuje, to je bilo tavanje med samimi pojmi".⁴ Pojmi in ideje so subjektivne tvorbe našega uma, zato ne morejo pretendirati na objektivno realnost brez prisotnosti izkustva. "Bog, svoboda in nesmrtnost duše so tiste naloge, za katerih rešitvijo težijo vse metafizike kot za svojim poslednjim in edinim smotrom."⁵ To seveda ne velja nič manj za Kanta, s to pomembno razliko, da znotraj metafizike teh idej pri njem ni mogoče spoznati, ona je lahko samo "urejen inventar vsega tistega, kar posedujemo v čistemu umu",⁶ "je traktat o metodi in ne ustroj same znanosti".⁷ Brez prisotnosti izkustva je pojem spoznavno nemočen. Kant se seveda zaveda konkretnega položaja človeka, zato ve, da je metafizika s svojimi najsvetejšimi smotri "naravna potreba človeka". Toda nujnost linearizma - človekova naperjenost na smisel, boga - se razkrije kot zgolj subjektivna nujnost. Zato "najvišja filozofija, glede bistvenih ciljev človeške narave, ne more pripeljati dlje kot do vodenja, ki ga je dala tudi najobičajnejšemu razumu".⁸ V bistvu človeka je, da materializira, da opredmetuje, tragika klasične filozofije pa je v tem, da svojih idej ne more nikoli opredmetiti, jih narediti objektivne in realne.

Osnova Kritike čistega uma je v razmerju subjekta in objekta in možnosti spoznanja objekta. Ker to razmerje spodleti, zakaj moje razmerje do objekta je samo razmerje do moje subjektivne predstave o njem (pojav) in ne do "stvari same na sebi", Kant v Kritiki praktičnega uma ni več obremenjen z objektom in njegovim spoznanjem; osnova tega dela je zdaj razmerje subjekt - subjekt, oziroma način, kako apriorni zakoni uma določajo človekovo voljo v smeri njegovega delovanja; um se izkaže kot praktičen. V svoji zadnji kritiki, Kritiki moči razsodnosti, se spet povrne k razmerju subjekt - objekt,

2) Artur Šopenhauer: Svet kao volja i predstava I, Matica srpska, Novi Sad 1981, str. 370 (od tod citiramo - Šopenhauer: Svet)

3) Immanuel Kant: Kritika čistoga uma, Nakladni zavod matice Hrvatske, Zagreb 1984, str. 350 (od tod citiramo - Kant: K. č. u.)

4) Kant: K. č. u., str. 14

5) Immanuel Kant: Kritika moči suđenja, Naprijed, Zagreb 1976, str. 313 (od tod citiramo - Kant: K. m. r.)

6) Kant: K. č. u., str. 10

7) Kant: K. č. u., str. 16-17

8) Kant: K. č. u., str. 363

le da ga tudi tokrat ne zanima možnost njegovega spoznanja, temveč samo način, kako aficira občutke ugodja in neugodja. Totaliteto subjekta in objekta išče na estetski ravni. Težišče se iz metafizike prenese na etiko, estetiko in religijo, oziroma na dejavnega, čutečega in verujočega človeka. Bistvo, po katerem se etika in estetika ločita od Kantove zasnove metafizike v Kritiki čistega uma, je v tem, da ne težita več za spoznavanjem; ostaja pa odprto vprašanje, ali se osvobodita linearne zasnove.

Če Kritika čistega uma sama zase daje vtis spoznavno-teoretskega dela, pa se v povezavi z ostalima Kritikama izkaže za uvod v antropologijo. Kantova filozofija je v celoti predvsem antropologija. Njegovih dveh Kritik ni mogoče obravnavati kot zaključeni samostojni deli, temveč kot sestavna dela enotne antropološke teorije. Kaj moram vedeti, kaj moram storiti, kaj smem upati,⁹ so tri osnovna vprašanja, ki pa so samo različni vidiki poglobitnega vprašanja, "kaj je človek". V Kritiki čistega uma zapiše: "Končni cilj ni nič drugega kot celotna določitev človeka..."¹⁰

Vprašanje Kantove filozofije-antropologije bomo postavili v kontekst obče usode filozofije in njene zavezanosti Evklidovemu sindromu.

SUBJEKT - OBJEKT

I.

Da bo šlo tukaj za antropologijo in ne spoznavno teorijo, nam da Kant vedeti že v predgovoru h Kritiki čistega uma, ko svoja prizadevanja naveže na najbolj izvoren problem vsake filozofije- antropologije: Pozivamo "um da ponovno prevzame najtežje od vseh del, namreč spoznanje samega sebe".¹¹ Ker Kant pojmuje um kot center vseh bistvenih človeških moči, pomeni spoznavanje uma toliko kot spoznavanje nas samih, to je človeka. Spoznavanje tukaj ni samo sebi namen, spoznavno teoretska problematika ni zgolj smoter zase, temveč predvsem sredstvo za izpolnitev tistega primarnega hrepenenja, ki ga je tudi pri Kantu še mogoče imenovati "gon po totaliteti". Predpostavka gona po totaliteti pa je, da te ni več. Edino mogoče razmerje je tako lahko le odnos subjekta do objekta, ki je za Kanta apriorno, nezgodovinsko. Evklidov linearizem deluje kot samoumevna predpostavka tudi pri Kantu. Objekt je tista točka, katere posedovanje bi spet vzpostavilo mojo celovitost. Četudi ta objekt še ni zame, pa je že moja vednost o njegovem obstoju dovolj, da na neki minimalni ravni vzdržujem stik z njim. Filozofiji je šlo vedno za to, da bi naredila ta stik dejanski, realen. Največkrat je to želela storiti tako, da ji je objekt veljal za bolj realnega od samega subjekta spoznavanja, da se je skratka spoznanje merilo po objektu. Ker so tovrstna prizadevanja postala "prizorišče vseh neskončnih prepirov",¹² je bilo treba nekaj radikalno spremeniti. "Do zdaj se je predpostavljalo, da se vsa naša spoznanja morajo ravnati po predmetih... Naj se zdaj enkrat poskusi, ali ne bi v nalogah metafizike bolje napredovali, če bi sprejeli, da se morajo predmeti ravnati glede na naše spoznanje."¹³ S Kantovim "kopernikanskim obratom" se ne odpravlja predpostavljeni dualizem, le težišče se prenese iz objekta na subjekt. Na videz se sicer zdi, da se s tem prenosom nič bistvenega ne spremeni, toda tak je le videz;

9) Kant: K. č. u., str. 353-354

10) Kant: K. č. u., str. 367

11) Kant: K. č. u., str. 8

12) Kant: K. č. u., str. 7

13) Kant: K. č. u., str. 14-15

videz postane zdaj namreč tudi sam objekt, in to je bistveno. Razmerje subjekta in objekta, ki je dotedaj veljalo za realno, zdaj to ni več, zakaj o objektu, kot nečem realnem, spoznavni subjekt ne more ničesar vedeti. Dualizem ni več objektivni, temveč samo še subjektiven. S tem je samoumevnost evklidovega sindroma prvič omajana, čeprav ne tudi odpravljena. Um ostaja še naprej prostorsko orientiran, le da prizna, da je ta orientacija samo še subjektivna. Zakaj moje spoznanje ne more segati prek meja možnega iskustva. Naše "umsko spoznanje a priori se nanaša samo na pojave, medtem ko samo stvar na sebi sicer dopušča kot možno, toda za nas nespoznavno".¹⁴ Glede na Kantove predhodnike, deluje stvar na sebi samo še kot bled, iluzorični preostanek nekdanje "realnosti" objekta. Realno razmerje je zdaj v odnosu med subjektom in pojavom, toda pojav je samo še subjektivna predstava nekega objekta, vkolikor je predmet možnosti mojega iskustva. Naše spoznanje pojava je transcendentalno, to je tisto, "ki se ne ukvarja toliko s predmeti, kolikor z našimi a priornimi pojmi o predmetih sploh".¹⁵

II.

Moje edino razmerja do objekta je lahko samo še subjektivno spoznanje izkustvenega predmeta, ki je ravno zaradi tega pojav, in ne stvar na sebi. Centralno vprašanje Kritike čistega uma je zato vprašanje možnosti izkustva.

Že zaznavanje predmeta možnega izkustva ni zgolj pasivno dojetanje, sicer bi bilo naše spoznanje predmeta samo analitično. Analitična sodba bi bila recimo: Trava je zelena. V tej sodbi mi v ničemer ne bi razširili našega spoznanja, saj je predikat "zelena" že vsebovan v pojmu "trava". Toda že s sodbo "jabolka so na drevesu", se godi povsem drugače; da bi namreč lahko izrazil to sodbo, moram imeti neko predstavo prostora, ta pa ni vsebovana niti v pojmu jabolka, niti drevesa. Pojem prostora mi torej mora biti dan a priori, je prepričan Kant, in samo tako so možne sintetične sodbe a priori, sodbe, ki edine omogočajo izkustvo. "Prostor je nujna predstava a priori, ki je osnova vsem zunanjim nazorom."¹⁶ Že na najelementarnejši ravni zaznavanja mi izkustvo predmeta omogoča neko zrenje, predočevanje, intuicija (Anschauung), v katerem mi je prostor dan a priori. Ta subjektivno posredovana naperjenost na objekt je tista, ki mi ga naredi za pojav, in ne stvar na sebi. "Prostor ni nič drugega kot samo forma vseh pojavov zunanjih čutil. tj. subjektivni pogoj čutnosti, ki nam edini omogoča zunanje zrenje."¹⁷

Če je prostor a priorna forma vseh zunanjih čutil, potem je čas "forma notranjega čutila, to je zrenja nas samih in našega notranjega stanja".¹⁸ Toda apriorna forma časa ni samo vzrok notranjim čutilom, temveč posredno tudi zunanjim, zakaj pojem spremembe in pojem gibanja je mogoč samo s pomočjo predstave časa. Vse, kar je, je v času, zato "je čas pogoj a priori vsakega pojava sploh, in sicer neposredni pogoj notranjih pojavov (naše duše), in ravno zaradi tega posredno tudi zunanjih pojavov".¹⁹

Čas in prostor, kot apriorna pogoja naše čutnosti, nam omogočata stik s predmetom, toda stvari, ki jih opazujemo, niso same na sebi takšne, za kakršne jih smatramo,

14) Kant: K. č. u., str. 16

15) Kant: K. č. u., str. 28

16) Kant: K. č. u., str. 35

17) Kant: K. č. u., str. 37

18) Kant: K. č. u., str. 40

19) Kant: K. č. u., str. 41

pravi Kant. "Pojavi ne morejo eksistirati na sebi, temveč samo v nas samih."²⁰ Čim bi odvzeli našo subjektivno kakšnost, se opazovani objekt z lastnostmi, ki mu jih je dalo čutno zrcenje, sploh nikjer več ne bi nahajal, zakaj ravno subjektivna kakšnost določa njegovo formo kot pojav. V razmerju do pojava smo tako v bistvu samo v razmerju do samega sebe. Pojav lahko spoznamo zato, ker smo ga ustvarili, spoznamo samo to, kar smo vanj vložili. Apriorni formi čutnosti, prostor in čas, še ne pomenita spoznanja pojava, sta le prvi korak do njega. V Transcendentalni estetiki Kant že na najelementarnejši ravni človekovega odnosa do predmeta - zaznavanju - razblinja vsako možnost, da bi se predmetu lahko približali, kakšen je sam na sebi, pa čeprav se subjekt edino na tej ravni najbolj neposredno nanaša na predmet.

Ker je ozadje našega obravnavanja Kantove filozofije razlikovanje med prostorskim in časovnim dojemanjem sveta, tj. vizuelnim, sukcesivnim in avditivnim, sinhronim, ki se kot tako prvič izpostavi s fenomenom židovske religije, je treba na tej stopnji poudariti naslednje: Ne glede na to, da je v Kantovi filozofiji razmerje subjekta do objekta razmerje, v katerem subjekt ustvarja svoj lastni objekt kot pojav, in da je torej v bistvu v razmerju do samega sebe, do svoje subjektivne, spoznavno ustvarjalne moči, kljub temu torej, da Kant s kopernikanskim obratom pokaže, da je tisto, kar je dotedaj veljalo kot objektivno razmerje, v bistvu samo subjektivno, pa to še vedno ustreza prostorsko-vizuelnemu, sukcesivnemu dojemanju sveta, skratka tistemu, katerega nereflektirana predpostavka je, da je človek v iščočem odnosu do drugega. Iskanje je v tem primeru spoznavanje, spoznavanje pa je sukcesivno gibanje k drugemu. Četudi zdaj spoznam, da je ta drugi moja lastna subjektivna predpostavka, se s tem osnovna struktura v ničemer ne spremeni. Celo pojem časa, ki ga Kant uporablja, je povsem prostorsko zasnovan. Kant zapiše, da si "časovni niz predočujemo s črto, ki gre v neskončnost".²¹ Čas je zanj sukcesivna, premo napredujoča linija, ki gre vedno naprej in se tako izgublja v neskončnosti. Kot bomo videli, bo imelo takšno pojmovanje časa izrazite posledice za njegovo etiko. Tovrstna podoba časa pa ne ustreza kriterijem večne enakosti in splošne veljavnosti, kot to verjame Kant, temveč je v celoti zgodovinski produkt "židovsko-grško-evropske ideologije".

Če gre Kantu predvsem za človeka, potem njegova predstava človeka kot prostorskega bitja ne zadeva človeka kot takega, temveč kvečjemu Evropejca.

III.

Če govori Kant v Transcendentalni estetiki o tem, kako nam je a priori dana čutna stran pojava, potem pomeni Transcendentalna logika naslednji korak, in sicer, kako se pojmi našega mišljenja a priori nanašajo na izkustvene predmete. Razum je tista moč, s katerim je mogoče misliti predmete čutnega zora. "Spoznavanje vsakega, vsaj človeškega razuma, je spoznavanje s pomočjo pojmov, ne intuitivno, temveč diskurzivno."²² Toda še preden na transcendentalni način, to je s pojmi a priori, zajamemo predmet možnega izkustva, se v procesu spoznavanja zgodi še nekaj drugega. Ker pojem nikoli ni v neposredni zvezi s predmetom,²³ je za poenotenje raznolikosti čutnega materiala potrebna neka druga "moč človeške duše". Prostor in čas, kot a priori pogoja

20) Kant: K. č. u., str. 43

21) Kant: K. č. u., str. 41

22) Kant: K. č. u., str. 56

23) Kant: K. č. u., str. 57

čutnosti, puščata njeno raznolikost nedotaknjeno. Da bi lahko to raznolikost presegli in povezali, je potrebna domišljija (*Einbildungskraft*). "*Einbildungskraft*" pomeni toliko kot proces poenotenja (*ein-bild-machen*), ki pa ostaja na predstavi (predstava) in ne miselno-pojmovni ravni. Sinteza raznolikosti čutnosti je enostavno delovanje domišljije, to sintezo zvesti na pojme pa je delo razuma. Razum se torej nanaša na čutne predmete posredno, in sicer s pomočjo domišljije. Te pojme imenuje Kant, po Aristotelovem zgledu, kategorije, nakar poda svojo znamenito tablico dvanajstih kategorij, ki so čisti apriorni pojmi sinteze. Samo s pomočjo teh pojmov a priori naj bi bilo mogoče izkustvo, in samo zaradi njih je razum čisti razum. S tem, ko Kant imenuje pojme po Aristotelovem zgledu za kategorije, skuša poudariti, da so pojmi tudi pri njem izključno namenjeni izkustvenemu spoznanju. Kljub temu, da pojmi a priori ne vsebujejo ničesar empiričnega, so pogoj možnosti izkustva.²⁴ Vkolikor se ti pojmi ne bi nanašali na izkustvo, bi bili samo logične forme brez vsake konkretne vrednosti, "bili bi enostavne predstave, katerim ne bi pripadal nikakršen predmet".²⁵

Enotnost, ki jo pojmi dajejo sintezi čutne raznolikosti, imajo svoj izvor v enotnosti zavesti, in brez te "ne bi bilo spoznanja". "Trajni jaz (čiste apercpepcije) tvori korelat vseh naših predstav, vkolikor obstaja možnost, da se jih zavedamo."²⁶ Kant imenuje tri prvobitne moči, sposobnosti duše, ki vsebujejo pogoje možnosti vsakega izkustva: "čutnost, domišljija, apercpepcija".²⁷ Seveda so predmeti možnega izkustva vedno pojavi, red in pravilnost pa vnašamo v njih mi sami s pomočjo razuma. Ker je razum zakonodajen tudi za naravo in ker brez njega "narave sploh ne bi bilo",²⁸ se tudi narava izkaže za pojav in ne kot stvar na sebi.

Vkolikor želimo razmišljati znotraj Kantovega miselnega obzorja, se nam zdi delitev na stvar na sebi in pojav vendarle upravičena (stvar na sebi in pojav ne pomenita dveh različnih objektov, temveč dva različna odnosa do objekta). Ne glede na to, koliko je Heidegger v svoji knjigi "Kant in problem metafizike" samovoljno priredil Kantovo filozofijo svoji lastni, pa ostaja njegova interpretacija stvari na sebi in pojava, s pomočjo razlike med končnim in neskončnim spoznanjem, še zmeraj sveža. "Božansko spoznanje je predstavljanje, ki bivajoče, ki ga zaznava, v svojem zaznavanju - pravzaprav ustvarja."²⁹ Ravno zaradi tega mu ni potrebno mišljenje, saj je mišljenje že kot tako zmaga končnosti. Ker končno zaznavanje ne more dati samo sebi svoj predmet, mora dopustiti, da mu je ta dan. Ker je ta predmet prek zaznavanja in domišljije dan razumu kot tuj, ga lahko spozna samo tako, da ga ponovno ustvari kot pojav s pomočjo svojih pojmov. Zato "je za človeka bivajoče dostopno samo na osnovi akta predmetovanja, ki je že usmerjeno na samo sebe".³⁰ Razlika med končnim in neskončnim spoznanjem je razlika med pojavom in stvarjo na sebi. Naše spoznanje je samo ontično ustvarjalno, to je kolikor je sposobno, da si objekt ponovno ustvari po subjektu in ga tako naredi za pojav, ki ima lahko svojo realnost samo v subjektu in ne zunaj njega. Objekt se razumu vedno kaže kot predmet, spoznani predmet pa je pojav. Ena bistvenih potez človekovega spoznanja

24) Kant: K. č. u., str. 71

25) Kant: K. č. u., str. 91

26) Kant: K. č. u., str. 81

27) Kant: K. č. u., str. 70

28) Kant: K. č. u., str. 82

29) Martin Heidegger: Kant i problem metafizike, Mladost, Beograd 1979, str. 27 (od tod citiramo - Heidegger: Kant)

30) Heidegger: Kant, str. 56

je, da lahko spozna samo tisto, kar si predmetuje, drug problem pa je, ali je to spoznanje res izključno pojmovno. Kant je prepričan, da je "spoznavanje človeškega razuma spoznavanje s pomočjo pojmov, ne intuitivno, temveč diskurzivno". Pomemben je Kantov izključujoč odnos med pojmom in intuicijo. Zanj je intuicija nerazumna, popolnoma čutna, in torej povsem pasivna. Svojevrsten filozofski kuriozum predstavlja njegova tabela dvanajstih kategorij, ki so popolnoma abstraktne, a priorne, ne-čutne, pa vendar na čutni svet usmerjene. V Kantovi filozofiji so pojmi absolutni, ki jih je, na mesto da bi jih odpravil, nekritično iz "objektivne" sfere prenesel v subjektivno. Pojmi se obnašajo kot Bog v židovski religiji, kot popolnoma abstraktna, od vse človeške čutnosti ločena vsebina, ki je v procesu substantiviranja človeku izgubljenih bistvenih lastnosti postal nadčuten, pa vendar na nek skrivnosten način obrača svoj pogled nazaj k človekovi čutni realnosti. Kant je absolutom iz racionalistične filozofije samo spremenil predznak, togost objektivnega je spremenil v togost subjektivnega. Pojem kot substantivirana čutnost je rezultat židovskega, prostorsko usmerjenega duha, in kot tak popolnoma ustreza tistemu, kar imenujemo Evklidov sindrom. Kant ne vidi, da se čutnost in pojmovnost razlikujeta zgolj po stopnji in ne po kvaliteti, sicer ne bi v spoznavnem procesu povsem izločil intuicije, ki je zanj popolnoma zavezana čutnosti in je zagledatelj pasivna, za razliko od razuma, katerega pojmi so nadčutni in apriorni. S svojim absolutnim ločevanjem med čutnim in nadčutnim, in absolutiziranjem slednjega, je Kant v celoti dedič racionalistične metafizike. V duhu Schelerjeve filozofije bi lahko rekli, da so pojmi na sebi povsem brez vrednosti, vkolikor ne črpajo svoje energije in vsebine prav iz čutnosti, vkolikor niso sublimacija slednje. Iz tega zornega kota pa postane razlika med razumom in intuicijo takoj bistveno manjša, saj nobena intuicija ni brez pojmov, gre samo za to, da tukaj niso izpostavljeni, da niso prignani do zavesti, tako kot na drugi strani noben pojem ni povsem ločen od čutnosti in intuicije, saj ravno to je tisti a priori razlog, da je lahko usmerjen na izkustvo.

Kantova podoba človeka kot spoznavajočega subjekta je še vedno zelo aktualna tam, kjer ga obravnava kot predmetno bitje, ki upredmetuje svoj lastni svet. V trenutku pa, ko skuša iz človeka narediti nečutnega pojmovnega fantoma, zdrkne globoko pod raven svoje lastne kritičnosti.

Zanimivo je, da je v prvi izdaji Kritike čistega uma še bilo mogoče upati, da bo Kant spoznavajočega subjekta zajel celoviteje, saj so čutnost, domišljija in apercipacija bili domala enakovredni procesi, še več, v prvi izdaji celo zapiše, da je "čista domišljija osnovna moč ljudske duše, ki je a priori osnova vsakemu spoznanju".³¹ V drugi izdaji pa dobi razum že absolutno prevlado. Ali se ni Kant ustavil pred domišljijo kot skupnim korenem čutnosti in razuma, se sprašuje Heidegger.

IV.

Prehod iz Transcendentalne logike k Transcendentalni dialektiki je prehod od razuma k umu. Dialektiko razume Kant kot logiko privida, v katerega se zapletajo vse ideje, ki so bistvene moči uma. Ideje, kolikor prehajajo meje izkustva, niso več transcendentalne, temveč transcendentne. Transcendentna narava uma je povsem "naravna in neizbežna",³² vendar ne smemo subjektivne zveze naših idej smatrati "kot objektivno

31) Kant: K. č. u., str. 81

32) Kant: K. č. u., str. 157.

nujnost samih stvari na sebi".³³ Če je razum zagotavljal moč enotnosti pojava s pomočjo pravila, potem um zagotavlja moč enotnosti razumskih pravil s pomočjo načel. Če je Kant v Transcendentalni logiki še "aristotelovec", v kolikor uporablja kategorije kot ključ za možno izkustvo, pa je v Transcendentalni dialektiki platonist, saj mu pomenijo ideje, podobno kot Platonu, praslike samih stvari. Kant tudi sploh ne skriva svojega spoštovanja do Platona.

Razum se vedno nanaša na izkustvo, je vedno v odnosu do končnega predmeta, medij, v katerem edino lahko deluje in preživi, je medij razlike. Transcendentalna logika je logika dualizma, dualizma subjekta in objekta, čutnega in nadčutnega, pojava in stvari na sebi. Logika razuma je prostorska logika. Nasprotno od razuma, se um nikoli ne nanaša na izkustvo, kvečjemu na pojme razuma, da bi jim dal enotnost. Umskim načelom ni mogoče priskrbeti empirične uporabe, saj se um kot moč enotnosti in totalitete kategorično razlikuje od razumskega in pojmovnega dualističnega sveta. Logika uma je logika, ki želi ubežati prostorsko zasnovani razliki, zato človek po svojem najbolj notranjem bistvu hrepeni po idejah in želi doseči njihovo objektivnost, se izgubiti v njihovi večni celovitosti. Toda ravno pred tem sviri Kant, saj ideje, kolikor so nadčutne, niso spoznatne, zakaj naše spoznanje je vedno lahko samo izkustveno.

Če je razum v celoti zavezan Evklidovemu sindromu, se treba vprašati, ali umu, ki hrepeni po totaliteti, uspe uiti prostorsko - dualistično - linearni strukturi? "Enostavno je uvideti, da je namera čistega uma samo absolutna totaliteta sinteze na strani pogojev."³⁴ Ker um hrepeni po "totaliteti, celoti, Enem in nedeljivosti, je zato smisel idej v tem, da so namenjene za dvigovanje v redu pogojev do tistega, kar je nepogojeno, to je do načela".³⁵ Logika kavzalnosti se tudi pri Kantu mora končati pri nepogojenem vrhovnem vzroku, ki stoji na začetku gibanja in ki predstavlja "absolutno enotnost pogojev vseh predmetov mišljenja sploh".³⁶ To je najvišja transcendentalna ideja ali "ideal". Poleg te obstajata še dve, ki pa sta po redu nižji: prva ustvarja "absolutno nepogojeno enotnost miselnega subjekta" (duša), druga "absolutno enotnost niza pogojev pojava" (svet).³⁷ Ali je mogoča znanost o duši, svetu in Bogu? Kantov odgovor je nedvoumni Ne. V poglavju o paralogizmih čistega uma najprej spodmakne tla racionalistični psihologiji, v Antinomijah čistega uma kozmologiji in nazadnje v poglavju o Idealu pokaže, da je spoznanje Boga nemogoče. Razlog za vse tri zavrnitve je mogoče s Kantovimi besedami strniti takole: "...predmet same transcendentalne ideje je nekaj, o čemer mi nimamo pojma..."³⁸ Imeti pojem o neki stvari, pomeni imeti predvsem izkustveno gotovost o obstoju te stvari. Če imamo pojem, pomeni, da imamo eo ipso tudi izkustveni predmet, katerega enotnost predstavlja ravno ta pojem. Duša, svet in Bog niso pojmi, temveč so ideje, ki presegajo izkustvo, ki pa jih po neki notranji zakonitosti um nujno producira. "...vožnjo našega uma lahko podaljšamo samo tako daleč, dokler segajo obale izkustva."³⁹

Jaz, svet in Bog, oziroma, jaz v svetu in pri Bogu; temeljna naloga vse klasične filozofije je na teoretični ravni neizvedljiva.

33) Kant: K. č. u., str. 156.

34) Kant: K. č. u., str. 173.

35) Kant: K. č. u., str. 173.

36) Kant: K. č. u., str. 172.

37) Kant: K. č. u., str. 172.

38) Kant: K. č. u., str. 175.

39) Kant: K. č. u., str. 197.

S tem je zrušen mit o absolutnih sposobnostih človekovega spoznanja.

Kljub temu, da ideal ni spoznat, pa predstavlja končni smoter uma. Pod tem pojmom Kant ne razume samo ideje "in concreto, temveč tudi in individuo".⁴⁰ Ideal, ki ni spoznat, predstavlja neizogibno potrebno merilo uma, "kateremu je potreben pojem o tem, kar je na svoj način povsem popolno, da bi se glede na to izmerila stopnja in pomankljivost tistega, kar je nepopolno".⁴¹ Ker je ideal "prasluka vseh stvari (prototyp)", kljub temu, da je nespoznat, predstavlja "regulativno načelo uma, glede na katerega je potrebno vsako zvezo v svetu obravnavati tako, kot da izhaja iz nujnega vzroka, ki je zadosten za vse..."⁴² Funkcija ideala v procesu spoznavanja je torej samo negativna, toda Kant že v Kritiki čistega uma poudari njegovo moralno vrednost. "Nihče ne ve, da obstaja bog in bodoče življenje... To prepričanje ni logično, temveč moralno."⁴³

Vprašali smo se, ali umu s pomočjo idej uspe uiti prostorski določitvi, v katero je ujet razum. Ne. Način, kako Kant pride do ideje Boga, je v celoti prostorski: nizu pogojenih stvari nujno predhodi "nepogojeno" kot njihova totaliteta. Človek v neskončnem linearnem prostoru z opredmetenjem nikoli ne more doseči konca, zato se razum iz te zagate rešuje s predpostavko neskončnega nepogojenega prvega vzroka, ki stoji na začetku kavzalnega niza. Vkolikor človekovo bistvo vedno teži po zaokroženosti, je tak način, v prostorsko opredeljeni kulturi, edina rešitev, da se prepreči razpršitev človekovega duha. Tovrstna podoba Boga je nujno sredstvo za preprečitev človekovega zloma. Neskončni kavzalni prostor se mora nekje končati; predpostavka vsemogočnega začetnika je nujna potreba - sukcesivno - prostorsko opredeljenega razuma. Načela uma, ki jih obravnava Kant, torej v nobenem primeru niso večna temveč zgodovinsko posredovana. Že Schopenhauer je v svoji kritiki Kantove filozofije poudaril, da bistvo uma nikakor ne sestoji v zahtevi nepogojenega. "Da vračanje k enemu nepogojenemu vzroku, k nekakšnemu prvemu začetku, nikakor ni zasnovano v bistvu samega uma, je dejansko dokazano s tem, da niti prareligije človeškega rodu, ki imajo še danes največje število vernikov na zemlji (brahmanizem, budizem), ne poznajo tega nauka in ga niti ne sprejemajo..."⁴⁴ Stara indijska kultura, ki ni prostorska, temveč časovno ciklična, prvega začetnika ne potrebuje. Umska ideja Boga kot substantivirane točke, ki stoji na začetku zgodovine, je lahko samo ideja židovskega uma, ki je našla svoj ustrezen izraz v grško - rimski kulturi. Toda zanimivo je, da tudi sam Kant loči med različnimi "kulturami uma", saj pravi, da so "še le moralne ideje ustvarile pojem o božanskem bitju, ki ga zdaj smatramo za pravega", "preden pa moralni pojmi niso bili dovolj prečiščeni, to ni bilo mogoče".⁴⁵ To sicer popolnoma drži; nekritičnost tega kritičnega duha je zgolj v tem, da ta vzorec proglasi za notranjo nujnost človeškega uma.

Kaj je torej rezultat Kritike "teoretičnega uma", kaj je odgovor na vprašanje: Kaj lahko vem? "Ugotovili smo, da je zaloga materiala zadostovala samo za stanovanjsko hišo, čeprav smo imeli v mislih stolp, ki bi moral segati do neba."⁴⁶ Spoznavajoče bitje sem torej do tiste mere, dokler ostajam v mejah možnega izkustva, dokler sem predmet-

40) Kant: K. č. u., str. 264.

41) Kant: K. č. u., str. 265.

42) Kant: K. č. u., str. 283.

43) Kant: K. č. u., str. 362.

44) Schopenhauer: Svet, str. 423.

45) Kant: K. č. u., str. 358.

46) Kant: K. č. u., str. 317.

no - pojavno ustvarjajoče bitje, pa čeprav ta pojav lahko spoznam le, kolikor je moj lastni produkt in ne stvar na sebi. Toda ker je pojavno bitje razklano bitje, je najvišji interes mojega uma nepogojena totaliteta vseh pojavov in predmetov mišljenja. Toda ta ideja, kolikor ni izkustvena, ni spoznatna. "Na področju čistega uma ni prave polemike. Oba borca mahata po zraku in tolčeta po svojih sencah, ker sta zapustila meje narave..."⁴⁷ Teoretični um končnim smotrom, za katerimi stremi, "svobodna volja, nesmrtnost duše in obstoj Boga",⁴⁸ ne more priskrbeti nobenega objektivnega pomena. Že v "Antinomijah čistega uma" Kant nakaže prehod k možni rešitvi teh zagat: "Čim bi prišlo do dejanj, bi ta igra čistega uma izginila kot silhueta sna, tak človek pa bi svoja načela izbiral edino glede na praktični interes."⁴⁹ Na koncu Kritike čistega uma naredi Kant prehod k moralni, praktični filozofiji. Ker človek ni spoznavno bitje na absolutni ravni, absolutu pa se Kant ne misli in ne more odreči, je nauk o obstoju Boga mogoče zasnovati na religiji, oz. verovanju.⁵⁰

Antropološki zaključek Kritike čistega uma je, da človek ni teoretično, temveč praktično - moralno bitje, saj moj teoretični um ni sposoben spoznati niti stvari na sebi, niti duše, kaj šele Boga. Praktični interes, interes življenja pa zahteva realnost teh pojmov, da bi se v neskončnost razvlečenemu, prostorsko opredeljenemu značaju bivajočega dala celovitost in zaključenost, zato je razrešitev te problematike možna samo na praktični, delujoči ravni.

V spoznavanju sveta vedno in povsod naletim na samega sebe. Namesto da bi spoznal svet, spoznam, da ne moram spoznati niti sebe.

47) Kant: K. č. u., str. 335.

48) Kant: K. č. u., str. 351.

49) Kant: K. č. u., str. 229.

50) Kant: K. č. u., str. 361.

Spontanost in avtonomnost mišljenja po Adornu

CVETKA TÓTH

POVZETEK

Članek obravnava pojmovanje filozofije pri Theodorju W. Adornu. Filozofijo Adorno razume kot način razmišljanja, obnašanje duha, in ne kot določeno tematiko. Ravno zanj je po priznanju mnogih njegovih najbližjih sodelavcev značilna izjemna spontanost v razmišljanju, živo filozofiranje kot aktualna produkcija misli. Članek skuša tudi opozoriti na zelo očiten vpliv Kantove misli v njegovi filozofiji.

ABSTRACT

SPONTANEITY AND AUTONOMY OF THOUGHT ACCORDING TO ADORNO

This article deals with Theodor W. Adorno's understanding of philosophy. Adorno understands philosophy as a way of thinking, the behaviour of the spirit, and not as a fixed theme. According to many of his closest collaborators, an exceptional spontaneity in thinking, a live philosophizing, as an actual product of thought, is typical of him. This article attempts to draw the attention to the very obvious influence Kant's thoughts have on his philosophy.

Če se vprašamo, kaj je filozofija po Theodorju W. Adornu, potem po njegovem opozorilu s samimi definicijami filozofije ne pridemo daleč, saj so zelo problematične. Zanj filozofija ni prvenstveno glede na svojo tematiko, temveč po načinu obnašanja duha in obnašanja zavesti.

Adornovi filozofiji se težko približamo, kajti s svojim načinom razmišljanja ne hote ovira iskanje nečesa "trdnega" in oprijemljivega. Toda danes, ko je celota njegove filozofske misli že izgotovljena, nihče ne dvomi, da ni moč govoriti o njegovem načinu filozofiranja in hkrati s tem o aktualnosti njegove filozofije. Morda velja zanj bolj kot za katerega koli drugega filozofa to, da je o njegovi misli še najlažje govoriti fragmentarno. Posamični detajli njegove filozofije tako pritegnejo bralca, da se mora ustaviti za daljši čas in prepustiti pogovoru, ki učinkuje kot doživljanje spontanega in kreativnega mišljenjskega procesa. Čutiš, da si zraven in se odzivaš, ne moreš biti ravnodušen in reči samo: "Tako je govoril Theodor W. Adorno".

Adorna najprej zanima to, kako razmišljamo in ne kaj so miselni rezultati. Njegov odgovor na vprašanje, kaj je filozofija, dobimo samo iz načina razmišljanja, miselnega ravnanja oziroma iz njegovega filozofiranja. Tako s Heglom lahko razumemo to Adornovo miselno držo, kajti kot pravi Hegel v Enciklopediji filozofskih znanosti (paragraf 7), samo razmišljanje v sebi že vsebuje načelo filozofije, celo v pomenu predpostavke začetka. Zanj je celotna Heglova filozofija v bistvu poskus, da se pojem filozofije razvije skozi samo razmišljanje, toda pri tem gre v bistvu za kantovsko načelo filozofiranja. Filozofija namreč po Adornu opozarja na proces, ki ga je že Kant povzel v ugotovitev, da se je možno naučiti samo filozofirati, ne pa filozofije same. Kot da bi Adorno v nasprotju z drugimi nehotel želel opozoriti na to, kako v Heglov filozofski postopek ni samo vkomponirana kritika Kanta, ampak hkrati njegova afirmacija. Verjetno je to tudi razlog, zakaj se Adorno v svojih poskusih interpretirati Hegla vedno znova vrača h Kantu. Tu ne gre toliko za vprašanje, kje stoji Kant više od Hegla, temveč za problem, ki ga je Ernst Bloch formuliral v Duhu utopije, tj., kako Kanta "zvleči skozi Heglov ogenj". Toda napačna je trditev, da Adorno govori o Kantu samo v primerjavi s Heglom.

Hegel se je dokaj ironično izražal o Kantovi predpostavki, da se je možno naučiti samo filozofiranja, ne pa filozofije. Gre za Kantov krajši tekst, ki je poročilo o njegovih predavanjih iz leta 1765-1766.¹⁾

V svojem krajšem komentarju, ki ga je izoblikoval v obliki aforizma, Hegel²⁾ Kantu ugovarja, da je to isto, kot bi kdo trdil, da se lahko naučiš mizarstva, ne pa narediti mizo, stol itd. Toda Adorno že na začetku Negativne dialektike kaže na Heglovo zgolj retorično razrešitev odnosa med mislijo in predmetom, ne da bi se Hegel pri tem dejansko vsaj za korak oddaljil od tega za kar je menil, da je pri Kantu nerazrešeno.

Kakor poročajo nekateri Adornovi najbližji sodelavci, njegovi nekdanji študenti, med njimi npr. Herbert Schnädelbach, Adorno na svojih predavanjih v primerjavi s Horkheimerjem ni dajal mnogo informacij o filozofiji in tudi ni obremenjeval svojih slušateljev z zgodovinskim balastom. Kar se je pri Adornu dalo naučiti, je bilo "živo filozofiranje", njegovi slušatelji so stalno doživljali "filozofiranje kot aktualno produkcijo misli"³⁾ in mnogi so sledili temu sugestivnemu Adornovemu miselnemu postopku - v bistvu kantovskemu zgledu.

Oskar Negt, nekdanji Adornov učenec pri Schnädelbachovi recepciji Adorna ugotavlja, da se izogiblje "političnemu pogledu" na Adorna, hkrati pa opozarja na prevladujoč Kantov vpliv. Zanj je Adorno mislec, ki spominja na "rokodelca, ki solidno postopa s pojmi."⁴⁾ Ne glede na določeno izumetničenost v izražanju je pojmovna konstrukcija tega jezika blizu Kantu, celo mnogo bolj kot Heglu. Tako Negt opozarja na ustvarjalno moč Adornovega mišljenja in na spontanost njegovega načina razmišljanja. Toda pri tem je Adorno vedel in predvidel, kaj bo sledilo iz tega. Spontanost misli pri Adornu torej ni nepredvidljiva, morda jo je po Negtu še najlažje razumeti s tem, kar pove že naslovna formulacija, namreč, da je "mišljenje protiprodukcija", v nemščini

1) Immanuel Kant: Vorkritische Schriften bis 1768, Werkausgabe, Band II, Suhrkamp, Frankfurt 1978, str. 907-917.

2) G. W. F. Hegel: Jenaer Schriften 1801-1807, Werke 2, Suhrkamp, Frankfurt 1980, str. 559.

3) Joseph Früchtel und Maria Calloni (Hrsg.): Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno, Suhrkamp, Frankfurt 1991, str. 64.

4) Ibidem, str. 78.

dobesedno "Gegenproduktion". Ta ugotovitev o temeljni Adornovi mišljenjski potezi pa je razvidna iz vrste njegovih del.

Ker je Adorno sledil kantovskemu načinu filozofiranja, s svojim razmišljanjem po lastnem opozorilu ne razume filozofije kot tehniko prevajanja v kategorije, ampak je filozofiranje proces, ki se v določenem smislu "komponira". Zato tudi izrecno pove, da o konkretnem ne moremo filozofirati, filozofiramo lahko "samo ven iz konkretnega". Filozofija napreduje samo s tem, da se neprestano obnavlja, "tako iz lastne moči kot iz trenja ob tisto, kamor meri; odločilno je to, kar se v njej dogaja, ne teza ali pozicija; tak splet, ne pa deduktiven ali induktiven, enostranski miselni tok".⁵⁾ Za Adorna je samo tisto filozofiranje pristno, ki ni abstraktno, tj. prepuščeno abstraktnemu ohišju a priori določene kategorialne aparature. Izrecni Adornovi zahtevi po konkretnem filozofiranju sledi skoraj drzen, a vendar docela razumljiv sklep: "Zato se filozofije v bistvu ne da referirati. Drugače bi bila odvečna; da se jo večinoma da referirati, priča proti njej."⁶⁾

Tako filozofiranje, kot že rečeno, samo iz konkretnega, Adorno prepozna pri Benjaminu in Blochu, zato tudi opozarja na njuno "teoretsko koincidenco".⁷⁾ Benjaminovo delo *Einbahnstrasse* v marsičem zelo spominja na Blochovo delo *Spuren*. Ernst Bloch, ta "heretik dialektike" in "mistik v paradoksnih enotnosti teologije in ateizma",⁸⁾ filozofira z ogromno materiala in barv, vendar se ne izogiba abstraktnemu. Tu je kaplja dežja v sivini pustega jesenskega večera, ki pušča za seboj sled v doživljanju; tu je še utopija, ki konkretno subsumira pod obči pojem. Podoba nekonstruiranega vprašanja sicer postane sistem, toda čeprav obči pojem zbriše sled, vendar pušča, da ona v njem govori še naprej. Od tu istovetnost med Blochom in Benjaminom, ker oba smatrata, da filozofija ne more onemeti pred konkretnim, se gibati v mediju misli in abstrakcije, hkrati pa vzpostaviti askezo do vsega konkretnega, do tega, kar razlaga in mu skuša dati celo pomen. Benjaminovo filozofijo odlikuje "način konkretnosti" in to njegovo konkretnost je še najlažje primerjati s pojmovanjem resnice pri poznem Nietzscheju. Zanj resnica nikakor ni identična z nadčasovno občim, nasprotno, samo zgodovinsko je tisto, kar izoblikuje absolutno. To pojmovanje je Benjamin po Adornu spremenil v kanon svojega postopka. Tako je za Benjamina "večno vsekakor prej guba na obleki kot pa ideja".⁹⁾

S takimi razmišljanji o filozofiji in smislu filozofiranja je Adorno v marsičem podal kritiko tradicionalnih, pa tudi sodobnih vzorcev filozofiranja. Še v eseju je videl možnost konkretnega filozofiranja, kajti esej misli ne zapira v toge tradicionalne okvire pojma resnice. Morda je z njim še najlažje razumeti to, da je resnica vedno konkretna. Toda za Adorna konkretnost nikakor ne pomeni samovoljnega miselnega ravnanja in pojmovne razpuščenosti. V svojih predavanjih na univerzi v Frankfurtu, postumno izdanih kot *Filozofska terminologija* s podnaslovom *K* uvodu, Adorno definira filozofijo kot "gibanje duha, katerega edina intencija je resnica",¹⁰⁾ s tem, da resnica nikakor ni dokončna ali celo istovetna s kakšno neposredno obliko. Ernst Bloch bi takoj prekomen-

5) Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, *Gesammelte Schriften*, Band 6, Suhrkamp, Frankfurt 1973, str. 44.

6) Ibidem.

7) Theodor W. Adorno: *Noten zur Literatur*, *Gesammelte Schriften*, Band 11, Suhrkamp, Frankfurt 1974, str. 240.

8) Ibidem, str. 243.

9) Theodor W. Adorno: *Prismen. Kulturkritik und Gesellschaft*, Suhrkamp, Frankfurt 1969, str. 286-287.

10) Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Band 1, Suhrkamp, Frankfurt 1976, str. 88.

tiral, da je v resnico bolje dvomiti kakor pa biti njen čuvaj. Filozofije ne moremo razumeti kot ogledalo, ki bi odražalo stvarnost, kot resnica tudi ni nikdar nekaj trdnega v naših rokah, opozarja Adorno. Po Adornovem mnenju je pri filozofiji treba spoštovati to, da "nujno pomeni svobodo duha". Od tu sledi izrecna zapoved, da ne zaostaja za razvojem duha in za razvojem družbe in kar mora tudi oboje povzeti vase.

Če hočemo razumeti eksplikacijo pojma filozofije pri Adornu, moramo upoštevati, da zanj mišljenje, ki ni na ravni pojma, sploh ni mišljenje oziroma kot to pove v Negativni dialektiki: "Denken ohne Begriff ist keines."¹¹⁾ V svojem kritičnem soočenju s sodobnimi filozofskimi tokovi, je Adorno zato še posebej preanaliziral mišljenjski postopek, s katerim ta ali oni filozof izgrajuje celoto svoje misli. V svoji kritiki scientističnega mišljenja je zelo neprizanesljiv, saj ima po njegovem opraviti samo še s postvarelim mišljenjem in sklicevanje na vero v znanost, pomeni banalnost defetistične filozofske zavesti. Nič manj ne prizanaša ontologizmu, ki miselni proces relativizira, digniteta uma je tu uničena. Zatekanje uma v predparmenidovsko strukturo mišljenja zaradi priseganja na nekakšno čistost nečesa prvega, nepojmovnega, je Adorno ostro zavračal in kritiziral. Filozofija je zanj v bistvu refleksija, ki mora prevzeti nase "napor pojma", povedano s Heglom. Ko pa gre za oblikovanje in nastajanje pojmov, Adorno v marsičem bolj upošteva Kanta.

Filozofiranje, ki prisega na izvorno prvo kot tisto, kar naj bi jo osmišljalo še v pomenu nečesa poslednjega, je za Adorna povezano s takimi kategorijami kot globina (Tiefe), izvor (Ursprung), prabit in podobno. Če skušamo povzeti smisel Adornove kritike v enotno, skupno oznako kot neposredovana zavest, to morda ni najboljši izraz; toda spoznavnoteoretsko gledano, in upoštevati je treba, da je Adorno filozofiranje razumel pretežno kot spoznavnoteoretski problem, pove ta ocena največ. Zanimivo je, da Adorno pri tem, razen Kanta in Hegla docela enakovredno upošteva še Nietzscheja in z njegovimi deli sodobni filozofiji dokazuje nereflektiran filozofski miselni postopek, predvsem v smislu nezadostnega miselnega posredovanja. Ni malo interpretacij Adornove misli, ki izhajajo iz ocene, da je Adorno ravno s pomočjo Nietzscheja opravil teoretsko kritiko nekaterih najpomembnejših aspektov Heideggerjeve filozofije. Ta ugotovitev je toliko bolj zanimiva, ker v bistvu demantira znano tezo, da je Adorno zavračal Heideggerja pretežno z Marxom.

Ravno z Nietzschejevim delom Tako je govoril Zaratustra Adorno zavrne miselni postopek tam, kjer se fundamentalna ontologija sklicuje na nekakšno globino in izvorno prvo. Bistvo filozofske refleksije je po Adornu v tem, da ne zaostaja pri izhodiščnih pojmihi. Na čemer gradi pojem globine (Tiefe), je predpostavka, da je treba iti do temelja, do izvorno prvega, "den Dingen auf den Grund zu gehen"¹²⁾ in kar imenuje v Negativni dialektiki "superiornost prvotnega". Od tu izhaja prepričanje, da je bilo izvorno prvo boljše, npr. da so bili stari bogovi edino pravi bogovi. Adorno strne svojo kritiko mišljenja "po prvem in izvornem" v ugotovitev: "Misel, da bi se dalo imeti trdno podlago pod nogami, če bi proces mišljenja sistiral na nekem določenem mestu ali tudi prenehal, postane zamena, substitut za samo resnico."¹³⁾

Kar je Adorno imel za največje zlo v mišljenjskem procesu, tako pozitivizma kot ontologizma, je to, da z njima "mišljenje postaja nujno zlo, tendenciozno diskreditirano.

11) Theodor W. Adorno: *Negative Dialektik*, str. 105.

12) Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Band 1, str. 148.

13) *Ibidem*, str. 159.

Izgublja moment samostojnosti. Avtonomija uma izginja",¹⁴⁾ kot to pove v svojem znanem prispevku Wozu noch Philosophie. Tukaj tudi ugotavlja, da s tem izginja še "koncept svobode" in "samoodločanje človeške družbe". Zato je tako zelo odločno zagovarjal pojmovno posredovanje, saj po njegovem filozofiji še "možnost upanja obljublja samo gibanje pojma, ki mu ona sledi do kraja".¹⁵⁾

Aktualnost filozofije in s tem smisel filozofiranja vidi Adorno v radikalni kritiki in odpravi vsch oblik postvarelega mišljenja. Iz objavljenih predavanj v letih 1962/1963 je razvidno, da je zanj naloga filozofije še v tem, da s pomočjo argumentov konsekventnega mišljenja likvidira svetovne nazore. Pogled na svet združuje predstave o bistvu in povezanosti stvari, sveta in človeka. Povezanost teh predstav izhaja iz subjektivne potrebe po enotnosti in pojasnjevanju, ki daje dokončne odgovore, vse je zaprto, nikakršne praznine ni več. Sfera pogleda na svet je zato v "sistem povzdignjeno mnenje", subjektivna spoznavna potreba, ki mišljenju odvzema gibanje misli in kritiko. Filozofija je s tem oropana objektivne resnice, postaja neresna, kajti spremenjena je v nekakšno biološko-ekonomsko pomožno sredstvo za lažje in udobnejše preživetje. Zato je Adorno Kantov koncept zoženja možnosti spoznanja interpretiral kot protest filozofije proti njeni transformaciji v svetovni nazor. Filozofija, ki zahteva avtonomijo in samostojno mišljenje mora ohraniti od svetovnonazorske kvečjemu član subjekta, tj. moment subjektivne svobode, da bi se zavarovala pred dirigiranim in upravljanim svetom.

Adornov klic, "kdor se noče spustiti v delo uma, naj dvigne roke od filozofije", ni samo izrecna zahteva po samostojnem in avtonomnem mišljenju, ki ni nikdar brezpredmetno; njegova pot je postopek izrecnega ozaveščanja pomena Kantove filozofije. Vedno znova opozarja, da je dejanski smisel filozofske refleksije v tem, da se prepusti naporu pojma, in kar lahko utemeljuje še s tem, da je tu poleg Hegla, Nietzscheja, Marxa in še koga, vedno Kant. Njegovo delo Filozofska terminologija že s prvimi, začetnimi predavanji opozarja na trajno aktualnost Kantovega načina oblikovanja pojmov v filozofiji.

Če sprejmemo izraz, ki ga rabi za oznako Adornove filozofije Herbert Schnädelbach, "negativno heglovstvo",¹⁶⁾ je nedvomno v marsičem ravno Kant vsebina te negativnosti. Schnädelbach tudi opozori na "esoteričnega in eksoteričnega Adorna".¹⁷⁾ Esoterični Adorno je pomenil intenziven študij Hegla, predvsem Heglove Znanosti logike, še posebej Nauka o bistvu. Strategija tega študija je potekala takole: najprej Heglova kritika Kanta, potem kritika Hegla s pomočjo Marxa, v kritiki Hegla pa so spet izbijali na površje elementi Kanta. V tej zvezi že skoraj ironično učinkuje zapis v delu z naslovom Kant. Stringenz und Ausdruck. Iz njega preberemo, da so v šestdesetih letih v Adornovih filozofskih seminarjih na Univerzi v Frankfurtu v poletnem semestru študirali Kanta in govorili: Hegel ima prav. Pozimi pa, ko so brali Hegla, je imel prav Kant. "Iz te igre je nastalo kar nekaj disertacij, med njimi tudi moje delo o Kantu."¹⁸⁾ Morda ima pri tem prav Hauke Brunkhorst, ko opozarja na to, da gre pri tem za "duh

14) Theodor W. Adorno: Kulturkritik und Gesellschaft II, Gesammelte Schriften 10.2, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 464.

15) Ibidem, str. 473.

16) Joseph Früchtl und Maria Calloni (Hrsg.): Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno, str. 63.

17) Ibidem, str. 55.

18) Puder Martin: Kant. Stringenz und Ausdruck, Rombach Verlag, Freiburg 1974, str. 7.

razlike",¹⁹⁾ ki je tako zelo pritegnil filozofske intelektualce v zadnjem desetletju. Je to tudi med drugim Adornova zasluga, ki izhaja iz njegove kritike identitetne logike?

Jürgen Habermas ugotavlja o frankfurtski šoli oziroma kritični teoriji njeno "daljnosežno fiktivno enotnost".²⁰⁾ V tem kontekstu pove naslednje: "Kljub temu izhaja iz filozofskega jedra teorij od Adorna in Benjamina, še Horkheimerja in Marcuseja, izžarevanje, fascinacija, ki ne samo da privlači, ampak vsebuje še nekaj očiščujoče moči najboljšega - nekaj od gotovosti eksotičnega Kanta."²¹⁾ Iz te ocene logično sledi samo eno vprašanje, namreč: kako brati prispevke kritične teorije pod vidikom te "fiktivne enotnosti", ki ima svojega glavnega naslovnika v Kantu in kaj lahko izhaja iz tega? Kant torej in ne - morda - Marx? Drzna, dokaj samozavestna hipoteza!

Za Habermasa, tega prvega Adornovega asistenta v letu 1956, je bil Adorno genij, njegovo genialnost, ki jo je po lastni izjavi izrekel povsem odločno in z nesporno gotovostjo, je utemeljeval z "navzočnostjo zavesti, spontanostjo mišljenja, močjo formuliranja, ki je nisem videl nikdar prej in od takrat".²²⁾ In tako dolgo, dokler si bil z Adornom, si bil "v gibanju mišljenja".

Na vprašanje, kako naj izgleda uvod v mišljenje kakšnega filozofa, npr. Adorna, Albrecht Wellmer v svojem delu *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne*, pokaže na "osupljivo kontinuiteto njegovega mišljenja, od zgodnjih frankfurtskih del o filozofiji in sociologiji, vse do poznih del, *Negativne dialektike in Estetske teorije*".²³⁾ Wellmer ugotavlja, da je že osemindvajsetleten Adorno s svojim nastopnim predavanjem leta 1931 v Frankfurtu z naslovom *Die Aktualität der Philosophie*, "izgotovljen" filozof v tem smislu, ker so že izoblikovani pglavitni motivi njegovega mišljenja in mnoge njegove "osnovne konstelacije". Poznejši Adornov razvoj je zato v marsičem nadaljevanje teh osnovnih konstelacij. Podobno ugotavlja tudi Martin Jay v svoji krajši knjižici z naslovom *Adorno*²⁴⁾ in mnogi drugi.

Že zelo zgodaj je Adorno kritično zavrnil postopek, ki mišljenje reducira na metodo. Bistvo in smisel filozofije zanj ne more dati razmišljanje, ki se po znanstvenem vzoru koncentrira zgolj na oblikovanje definicij. Tak dogmatizem mišljenja izrazito zavrača s Kantom. Bistvo njegove vehementne kritike tradicionalnega pojmovanja metode je v tem, ker je mišljenju odvzeta vsa spontanost in avtonomija in spet s pomočjo Kanta pove, da nikakor ni bistvo filozofskih pojmov in sploh pojmovnosti v definicijskem postopku. S tem seveda zavrača novoveški ideal sistematskega in strogo metodično utemeljenega vedenja. Toda vedno znova je treba opozoriti, da tudi takrat, ko izrecno apelira na mobilnost mišljenja, npr., ko izpostavi esej, ki po njegovem "metodično ravna nemetodično", to ne pomeni pojmovne anarhije, ampak zahteva filozofsko refleksijo, tudi kot pojmovno antitezo pojmu. Apel, ki ga je posredoval na svojih predavanjih, nazorno izraža njegovo zelo dostojanstveno pojmovanje mišljenja: "Če vam že na začetku zbuja nezaupanje do definiranja v filozofiji, želim s tem doseči samo to, da vi, ki se ukvarjate s filozofijo, zares postanete samostojni in avtonomni, razmišljujoči ljudje,

19) Hauke Brunkhorst: *Intelektualci između estetske razlike i svjetskog angažmana*, Treći program - radio Sarajevo, Sarajevo 1991, št. 70, str. 437.

20) Joseph Früchtl und Maria Calloni (Hrsg.): *Geist gegen den Zeitgeist. Erinnern an Adorno*, str. 52.

21) Ibidem, str. 53.

22) Ibidem, str. 51.

23) Albrecht Wellmer: *Zur Dialektik von Moderne und Postmoderne. Vernunftkritik nach Adorno*, Suhrkamp, Frankfurt 1990, str. 139.

24) Martin Jay: *Adorno*, Krt, Ljubljana 1991, str. 58.

o čemer se sicer vedno besediči in da si na samem začetku pridete na jasno, kako je filozofija nasprotje ravnanju uradnikov mišljenja".²⁵⁾

Z vsem tem, kar Adorno označuje z izrazi kot spontanost, konkretnost, avtonomnost mišljenja itd. in s čimer tudi sam vidi smisel sodobnega filozofiranja in filozofske refleksije danes, aktualizira Kantovo misel. Adornov govor o Kantu in pogovor s Kantovim načinom mišljenja je treba razumeti kot eno še vedno zelo aktualnih spodbud v smislu nadaljnjega boja za filozofijo; zato velja prisluhniti Adornovi interpretaciji Kanta.

25) Theodor W. Adorno: *Philosophische Terminologie. Zur Einleitung*, Band 1, str. 27.

Interpretacije fenomena čarovništva *

MARIJETA TRATNIK VOLASKO

POVZETEK

Fenomene množičnih histerij, med katere sodi morbidno preganjanje čarovnic(kov) v katoliškem in protestantskem delu Evrope od 13. do 18. stoletja, je le stežka zajeti v njihovi celostni pojavnosti. Še posebej, kadar gre za obliko totalnega ekstremizma (verskega, političnega, kulturnega, spolnega...). Upanje, da je Evropa prav zaradi takšne tradicije tolerantnejša, pa se razblini, če pobrskamo po polstoletni zgodovini in pomislimo na pogrome zoper Žide, Cigane, Slovane, komuniste, na razne "love na čarovnice" torej.

Pri iskanju izvora, strukture in razvoja, funkcije, form, pomena, vrednosti...fenomena čarovništva, se soočimo z vprašanji (dis)funkcionalnosti mita in mitologij, z vlogo ideologij in ideološkega fanatizma, s problemom represije, ideološkosti prava, s torturo in njenimi psihosocialnimi posledicami, z vidiki razslojevanja skupnosti in konstantno ogroženimi skupinami - "grešnimi kozli".

Medtem, ko antropologi iščejo paralele med družbeno prepoznanimi "nosilci zla" v različnih kulturah, pa so sociologi preciznejši pri definiranju posameznih pomenskih zvez glede na razmerja družbene moči in konstrukcijo posameznih družbenih struktur. V tem smislu se izkaže za nujno refleksija položaja in vloge ženske kot družbeno demoniziranega bitja. Negativistična stereotipizacija ženske kot spolno inferiorne, reducirane na producentko življenja, je namreč legitimirala družbeno (moško) represijo nad njo.

ABSTRACT

INTERPRETATION OF THE WITCH PHENOMENON

The phenomenon of mass hysteria, to which belongs the morbid persecution of witches in the Catholic and Protestant part of Europe from the 13th to 18th century is very difficult to encompass in its whole. Especially when this concerns a form of total extremism (religious, political, cultural, sexual ...). The hope that Europe is, precisely because of such a tradition, more tolerant becomes lost if we peruse the half-century history and think of the pogroms against the Jews, Gypsies, Slavs, Communists, thus of various "witch hunts".

* Odlomek iz nagrajene naloge Prešernovega sklada Univerze v Ljubljani za leto 1990.

In the search for the source, structure and development, function, form, meaning, value ... of the phenomenon of witchcraft we are faced with the question of (dis)functionality of the myth and mythologies, with the role of ideology and ideological fanatics, with the problem of repression, ideological law, torture and its psychosocial consequences, from the aspect of stratifying the community and the constant threat to groups - "scapegoats".

While anthropologists are searching for parallels between the socially recognized "bearers of evil" in various cultures, the sociologists are more precise in their definition of individual notional links in respect to the ratio of social power and the construction of individual social structures. In this sense it seems that reflection on the situation and role of the female as a socially demonized being is essential. The negative stereotyping of the female as sexually inferior, reduced to being the producer of life, specifically legitimized social (male) repression of her.

SOCIOLOŠKA INTERPRETACIJA

Okvir raziskovanja, ki ga analitiku ponuja sociologija, je okvir "družbenega", ki ga je Durkheim prvi definiral kot pojav "sui generis", kot "specifično realnost, ki ima svoje posebne značilnosti..."⁽¹⁾ Seveda pa družba ni nekakšna "stvar po sebi". Družbeno se konstituira kot interakcija, stik, kot vzpostavitev odnosa in celo kot odnos sam. Sociologija je v teku svojega samoiskanja izoblikovala metodološki instrumentarij preučevanja intersubjektivnih in institucionalnih razmerij na mikro in makro ravni.

Oblike interakcij so zgolj forma, zunanji odraz notranjih razmerij, ki v sebi skrivajo določeno vsebino, katero na pragmatični ravni interpretirajo ideologije. S svojim argumentacijskim arzenalom takšno razlago opravičujejo in formi dajejo legitimnost.

Ob sociološki analizi nekega konkretnega fenomena je zato še posebej relevantno raziskati konkretne odnose v neki skupnosti ljudi (izpeljati intrasocialno raziskavo), hkrati pa izvesti primerjalno raziskavo, v kolikor zaslutimo možno prisotnost našega predmeta raziskovanja še v drugih, različno časovno in prostorsko pogojenih tipih družb. Metoda slednjega zahteva visoko stopnjo abstrahiranja, sicer se ob obilici zgodovinskega gradiva kmalu izgubimo v hipertrofiji navajanja primerov in preobremenjevanja s podrobnostmi. Sociologija si namreč, kot vsaka druga znanost prizadeva razgaliti objektivne zakonitosti, principe delovanja družbenega mehanizma, kar bi ji v prihodnosti omogočilo njegovo usmerjanje, nadzor ter regulacijo socialnih trendov in nasprotij.

"Lov na čarovnice" lahko postuliramo kot specifičen družben odnos in ga konkretiziramo z analizo njegovih nosilcev. Sociološka analiza determinant žrtev in atributov subjektov "lova", nam omogoči razpoznavo nekaterih ključnih motivov preganjanja.

Za sociološko razlago "klasičnih" pregonov se kaže izjemno pomembna zveza med čarovništvom in žensko. Skozi celotno zgodovino pregonov je bilo čarovništva obdolženih vsaj dvakrat več žensk kot moških (Bayer, 1982: 117). Seveda je število in

1) Glej E. Durkheim, Pravila sociološke metode, Savremena škola, Beograd, 1963.

njegovo spolno razmerje variiralo glede na prostor in čas, vendar se številni analitiki strinjajo, da so v vseh obdobjih med osumljenci prevladovali prav ženske.⁽²⁾

Če bi raziskali, iz katerih slojev prebivalstva so žrtve izhajale, bi ugotovili tisto, kar je ugotovil V. Bayer: 99% vseh žrtve je pripadalo najnižjim slojem oz. "zatiranim razredom takratne družbe" (1982: 117).

H. C. Erik Midelfort (1987) je raziskal socialni položaj obtoženih čarovnic v jugovzhodni Nemčiji in prišel do zanimive ugotovitve, ki kaže na pomembno vlogo demografskih sprememb v Evropi 16. stoletja, katere so kot posledico izzvale ekstremno mizogonijo.⁽³⁾ Omenjajo smo že dolgotrajne vojne in kugo, ki je pretresla srednjeveško Evropo in po nekaterih ocenah pomorila od četrte do tretje vsega prebivalstva.⁽⁴⁾ Medtem ko so v vojnah umirali predvsem moški, pa Midelfort navaja podatek, da je tudi kuga kosila pretežno moške prebivalce, in sicer so le - ti zaradi nje umirali kar šest do desetkrat pogosteje kakor ženske (1987: 179).

J. B. Russell (1985) med drugim navaja frapantni podatek, da naj bi bila umrljivost žensk ob epidemijah kuge celo šestkrat manjša (1985: 115). Za tiste čase nerazumljivo nesorazmerje v umrljivosti je botrovalo sumom, da se ženske branijo pred boleznijo s čarovnijo.⁽⁵⁾

Demografske spremembe so privedle do tega, da je veliko žensk ostalo samskih. V pogojih patriarhalne skupnosti je to pomenilo izgubo socialne varnosti, legitimne očetovske zaščite. Zaradi "pomanjkanja" moških se kakšnih 20 % žensk ni nikoli poročilo, 10 - 20 % pa jih je bilo vdov. Midelfort tako ugotavlja, da je bilo 30 - 40 % žensk brez legalne in socialne zaščite moških in s tem brez kakršnekoli zaščite sploh (1987: 180). V tradicionalnih skupnostih za take ženske in njihove otroke poskrbijo sorodniki, saj je družina "razširjena", hkrati pa obstajajo prerazdelilni mehanizmi (v srednjem veku je bil to npr. institut miloščine), ki vsaj minimalno ublažijo stiske socialno neobogatenih. Tradicionalne srenje so poznale načelo solidarnosti, še posebej, če je šlo za stare in obnemogle (S. Južnič, 1987: 1270).

V poznem srednjem veku in zlasti v porajajočem se novem veku pa je rastoči individualizem prekinil s prakso solidaristične tradicije. Kot ugotavlja Joseph Klaitz (1985), je etika individualizma pretrgala s prakso sekularizirane solidarnosti in vzpostavila nov tip odnosov, temelječih na racionalizmu kot ideologiji porajajoče se kapitalistične družbe. Medtem ko je bila skrb za nemočne vse bolj stvar birokratskih državnih

2) Pred letom 1400, ko je čarovništvo pomenilo tradicionalno hudodelstvo (uročevanje, zastrupljanje ipd.) in ni bilo "povezano" s hudičem, je bila med obtoženimi približno polovica žensk. V 15. stoletju, ko so čarovništvo povezali z diabolizmom, pa se je delež žensk dvignil na 60 - 70 %. Ko so čarovniški pregoni dosegli višek (16. - 17. stoletje), je bilo med osumljenimi že več kot 80 % žensk. Več o tem glej: Richard Kieffer, *European Witch Trials: Their Foundation in Popular and Learned Culture, 1300 - 1500*, Berkeley, 1976, str. 96.

3) Mizoginija - sovraštvo do žensk ali strah pred njimi; Verbinc, 1982: 459.

4) M. Jogan navaja, da je kuga v letih od 1348 do 1352 v Evropi pomorila okoli 25 milijonov ljudi (od skupno 80 - ih milijonov) (1988: 12). Identičen podatek smo zasledili tudi v članku Roberta Swansona, kjer avtor meni, da je za kugo zgolj v treh letih (1348 - 1351) umrlo 25 milijonov prebivalcev kar je pomenilo več kot tretjino takratnega prebivalstva (1989: 16 - 22).

5) Težko je verjeti, da so ženske tako zelo biološko odporne, gotovo pa je k manjši obolevnosti prispevalo dejstvo, da so bile ženske prostorsko manj gibljive in so ostajale večinoma doma, s tem pa se je možnost okužbe bistveno zmanjšala. Rezultati številnih raziskav potrjujejo, da je ženska vendarle biološko odpornejša od moškega, kar poznavalci interpretirajo kot prispevek narave k ohranitvi vrste. Ob tem se poraja teza, da so morda moški prav zavoljo občutka biološke inferiornosti glede na žensko ta občutek kompenzirali z izgradnjo takšne družbene organizacije, ki jim je zagotovila socialno superiornost.

institucij (sirotišnice, hiralnice...), pa porajajoči se individualizem novega veka ni bil sposoben naenkrat preseči zakoreninjenih moralnih pravil in argumentacije stare, solidaristične miselnosti. Če je k hiši prišla beračica (ki je navadno živela v sosesčini, ali pa je bila celo osirotela sorodnica) in jo je hišni gospodar odgnal, pri čemer je argumente za to našel v individualistično-racionalistični maksimi: "Bog pomaga tistemu, ki si pomaga sam", pa mu je potlačeni kodeks tradicionalnih vrednot vendarle vzbujal občutek nelagodnosti in strahu pred maščevanjem. Seveda so se takšni občutki še povečali, če mu je odgnana, nemočna sirota zagrozila z njim. Zato je povsem razumljivo, da so eno, za čarovništvo najbolj rizičnih socialnih skupin, predstavljale beračice.

V Evropi je v 15. in 16. stoletju prišlo do precejšnje spremembe "modela sklepanja zakonske zveze", za katerega so postale značilne pozne poroke. Kot ugotavlja Midelfort, je v evropski zgodovini prvič prišlo do tega, da se je povprečna starost poroke pri moških dvignila na 25 do 30 let, medtem ko so se ženske poročale približno v starosti od 23 do 27 let (1987: 180). Zakaj je prišlo do tega premika (ki je hkrati pomenil tudi metodo regulacije števila rojstev), je danes še v marsičem neznanka, gotovo pa je na spremembo vplivalo tudi dejstvo, da se je vse več ljudi poročalo po lastni izbiri in ne zgolj po dogovoru s starši.

Število tistih, ki se niso nikdar poročili, je bilo izjemno visoko,⁽⁶⁾ k čemur so prispevali tudi cerkveni in fevdalni zakoni, ki, z nenehno grožnjo smrtnega incestnega greha, niso dovoljevali poroke niti med zelo oddaljenimi sorodniki (npr. z bratrancem v petem kolenu). Prav tako niso bile dovoljene poroke izven lastniškega okoliša fevdalnega gospodarstva, saj je to pomenilo izgubo delovne sile oz. neposredne fevdalčne lastnine.

Neugodno socialno in demografsko podobo so zaostri reformatorski tokovi, zlasti ko so ukini številne samostane, še posebej ženske. Zelo verjetna posledica demografskih sprememb je bilo povečanje reproduktivno neperspektivnih socialnih slojev, ob hkratnem zmanjšanju števila delovne učinkovite baze in zmanjšanju naravnega prirastka.

Če je v 15. in 16. stoletju prevladovala takšna regresivna demografska podoba, pa je v 18. in 19. stoletju prišlo do prave eksplozije prebivalstva. Seveda se zastavlja vprašanje, kateri so bili mehanizmi, s katerimi je bil vzpodbujen takšen obrat? Ali je šlo za naravno spremembo, ali morda umetno, represivno? Dokazano je, da je v antiki in srednjem veku obstajalo uravnavanje rojstev oz. nadzor nad njimi, kar je omogočalo sorazmerno uravnoteženo rast prebivalstva (Jogan, 1988: 12). Kasnejša populacijska eksplozija kaže na velike spremembe v odnosu do obstoječe reprodukcijske politike prav v dobi največjih čarovniških pregonov.

Nemška znanstvenika Heinsohn in Steiger (1985) sta postavila hipotezo, da ta dva procesa nista bila istočasna po naključju, temveč sta bila med sabo povezana, pri čemer naj bi bilo "preganjanje čarovnic prej stranski produkt boja za kontrolo rojstev..." Zato, kot ugotavljata avtorja, ni bilo naključje, da se je iztrebljanje čarovnic osredotočilo prav na babice, ki so edine razpolagale z znanji o uravnavanju rojstev in o omejevanju naravnega prirastka. Kako veliko je bilo nezaupanje vladajoče elite do dejavnosti babic, nam priča podatek, ki ga navaja J. Klaitis: babice so morale od srede 15. stoletja dalje dajati cerkvenim oblastem prisego pred bogom, da ne bodo nikdar umorile

(6) Midelfort med drugim navaja podatek, da je bilo v jugovzhodni Nemčiji v letih med 1450 in 1649 trideset do petdeset odstotkov vseh hčera pri petdesetih letih še vedno samskih (1987: 180).

novorojenčka ali v dogovoru z materjo prekinile nosečnosti (1985: 99). Prav tako so morale obljubiti, da se ne bodo nikoli ukvarjale s čarovništvom, ponekod pa so celo uradno poizvedovali, ali morda ni bila katera že kdaj osumljena kakršnegakoli kaznivega dejanja, kar dokazuje, da so od babic pričakovali absolutno lojalnost. Klaitis je ob analizi kriminalitete zasledil zanimiv podatek o naraščanju števila sodnih postopkov zoper infanticid: v okrožju Rounin (Nemčija) je sodišče izmed vseh prestopkov obravnavalo 1,4 % takih, ki so se nanašali na detomor, medtem ko je ta delež narasel na 8,4 % trideset let kasneje (1576 - 1600) (1985: 99).⁽⁷⁾

Detomor je v antiki in vse do novega veka veljal za precej običajno in razširjeno ter predvsem moralno neproblematično metodo uravnavanja rojstev saj: "...večina ljudi ob tem ni čutila občutka krivde..." (Klaitis, 1985: 98). Da bi prekinila s takšno prakso, je cerkev vseskozi svarila z grešnostjo in moralno nedopustnostjo takih dejanj; kar pa je bilo za babice usodno - detomore je vključila kot sestavni del čarovniške prakse, kar je zaradi izredno visoke umrljivosti ob rojstvu, neposredno krivdo za smrt preneslo na babice. Pri tem je koristno opozoriti na zvezo s tradicionalno ambivalenco, ki jo je babica vzbujala pri ljudeh; na eni strani dobrotnica, odrešiteljica tegob in nepogrešljiva svetovalka na področju intimnosti, nekakšna "dobra vila", se je sprevrgla v Strix, ubijalsko mitološko nočno ptico, kadar porod ni potekal po pravilih in še posebej, če je sledila smrt matere ali otroka. Kot kažejo arhivirani dokumenti, je nosila krivdo tudi takrat, kadar porojeno ni bilo "normalno" (prav tam: 96). Smrtnost žensk in novorojenčkov je bila ogromna, prav tako smrtnost otrok, saj demografi ocenjujejo, da jih petega leta ni dočakala skoraj polovica (prav tam: 96). Zato je razumljivo, da je bil psihološki transfer občutka krivde pri starših in sorodnikih izreden.

Porodničarstvo je postalo še posebno nevarno opravilo, ko sta jo Cerkev in oblastna elita povezali s stereotipom o čarovnicah, katerih poseben užitek menda predstavlja ubijanje nekrščenih otrok (iz njih naj bi nato izdelovale posebno "mast", s pomočjo katere se da letati po zraku).

Ta stereotip so sprva gojili do heretikov, šele po letu 1499, ko je Fernando de Ropas v svoji igri opisoval dejavnosti naslovne junakinje čarovnice Celestine, katere poglavitna dejavnost je bilo šestletno porodničarstvo, se je stereotip prilepil tudi na babice, kar pa spričo okrepljene nezaželenosti kakršnekoli kontrole rojstev, ni bilo slučajno. Tako je bilo v Koelnskih čarovniških procesih med leti 1627 - 1630 med dvanajstimi obtoženimi in sežganimi, katerih dejavnosti so bile znane, kar sedem babic (prav tam: 97).

Tradicionalno ambivalenco je še stopnjevala močna tabuiziranost človeške reprodukcije in spolnosti nasploh, dokončno pa jo je ovrednotila Cerkev s tem, ko je spolnost proglasila za grešno in nečisto ter jo povezala zgolj z žensko in hudičem.⁽⁸⁾ Babice, ki so se že tradicionalno gibale v sferi skrivnostnega, numinoznega, povezanega z nekim nejasnim začetkom, ki ga simbolizira človekovo rojstvo, so s tem kulminirale nestabilna občutja skupnosti, ki se je ob iskanju grešnega kozla osredotočil nanje in, kar je še posebej pomembno - elita oblasti je takšne občutke še potencirala, z nekakšno "zaščito" nerojenih in novorojenih pa skušala po lastnih potrebah krojiti populacijski

7) Zelo verjetno je, da je bila kontrola rojstev v neposredni zvezi s potrebami kolonialnih velesil ter na novo nastajajoče oblike manufakturnega in kasneje strojnega produciranja, kar vse je zahtevalo veliko delovne sile.

8) Eden znanih francoskih inkvizitorjev Henri Boguet je o zvezi ženska - spolnost - hudič izjavil: "Hudič jih na ta način izrablja, kajti ve, kako zelo ljubijo ženske mesene užitke, ter jih na ta način želi vezati nase; še več - ni je stvari, ki bi žensko bolj podredila moškemu, kot je to zloraba njenega telesa" (Klaitis, 1985: 68).

režim, s tem v zvezi pa iztrebiti vsakršno preventivno znanje. Zelo verjetna vzporedna posledica je bilo uničenje tradicionalne evropske medicine, temelječe na zeliščarstvu in sugestivnih terapijah.

Nezaupanje do babic je bilo potencirano tudi zaradi dejstva, da so se s poročničarstvom ukvarjale izključno ženske. Predstavniki uradne medicine, ki je bila še dolgo v novi vek absolutno maskulinizirana, pa so prisostvovanje pri porodu smatrali kot nečastno in ponižujoče (Klaits, 1985: 95). Kljub neobhodnosti njihovega dela, so bile babice revne, ker pa je šlo predvsem za starejše, izkušene ženske, so zato ustrezale socialni ter fizični podobi čarovnice v zavesti ljudi; to podobo so tradicionalno posredovale ljudske pripovedke.

Najpogostejše žrtve "lova" so bile osebe iz družbenega "dna": prostitutke, tatovi, čudaški in duševno bolni ljudje, celo pijanci, še posebej pa osebe s spolnimi devijacijami...- skratka osebe z izrazito slabo reputacijo, pri čemer pa moramo opozoriti na to, da so rizično skupino predstavljali tudi ljudje z izjemno visokim ugledom: sodniki, trgovci, učitelji (med moškimi obtoženimi čarovništva, je bil izjemno velik delež duhovnikov, kar bi lahko interpretirali tako, da je bilo med duhovščino, kot relativno najbolj izobraženim slojem prebivalstva tistega časa, veliko skeptikov). Izjemno poredko so zaradi čarovništva obsodili plemstvo, zdravnike in študente, ki pa so pogosto nastopali kot tožniki.

Ni bila redkost, da so bili otroci tisti, ki so kot čarovnice(ke) spoznali svoje starše. Še posebej so bile obtožbe pogosta posledica nerazumevanja med krušnimi starši in otroci iz prvega zakona, ali pa reakcija zapostavljenih nezakonskih otrok. Baschwitz pravi: "Znova in znova so bile glavne bremenilne priče mladoletniki, znova in znova so se nezakonski otroci maščevali babicam in materam za zapostavljanje, ki so ga morali prenašati v primeri s svojimi častno rojenimi vrstniki..." (1966: 139). Tako so se trenja, ki praviloma nastajajo med starimi in novimi člani družine, spori med generacijami, ipd. razreševali tako, da so se nezaželenih znebili s pomočjo obtožbe čarovništva. Tudi marsikatera tašča je, kot omenja Baschwitz, izginila v ognjenih zubljih.

Grožnja s čarovništvom je tako rušila tradicionalne vezi med sosedi, otroci in starši, med možem in ženo, bratom in sestro... Porušila je zaupanje in s tem ogrozila socialni red, stabilnost v koreninah skupnosti.

Zanimivo je, da za "zločin" čarovništva skoraj nikoli niso bili kaznovani Židje in Cigani, čeprav so oboji imeli sloves izvajalcev magije. Morda je na to vplivalo takrat prevladujoče mnenje, da so čarovniki lahko le odpadli kristjani (še bolj verjetno pa je, da so se Cigani izognili linču zaradi svojega nomadstva - tako niso bili vezani le na en kraj, vsepovsod so bili vedno znova tujci, saj se nikjer niso zadrževali tako dolgo, da bi postali sestavni del lokalne socialne organizacije.

Salemska čarovniška blaznost leta 1692, ki jo bomo uvedli kot "case study", je v zgodovini ameriških naseljencev netipična izjema, vendar je bila rezultanta teh treh tipičnih dejavnikov:

- a) tradicionalnih predsodkov do "drugačnosti", zlasti do "drugačnih žensk",
- b) vpliva religiozne etike,
- c) intenzivnega krhanja socialnih vezi.

Vsi trije na nek način pojasnjujejo, zakaj so množični procesi dosegli svoj vrh v začetkih novega veka, natančneje v dobi humanizma in renesanse.

Salemska norija se je pričela kot "lov" na tri ženske, signifikantno tipične v čarovniških procesih. Prva osumljenka je bila nekakšna vaška posebnost, "babura", ki je kadila

pipa in po okolišu prosjačila, pri tem pa preklinjala vsakogar, ki je dejanje miloščine zavrnil. Druga obtoženka je bila izolirana, samska ženska, o kateri se je šušljalo, da veliko ve o čarovniški obrti. Tretja pa je bila dokaj netipičen primerek, saj za razliko od prvih dveh ni bila slabo situirana. Vendar pa je kljub visokemu socialnemu statusu veljala za škandalozno, kajti leto dni je živela neporočena z moškim (s katerim se je kasneje sicer poročila). Poleg te, za puritansko salemsko skupnost nesprejemljive preteklosti, osumljena natančno štirinajst mesecev ni obiskala cerkve.

Vse tri so s svojo pojavnostjo izstopale, v skupnost vnašale nemir, rušile obstoječe norme. S torturo so jih prisilili do priznanja, med obtoženimi pa se je kmalu znašlo 250 ljudi.

Vdor novih vrednot in bolj sproščenih odnosov med ljudi je, v krogih izrazito stroge puritanske etike, sprožil krizo, ki je sovpadala z ekonomskim razslojevanjem sprva v pretežni meri siromašne, a enotne, solidarne skupnosti priseljencev. Socialne in ekonomske okoliščine krize, ki je takrat zajela kolonije, je puritanstvo dojemalo kot sekundarne, v ospredje pa je postavilo krizo vrednot in njihovega kršenja. Za nastale razmere naj bi bilo krivo moralno prestopništvo nekaterih posameznikov in salemska skupnost se je nanje odzvala po preizkušenem receptu - z "lovom na grešne kozle".

Konec 16. stoletja Salemu niso več pretile nevarnosti od Indijancev. Kot opozarja Joyce Bednarski (1987: 197), je eliminacija zunanjega sovražnika imela za posledico krhanje prej tradicionalno izrazito trdnih notranjih socialnih vezi, saj se je nova skupnost v divji, "necivilizirani" deželi lahko obdržala le kot močna entiteta. Postopna urbanizacija je zaradi številnih novih priseljencev razrahljala intenzivnost stikov in socialne kontrole, naraščajoči individualizem pa je vzpostavljaj nove odnose, ki so temeljili na funkcionalnosti, ne pa na solidarnosti, pri čemer je prišlo do prerazporeditve socialne moči in bogastva - do asimetričnosti v družbeni moči.

Z alokacijo pozornosti od ekonomskih in političnih dejavnikov krize in njenemu koncentriranju okrog (ne)moralnosti, etičnega razsula ipd., se je agresivnost usmerila na tiste, do katerih je javno mnenje vzdrževalo predsodke.

Keith Thomas (1987) je v religioznih reformah zasledil primanjkljaj, ki ga je bilo čutiti tudi pri puritancih, kot ekstremnih privržencih kalvinizma - reformatorji so zavrnili eksorcizem in druge katoliške preventivne rituale. V ljudeh je odprava tehnik za sublimiranje negotovosti še povečala občutek nelagodja, prepuščenosti samim sebi in zmanjšala zaupanje v duhovnikovo zmožnost posega v sfero numinoznega.

Čarovniški procesi so bili pomembno sredstvo eliminiranja političnih nasprotnikov in drugače mislečih nasploh. V tem smislu je sintagma "lov na čarovnice" časovno presegla meje predrasvetljenske pojavnosti. Seveda gre pri tem za kontinuiteto principa, po katerem so "moteči" izločeni, za mehanizem, ki služi kot sankcijski ukrep zoper ideološke oporečnike in ki kot svarilo deluje na potencialne.

Če je v predrazvetljenski Evropi pretežni del političnih "čarovnikov" zastopala skeptična inteligenca, predvsem kritično duhovništvo, bi si drznila postaviti tezo, da so jih v novem veku predstavljali Židje, imperialisti in komunisti. Pri tem imam v mislih nacistično Nemčijo, stalinistično Sovjetsko Zvezo in Ameriko v času McCarthyja, za vsa našeta obdobja pa je bila, tako kot za čas srednjeveške vladavine rimokatoliške cerkve, značilna izrazita totalitaristična koncepcija (percepcija) družbe, temelječa na avtoritarini in skrajno nehumanistični ideologiji. Vsem štirim je bilo skupno, da so se s svojo opcijo pojavile ob koncu neke epohe in predstavljale poslednjo rešitev izčrpanega družbeno dominantnega vrednostnega sistema:

a) Cerkev je ob koncu srednjega veka izčrpala svoj prvotno dokaj liberalni model. Doktrino je skrajno dogmatizirala in s Tomažem Akvinskim, v dobi najhujših heretičnih kritik, vzpostavila dosleden sankcijski sistem, rigorozen proti ločinam in drugače mislečim nasploh. Po svoji intenzivnosti je bila represivnost premosorazmerna z rastjo števila znanstvenih dosežkov.

b) Nacizem predstavlja krčevit poskus ohranitve monopolnega kapitalizma, ki je v podobi imperializma videl možnost rešitve svoje stagnacije. Pozornost je preusmeril na "zgodovinske krivice", ki so se pripetile nemškemu narodu in zanje obtožil Žide.

c) Stalinizem je na nek način rezultat izčrpanja leninističnega modela razvoja Sovjetske Zveze, priročnega sovražnika pa je našel v "gnilem kapitalizmu" in njihovih "agentih".

d) McCarthyizem, je pomenil poskus ubranitve ameriških konzervativnih vrednot, ko je v petdesetih letih val liberalizma in levičarskih idej, iz moralno in materialno oživljajoče se Evrope, prenesel tudi v Ameriko številne drugačne poglede; predvsem zaskrbljujoče pa so na "zdrave sile" delovale simpatije, ki so jih Sovjetska Zveza in zlasti evropski komunisti pridobili med II. svetovno vojno in nekateri po njej (npr. italijanski in grški komunisti).

Senator McCarthy je z neverjetno novico, da v State Departmentu sedi 205 ljudi, ki so člani komunistične partije, izzval pravi preplah in številna sumničenja. Senator seveda ni povedal nobenih imen, kar pa tudi ni bil njegov namen; s splošno trditvijo, t. i. "veliko lažjo" (big lie), je uspel v državi ustvariti paniko, vzdušje, v katerem je lahko odstranil nekaj političnih nasprotnikov. V McCarthyevi demonologiji "demokratski voditelji, liberalna inteligenca in domnevno dekadentna vzhodna aristokracija igrajo podobno vlogo, kot jo je Hitler pripisal Židom..." (R. Cardozo, 1897: 473).

Lahko bi sklepali, da v človeški družbi obstaja nekakšna "socioenergetska" zakonitost, ki se kaže v dejstvu, da na prehodu iz neke družbene kvalitete v novo prihaja do ostrega nasprotovanja starega, pri čemer se le-to skuša zavarovati z vsemi sredstvi, tudi s totalitarizmom kot ekstremno obliko represivne organizacije družbe. Argumentacijski arzenal je pri vseh podoben - zaščititi obstoječe, "prave" vrednote pred razkrojem, pri čemer seveda ne dopuščajo možnosti, da bi novo zmoglo poroditi prav tako nove (morda celo boljše) vrednote.

"Hudičeva, židovska, komunistična, imperialistična in še kakšna drugačna zarota" so se v zgodovini izkazale za uspešen katalizator, usmerjevalnik socialnih trenj, ki jih je izzvalo spreminjanje obstoječega, modernizem... Pri tem gre za enoten princip, ki podobno funkcionira na mikro in makro ravni (vdor novih vrednot v družino, v vaško skupnost, mesto, narod..., novosti na področju umetnosti, kulture, politike, prava, filozofije...), pri čemer se vladajoča ideologija, dokler ima družbeno moč, brani tako, da v skladu s prevladujočimi mišljenjskimi vzorci (katere pomemben sestavni del so tudi predsodki) alocira trenja in pozornost tako, da poišče prikladne žrtve, stereotype primerno okrepi s pomočjo svojih ideoloških aparatov (institucij socializacije, medijev, ipd.) in pri ljudeh ustvari fantazmo strahu. Z argumentom zaščite "avtentičnih" interesov vere, pridobitev kulture, civilizacije, revolucije... nato "legitimno" nastopi zoper konkretizirane sovražnike, katerih specifična nevarnost zahteva tudi specifično obravnavo (torturo, "hitra" sodišča, obsodbe brez dokazov po načelu, "da je bolje ubiti deset nedolžnih, kot pustiti živeti enega krivega").

ANTROPOLOŠKA INTERPRETACIJA

Antropologi so med preučevanjem arhaičnih družb, ki kot "istočasnosti neistočasnosti" predstavljajo "živo fosilno socialno tvorbo", prišli do zanimivih ugotovitev, še posebej pa jih je presenetila velika podobnost predstav o čarovništvu v danes obstoječih tradicionalnih družbah dežel v razvoju in tistimi predstavami, ki jih je mogoče najti v srednjeveških spisih sholastikov in nazadnje v zgodbah, ki jih za lahko noč poslušajo naši malčki na pragu 21. stoletja.

G. Parrinder (1958) je v začetku šestdesetih let primerjalno preučeval afriške in evropske srednjeveške vraže ter ugotovil, da je najmanj petdeset različnih motivov iz evropskega čarovništva mogoče najti v kolektivnih predstavah tradicionalnih družb širom sveta.

Izredna podobnost predsodkov, vraž, verovanj itd. ne glede na prostor in čas preseneča in vnaša v razmišljanje vprašanje, od kod tolikšna podobnost glede na to, da so bile mnoge tradicionalne skupnosti "odkrite" šele pred kratkim. Zaradi geografske razpršenosti med njimi tudi ni moglo priti do interakcij oz. do prehajanja (difuzije) idej. J. B. Russell (1985) izključuje tudi možnost golega naključja, prav tako pa sodi, "da je zelo spekulativno govoriti o obstoju svetovne čarovniške pra-religije (prav tam: 22). Najverjetnejša domneva je tista, ki smo jo omenjali že v zvezi z mitološkimi predstavami, namreč, da so si človeški duševni procesi (kognitivni, konativni in emocionalni) genetično toliko podobni, "da identično reagirajo na podobne ideje" (Cavendish, 1988: 11). Človeško življenje si je glede na svoje primarne funkcije (produkcija za življenje in reprodukcija življenja samega) podobno, ne glede na stopnjo časovne in prostorske umestitve človeške skupnosti.

Socialni antropologi so že tradicionalno orientirani na preučevanja t. i. "primitivnih" družb. "Komparativna sociologija" oz. socialna antropologija, kot sta jo zasnovala B. Malinowski in A.R. Radcliffe-Brown, pa je prva opozorila na nekatere funkcije, ki verovanja v čarovnice in lov nanje legitimizirajo kot izjemno pomembna in potrebna za kontinuiran obstoj skupnosti:

1) Omogočajo racionalizacijo dogodkov in pojavov, ki si jih člani neke skupnosti ne znajo razložiti in jih plašijo (posameznikom in skupnosti je s tem dan občutek moči nad nerazumljivimi dogajanjem).

2) Vzpostavljajo močne socialne vezi znotraj skupnosti in intenzivirajo občutke solidarnosti ter enotnosti med pripadniki, nasproti sovražni (čarovniški) okolici.

3) Čarovništvo služi kot meta-pravni sistem zagotavljanja socialne pravičnosti znotraj skupnosti; kot ugotavlja J.B. Russell (1985), se na ta način zagotavlja neke vrste kompensacija za nemoč socialno šibkejših v odnosu do močnejših - prvi jih lahko prestrašijo le z grožnjo maščevanja s čarovnijo.

4) Na individualni ravni ima čarovništvo funkcijo preusmeritve socialne pozornosti in simpatije. Tistega, ki ga je takšna nesreča (urok...) doletela, obkrožijo z veliko pozornosti.

5) Sankcije zoper čarovniške aktivnosti so eksemplarične, saj nastopajo kot svarilo zoper asocialno vedenje.

6) Strah pred obtožbo vzdržuje konformnost.

7) V obdobjih, ki jih neka skupnost preživlja kot krizne, postane preganjanje "čarovnic" pripraven način iskanja "grešnega kozla" in očiščenja v obliki maščevanja

skupnosti nad posameznikom (linč, kamenjanje, javne usmrtitve z obešanjem, sežigom, streljanjem ipd.).

Prvi socialni antropologi so z analizo magičnih, ritualnih, navad v "arhaičnih" družbah odkrivali predvsem pozitivne, integrativne funkcije, zaradi česar ne moremo nekritično spregledati njihove ujetosti v spone kolonialnih interesov.

Za slednje je bilo seveda najpomembnejše vprašanje, kako najučinkoviteje vladati (ropati) na ozemljih poseljenih z "divjaki". Kajti "mehanizem, ki ga uporabljajo stoletja in ki so ga že prilagodili družbenemu okolju in položaju plemen, verjetno ljudje bolje sprejemajo, kot na hitro improvizirano tujo zvrst oblasti..." (Malinowski, 1951: 265). Pri tem funkcionalistov niso zanimale negativne konotacije čarovniških pregonov: ekstremna socialna kontrola, nedopustnost vsakršnega drugačnega mišljenja in s tem nasilna duhovna uniformnost; niso jih zanimale kulturno zgodovinske posledice toge notranje razslojenosti, temveč kako ohraniti red, ravnotežje kolonialnega sistema.

Ogromen prispevek tradicionalne antropologije je predvsem v številnih zbranih etnografskih opisih življenja v "primitivnih" skupnostih, ki so se danes že "civilizirale" in izgubile svojo primarno kulturno identiteto.

Kolonizacija je opozorila na dejstvo, da zgodovinski spomin ni zbrisljiv ali preprosto zamenljiv. Zato je na kolonialnih ozemljih prišlo do svojevrstnega kulturnega fenomena - do sinkrezijske starih verovanj (in organizacij družbe) s tistimi, ki so jih vnesli misionarji in kolonialni oblastniki. Posledica vsiljevanja kulturnih obrazcev politično in ekonomsko dominantne bele kulture je bil postopen prevzem forme krščanskih religioznih obredov, stari bogovi pa so v zavesti še vedno živeli in predstavljali vsebino religioznih občutij. V tem smislu je mogoče primerjati proces in posledice pokristjanjevanja Evrope od sedmega stoletja dalje. Le-ta je imel izrazito sinkretična obeležja, njihovi reziduali pa so hitro izginevali, ko so jih obtožili za krivoverstvo. Tudi sodobni misionarji uporabljajo podobno argumentacijo ("pravi" in "lažni" bogovi), le da se "prava" vera danes ne širi več z ognjem in mečem, kar pa ne pomeni, da so sredstva prepričevanja manj brutalna (tudi lakota je lahko pomemben motiv za "spremembo" prepričanja).

PSIHOLOŠKA INTERPRETACIJA

Nikolas Remigius je bil žrtev tragičnih okoliščin. V 16. stoletju je bil kot sodnik poslan v okrožje Lorene, da bi tamkaj izkoreninil čarovnice. Remigius je namreč silovito sovražil čarovnice in se hvalil, da jih je na grmado posadil že prek osemsto.⁹⁾ Nekoč, ko se ni mogel več upirati skušnjavi, ki ga je dolgo mučila, je poskusil čarobni napitek. Naslednjega jutra si je Nikolas sam našel namestnika in se obtožil, da je prisostvoval "sabbatu". Sodišče ga je spoznalo za krivega in ga živega sežgalo.

Primer Remigius sugerira zanimiva vprašanja, npr. kolikšna je bila vloga pričakovanj in avtosugestije pri konstrukciji vsebine sanj; kakšne so bile sestavine takšnih napitkov in ali niso bile morda halucinogene?

9) V svojem delu "Kult demonov", ki ga je Remigius priporočal kot "zelo koristno, prikupno in branja potrebno knjigo", beremo, da se je nekoč uklonil mehki drugi sodnikov in je dal sedemletne otroke, ki so baje letali na čarovniške pleske, samo sleči do golega in jih z udarci s šibami goniti okrog morišča, na katerem so sežigali njihove starše. A v svoji knjigi obžaluje, da ni dal pomoriti tudi malčkov. Takšen "zunanji sijaj pomilostitve" je po njegovem slabost, ki je resni sodnik ne bi smel zagrešiti (Baschwitz, 1966: 129).

Za čarovnice je bilo znano, da so poznale recepte za magične napitke, masti, jedi ipd. Obskurne sestavine magične kuhinje, ob preizkušanju njihovih učinkov, najpogostejše niso dale pripisanih rezultatov, vendar pa so se nekateri "magični" zvarci, kjer so za izdelavo uporabljali zelišča, pokazali kot močno halucinogeni.

Kot kaže so se najbolj uporabljane droge v evropski preteklosti pridobivale iz rastlin vrste solanaceae⁽¹⁰⁾ V jugovzhodni Evropi so bili priljubljeni derivati maka, na območju Sredozemlja pa mandragora.⁽¹¹⁾ Kot ugotavlja J.C. Baroja, "so bile celo v sodobni Evropi, še posebej v njenem osrednjem delu, solanacee vir užitkov siromašnih slojev, za katere sta bila vino in žganje težko dostopna, dajale pa so moč tudi slabemu pivu" (1979 II: 181).

Zanimivo je, da so solanacee, po mnenju strokovnjakov, ene najškodljivejših drog, saj je menda celo hašiš veliko boljši in, kar je najpomembneje - solanacee vzpodbujajo "izredno turobne, mračne fantazije" (Baroja, 1979 II: 182), v kombinaciji s težkimi socialnimi okoliščinami, v katerih so bedno živeli najnižji sloji, pa je človekova podzavest konstruirala še grotesknejše fantazijske podobe.

Napitki in masti iz nekaterih zelišč so dejansko halucinogene substance; mnoge so v večjih količinah celo smrtne. Ko ugotavlja W. B. Crow, so priznani medicinski strokovnjaki potrdili hipotezo, "da so se nekatere primesi lahko absorbirale skozi kožo in izzvale trans, v katerem si je subjekt domišljjal, da leti in da sodeluje v kriminalnih dejavnostih..." (1989: 59).

Uporaba tovrstnih snovi je prej pravilo kot izjema pri raznih obrednih svečanostih mnogih še živčih arhaičnih plemen. Zanimiva so npr. dela Carlosa Castanede, ki nam podrobno opisuje doživljene avdiovizuelne halucinogene občutke pod vplivom meskalina.⁽¹²⁾ "Oseba, ki užije to drogo, ima občutek, da se nahaja v nekem drugem svetu..." (Crow, 1989: 37).

Številni zdravniki in demonologi so zato že v 17. stoletju trdili, da so domnevni čarovniki in čarovnice pravzaprav žrtve in zahtevali, da se jih zato ne obravnava kot kriminalce.

10) Med najbolj znanimi zelišči solanaceae so:

- Črni zobnik ali blej, crvinc, črnivec, zobnjak, zobovnik.... V ljudskem zdravilstvu so črni zobnik uporabljali za lajšanje bolečin, proti črevesnim in želodčnim krčem, starostni tresavici, živčnemu nemiru ipd. V prevelikih količinah povzroča omotičnost in krče, v hudih primerih pa tudi smrt.

- Grenkoslad ali bik, bodeča jauka, bulnik, hudobulnik, koželjica, pikec, pokalica, svinjska dušica, vlek.... V ljudskem zdravilstvu so nekoč uporabljali veliko različnih napojev, sredstev za natiranje in "čarobnih mazil" iz kristavea.

- Volčja češnja ali divji tobak, hudacelj, hudičeva češnja, hudičevo oko, norica, pasja jagoda, volčnjak, volčji gaber.... Je smrtno nevarna in v ljudskem zdravilstvu, še posebej srednjeveškem, precej razpita kot izvleček za mazilo, ki so ga uporabljale čarovnice. Z natiranjem so prišle strupene snovi v kri in povzročale pri žrtvah privide. Upabljali so jo tudi v pripravljanju strupov in ljubezenskih napojev.

- Volčja jagoda ali bobke, črna bil, hudičevo oko, kužnica.... V srednjem veku so bili prepričani, da lahko z volčjo jagodo rešijo vsakogar, ki se mu je zmešalo, ker ga je začaral hudič ali kar drug hudobni duh. Nekaj zaužitih jagod ali celo shranjene v žepu so bile po tedanjem mišljenju čudežno sredstvo proti kugi in drugim nalezljivim boleznim, vendar pod pogojem, da so bile nabrane v času med 15. avgustom in 8. septembrom. Več o tem M. Pahlow: Velika knjiga o zdravilnih rastlinah, 1987.

11) Mandragora (*Mandragora officinarum*) - razraslo koreniko te strupene razhudnikovke, ki po svoji obliki spominja na človečka, so že v starem veku uporabljali v čarodejstvu kot afodizijak in talisman. (leksikon CZ, 1988: 60).

12) Meskalin - alkaloid, ki ga pridobimo iz kakteje, imenovane meskal (Indijanci so ga uporabljali kot poživilo). Glej dela Carlosa Castanede, npr. Bitka za neznano, 1986.

Če so uživalci raznih drog tako enovito doživljali "sabbat", hudiča in zlodejstva, je bilo to povsem razumljivo glede na podobo tovrstnih dogajanj, ki je bila utrjena v zavesti. Z doživljanjem podob, do katerih so prišli s pomočjo halucinogenih preparatov, so se iz pasivnih poslušalcev prelevili v aktivne "udeležence" čarovniških zborovanj.

Inhibiranje ideološko konstruiranih predstav je imelo za posledico usklajeno reagiranje na podobne dražljaje. Projekcija inhibicije pa je bila rezultat vpliva poenotenih socializacijskih in javnomnenjskih dejavnikov in je zato v stanju prebujene podzavesti posameznika, tudi ko le-ta ni bila vzpodbujena s halucinanti (npr. v sanjah), kazala zelo podobno sliko. Kadar je meja med sanjami in resničnostjo zabrisana, nastopi stanje navidezne resničnosti in zato, kdor se je v spancu znašel na tolikokrat nadrobno opisanem sabbatu, ni mogel sebi, kaj šele drugim dokazati, da so bile to "le" moreče sanje.

Omenjali smo že preobremenjenost s stereotipi o seksualnosti. Ženske, tradicionalno predsodkovno povezane s spolnostjo in reprodukcijo, za veliko večino duhovščine niso bile "terra incognita", čeprav so bili duhovniki z aktom celibata od 11. stoletja dalje zavezani k telesni vzdržnosti in kompenzaciji na duhovnem področju. Na kako velike zapreke je moral trčiti takšen ukrep priča podatek, da na Bavarskem v 16. stoletju le 3 - 4 % duhovnikov ni imelo "konkubin" (Klaits, 1985: 117). Restriktivni ukrepi in grožnje z ekskomunikacijo so res močno zmanjšali priležništvo, zato pa se je drastično povečalo število obtožb zoper "hudičeve zapeljivke". S tega stališča bi smeli ekstremno mizoginijo razložiti kot posledico puritističnih zahtev klerikalnih vrhov, s katero so osmislili žensko manjvrednost, nečistost in z njo povezano spolnost ter jo na ta način priskutiti "božjim učencem na Zemlji". Lov na čarovnice bi tako smeli interpretirati kot kompenzacijo za prepovedano spolnost, kar nam neposredno potrjuje veliko zanimanje za žensko telo (iskanje "hudičevih" znamenj na najbolj intimnih mestih), posredno pa v številni restriktivnih ukrepih, ki so se kazali v obliki prepovedi seksualnega občevarja. V 15. stoletju je bil spolni odnos prepovedan v sredo, petek in nedeljo ter v šesttedenskem postnem času in štirideset dni pred Božičem (Kingston, 1979: 139 - 144).

Okrepljeni predsodki in neverjetne zgodbe o fizičnih determinantah ženskega spola, ki da imajo direktno zvezo s peklom, so privedli do tega, da so se ljudje začeli bati svojih seksualnih želja. Spolni užitek je bilo moč očrniti le z nečim, za tiste čase najbolj grozljivim in imaginarnim - z zaroto hudiča, ki na ta način najbolj neposredno ogroža maskulinizirano institucijo Cerkve.

Eksplisitični sadizem je bil spremljajoča karakteristika čarovniških procesov, vzroke zanj pa bi bilo vredno iskati v "perverznosti, izzvani ali vzpodbujeni zato, ker se v normalnem zadovoljevanju seksualnega nagona postavljajo prevelike zapreke, bodisi zaradi nekih začasnih socialnih okoliščin bodisi trajne družbene ureditve..." (S. Freud, 1969 II: 289). Seksualni nagon se po Freudu pač ne more preprosto "odpraviti". Njegova potlačitev se kaže v izbruhih perverznosti in nevroz (histerij) in najrazličnejših oblikah erotičnega fantaziranja: "Slišali ste, da se za nevrozami lahko zbolijo zaradi preprečitve normalnega seksualnega zadovoljevanja. Zaradi realne preprečitve zadovoljitve potreb, se le-ta preusmeri na patološke oblike seksualnega vzburljenja..." (prav tam, 289).

Medtem ko so moški z "lovi na čarovnice" imeli filter, skozi katerega se je "hladil" njihov frustrirani nagon, pa ženske, ki jih je doletela usoda podobnega asketskega življenja za samostanskimi zidovi, takšnega institucionaliziranega filtra niso imele. So pa zato pogosto obolevale za "obsedenostjo s hudičem" (moški le izjemoma redko). Hudiča je na ženske navadno prenesel moški, ki so ga osamljene redovnice najpogosteje

videvale in ki je bil tudi njihov spovednik: krajevni župnik. Tako je sestra Jeanne, prednica samostana v Loudunu, kjer je leta 1633 izbruhnila obsedenost, izjavila: "...Da jo demoni spravljajo v skušnjavo s sladostrastnimi vizijami, v katerih se ji prikazuje Grandier (obtoženi mlad duhovnik, ki je bil znan kot lokalni Cassanova - op. M.T.V.). Cel samostan je očaral s šopkom vrtnic, ki ga je vrgel čez zid" (Baschwitz, 1966: 190). Šele ko so Grandierja, ki si je s svojimi podvigi pridobil veliko nasprotnikov med moškimi pa tudi med prevaranimi ženskami, zažgali, se je obsedenost pri nunah polegla.

Primeri obsedenosti so zanimivi še posebej zaradi Freudove interpretacije demonov kot "zavrtje želje, posledice nagonских impulzov, ki so bili zatrti in potlačeni" (Klaits, 1985: 117), podobne pa so tudi interpretacije nekaterih kliničnih psihologov, ki jih preseneča "identična struktura mentalnih bolezni danes. Mlade ženske, še posebej device, ki obolevajo za "dementia praecox" (shizofrenijo), danes prav tako govorijo o imaginarnem črnem moškem, le da ga imenujejo črnc (negroes). Prav tako trpijo zaradi misli, da jih nekdo zasleduje in muči jih strah pred defloracijo... Imaginarni zapeljivec se v sedanosti pojavlja pogostejše oblike doktorja kot pa satana, vendar pa je psihološko jedro te patološke reakcije identično..." (Zilboorg, 1941: 173).

FEMINISTIČNA INTERPRETACIJA

Leta 1968 je bila v ZDA ustanovljena ženska protestna politična organizacija, ki si je bolj v šali kot zares naredila ime WITCH (The Women's International Terrorist Conspiracy from Hell). Od tistega, v marsičem prelomnega leta, karakterističnega po "bujenju" marginalnih socialnih slojev in skupin (mladine, žensk, obarvancev...), do danes, je feminizem prerasel v organizirano politično, kulturno in duhovno gibanje.

Pomemben sestavni del duhovno reformnega gibanja predstavlja feministična teologija (FT). Zavzemajoč se za transformacijo vseh patriarhalnih postavk sodobnih religij, zahteva FT spremembo vrednotenja "ženskega" in "moškega", in preseganje delitve spolnih vlog v Cerkvi in zunaj nje.

Zanimivo je, da so takšne zahteve ženske izražale že v srednjem veku, in da se je enakopravnost v veliki meri praktično uveljavila v heretičnih sektah. Valdežani so na primer dopuščali, da so ženske v svetiščih pridigale, pri Katarih pa so na lestvici napredovanja lahko dosegle stopnjo "perfecti" (Russell, 1985: 115).

Številni avtorji zastopajo tezo, da so ženske v večini herezij imele pomembno vlogo.¹³⁾ Zaradi nove gnoze je njihova privlačnost med zatiranimi sloji rasla. Kolikor se je družbeno manifestiralo skozi institucijo Cerkve, je bilo za asocialno razglašeno vse tisto, kar je bilo posredovano mimo ali zoper njo. Relativna pomembnost žensk v verskih sektah na eni strani, in brutalni heretični procesi na drugi, ter njihova postopna transformacija v "čarovništvo" in "čarovniške procese" kažejo na kontinuiteto v prostoru med akcijo in reakcijo, med novim, svobodnejšim in starim, utesnjujočim. Restavracija je, z obtožbo čarovništva, zatrla in popačila upor. Z nenehnim opozarjanjem na nevarnost pretečega fantoma zla in bojem zoper njega je vzdrževala svojo legitimnost in legitimnost svojega boga. Bog, kakršen je posredovan človeški zavesti, je pač odsev želja vladajoče kulture, je rezultanta razmerij v "tostranosti" (bog je moški ali v najslabšem primeru hermafrodit, in ni ga verstva na svetu, ki bi imelo za vrhovno božanstvo žensko;

13) Tako meni med drugim tudi Russell, ki trditev posploši na vse herezije (1985: 115).

bog je prav tako bel in bi bilo nezaslišano, če bi bil npr. črnc ali rdečkožec...). Zato ni naključje, da je ost feministične kritike naperjena zoper seksistične postavke znotraj teologije.

Radikalna feministična teologinja (nekdanja katoliška redovnica) Mary Daly⁽¹⁴⁾ močno podvomi v podobo Staro in Novo-zaveznega Boga, v njegovo vseomogočnost in nespremenljivost, v rigidnost Reda, ki ga je ustvaril. Opozarja na dejstvo, da se na svet ne pride kot ženska, temveč da se to šele postane. Teologinja postavi zahtevo po evolutivnem in ne več statičnem gledanju na človeka. Seksizem krščanstva vidi kot nespremenljiv in nepresegljiv, kaže pa se ji predvsem v podobi Kristusa samega, ki kot moški simbol izključuje žensko.

V osebnega Boga Daljeva ne verjame več. Pridružuje se panteističnemu pojmovanju božanstva, ki ga izenači s Svetom, Naravo in Človekom. S tem je avtorica posredno aktualizirala teorijo Margaret Murray, znane egiptologinje, ki je v dvajsetih letih tega stoletja med drugim objavila delo *The Witch Cult in Western Europe* (1962). V njem je izpostavila zanimivo tezo, da čarovništvo v Evropi vendarle je obstajalo, "kult čarovnic pa je predstavljal preživel ostanek predkrščanske religije v Evropi" (M. Murray, 1962: 4), ki ga je poimenovala "kult rogatega boga plodnosti". Pra-religija faličnega kulta⁽¹⁵⁾ naj bi motivacijo našla v zadovoljevanju poganskih obredov spolnosti, plodnosti in čaščenju rogatega božanstva, ter na ta način zagotovila obnavljanje kozmičnega cikličnega ravnotežja med človekom in naravo, med moškim in žensko, med oplajajočim faličnim božanstvom in vseobsegajočo boginjo Materjo Zemljo.

Mary Daly je v nekem delu zapisala, da se je besedi Bog treba izogibati, ker se Bog zavzema za nekrofilijo patriarhata, medtem ko Boginja potrjuje živo - ljubeče - bivanje žensk in narave. S tem, ko dojame naravo kot najvišje božanstvo in nenehno opozarja na človekovo esencialno povezanost z njo, skuša radikalni feminizem ponazoriti posledice antagonistične neskladnosti znotraj židovsko-krščanske tradicije, ki je človeka postavila za izhodišče naravi, za kriterij vsega obstoječega. Feministke zato zahtevajo prevrednotenje pozitivističnih kategorij napredka, razvoja in rasti.

Z argumentom, da monoteizem ni nič drugega kot verski imperializem, se nekatera alternativna družbena gibanja (ne le ženska) vračajo k poganstvu, k čaščenju prastarih božanstev Sonca, Lune in Plodnosti. Sodobni feminizem je zato še kako pomembno prispeval k osmislitvi duhovnega gibanja s smelim imenom "New Age". Neke vrste "novi utopizem" je pravzaprav preobrnil model družbenega spreminjanja iz šestdesetih let, ter si postavi za cilj duhovno revitalizacijo, ki jo bo prineslo postaquariusovo obdobje - obdobje izrazite harmonije med človekom, naravo in kozmosom. Voditeljice takšnih duhovnih gnostičnih skupin so najpogostejše ženske, imenovane "modre ženske", "duhovnice", ali celo "čarovnice", ki se v neki bistveni točki čutijo tesno povezane s srednjeveškimi "čarovnicami". Tako Margaret Adler, "čarovnica" v angleškem gibanju WICCA, meni, da ženske, ki jih je inkvizicija preganjala kot čarovnice, niso častile Satana, pač pa so pripadale poganskim verstvom, ki so morala ostati zakrita. Živele so zunaj družbenih odnosov in - tako je s čarovnicami tudi danes.

14) Nekatera dela Mary Daly: *The Church and the Sex* (1968), *Beyond God the Father* (1973), *Gyn/Oekologie* (1987), *Pure Lust, Elemental Feminist Philosophy* (1984).

15) V večini mitologij je simbol "phallosa" pogost - rogat je Dioniz, grški bog vina, veselja in plodnosti; tudi njegov rimski dvojnik Bakhus je rogat. Rogat je bil Pan, grški zaščitnik živinorejcev. Rogovi so krasili Baala, feničansko, kaldejsko in staroizraelsko božanstvo (zlato tele). Z njimi so simbolizirali tevtonskega Donarja in skandinavskega Thora...

Vendar sodobne čarovnice poudarjajo, da je njihova dejavnost usmerjena zgolj k dejanjem, ki imajo pozitiven učinek, in zavračajo kakršnokoli zvezo s satanisti, črnomasniki, žrtvovalci in podobnimi okultnimi sektami.

Razvpiti teolog Montague Summers⁽¹⁶⁾ še danes zagovarja sholastično argumentacijo srednjeveškega čarovništva, relevantnost obtožb inkvizicije in niti za hip ne podvomi v resnični obstoj Satana in njegovih pomočnic na Zemlji - čarovnic. Summers je namreč čarovništvo označil kot "politično gibanje, organizirano skupnost, asocialno in anarhistično zaroto proti kulturi, ki se je dramatično (s Satanovo pomočjo) širila po svetu" (Biedermann, 1974:117).

"Čarovnice" kot je M. Adler, sprejemajo obtožbe, da je morda vendarle šlo za zaroto, vendar dodajajo, da je bila to zarota zoper (ne)kulturo moških, ki je izključevala kulturo žensk.

LITERATURA:

1. Baroja, J. C., Veščice i njihov svet I, II, Beograd: Mladost, 1979.
2. Baschwitz, K., Doba čarovnic, Ljubljana: Cankarjeva založba, 1966.
3. Bayer, V., Ugovor s davolom, Zagreb: Informator, 1982.
4. Bednarski, Y., The Salem Witch-Scare Viewed Sociologically, v zborniku *Witchcraft and Sorcery*, Middlesex: Penguin Books, 1987.
5. Biedermann, H., Hexen, Graz: Verlag und Sammler, 1974.
6. Cardozo, R., A Modern American Witch-Craze, v zborniku *Witchcraft and Sorcery*, Middlesex: Penguin Books, 1987.
7. Cavendish, R., Uvod v enciklopedijo Mitologija, Ljubljana: Mladinska knjiga, 1988.
8. Crow, W. B., Magijske karakteristike trava i biljaka, Beograd: Olja Ivanovska, 1989.
9. Eliade, M., Okultizam, magija i pomodne kulture, Zagreb: GHZ, 1981.
10. Eliade, M., Kovači i alhemičari, Zagreb: Biblioteka Zora, 1983.
11. Freud, S., Uvod u psihoanalizu II, Beograd: Matica srpska, 1969.
12. Jogan, M., Patriarhalnost, mizoginija i religija, Beograd: Sociologija, 1988, XXX, 2-3.
13. Južnič, S., O gospodarskem tradicionalizmu, Ljubljana: TIP, 1987, XXIV, 10-14.
14. Kehr, G., Vor Gott sind alle gleich, Düsseldorf: Patmos Verlag, 1987.
15. Keith, T., The Decline of Witchcraft Prosecutions, v zborniku *Witchcraft and Sorcery*, Middlesex: Penguin Books, 1987.
16. Kingston, J., Hexerei und Schwarze Kunst, London: Aldus Books, 1979.
17. Klaitz, J., Servants of Satan, Bloomington: Indiana University Press, 1985.
18. Malinowski, B., Die Dynamik des Kulturwandes, Wien-Stuttgart: Humboldt Verlag, 1951.
19. Marwick, M., Witchcraft and Sorcery, Middlesex: Penguin Books, 1987.
20. Michelet, J., Veščica, Beograd: Nolit, 1986.
21. Moller, C. & Hehr, I., Frauenarbeit - Frauenarmut, V. Opielka M./Ortner: izd. Umbau des Sozialstaats, Essen: Klartext, 1987.
22. Murray, M. A., The Witch Cult in Western Europe, Oxford: 1962
23. Pahlow, M., Velika knjiga o zdravilnih rastlinah, Ljubljana: CZ, 1987.
24. Parrinder, G., Witchcraft: European and African, London: 1958.
25. Rossell, R. H., The Encyclopedia of Witchcraft and Demonology, New York: Crown Publishers, 1959.
26. Russell, J. B., Mit o davolu, Beograd: Zenit, 1982.
27. Russell, J. B., A History of Witchcraft, London: Thames and Hudson, 1985.
28. Swenson, R., Kuga, Historija i sida, Beograd: Pregled, 1989, 246.
29. Zilboorg, G., A History of Medical Psychology, New York, 1941.

16) Montague Summers je angleški zgodovinar in teolog, katerega ustvarjalno obdobje zajema čas tridesetih in štiridesetih let 20. stoletja.

Samovarovanje kot nadzorovanje

JANEZ PEČAR*

POVZETEK

Samovarovanje je vedno odvisno od dojemanja kriminala, ki predstavlja objektivno nevarnost in s tem ustvarja različne občutke tudi glede morebitne viktimizacije. Z organizirano prihaja posameznik iz svoje samovarstvene anonimnosti in išče pomoč v združevanju, ki poleg antikriminalnih dejavnosti tudi zastrašuje možne deviante.

"Državljsko" samovarovanje je prostovoljno delovanje, neformalizem v samovarovalnih kontrolizmih pa normalen pojav in prav zato je neredko tudi diskriminatoren. Zato je vreden raziskovalne pozornosti. Kajti kot "nadzorovanje" poteka po navadah in nepisanih pravilih, ki ustvarjajo tudi razloge za nezaupanje v korektnost obravnavanja ljudi in dogodkov. Kritičnost, ki se razvija ob spremljanju razvoja tovrstnih mehanizmov in ob možnem ogrožanju zasebnosti, svoboščin, civilnih pravic itd., je zato nadvse umestna. Iz nje pa izhaja potreba po vplivanju države, po reguliranju najbolj ključnih dejavnosti ter obojestranskem sodelovanju, toda brez paternalizma in vsiljevanja nalog. Motiviranost velja vedno iskati v originalnosti potreb samovarstva in pripravljenosti žrtvovanja zanj.

Boj s kriminalom ni zastoj in samovarovanje prav tako dosti stane. Toda denarje plati obravnavanja kriminala so vedno šibka točka našega znanja. Ne glede na pomankljivosti organiziranja samovarovanja pa je ta oblika "nadzorovanja" poskus obvladovanja kriminalne problematike v soseski in lokalni skupnosti vendarle dokaj privlačen koncept v kriminalni politiki in preprečevanju deviantnosti.

ABSTRACT

SELF-PROTECTION AS CONTROL

Self-protection is always dependent on the comprehension a crime, which represents an objective danger and, with this, creates various feelings in respect also to possible victimization. Through organization, the individual comes from his self-protective anonymity and seeks help by associating, which besides being an anti-criminal activity also scares possible deviants.

* Janez Pečar, diplomirani pravnik, doktor znanosti, redni profesor za kriminologijo, Inštitut za kriminologijo pri Pravni fakulteti Univerze v Ljubljani, Kongresni trg 12, 61000 Ljubljana

"Civil" self-protection is a voluntary activity, and non-formalism in self-protective regulation a normal phenomenon, and precisely because of this also frequently discriminatory. That is why it is worth the attention of research. For just like "control", it proceeds by habit and unwritten rules, which also create reasons for distrusting the correctness of dealing with people and events. Critical awareness, which develops during monitoring the development of such mechanisms and during a possible threat to privacy, freedoms, civil rights, etc., is thus entirely in place. From this proceeds the need for the influence of the state, for regulating key activities as well as reciprocal cooperation, but without paternalism and tasks which are imposed. Motivation is always worth searching for in the originality of the need of self-protection and in the preparedness to sacrifice for it.

The battle against crime is not cheap, and self-protection also costs a lot. But the financial aspect of dealing with crime has always been a weak point in our knowledge. Irrespective of the deficiencies in organizing self-protection, this form of "control", as an attempt to master problems of crime in the neighbourhood and local community, is still quite an attractive concept in policies against crime and the prevention of deviations.

Država zlomi cvet,
če ji stoji na poti.
Hegel

Soseska in lokalna skupnost vsebujeta predvsem dve ključni sestavini, ki se odražata v geografski in socialni organizaciji. Prva se kaže v fizičnem območju, ki so ga ustvarili ljudje, druga pa v združevanju ljudi zaradi skupnega življenja, medsebojne delitve interesov, ciljev in vrednot.¹ Zato je od strukture soseske in lokalne skupnosti odvisno tudi, kako se bosta sami varovali pred različnimi ogrožanji, med katerimi deviantnost in kriminal ponekod nista na zadnjem mestu. Čeprav za "varnost" načeloma skrbi država, ta ne uspeva zadovoljevati vseh potreb ljudi po varnosti, zaradi česar nastaja nekakšen **dualizem država in družba**, oziroma delujejo sočasno mehanizmi državne represije in državljanskega samovarovanja. Samovarovanje je sicer različno organizirano, vendar na splošno povsod sprejeto, kot možnost za reševanje prenekaterih lokalnih problemov, s katerimi se ne zmore ali ne želi spopadati državna oblast.

Z organiziranim samovarovanjem, samoreguliranim preprečevanjem in njima ustreznimi dejavnostmi pa danes v svetu **skušajo popravljati nazadovanje neformalnih kontrolnih mehanizmov** in omejevati lokalno odklonskost z večjo pozornostjo in budnostjo, predvsem pa z odstranjevanjem priložnosti za oškodovanje, in to individualno in skupinsko ter fizično in psihično.

Samoorganizirano varovanje gotovo **ni zdravilo za vse**. Je pa lahko dopolnilo, če že ne more postati nadomestilo za marsikaj, še zlasti če mu uspeva nadzorovati najrazličnejše viktimizacije, ali pa če vsaj pravočasno opozarja nanje ter ljudi usposablja za njihovo odpravljanje. Toda ljudi ni lahko združevati in voditi, še zlasti če gre za dezorganizirane in dezintegrirane skupnosti z različnimi interesi, pestrim prebivalstvom iz raznih družbenih skupin in celo različne narodnosti, rase, religije itd., čeprav imajo

¹ Glej tudi Iadicola, str. 153.

skupnega sovražnika, to je deviantnost v najrazličnejših pojavnih oblikah, od osebnih napadov z ropi in posilstvi, do narkomanije in ogrožanja javnega reda in miru. Marsikje pa se preprečevalne dejavnosti lotevajo posamezniki, ali pa se združujejo v manjše skupine in še posebej v prostovoljne lokalne organizacije, drugje pa takšnim nameram daje spodbudo tudi država, oziroma kak njen organ.

1. VARNOST POSAMEZNIKA IN ZDRUŽEVANJE

Poleg skupinske koristi morajo snovatelji in organizatorji preprečevalnih dejavnosti in programov vedno upoštevati tudi posameznikove prednosti. Posameznik, četudi še tak altruist, se bo v ne povsem določljivo grozeči nevarnosti vedno opredeljeval z mislijo nase, bodisi kot žrtev kriminala bodisi kot opazovalec dogodka, v katerem ne more ostati povsem nevtralen. Predvidljivost možne nevarnosti, zlasti na območjih z visokimi stopnjami deviantnosti, pa **vzdržuje ne le budnost, ampak tudi pripravljenost**, kot pravijo, "to do something". Poleg tega pa je vsota posameznikovih varnosti zagotovo tudi skupinska varnost, kajti le-ta sestoji iz množice čisto osebnih občutij, ki delujejo na skupinsko zavest o varnosti. Ta je zato ne samo individualna, ampak tudi skupinska, in ne le fizična, ampak tudi psihična. Strah pred kriminalom in ksenofobija pa sta pojava, ki sta največkrat pomembna in neprijetna. Kajti neposredno ogrožanje zadene nekatere, ne pa vseh, strah pa je masoven, z njim so navadno "inficirani" vsi in ne le tisti, ki so postali oškodovanci kaznivih dejanj.

Zato je pomembno, **kako posameznik dojema kriminal** in kako ta vpliva na njegovo življenje in družino oziroma gospodinjstvo. Raziskave o delovanju kriminala in viktimizaciji gospodinjstev iz severnoameriških, zahodnoevropskih in skandinavskih držav so pokazale vso razsežnost t. i. "household victimization" in nudijo celovitejšo podobo za raznovrstne kriminološka, socialnopsihološka in kriminalnopolitična ter ne nazadnje celo kazenskopravna razmišljanja o delovanju kriminala na ljudi in o njihovem upiranju le-temu z najrazličnejšimi oblikami samovarovanja.

Če ne drugače, se **posameznik najprej sam umika nevarnim krajem**, če je obveščen o njih. Te informacije pa so, kjer ni organiziranega samovarovanja, večinoma pomankljive, nezadostne in včasih ljudem ustvarjajo več škode kot koristi. Kajti, obveščanje ljudi o nevarnosti in razširjenosti kriminala je izredno težavno socialnopsihološko vprašanje, ki kot dvorezen nož nekomu koristi pri varstvu, nekaterim pa daje možnost za ogrožanje drugih. Vse je odvisno predvsem od sprejemnika in viri obveščanja o tem ne morejo ločevati dobrih od zlih.

V kriminalni prevenciji in posameznikovem samovarovanju je potemtakem v glavnem vse odvisno od **posameznikovega počutja in tveganja**, ki ga prevzema z morebitno brezskrbnostjo ali malomarnostjo. Zato ponekod, zlasti na Zahodu v krajih z visoko obremenjenostjo s kriminalom, govorijo o "street sense"² (občutku za ulico), ko se nekdo premišljeno odloča, ali bo odšel od doma, kdaj in kam, da ne bi prišel v nevarne položaje, v katerih bi lahko bil viktimiziran.

In če je tako, ali če postaja tako, se posameznik mora začeti odzivati na stanje, v katero ga potiskata nevarnost in ogrožanje, bodisi njega samega bodisi njegovih bližnjih, tja do sosedov, znancev in prijateljev, če že ne tudi drugih v soseski. Zato **posameznika**

2 Skogan/Maxfield, str. 188.

vedno najprej in najbolj ogroža neposredni osebni in predvsem stanovalski oziroma rezidentalni kriminal. Osebo ogrožen je lahko sicer kjerkoli in na to ne more veliko vplivati, razen z osebnim obrambnim usposabljanjem in opremljanjem, zato pa lahko stori dosti več tam, kjer prebiva, bodisi sam bodisi skupaj z drugimi iz svoje bližine. Od tod tolikšen poudarek osebnemu samovarstvu, seznanjanju žensk o tem, kako se zavarovati pred spolnimi napadi, in otrok, kako se ubraniti najrazličnejših nadlegovalcev, z različnimi obrambnimi tehnikami in strategijami (nošenje orožja in uporaba različnih defenzivnih sredstev tudi proti posilstvom).³ Če se že posameznik ne pripravlja sam, pa ga drugi uče **odpravljati lastno nemoč in se varovati pred kriminalom ter nevarnostmi**, ki mu grozijo. Zato se tudi združevanje v soseski, kot reakcija na deviantnost, kaže kot obetavna možnost za varnejše življenje, tako individualno kot skupinsko, predvsem pa rezidentalno. S "skupinskostjo" v boju s "krajevnim" kriminalom stopa posameznik iz svoje **samovarstvene anonimnosti** in premaguje morebitno apatijo in nevpletenost v zaščitne dejavnosti. V skupnosti in s skupnostjo se zato danes pojavlja v patrolnih opravilih, v opazovalnih skupinah, pristopa k signalizatorskim programom, nosi oznake samovarstvenih organizacij,⁴ se opremlja z opozorilnimi napravami in se sploh vključuje v varovalnoprreprečevalne programe.

Kolikor ne uspeva sam, pa z različnimi skupinskimi samovarovalnimi dejavnostmi ne opravlja le najrazličnejših preprečevalnih opravil, temveč **hkrati tudi zastrašuje možne deviante**. To pa pomeni, da je samovarovanje v marsičem tudi zastraševanje in ne samo odvrčanje ter pomoč. Je hkrati odvrčanje storilcev, kot je lahko grajanje žrtev, ker niso bile previdne.

2. SKUPINSKA VARNOST - PRIČAKOVANJA

Posameznik išče **varstvo v sistemu**, to je neki ureditvi oziroma organizaciji, kajti samega sebe in svoje bližnje lahko varuje le do določene meje, in še to odvisno od obsega nevarnosti in okolja, v katerem deluje. Tako je že ves čas človeške zgodovine in še danes se v civilni družbi in pravni državi zateka k organizacijam, ki jih ustanavlja za ta namen, čeprav je za varnost različnih vrst (javna, državna, socialna, gospodarska itd.) v prvi vrsti odgovorna država. Toda ta, glede na porazdeljenost svoje moči in na njeno prodornost, uspeva obvladovati marsikatero zadevo le deloma, skoraj nikoli v celoti in včasih dokaj selektivno. Zato se pred koncem 2. tisočletja povsod, najbolj pa v postindustrijskih družbah, znova kaže potreba po nekakšnem prostovoljnem združevanju ljudi za skupinsko samovarovanje in za izvajanje tistih najnujnejših dejavnosti, ki dajejo vsaj boljši občutek varnosti (če ne drugega). To pa je mogoče doseči sporazumno in z dodatnimi prizadevanji, poleg tistih, ki so običajna v normalnih in brezskrbnih razmerah. Od tod delovanje, ki ga zlasti v zahodnem svetu imenujejo "public policing", "community policing", "policing by the public" in še kako drugače. Z njimi skušajo izraziti predvsem vsa tista opravila, ki so po svoji naravi nekako policijska, pa jih zaradi "varnosti" opravlja "javnost", ali vsaj posamezni njeni segmenti oziroma skupine posameznikov, predvsem zato, da bi se počutili bolj varno kot bi se sicer, če se, v razmeroma ogrožujočem okolju, prepuščajo le državi. Zato marsikje po svetu, še najbolj pa v krajih z visoko stopnjo

3 Glej tudi Rosenbaum, Community Crime Prevention, str.330-338.

4 Glej tudi Boostrom/Henderson, str. 26

obremenjenosti s kriminalom, izvajajo prenekatero **kolektivne, antikriminalne dejavnosti** ne le za skupno, ampak tudi za posameznikovo korist, z različnimi lokalnimi organizacijami, in to predvsem v soseski, tja do stanovanjskega bloka, v katerem je delovanje lahko še najbolj neposredno in vidno (npr. block parenting). In kar je najbolj pomembno, procesi na nižji ravni potekajo neposredno med ljudmi, s čimer je mogoče tudi izboljšati lokalne, socialne vezi, razvijati občutke pripadnosti, opozarjati žrtve in morebiti opazovati deviantne dogodke, nenazadnje pa tudi vplivati na organizacijsko življenje v lokalni skupnosti. To so pričakovanja in prizadevanja s pozitivne strani, čeravno tudi pri tem gotovo nastajajo **razni konflikti**, ne le zaradi različne stopnje organiziranosti, ampak celo zaradi socialne stratifikacije, družinske dezorganizacije, osebne zavzetosti oziroma odklanjanja in nesprejemanja tako izvajanja kot prenašanja dodatne "kontrolizacije". Kajti vsaka skupnost mora **računati tudi z devianti v lastnem okolju** in ne le s tistimi oblikami grožnje, ki prihajajo vanjo od zunaj. Poleg tega pa so neformalne kontrolne dejavnosti v posameznih primarnih skupinah lahko različne in tudi sposobnosti ljudi za skupinsko delovanje zelo pestre.⁵ Zato nikoli ne gre računati z uniformnostjo, ne v pogledih na ogroženost in ne v pripravljenosti za omejevanje te ogroženosti.

Državljsko samovarovanje je pretežno prostovoljno ukvarjanje z nekaterimi vprašanji, ki sicer formalno sodijo v dejavnosti državnih nadzorstvenih mehanizmov, predvsem pa organov odkrivanja oziroma policije. Gre predvsem za to, da "sosedje pomagajo drug drugemu",⁶ da s kriminalnopolpreprečevalnimi programi vzdržujejo potrebne socialne stike, da nadzorujejo javne, poljavne in zasebne kraje, kjer je odklonskost mogoče pričakovati, in da drug pri drugem razvijejo odgovornost za ustrezno "samozaščitnost".

Preprečevalne ali kontrolne dejavnosti, ki jih opravljajo "krajani", so lahko zelo različne: od opazovanja lastnega in sosedovega doma, prek vzdrževanja uličnega razsvetljevanja in organiziranega nadzorovanja, do pomoči žrtvam, posebnega opozarjanja, zaščitnega prirejanja okolja⁷ ter ne nazadnje celo "razstavljanja" oziroma označevanja z nalepkami, da so posamezne hiše vključene v opazovalnopolpreprečevalni program soseske, iz česar lahko možni "napadalci" sklepajo, da več tvegajo kot sicer, ker jih lahko opazijo, še preden bi se lotili stvari.

Vključevanje ljudi v samovarovanje je gotovo različno in s tem tudi minljivo. odvisno je od porazdelitve ogroženosti in neredko tudi njenih vplivov, od vključevanja v sosesko, do porazdelitve integracije in od dojemanja deviantnosti,⁸ pri čemer je treba vedno ločevati **interesno skupnost od ozemeljske**. Zato je normalno, da od velikega števila ljudi sodeluje le majhen del, ki nosi težišče kolektivne odgovornosti za morebitne programske in druge dejavnosti. Integracija soseske in socialna kohezivnost v njej sta napovedovalec sodelovanja. Conklin J. E. ugotavlja, da je bilo tam, kjer je bilo sodelovanje najboljšo, tudi najmanj strahu pred kriminalom, najmanj problemov z njim in najmanj nereda. **Občutek "pripadnosti" je torej pomembna lastnost za uspešnejše samovarovanje**, tako skupinsko kot posamično. K skupinskemu samovarovanju je še posebej treba šteti (zlasti pri nas) organizacijo civilne zaščite, gasilstvo, organiziranost

5 Glej tudi Iadicola, str. 147.

6 Skogan, str. 440.

7 Glej več o tem, Garofalo/McLeod, str. 332.

8 Skogan/Maxfield, str. 94-106.

9 Prav tam, str. 264.

rdečega križa in druge oblike civilne pomoči,¹⁰ ter še posebej vse tovrstne dejavnosti in organizacijske oblike v delovnih organizacijah, in ne le v lokalni skupnosti, ki prav tako terjajo sodelovanje in večorgansko izvajanje vedenjskonadzorstvenih dejavnosti.

3. VOLUNTARIZEM - VIGILANTIZEM

Samovarovanje, preprečevanje ter izvenpravno ravnanje pri omejevanju kriminala in deviantnosti je pretežno prostovoljno delovanje, bodisi posamično bodisi skupinsko, organizirano v okolju, kjer se kaj nevarnega dogaja. Pri tem sta **ključni pripravljenost in volja delati nekaj** (to do something), da ne bi prihajalo do nezaželenih posledic. V psihologiji, spoznavni teoriji, ontologiji itd. dojemajo voljo kot tisto, kar izhaja iz duševnega življenja in vpliva na mišljenje in čustvovanje ter ima včasih prednost pred razumom. Idealističnodeterministični pogledi na svet obravnavajo voljo kot temeljni in izvirni pogled na vse. Zato nekateri na podlagi volje pojasnjujejo dosti (če ne vseh) gnoseoloških, ontoloških, etičnih - to je filozofskih, psiholoških in socioloških vprašanj. Njihova skupna vsebina pa je: poudarjanje nagonскоčustvenih, instiktivnih in podzavestnih plati človekovega bivanja.

V filozofiji, psihologiji in sociologiji ima **voluntarizem** različne pomene, za katere je značilno, da dajejo prednost nagonom oziroma volji, nezavestnosti in njej sorodnim psihičnim procesom, nezakonitostim družbenega delovanja in sprejemajo delovanje sveta kot posledico vplivov karizmatičnih osebnosti, ki oblikujejo vedenje množic.

Pojem voluntarizem je uvedel nemški sociolog F. Tönnies (1855 - 1935) leta 1883 in od tedaj predstavlja usmeritev, ki razlaga voljo kot temeljno načelo biti, ali vsaj osnovno funkcijo v duševnem in moralnem človekovem življenju. Danes označuje voluntarizem v družboslovnih znanostih katerokoli teorijo, ki poudarja izbor, odločitve, namen in norme v družbeni akciji. Hkrati pa načenja vprašanja doktrine o svobodni volji in determinizmu v družbenih akcijah, ki jih ni mogoče omejevati le na fizične in biološke lastnosti.¹¹ Voluntarizem s svojo problematiko volje, izbire, občutkov itd. pa je nedvomno povezan s samovarovanjem in skupinskim upiranjem kriminalu in je lahko marsičemu ali pri marsikom gibalno za sodelovanje v skupinski samopomoči, tako v bloku ter v soseski, kot v lokalni skupnosti in še kje drugje. **Dejavnosti** na podlagi motivov, s katerimi naj bi uresničevali samovarstvo, **pa spominjajo na vigilantizem**. Vigilantizem naj bi pomenil izvenpravno (ali nepravno) aktivnost namesto ustreznih opravil legitimnih državnih nadzorstvenih organov, zlasti pa kazenskega pravosodja in policije.¹² Državljsko samovarovanje je s svojo kriminalno prevencijo v marsičem tako delovanje in ga prevevata vigilantno čustvovanje in motiviranost. Vigilantizem je zlasti očiten v naslednjem:

- v afektivnem izvajanju opravil, ki dobivajo nacionalna, verska, rasna ali kaka druga obeležja (tudi pri nas v zadnjih vojnah);
- v stereotipiziranju sumljivih oseb ali skupin na podlagi posameznih, v preteklosti doživetih izkušenj;

¹⁰ Glej tudi Gavrič, str. 540-548; Kotjelnikov, str. 1087-1093

¹¹ Voluntarizem, glej: A Dictionary of Social Sciences, str. 70/1; Leksikon CZ - Družboslovje, str. 315; Sociološki leksikon, str. 744; Filozofijski rječnik, str. 352, itd.

¹² Glej tudi Klein et al, str. 372.

- v maščevalnem dojemanju svoje dejavnosti, zlasti do posameznih vrst kriminala ali storilcev, kot so npr. narkomani, nasilneži ali nekatere narodnostne skupine (Romi), tujci, neznanci in prišleki;
- v razvijanju in izpopolnjevanju svoje dejavnosti samo ali predvsem na podlagi čustvenosti, strahu ali bojazni;
- v ustanavljanju in vzdrževanju samovarovalne dejavnosti brez soglasja ali celo ob nasprotovanju legitimnih državnih nadzorstvenih organov;
- v kratkotrajnosti samovarovalnega delovanja, v minljivosti volje ljudi "storiti nekaj", potem ko spoznajo, da je bila njihova motiviranost nerealna in spodbujevana s pretiranim čustvovanjem itd.

Država s svojimi nadzorstvenimi mehanizmi, tam, kjer uspešno deluje, **nerada sprejema vigilantske skupine**.¹³ Če jih podpira tako pri ustanavljanju kot pri njihovem delovanju, jim največkrat vsiljuje svoje interese in jih uporablja tudi še za čisto svoje namene, čeprav naj bi bili skupni, in izhajajo iz sporazumne težnje zatirati kriminal, vzdrževati red, zmanjševati strah pred kriminalom in izboljševati občutke varnosti.

Vigilanti, če smemo tako reči civilnim izvajalcem policijskih dejavnosti v soseski in lokalni skupnosti, so včasih doslednejši in strožji v rabi svojih taktik.¹⁴ Ne tako redko je ločeno izvajanje policijskih opravil v skupnosti neustrezno, nestrokovno, neuspešno, kolikor ne celo škodljivo, ker ustvarja tudi nezaželene posledice. Od tod prizadevanja, da bi vigilante standardizirali, uniformirali, izobraževali in usposabljali ter jih podrejali pristojnim državnim nadzorstvenim organom (policiji). Marsikje pa bi se radi vigilantizmu kratkomalo izognili, pa jim tega ne dopuščajo razmere - vsaj ne povsod, kjer bi to želeli.

NEFORMALIZEM V SAMOVAROVANJU

Samovarovanje ne bi bilo ustrezno, če se ne bi prilagajalo razmeram, v katerih se izvaja, tudi glede na zmogljivosti, ki jih ima na voljo. Zato vigilantizem zahteva dosti sposobnosti in iznajdljivosti, ki včasih presegajo pravno dopustna opravila in "pravila službe", po katerih se ravna uniformirani nadzorovalci s svojimi tehnikami in strategijami. In ker je v preprečevanju kriminala in deviantnosti ter predvsem terensko nadzorovalnih in opazovalnih dejavnosti dosti neformalnosti ter ravnanja po "common sense" in delovanja "kakor veš in znaš" oziroma "znajdi se", še posebno če gre za nevarne situacije in za odzivanje pretežno strokovno neveščih ljudi, so **neformalizmi v samovarovalnih kontrolizmi normalen pojav**. To izhaja že iz tega, da je "kriminalna preventiva" pretežno pravno neurejeno področje, represija ter je dosledno regulirana tako glede "kaj ni prav", kot glede tega, kako delati ob ugotovitvi pojava in storilca, zoper katerega je treba ukrepati. Čeprav "preprečevanje deviantnosti" temelji na dojemaju načeloma pravno urejenih dejanskih stanj prepovedanih ravnanj, le da do njih še ni prišlo, pa je prav tu v **preventivnem smislu izredno veliko možnosti za nezakonito delovanje**, prekoračevanje pooblastil, vdiranje v zasebnost in kršitev pravic drugih. Neformalizem je zelo problematičen vir nekorektnosti ter razlog za previdnost in zaskrbljenost glede pravilnosti samovarovanja in tovrstnega vigilantizma.

¹³ Ostrowe/Dibiase, str. 186.

¹⁴ Shapland/Vagg, str. 183.

Neformalizem pomeni, za naš namen, **delovanje** v sicer organiziranih skupinah, toda pretežno **brez formalnih pravil**, večinoma brez regulacije, "kar tako" po smislu, na podlagi pripadnosti skupini in v skladu s cilji in po kaki zamisli. Četudi je organizirano samovarovanje v marsičem navzven in strukturalno formalizirano, je delovanje večinoma v okviru naloge prepuščeno iznajdljivosti vodij ali posameznikov. Dejavnost ni organizirana na podlagi formalne odgovornosti, kolikor seveda ne gre za odgovornost nasploh, že v okviru pravne države. Ker pa samovarovanje deluje zaradi prav določenih namenov, ki pravnoformalno sploh niso urejeni, ker gre za izvenpravno ravnanje, imajo neformalizmi docela prosto pot. Na splošno jih omejujejo občutki posameznika za prav in neprav pri sebi in pri drugih. Zato marsikdaj "namen posvečuje sredstvo" in prav zaradi tega ugotavljajo veliko napak v samovarovalnih dejavnostih.

Neformalizem je nasprotje od formalizma, ki poudarja pomen oblike v določeni tematiki. Formalizem vedno izhaja iz določenih pravil in iz dogovorjenih temeljnih podmen oziroma konvencij.¹⁵ Formalizem navadno izključuje vsebino, upošteva pa predvsem tisto, kar se kaže kot aktualno in zunanjsko. Vsebuje ne le pravila, marveč tudi pojem, pravilno oblikovane izraze in napotila zanje. Določa pravila delovanja, organizacijo in vzpostavlja organe vodenja oziroma upravljanja.¹⁶

Neformalizem je značilen za celotno omrežje neformalnega družbenega nadzorovanja, toda verjetno je neprijetnejši, če se izvaja organizirano nad klienti, saj izvaja "kontrolno oblast" nad tistimi, ki so izven samovarovalne skupine, medtem ko večina neformalnih kontrolizmov bdi nad kolikortoliko sebi enakimi, predvsem znotraj primarnih skupin. Zato lahko toliko bolj **opravlja družbeno diferenciacijo in diskriminacijo**, še posebej če mu je neenakost upoštevanja ljudi pravilo, kajti budnost je čestokrat različno usmerjena in selektivna že po dosegljivosti klientov in jo določa narava kriminala (poulična deviantnost, vlomi, tujei, neznanci, sumljivi itd.). Zato se tu pojavlja vprašanje, čigavo je to nadzorstvo in za koga, ali koristi celotni soseski ali lokalni skupnosti, ali samo nekaterim, in iz kakšnih pobud izvajajo "kontrolno oblast" tisti, ki se vanjo vključujejo. Kakšna je tolerantnost skupnosti, tako do kriminala kot do neformalnega nadzorstva, ki ga izvajajo različne vigilantske skupine, ko opravljajo svoje varnostne dejavnosti. Ponekod **po svetu izredno pozorno raziskujejo to problematiko in zlasti v zadnjem času tudi komplementarnost formalnih in neformalnih sredstev pri vzdrževanju varnosti v soseski in lokalni skupnosti**.

Četudi kaže, da postaja osebna varnost boljša z uvajanjem raznih oblik neformalnega nadzorovanja in z rabo nekaterih kriminalno- kontrolnih modelov, vojna s kriminalom vendarle ustvarja tako destruktivnost kot originalnost problemov.¹⁷ Ker formalno nadzorstvo izvajata predvsem policija in sodstvo s pravom, **poteka neformalno nadzorovanje ne le po navadah in nepisanih pravilih** z opazovanjem vedenja, verbalnim grajanjem ter pritiski, ampak tudi s prijavljanjem sumljivih ljudi in dogodkov policiji, kolikor ne temelji marsikdaj kar na zasebnem reševanju na kraju samem. Kajti kršitelj marsikdaj utрпи manjše zlo od nadzorovalca (neformalnega), kot pa če bi šel zaradi dejanja skozi vso "mašinerijo kazenskega pravosodja", ki ga na koncu še kaznuje. Zato je neformalizem v marsičem sprejemljivejši tudi za deviante, hkrati pa se kaže kot

15 Leksikon CZ - Morala in etika, str. 154/5.

16 Formalizem, formalizacija, formalen itd., glej Leksikon CZ - Družboslovje, str. 98; Filozofski rječnik, str. 113/4, Sociološki leksikon, str. 186 itd.

17 Klein et al, str. 375.

nadomestilo državnih organov. In marsikdaj ni pomembno, "kdo te vzame v precep", važno je opozorilo, da ne delaš prav. V tem pa se kaže **uporabnost neformalizmov**, čeprav so še tako razpršeni in različni in čeprav v neformalizmu ne gre gledati le napredka in dezalienacije.

5. KRITIČNOST DO SAMOORGANIZIRANEGA VAROVANJA

Kot je v vsaki dobri stvari ali v pozitivnem procesu oziroma dejavnosti mogoče ugotoviti tudi marsikdaj slabega, nesprejemljivega, ali kakorkoli takšnega, kar se ne sklada s pričakovanji, tako je tudi pri samoorganiziranem varovanju v soseski in lokalni skupnosti kar nekaj pojavov, ki mu niso v korist.

Najprej je gotovo, da tudi s tem načinom varstva ljudje in njihove organizacije **postajajo nekakšen podaljšek družbenokontrolnih mehanizmov**, zlasti policije. Povsod po svetu ima policija pri državljskem samovarovanju inštruktorsko, če že ne kar organizacijsko vlogo. Državljsko samovarovanje ali podobne oblike prizadevanj ponekod celo razglašajo za "oči in ušesa policije". To lahko pomeni, da so na obeh straneh želje po medsebojnem sodelovanju, ki je glede na razmere med ljudmi včasih lahko problematično, ali za koga tudi oporečno (ovajanje, vohunjenje, tožarjenje itd.).

Opazovanje, budnost, prijavljanje itd. **ustvarjajo razloge za sumničavost**, marsikje tudi neobvladljivih razsežnosti. Zato nastaja strah pred tujci, ksenofobija, strah pred kriminalom itd., občutki, ki so povsod večji, kot to zaslužijo glede na dejanski obseg in nevarnost. Kolikor sta razumna budnost z realistično sumničavostjo lahko koristni, pa se razvijata tudi v paranojo. Z njo pa narašča segregacija in neredko postajajo bogatejši sumničavi do revnih, o katerih začenjajo misliti, da jih vedno bolj ogrožajo. To miselnost potrjujejo tudi informacije policije, ki obvešča lokalna samovarovalna gibanja, ta pa med konvencionalnim, pouličnim, rezidentalnim kriminalom in njihovimi storilci ter vlomilci odkrijejo resnično največ ljudi iz spodnjih socialnih slojev. Ker katerekoli sosesko ali lokalno skupnost ogrožajo največkrat ljudje, ki prihajajo od drugod, se iz tega razloga **ustvarja tudi nesprejemanje neznancev, novodošlih, oziroma tujcev**.

Z vsestransko poudarjeno varovalnostjo, budnostjo, sumničavostjo, če že ne kar s paranojo, se marsikje tudi močno **ogrožajo zasebnost, svoboščine, civilne pravice** in z njimi vred razvija moralni paradoks, s katerim varovanje svobode to svobodo še bolj omejuje, in namesto da bi bili prebivalci bolj sproščeni, postajajo čedalje bolj zavrti, saj razen podnevi ne hodijo več zdoma, otrok ne puščajo samih, obdajajo se s plotovi in signalnovarnostnimi napravami, oprezujejo, kaj se okoli njih dogaja, sumničijo takrat, ko za to sploh ni potrebe, vzdržujejo trdnjavsko miselnost (fortress mentality) in si prizadevajo, da bi se varovali, kot obdani z grajskim obzidjem.

Samoorganizirano varovanje lahko ustvarja razmere, v katerih **nastajajo temu primerni predsodki**. Namesto da bi se (če sploh) ljudje branili z "zastraševalno sosesko", postajajo zastraševana soseska, ki pogojuje nekakšno "enkлавizacijo", v kateri prebivalci čedalje bolj izgublajo vedenjsko svobodo, tisti od drugod pa se je izogibajo, kolikor ne prihajajo tja zaradi slabih želja in kriminalnih napadov.

V katerikoli človeški skupnosti, od družin naprej, se že od nekdaj oblikujejo najrazličnejše možnosti za neformalno nadzorovanje. Zato tudi v soseski in lokalni skupnosti nastajajo različne vezi in oblike medsebojnega nadzorovanja, in to predvsem

spontano, odvisno od razmer in ljudi, ki tam živijo.¹⁸ V organizirane in čestokrat policijsko in z drugimi državnimi mehanizmi nadzorstva vodene samovarovane skupine pa zato **vdira temu prikladna miselnost, ki morebiti sploh ni primerna**. Zato ne prihaja le do konfliktnosti, marveč tudi do nesprejemanja, odklanjanja, usihanja moči, pojenjavanja motiviranosti. Raziskave ugotavljajo, da je organizirano samovarovanje neuspešno v soseskah, najbolj ogroženih z razslojenostjo po več vidikih: socialno, narodnostno, rasno in še kako drugače. Najbolj so uspešne soseske srednjega razreda in v ZDA predvsem skupnost belcev. Zato se ne dogaja tako redko, da se ob poskusih samoorganiziranega varovanja, soseske prej atomizirajo kot integrirajo. S tem pa vse kriminalnopreventivne strategije ostajajo neuspešne.

Lokalni preventivni programi **obravnavajo tudi "domače" deviante**, do katerih se razvija nezaupanje, sumničavost, zavračanje in stigma. Njim, ki so na "dosegu roke", se posveča tudi pozornost, ki je neredko podprta s strahom in bojaznijo. S tem pa se začneja diskriminacija posameznikov in marginalizacija določenih skupin, še toliko bolj če se ljudje iz višjih slojev ukvarjajo z devianti iz nižjih.¹⁹

Vse to in še kaj drugega pomeni, da različne kriminalnopreventivne strategije, sodelovanje javnosti v samovarovanju itd. ni vedno nujno napredno in v korist vsem. Prav zato poudarjajo tudi potrebo po socialni koheziji²⁰ in razumevanju težav drug drugega.

6. VZDRŽEVANJE (IN FINANCIRANJE)

Samovarovanje je že po zasnovah in pričakovanjih predvsem prostovoljna dejavnost. Motiviranost zanj izhaja iz posameznikovih in skupinskih pobud, katerih osrednje težišče je varnost, varnost vsakega posameznika in varnost ljudi v socialnem okolju povezanih ne le čustveno, ampak tudi geografsko - torej prostorsko. Kriminal in deviantnost v prav določenem prostoru sta objektivna okoliščina, zoper katero se je treba upirati z združevanjem moči, znanja, sposobnosti ter pripravljenosti in ne nazadnje tudi sredstev. **Boj s kriminalom pa vedno veliko stane**. Že vsaka država vlaga v zatiranje kriminala ogromna sredstva, ki največkrat ne prinašajo ustreznih koristi. Tovrstni cost/benefit je tudi težko izračunati, ker koristi največkrat ni mogoče meriti. Preprečevanje deviantnosti pa je nasploh dejavnost, ki je neizmerljiva, in to na obeh straneh. Najprej se je vedno težko opredeliti, kaj vse je treba šteti v preprečevanje odklonskosti, hkrati ko nikoli ne vemo, s čim smo kaj preprečili in koliko. "Preprečeno" v deviantnosti je vedno imaginarno, vanj lahko verjamemo ali ne, v glavnem temelji na domnevah in na upanju, da bi bil položaj glede kriminala še slabši, če preprečevalnih prizadevanj, akcij, modelov, programov itd. ne bi bilo. Ker je to na splošno upanje, ga človeštvo v skrbi za omejevanje kriminala in sploh zla, ki prihaja od soljudi, ne sme zanemarjati. Zato je vedno dosti področij in dejavnosti, ki jih kakorkoli lahko uvrščamo med kriminalno preventivne in poleg tistih, ki so docela namenske.

Med namenske nedvomno sodi organizirano samovarovanje v soseski, lokalni skupnosti, v podjetju in delovni organizaciji sploh. Četudi je večinoma prostovoljna

18 Glej tudi Iadicola, str. 145.

19 Glej tudi Skogan/Maxfield, str. 266.

20 Matthews, R. v Walklate Sandra: Victimology, str. 175.

dejavnost, motivirana z varnostjo, strahom, prestrašenostjo in še čim, vendarle ni zastoj. Z njo nastajajo stroški tako za posameznika, kot za skupnost. Za naš namen sta v središču pozornosti le posameznik in njegova skupina za zatiranje predvsem poulične in rezidentalne kriminalitete z vlomi.

Kar zadeva posameznika, mora sam skrbeti zase in za vzdrževanje lastne varnosti, tako osebne kot premoženjske. Če je lastnik bogastva, si največkrat sam preskrbi zasebno varstvo in ga seveda tudi plačuje. Država mu tako ali drugače uspeva nuditi varnost le v omejevanem obsegu, podobno kot vsem drugim, toda nikoli po želji.

Skupinsko varstvo, medsebojno varovanje, preprečevalne programe itd. pa pogosto podpira država ali kakšna druga organizacija, ustanova in fondi. Ne nazadnje je tudi v interesu policije, da se zbližuje z vigilantskimi skupinami in jim pomaga materialno, denarno, organizacijsko, intelektualno in še kako drugače. Samoorganiziranje vedno načenja tudi vprašanje financiranja, ki izhaja iz **samoprispevkov, dotacij, podpor, ali kar iz plačevanih kriminalnoprpreventivnih programov vlade**, kjer se tega lotevajo na njeno pobudo. Zadnje se dogaja predvsem v bogatejših družbah, ker je tudi obremenjenost posameznih krajev s kriminalom takšna, da država potrebuje sodelovanje javnosti v boju s kriminalom, ker se zaveda, da lahko bolje uspeva v preprečevalnem delu, če bo imela javnost na svoji strani. S tem pa se država deloma razbremenjuje odgovornosti za neuspešnost, ker del svoje dejavnosti (predvsem policijske) prepušča ljudem, da se branijo tudi sami, pod nadzorstvom ali ob pomoči strokovnjakov.

Kriminal zato ne ustvarja škode le neposredno s svojim nastajanjem, marveč tudi s preprečevanjem in obravnavanjem. Ravnanje s kriminalom torej povzroča ogromne stroške. In čeprav so tisti, ki nastajajo s preprečevanjem, verjetno še najmanjši, je tudi to lahko zelo drago, tako za posameznika, kot za sosesko ali lokalno skupnost in od njiju navzgor do države. Ker je to vzdrževanje in financiranje največkrat solidarnostno porazdeljeno in po manjših delih, smo nazadnje vsi viktimizirani s kriminalom, čeprav mnogi le posredno in predvsem samo s stroški zanj. In čeprav je prostovoljna udeležba v organiziranem samovarovanju predvsem civilna dolžnost, ki ni plačana, je porazdeljenost stroškov bolj odvisna od razpršenosti oškodovanja in gostitev kriminala po posameznih lokacijah, pri čemer je nominalno vedno bolj oškodovan tisti, ki ima več, kot tisti, ki ima manj, čeprav je to v relativiziranem smislu lahko popolnoma narobe.

Toda denarne plati ravnanja s kriminalom so vedno šibka točka znanja o njem. Kolikor je to pri samopomoči posameznika še jasno, pa je pri kolektivni varnosti že problematično, medtem ko je na ravni države ali njenih posameznih represivnih mehanizmov navadno zelo nepopularno razgrinjati, koliko kaj stane. Država nikoli nima rada, če ji gledamo pod prste, nadzorstveni mehanizmi pa še toliko bolj. Zato so tudi stroški organiziranega samovarovanja največkrat skriti v "meglo", četudi gre celo za kakšne paramilitaristične organizacije in podobne kontrolne mehanizme.

7. VPLIV DRŽAVE IN NJENIH (REPRESIVNIH) MEHANIZMOV

Samovarovanje ljudi se je, bodisi individualno bodisi skupinsko, razvijalo skozi vso človeško zgodovino. Toda če je v zadnjem stoletju dokaj zamrlo, zdaj znova prihaja v ospredje, seveda na povsem drugačni, in če smemo reči, ne dosti višji stopnji kot nekoč. V zgodnjem človeškem obdobju je temeljilo predvsem na ohranjanju golega življenja in obdržanju vsaj tistega malo imetja, kolikor ga je posameznik imel dokler niso nekateri

obogateli z izkoriščanjem drugih in so za svoje varstvo ustanavljali organizacije, kot je država, ali si prilaščali oblast tudi za svojo varnost in brezskrbno ravnanje s tistim, kar so imeli. Od nekdanjih načel "oko za oko", "kri za kri", "zob za zob", itd., je do današnjih dni prišlo do civilne družbe in pravne države. V njej pa državljanske svoboščine in človekove pravice varuje država s svojimi mehanizmi prisile. Pravnoformalno in z rabo dopustnega nasilja zagotavlja potreben red in mir ter s tem potrebno varstvo sleherniku, da lahko živi in dela v okviru pričakovanega konformizma kot minimuma za sožitje med ljudmi.

To pa seveda pomeni, da država ureja ključna področja, ki segajo v varnostno problematiko, in pušča posameznikom in njihovim skupinam toliko svobode (tudi pri samovarovanju), da s svojimi samovarovalnimi dejavnostmi bistveno **ne posegajo v svobodo drugih, ne nazadnje tudi tistih, pred katerimi naj se varujejo**. Kajti ponekod je medsebojno ogrožanje ljudi, zlasti pa z naraščajočim kriminalom in z novimi pojavi ob ustrezni etiologiji, doseglo takšno raven, da samo država s svojimi mehanizmi in razpoložljivimi sredstvi nikakor ne more nuditi toliko varstva, kolikor bi ga posameznik (glede na njegova pričakovanja) rad imel ali potreboval. Zato dandanes v demokratičnih družbah dopuščajo poleg čisto zasebnega varstva še različne oblike samovarovanja, od individualnega do skupinskega. Vendar, če ga dopuščajo, nikoli **ne pozabljajo vplivati nanj**. Poleg tega da ga država regulira, nanj tudi vpliva - organizacijsko, funkcionalno, propagandno, socialno-vzgojno in še kako drugače. V tem pa gre hkrati videti tudi nevarnost tolikšnega poudarjanja, ker se samovarovanje lahko tudi etatizira in represija manj razdržavlja ob upanju, da bi se lahko opravljala tudi na drugačen način.

Organizirano samovarovanje neredko poteka tudi pod gesli, da so njegovi mehanizmi "oči in ušesa policije" ali "oči na cesti" in še kaj. S tem pa se poudarjajo pogledi državne policije na vigilantske skupine, in njen odnos, saj jih želi držati v podrejenosti. Ta podrejenost ni toliko vsebinska, kot je lahko organizacijska in funkcionalna, kajti lahko so, v boju s kriminalom vedno in povsod odvisni od državnih organov, ki imajo poleg moči in sredstev za njeno uporabljanje predvsem tudi ustrezne informacije in kar je tudi najbolj pomembno, znanje.

Znanje pa je pri samovarovanju in preprečevanju deviantnosti izrednega pomena, saj se mora laično prebivalstvo tudi pri samovarovanju nenehno kosati z inovativnim kriminalnim svetom, ne nazadnje tudi s pouličnim, rezidentalnim in konvencionalnim, ki je hkrati še pogosto izredno brezobziren.

Policija, ki mora zaradi svoje uspešnosti in ugleda neprestano gojiti primerne odnose z javnostjo (Police Public Relations), uporablja (ali vsaj morala bi, glede na svoj koncept dela) vsak stik tako, da je v prid tudi temu izhodišču. Zato samovarovalnim mehanizmom pomaga s predavanji, nasveti, opozarjanjem, posredovanjem podatkov o nevarnostih in njenih lokacijah, o sumljivih ljudeh, z vzdrževanjem primerne zavesti kot motivacije za varstveno samoohranjanje, pa s tehnično pomočjo, tja do organiziranja, hrabrenja in posredovanja strategij, vključno z vključevanjem državljanov v svoje patrolne in podobne nadzorovalne dejavnosti.

V demokratičnih družbah gotovo ne ostaja samo pri tem, da bi policija kot najpomembnejši neposredni in terenski nadzorstveni mehanizem delovala na javnost in njene oblike samovarovalnega združevanja. Narobe. Tudi **javnost ima čedalje večji vpliv na policijo**, zlasti s svojimi zahtevami po varstvenih uslugah, pri čemer se razvijajo tudi modeli policijskega delovanja, in servisni je temu najbolj ustrezen, čeprav tudi nekaterih drugih ne gre zanemarjati.

Vplivanje pri omejevanju deviantnosti je vendarle lahko tudi obojestransko. Odvisno je od razmer in ureditev, in od tega, kje je velja moč, in ta je nedvomno na strani države, še zlasti kolikor gre za sosesko in lokalno skupnost. Kajti samovarovalnost na višjih ravneh ima le ideološko ali politično poanto. Kar se da napraviti s samovarovalnostjo, ima pomen le spodaj, torej tam, kjer se kaj dogaja. Državljanska samovarovalnost pri makrokriminaliteti, kriminalu države, strukturalnem kriminalu in celo kriminaliteti belega ovratnika, nikoli ni uspešna, zato je tudi ne ustanavljajo za ta namen.

Ker zaradi učinkovitejšega delovanja policije v soseski in lokalni skupnosti nastajajo tudi ustrezne policijske dejavnosti, kot so "community policing", "problem oriented policing"²¹ itd., se z njimi še toliko bolj poudarja pomen države. Državljanska stran pa je tovrstno šibka in odvisna od policije,²² pri čemer nadzorstvo lokalne skupnosti izgublja možnost za nadzorstvo nad policijo. Zato ta dihotomija privlači tudi raziskovalno pozornost, kot eno ključnih vprašanj protikriminalne dejavnosti sodobne družbe ob razmišljanjih, ali gre pri tem za sodelovanje ali pa za morebitno tekmovanje.

8. "IZKUŠNJE ZA NAŠE RAZMERE"

Pri nas nismo brez izkušenj kar zadeva organizirano samovarovanje, zlasti v prometni varnosti, v civilni zaščiti, gasilstvu in še kje. Še najmanj smo uspevali pri kriminalni prevenciji ter institucionalizaciji protikriminalnega varstva na splošno. Do vidnejših rezultatov najbrž ni prihajalo zaradi tega, ker je bilo sistemsko lotevanje zastavljeno od zgoraj navzdol, ker je bilo preslabo strokovno podprto in ker se je pozornost usmerjala predvsem na tiste vrednote, katerih ogrožanje posameznika ni primarno viktimiziralo. Hkrati pa je bil razvit tolikšen normativizem, da je resnično samovarovanje zbledelo že v njem in marsikdaj ni bilo jasno, ali se podružblja država ali podružblja družba. In resnično dobre zamisli samovarovanja niso imele pozitivnih posledic za večino prizadevanj, tako da je šlo za entropijo globalne razsežnosti.

Čeprav velja previdnost pred prenašanjem tujih izkušenj v prav določene razmere, se gotovo splača ozreti tudi po njih, še posebno za to, ker so informacije o tem dokaj indiferentne in vsestranske ter raziskovalno podprte in vsaj sklepati je, da so povsem neideološke in nespolitizirane. To še zlasti velja za vse tisto, kar se dogaja na najnižjih ravneh, to je v soseski in lokalni skupnosti, seveda v normalnih razmerah tam, kjer ni družbenih pretresov in globalne dezorganizacije.

Najprej je treba poudariti, da organiziranega samovarovanja ne gre vsiljevati ljudem, če po njem ne čutijo potrebe. Motiviranost zanj mora obstajati vsaj v tolikšni meri, da se posamezniki samo začno varovati z možnostmi, ki so jim na voljo, in da kažejo željo, da bi bilo zanje koristno, če bi tudi skupaj "nekaj napravili" (to do something). Stopnja kriminala oziroma ogroženosti z njim, sta v zahodnem svetu marsikje večji kot pri nas. Zato sta ogroženost s prestrašenostjo pred kriminalom najustreznejši gibali za samoorganiziranje, ki ustvarja tako psihične kot fizične ovire pri omejevanju deviantnosti. To omejevanje pa se zavestno usmerja le na dosegljiv kriminal, to je poulični oziroma počestni in rezidentalni z vlomi. Drugih oblik samovarovanja se na ravneh soseske in lokalne skupnosti ne lotevajo, kajti druge deviacije so pretežno nedosegljive vigilantski

21 Glej npr. Rosenbaum: Community Crime Prevention, str. 372 in mnogi drugi.

22 Iadicola, str. 145.

kontroli in zahtevajo profesionalizacijo in visoko strokovno usposobljenost. **Redčenje kriminalnih priložnosti poteka tudi z naravnim oziroma prostorskim omejevanjem, ogibanjem nevarnosti ter poznavanjem razmer.**

Samovarovanje v soseski in lokalni skupnosti se navadno razvija s sodelovanjem najrazličnejših služb, ki se ukvarjajo z ljudmi iz socialno-skrbstvenih, pedagoških, medicinskih in drugih izhodišč. Njihovo poseganje v skupine, kriminalno-preventivne programe in ob rabi prenekaterih modelov, omogoča višjo stopnjo varnosti, ker se **varovanje stvari hkrati tudi dopolnjuje s spreminjanjem varstva potrebnih, v skupnosti živečih ljudi.** Čeprav pri tem ni nikjer zavidljivih rezultatov, velja na to vedno pomisliti. Lokalizirano samovarovanje pa je povsem nemočno pred ogrožanjem z ljudmi od drugod. Ti niso poznani, prihajajo iznenada in prav tako odhajajo s kriminalnim plenom ali ustvarjeno škodo. To pa je vedno najšibkejša točka, ki se ji ni mogoče izogniti ob t. i. "enklovizaciji" samovarovalnosti. Realistična pričakovanja organiziranega samovarovanja morajo vedno **računati na sodelovanje pristojnih državnih mehanizmov**, ne le nadzorstva, ampak tudi drugih služb, tja do udeležbe podjetništva, industrije, trgovine, šolstva in drugih. Kajti prostorske razsežnosti, poleg ljudi, vedno privlačijo kriminal in boj z njim ne zadeva le lokalnega prebivalstva, marveč vse dejavnike, ki so tam, pri čemer imajo nekateri večji pomen kot drugi, zato tudi ni mogoče vseh doslej znanih modelov in možnosti samovarovanja uporabiti pri vseh tipih sosesk.

Samovarovalna prizadevanja, uspešnost programov ter uporabnost modelov velja **občasno preverjati in prilagajati novim razmeram.** Kot smotno se je pokazalo meriti: obseg organizirane dejavnosti, pomembnost lokalne kriminalne problematike, vpliv skupnosti in raven medosebne povezanosti, pa tudi kakovost policijskih ukrepov.²³

Ker ne gre samo za opazovanje, nadzorovanje in varovanje stvari in ljudi oziroma viktimizacijsko zastraševanje, ampak tudi za človekovo spreminjanje, velja posebno previdna pozornost tistim, ki so po mnenju "skupnosti" člani "**ciljnih skupin**" in ki **potrebujejo skupnostno (vigilantsko) in še kakšno drugačno posredovanje** (delikventni mladoletniki, alkoholiki, narkomani, marginalizirani) in tretman (prej kot policijski ali sodni ukrep).

Previdno zastavljeno posnemanje naj upošteva še marsikatero tujo izkušnjo, seveda ob modifikaciji in tehtanju uporabnosti za ravnanje tam, kjer je bilo treba zaradi obsega in narave ogroženosti storiti več, kot je mogoče normalno doseči samo s prizadevanjem države. Toda to naj nikoli ne bo narekovano od zgoraj in sformalizirano, marveč vedno odvisno od dejanskih potreb ljudi in njihove motiviranosti, da imajo poleg državnih še kaka svoj varnostni oziroma nadzorstveni organizem.

Sklep

Samovarovanje izhaja, poleg političnih razmer, gotovo tudi iz kulturnih, socialnih in sploh civilizacijskih načinov življenja. Dosedanje izkušnje zadnjih desetletij kažejo, da ljudje želijo postajati tudi **soustvarjalci svojega časa**, in če v tem ne morejo v celoti uresničevati svojih zahtev, lahko vsaj deloma zadovoljujejo potrebe po varnosti. Če ne drugače, vsaj na nekaterih bolj obrobnihih področjih, ki pa lahko v marsičem bistveno vplivajo na varnostno počutje. To pa ni brez pomena in s tem se v marsičem spreminjajo tudi vrednote, za katere je doslej vsaj formalno skrbela država. Zdaj skupaj z njo zlasti organizirano samovarovanje **razkazuje ne le preprečevalni, ampak tudi svoj**

23 Skogan, str. 445/6.

zastraševalni pomen, vsaj v določenem obsegu. Tako se hkrati razvija "varnostna kultura" z različnimi samoobrambnimi ukrepi, pri katerih se je zlasti pri nas potrdilo, da jih ni vedno posebno modro opravičevati samo ideološko. Svojo oporo morajo vedno iskati v ustrezni motiviranosti. Če je ni, ali če usahne, morebiti tudi zaradi tega, ker ni objektivnih razlogov zanj, potem se tudi samovarovanja nima smisla lotevati. Sleherniku pa še vedno ostane možnost, da se brani sam, kar ga je zgodovina učila že od nekdaj.

Deviantnost v najrazličnejših oblikah kaže na dezorganizacijo soseske ter lokalne skupnosti. Organizirano samovarovanje ob pomoči države je nedvomno odgovor prebivalstva na razmere, s katerimi se želi spopadati in v svojem okolju ustvarjati boljše kakovost življenja, tudi s "povečano kontrolizacijo". Toda kritični kriminologi vedno svarimo pred pretiranimi pričakovanji in zlasti pred možnostmi, ko tudi v "dobrem" nastaja "zlo". Zediniti se velja le ob vprašanju, za koga? Nadzorstvo pa je vedno sredstvo nekih skupin za obvladovanje drugih in od tod spet vprašanje, "za kaj"? Najbrž vedno za to, da ustvari prav pričakovane učinke, ki naj bi bili vsaj v lokalni skupnosti in soseski predvsem prosocialni. Po svetu spoznavajo, da je lokalno protikriminalno organiziranje zaradi samovarovanja z vsem, kar iz njega izhaja, kljub prenekaterim pomankljivostim in kritikam, vendarle **privlačen koncept**, in eden izmed mnogih v poskusih sodobne kriminalne politike omejevanja deviantnosti. Zato se z njim odpira nešteto teoretičnih in empiričnih vprašanj, ki čakajo še na odgovore v prihodnosti. Med njimi so zlasti: ranljivost posameznika in skupin, viktimizacija in zastraševanje, posameznik in skupinska svoboda akcije ter vigilantizem nasploh, strah pred kriminalom in ksenofobija itd. O vsem tem pa pri nas za naše razmere vemo zelo malo ali nič.

LITERATURA

1. Bennett, S., Lavrakas, P.: Community-based crime prevention: an assessment of the Eisenhower foundation's neighborhood program. *Crime and Delinquency*, London 35 (1989) 3, str. 345-364.
2. Bennett, T.: Factors related to participation in neighborhood watch schemes. *The British Journal of Criminology*, Oxford 29 (1989) 3, str. 207-218.
3. Bo, J., Yisheng, D.: Mobilize all possible social forces to strengthen public security - a must for crime prevention. *Police Studies*, Cincinnati 13 (1990) 1, str. 1-9.
4. Boostrom, L., Henderson, H.: Community action and crime prevention: some unresolved issues. *Crime and social justice* (1983) 19, str. 24-30.
5. Byrne, J.: Reintegrating the concept of community into community-based correction. *Crime and Delinquency*, London 35 (1989) 3, str. 471-499.
6. Davidović, D.: Planiranje in programiranje mera aktivnosti društvene samozašтите u OUR. *Jugoslovenska revija za kriminologiju i krivično pravo*, Beograd 21 (1983) 3-4, str. 337-350.
7. Davidović, D.: Planiranje mera i aktivnosti društvene samozašтите u organizacijama udruženog rada i drugim samoupravnim organizacijama i zajednicama. *Jugoslovenska revija za kriminologiju i krivično pravo*, Beograd 20 (1982) 1-2, str. 81-92.
8. *Dictionary of the social sciences*. New York, The free press 1965, str. 435, 447, 750-751.
9. *Družboslovje*. Ljubljana, Cankarjeva založba 1979, str. 88, 98, 186, 315. (Leksikoni Cankarjeve založbe).
10. *Filozofski rječnik*. Zagreb, Nakladni zavod Matice hrvatske 1989, str. 97, 113, 218, 315, 352-353.
11. Frinzel, D., Dahlstrom, E., Johnson, D.: Program edukacije građana za preciznije i češće obavještanje o sumnjivoj i kriminalnoj aktivnosti. *Izbor*, Zagreb 21 (1981) 1, str. 27-34.
12. Garofalo, J., McLeod, M.: The structure and operations of neighborhood watch programs in the United State. *Crime and Delinquency*, London 35 (1989) 3, str. 326-344.

13. Gavrić, O.: Kratak historijski pregled razvoja civilne zaštite u svijetu. *Priručnik*, Zagreb 28 (1980) 6, str. 540-548.
14. Gorelick, S.: "Join our war": the construction of ideology in a newspaper crimefighting campaign. *Crime and Delinquency*, London 35 (1989) 3, str. 421-436.
15. Henderson, J.: Public law enforcement, private security and citizen crime prevention: competition or cooperation. *The Police Journal*, Chichester 60 (1987) 1, str. 48-57.
16. Hrnjaj, R.: Medusobni odnosi državnih organa, organizacija udruženog rada, radnih ljudi in građana u ostvarivanju sistema opštenarodne odbrane i društvene samozaštite. *Naša zakonitost*, Zagreb 32 (1978) 8, str. 56-68.
17. Iadicola, P.: Community crime control strategies. *Crime and Social Justice*, San Francisco (1986) 25, str. 140-165.
18. Jeglič, P.: Narodna zaštita kot oblika zaštitnega in obrambnega organiziranja v samoupravno zasnovanem varnostnem sistemu. Ljubljana, Viša šola za notranje zadeve 1987, 230 str.
19. Klein, L. et al.: Perceived neighborhood crime and the impact of private security. *Crime and Delinquency*, London 35 (1989) 3, str. 365-377.
20. Kotelnikov, F.: Lična i uzajamna zaštita stanovništva. *Pregled*, Sarajevo 69 (1979) 9, str. 1087-1093.
21. Kovačević, S., Spaseski, J., Hrnjaj, R.: *Osnovi sistema društvene samozaštite SFRJ*. Beograd, Viša škola unutrašnjih poslova 1980, 287 str.
22. Kunz, K.-L.: Die organisierte Nothilfe. *Zeitschrift für die gesamte Strafrechtswissenschaft*, Berlin 95 (1983) 4, str. 973-992.
23. Lavrakas, P., Herz, E.: Citizen participation in neighborhood crime prevention. *Criminology*, London 20 (1982) 3-4, str. 479-498.
24. Lohman, P.M., Dijk, A.G. van: *Neighborhood watch in the Netherlands*, The Hague, National crime prevention bureau 1988, 29 str.
25. *Morala in etika*. Ljubljana, Cankarjeva založba 1986, str. 154-155, 298. (Leksikoni Cankarjeve založbe).
26. Ostrowe, B., Di Biase, R.: Citizen involvement as a crime deterrent: a study of public attitudes toward an unsanctioned civilian patrol group. *Journal of Police Science and Administration*, Gaithersburg 11 (1983) 2, str. 185-193.
27. Pennell, S. et al.: Guardian angels: a unique approach to crime prevention. *Crime and Delinquency*, London 35 (1989) 3, str. 378-400.
28. Pennell, S., Curtis, C., Henderson, J.: *Guardian angels*. Washington, U. S. Department of justice 1986, 31 str.
29. Perry, K.: Measuring the effectiveness of neighborhood crime watch in Lakewood, Colorado. *The Police Journal*, Chichester 57 (1984) 3, str. 221-233.
30. *Pravo*. Ljubljana, Cankarjeva založba, 1987, str. 64, 73, 153. (Leksikoni Cankarjeve založbe).
31. Reiss, A.: Why are communities important in understanding crime? V: *Communities and crime*. Chicago & London, The University of Chicago press 1987, str. 1-33.
32. Rosenbaum, D. et al.: Enhancing citizen participation and solving serious crime: a national evaluation of crime stoppers programs. *Crime and Delinquency*, London 35 (1989) 3, str. 401-420.
33. Rosenbaum, D., Lurigio, A., Lavrakas, P.: *Crime stoppers*. Washington, U. S. Department of justice 1987, 60 str.
34. Rosenbaum, D.: Community crime prevention: a review and synthesis of the literature. *Justice Quarterly*, Cincinnati 5 (1988) 3, str. 323-395.
35. Rosenbaum, D.: The theory and research behind neighborhood watch: is it a sound fear and crime reduction strategy? *Crime and Delinquency*, London 33 (1987) 1, str. 103-134.
36. Sampson, R.: Crime in cities: the effects of formal and informal social control. V: *Communities and crime*. Chicago & London, The University of Chicago press 1987, str. 271-311.
37. Shapland, J., Vagg, J.: *Policing by the public*. London, Routledge 1988, 226 str.
38. Sherman, L.: Policing communities: what works? V: *Communities and crime*. Chicago & London, The University of Chicago press 1987, str. 343-386.
39. Skogan, W., Maxfield, M.: *Coping with crime: individual and neighborhood reactions*. London, Sage 1981, 280 str.
40. Skogan, W.: Communities, crime and neighborhood organization. *Crime and Delinquency*, London 35 (1989) 3, str. 437-457.
41. Skogan, W.: Fear of crime and neighborhood change. V: *Communities and crime*. Chicago & London, The University of Chicago press 1987, str. 203-229.
42. Sletkin, V.: Dobrovol'nye narodnye družiny na straže obščestvennogo porjadka. *Socialističeskaja zakonost'*, Moskva (1979) 8, str. 12-13.
43. *Sociološki leksikon*. Beograd, Savremena administracija 1982, str. 171, 185, 371, 401, 501.

44. Taylor, R., Gottfredson, S.: **Enviromental design, crime, and prevention: an examination of community dynamics**. Chicago & London, The University of Chicago press 1987, str. 387-416.
45. Tily, H. C.: Crime stoppers - it works! **International Criminal Police Review**, Paris 41 (1986) 399, str. 142-146, 163-166.
46. Troyer, R.: The urban anti-crime patrol phenonzhnenon: a case study of a student effort. **Justice Quarterly**, Cincinnati 5 (1988) 3, str. 397-419.
47. Učastite občestvennosti v borbe s prestupnost'ju v socialističeskikh stranah. Moskva, Vsesojuznyj institut po izučeniju pričin i razrabotke mer predupreždenija prestupnosti 1980, 71 str.
48. Vodinelic, V.: Metodološki i organizacionai principi društvene samozaštite. **Jugoslovenska revija za kriminologiju i krivično pravo**, Beograd 22 (1984) 3-4, str., 241-256.
49. Vršec, M.: **Sodobna varnost in družbena samozaščita v SFRJ**. Ljubljana, Delavska enotnost 1988, 387 str.
50. **Zakon o obrambi in zaščiti**. Uradni list republike Slovenije, Ljubljana 48 (1991) 15, str. 511-531.
51. **Zakon o osnovama društven samozaštite**. Beograd, Službeni list SFRJ 1974, 233 str.

Seznam uporabljene literature pripravila Marija Milenković

Opisi

BERTRAND RUSSELL

V prejšnjem poglavju smo se ukvarjali z besedama *vsi* in *nekateri*;¹ v tem poglavju pa bomo obravnavali besedo *ta* v ednini in v naslednjem poglavju isto besedo v množini.² Morda se zdi nekoliko pretirano, če eni besedi posvetimo dve poglavji, toda za filozofa matematike je prav ta beseda zelo pomembna: tako kot Browninov jezikoslovec z enklitiko, bi tudi sam predstavil teorijo te besede, če bi bil "hrom od pasu navzdol" in ne samo v ječi.

Omenili smo že "opisne funkcije", tj. izraze kot "oče od x" ali "sinus od x". Definirati pa jih moramo tako, da najprej definiramo "opise".

"Opis" je lahko dveh vrst, določen in nedoločen (ali dvoumen). Nedoločni opis je fraza, ki ima obliko "nek-tak-in-tak", določni opis je fraza, ki ima obliko "ta-tak-in-tak" (v ednini). Začnimo s prvim.

"Koga si srečal?" "Srečal sem nekega človeka". To je zelo nedoločen opis. Tako nismo zavili s poti ustaljene rabe v naši terminologiji. Naše vprašanje je: kaj v resnici trdim, ko trdim "Srečal sem nekega človeka"? Za trenutek vzemimo, da je moja trditev resnična, in da sem dejansko srečal Janeza. Jasno je, da to, kar trdim, *ni* "Srečal sem Janeza". Lahko bi rekel "Srečal sem nekega človeka, vendar to ni Janez"; v tem primeru, čeprav lažem, nisem v protislovju s samim seboj, kakor bi bil, če bi rekel, da sem srečal nekega človeka in s tem dejansko menil, da sem srečal Janeza. Jasno je tudi, da oseba, ki ji govorim, lahko razume, kar govorim, čeprav je tujec in ni še nikoli slišala za Janeza.

Vendar gremo lahko še dlje: ne samo Janez, nihče ne vstopa v mojo trditev. To postane očitno, kadar je trditev neresnična, saj ima potem Janez prav tako malo razloga za vstop v propozicijo kot kdorkoli drug. Vsekakor bi trditev ostala smiselna, čeprav morebiti ne bi mogla biti resnična, kot v primeru, če ne bi bilo nobenega človeka. "Srečal sem nekega samoroga" ali "Srečal sem neko morsko kačo" sta povsem smiselni trditvi, če vemo, kaj naj bi bil samorog ali morska kača, tj. če vemo, kakšna naj bi bila definicija teh bajeslovnih pošasti. Tako vstopa v propozicijo zgolj to, kar bi lahko imenovali *pojmem*. V primeru "samoroga" gre samo za pojem: tudi v kraljestvu mrtvih ni nečesa nerealnega, čemur bi lahko rekli "nek samorog". Ker je torej smiselno (čeprav neresnično) reči "Srečal sem nekega samoroga", je jasno, da ta propozicija, če jo pravilno analiziramo, ne vsebuje sestavine "nek samorog", čeprav vsebuje pojem "samorog".

1 Razprava je XVI poglavje dela *Introduction to Mathematical Philosophy* (Uvod v matematično filozofijo), 1919. (Op. prev.)

2 V izvirniku avtor uporablja angleški določni člen *the*, ki ga slovenimo s kazalnim zaimkom *ta*. (Op. prev.)

Vprašanje "nerealnosti", na katerega smo tu naleteli, je zelo pomembno. Ker je veliko večino tistih logikov, ki so se ukvarjali s tem vprašanjem, zapeljala slovnica, so se z njim ukvarjali v napačni smeri. Pri analizi so imeli slovnično obliko za bolj zanesljivega vodnika kot dejansko je. Niso pa vedeli, katere razlike so pri slovnični obliki pomembne. "Srečal sem Janeza" in "Srečal sem nekega človeka" bi tradicionalno veljali kot propoziciji iste oblike, vendar se njuni obliki dejansko povsem razlikujeta: prva imenuje neko dejansko osebo, Janeza, medtem ko druga vključuje propozicionalno funkcijo in postane, kadar je eksplicitna: "Funkcija 'Srečal sem x in x je človek' je včasih resnična". (Spomnimo naj, da smo sprejeli dogovor o rabi besede "včasih", ki naj bi pomenila "ne več kot enkrat". Ta propozicija očitno nima oblike "Srečal sem x ", ki naj bi razložila eksistenco propozicije "Srečal sem nekega samoroga", kljub dejstvu, da ni nobene take stvari kot "nek samorog".

Zaradi pomanjkljivega aparata propozicionalnih funkcij so mnogi logiki sklepali, da nerealni predmeti eksistirajo. Meinong (*Untersuchungen zur Gegenstandstheorie und Psychologie*, 1904) je na primer trdil, da lahko govorimo o "zlati gori", o "okroglem kvadratu" itn.; da lahko tvorimo resnične propozicije, katerih subjekti so ti predmeti; zato morajo imeti neke vrste logično eksistenco, saj bi bile sicer propozicije, v katerih se pojavljajo, nesmiselne. Zdi se mi, da takim teorijam manjka občutek za realnost, ki bi ga morale ohranjati tudi najbolj abstraktne raziskave. Trdim, da logika ne bi smela nič bolj upoštevati samoroga, kot ga lahko zoologija, saj se logika prav tako resnično ukvarja z realnim svetom kot zoologija, čeprav ima svet logike bolj abstraktne in splošne poteze. Če rečemo, da samorogi eksistirajo v heraldiki, literaturi ali domišljiji, je to najbolj bedno in ničvredno izmikanje. Kar eksistira v heraldiki, ni žival iz mesa in krvi, ki se giblje in diha kot živo bitje. Kar eksistira, je slika ali besedni opis. Če trdimo, da na primer Hamlet eksistira v svojem svetu, namreč v svetu Shakespearove domišljije prav tako resnično kot (denimo) da je Napoleon eksistiral v vsakdanjem svetu, smo s tem izrekli nekaj premišljeno zmedenega ali sicer zmedenega do komaj še verjetne mere. Eksistira samo en svet, "realni" svet: Shakespearova domišljija je njegov del in misli, ki jih je imel ob pisanju Hamleta, so realne. Take so tudi misli, ki jih imamo ob branju te igre. Toda k samemu bistvu domišljije sodi, da so realne zgolj misli, čustva itn. Shakespeara in njegovih bralcev in da poleg njih ni nekega objektivnega Hamleta. Ko ste upoštevali vsa čustva, ki jih pri piscih in bralcih zgodovine vzbuja Napoleon, se niste dotaknili dejanskega človeka; v Hamletovem primeru pa ste se ga. Če ne bi nihče mislil o Hamletu, ga ne bi bilo; če ne bi bil nihče mislil o Napoleonu, bi se kmalu izkazalo, da je nekdo mislil nanj. V logiki je občutek za realnost življenjskega pomena in kdor koli se z njim poigrava, tako da se slepi, da ima Hamlet drugačno vrsto realnosti, dela misli slabo uslugo. Pri oblikovanju pravilne analize propozicij o samorogih, zlatih gorah, okroglih kvadratih in drugih takih psevdopredmetih, je trden občutek za realnost zelo potreben.

Glede na ta občutek za realnost bomo pri analizi propozicij vztrajali pri tem, da ne bomo dopustili ničesar "nerealnega". Toda če sploh *ni* ničesar nerealnega, se morebiti postavi vprašanje, kako *lahko* dopustimo karkoli nerealnega. Odgovor je tale: ko obravnavamo propozicije, obravnavamo predvsem simbole, in če skupinam simbolov pripisujemo pomen, ki ga nimajo, bomo zagrešili napako dopuščanja nerealnosti v edinem smislu, v katerem je to mogoče, namreč kot so predmeti opisani. V propoziciji "Srečal sem nekega samoroga" vseh pet besed skupaj tvori smiselno propozicijo, sama beseda "samorog" pa je smiselna natanko tako kot beseda "človek". Toda *besedi* "nek

samorog" ne oblikujeta podrejene skupine, ki bi imela svoj lasten pomen. Če torej tema dvema besedama napačno pripisujemo pomen, si naprtno "nekega samoroga" in pa problem, kako lahko v svetu, kjer samorogov ni, nekaj takega sploh eksistira. "Nek samorog" je nedoločni opis, ki ne opisuje ničesar. Ni nedoločni opis, ki opisuje nekaj nerealnega. Propozicija kot "x je nerealen" ima pomen le, ko je "x" določni ali nedoločni opis; v tem primeru bo propozicija resnična, če je "x" opis, ki ne opisuje ničesar. Toda bodisi da opis "x" opisuje nekaj, bodisi da ne opisuje ničesar, v nobenem primeru ni sestavina propozicije, v kateri nastopa; podobno kot "nek samorog" ni podrejena skupina, ki bi imela lasten pomen. Vse to izhaja iz naslednjega dejstva: kadar je "x" opis, propozicija "x je nerealen" ali "x ne eksistira", ni nesmiselna, temveč vedno smiselna in včasih resnična.

Zdaj lahko na splošno definiramo pomen propozicij, ki vsebujejo dvoumne opise. Vzemimo, da hočemo trditi nekaj o "nekem-takem-in-takem", kjer so "taki-in-taki" tisti predmeti, ki imajo določeno lastnost $\emptyset$, tj. tisti predmeti x , za katere je propozicionalna funkcija $\emptyset x$ resnična. (Če na primer vzamemo "nekega človeka" kot naš primer "nekega takega-in-takega", bo $\emptyset x$ "x je človek".) Zdaj pa vzemimo, da zatrjujemo lastnost "nekega takega-in-takega", tj. da zatrjujemo, da ima "nek tak-in-tak" tisto lastnost, ki jo ima x , ko je $\emptyset x$ resničen. (V primeru "Srečal sem nekega človeka", bo x "Srečal sem x".) Zdaj propozicija, da ima "nek tak-in-tak" lastnost $\emptyset$, nima propozicionalne oblike " $\emptyset x$ ". Če bi jo imela, bi moral biti "nek tak-in-tak" identičen x za nek ustrezen x ; in čeprav je to morda resnično v nekaterih primerih, pa zagotovo ni resnično v primeru "nekega samoroga". Prav dejstvo, da trditev, po kateri ima nek tak-in-tak lastnost $\emptyset$, nima oblike $\emptyset x$, omogoča, da je "nek tak-in-tak" "nerealen", in sicer v določenem, jasno opredeljivem smislu. Definicija je tale:

Trditev: "nek predmet, ki ima lastnost $\emptyset$, ima lastnost $\emptyset$ "
pomeni:

Sestavljena trditev $\emptyset x$ in $\emptyset x$ ni vselej neresnična.

Kar zadeva logiko, je to ista propozicija, kot jo lahko izrazimo z "nekateri $\emptyset$ so $\emptyset$ "; vendar retorično obstaja razlika, ker je v enem primeru nakazana ednina in v drugem množina. Vendar to ni pomembno. Pomembno je, da pri pravilni analizi, propozicije o "nekem takem-in-takem" dobesedno ne vsebujejo nobene sestavine, ki jo predstavlja ta fraza. To je razlog, zakaj so take propozicije lahko smiselne, čeprav ne eksistira nobena taka stvar kot nek tak-in-tak.

Če definicijo *eksistence* uporabimo za dvoumne opise, bo rezultat tisti, o katerem smo govorili na koncu prejšnjega poglavja. Pravimo, da "ljudje eksistirajo" ali da "človek eksistira", če je propozicionalna funkcija "x je človeško bitje" včasih resnična; in na splošno "nek tak-in-tak" eksistira, če je propozicionalna funkcija "x je tak-in-tak" včasih resnična. To lahko povemo tudi drugače. Propozicija "Sokrat je človek" je nedvomno *ekvivalentna* propoziciji "Sokrat je človeško bitje", vendar to ni ista propozicija. Je v propoziciji "Sokrat je človeško bitje" izraža odnos med subjektom in predikatom; je v propoziciji "Sokrat je človek" izraža identiteto. Za človeštvo je sramota, da isto besedo "je" uporablja za ti dve povsem različni ideji, sramota, ki jo simbolni logični jezik seveda odpravlja. Identiteta v propoziciji "Sokrat je človek" je identiteta med imenovanim predmetom (če sprejmemo "Sokrata" kot ime, katerega kvalifikacije bomo pojasnili pozneje) in dvoumno opisanim predmetom. Nek dvoumno opisan predmet bo "eksistiral", ko je vsaj ena taka propozicija resnična, tj. ko ima vsaj ena resnična propozicija obliko "x je nek tak-in-tak", kjer je "x" ime. Za dvoumne opise (v nasprotju z določnimi)

pa je značilno, da lahko obstaja kakršno koli število resničnih propozicij prejšnje oblike - Sokrat je človek, Platon je človek itn. "Človek eksistira" torej izhaja iz Sokrata, Platona ali kogar koli drugega. Po drugi strani pa je pri določnih opisih ustrezna oblika propozicije, namreč "x je ta tak-in-tak" (kjer je "x" ime) lahko resnična zgolj največ za eno vrednost x . S tem prehajamo na določne opise, ki morajo biti definirani na analogen, vendar mnogo bolj zapleten način, kot smo ga uporabili za dvoumne opise.

Zdaj smo prišli do glavnega predmeta pričujočega poglavja, namreč do definicije besede *ta* (v ednini). Ena od zelo pomembnih stvari pri definiciji "nekega takega-in-takega" se prav tako nanaša na "tega takega-in-takega"; iskana definicija je definicija propozicij, v katerih se ta fraza nahaja, ne pa definicija same fraze zunaj propozicije. V primeru "nekega takega-in-takega" je to precej očitno; nihče ne more predpostaviti, da je "nek človek" določni predmet, ki je lahko definiran sam s seboj. Sokrat je nek človek, Platon je nek človek, Aristotel je nek človek, toda iz tega ne moremo sklepati, da "nek človek" pomeni isto kot pomeni "Sokrat" in tudi ne isto kot pomeni "Platon" in tudi ne isto kot pomeni "Aristotel", saj imajo ta tri imena različne pomeni. Ko smo našli vse ljudi tega sveta, ni ničesar več, čemur bi lahko rekli "To je nek človek, in ne samo to, to je *ta* 'nek človek', bistvena bitnost, ki je prav nek nedoločni človek, ne da bi bil še posebej kdo". Seveda je popolnoma jasno, da je vse, kar je na tem svetu, določno: če eksistira nek človek, je to nek določni človek in ne kdo drug. Torej v nasprotju s posameznimi ljudmi, na tem svetu ne more biti bitnosti "nek človek". Potemtakem je naravno, da ne moremo definirati "nekega človeka" samega, temveč zgolj propozicije, v katerih se nahaja.

V primeru "tega takega-in-takega" je to prav tako resnično, čeprav je na prvi pogled manj očitno. Da je tako, lahko dokažemo s premislekom o razliki med *imenom* in *določnim opisom*. Vzemimo propozicijo "Scott je avtor *Waverleya*". Tu imamo ime, "Scott", in opis, "avtor *Waverleya*", za katera trdimo, da se nanašata na isto osebo. Razliko med imenom in vsemi drugimi simboli lahko razložimo takole.

Ime je preprost simbol, katerega pomen je nekaj, kar se lahko kaže zgolj kot subjekt, tj. nekaj takega, kar smo v XIII. poglavju definirali kot "individuom" ali "partikularija". "Preprost" simbol je tisti, ki nima delov, ki bi bili simboli. Tako je "Scott" preprost simbol, ker, čeprav ima dele (namreč ločene črke), ti deli niso simboli. Po drugi strani pa "avtor *Waverleya*" ni preprost simbol, ker so ločene besede, ki sestavljajo frazo, deli, ki so simboli. Če je recimo vse, kar se *zdi* "individuom" res sposobno za nadaljnjo analizo, se bomo morali zadovoljiti s tem, kar bi lahko imenovali "relativni individui". Ti bodo termini, ki jih v tem kontekstu nikoli ne analiziramo in ki se nikoli ne pojavljajo drugače kot subjekti. Glede na to, se bomo morali v tem primeru zadovoljiti z "relativnimi imeni". S stališča našega sedanjega problema, namreč definicije opisov, lahko problem ali so to absolutna ali zgolj relativna imena, prezremo, ker zadeva različne stopnje v hierarhiji "tipov", vendar pa moramo primerjati taka para kot "Scott" in "avtor *Waverleya*", ki se oba nanašata na isti predmet in ne postavljata problema tipov. Zato lahko za sedaj imena obravnavamo kot da so absolutna; nič, kar bomo rekli, ne bo odvisno od te predpostavke, toda formuliranje bo s tem morda nekoliko krajše.

Primerjati moramo torej dve stvari: (1) *ime*, ki je preprost simbol in ki neposredno označuje nek individuom. Ta individuom je njegov pomen in ima ta pomen po samem sebi, ne glede na pomeni vseh drugih besed; (2) *opis*, ki je sestavljen iz različnih besed, katerih pomeni so že utrjeni in iz katerih izhaja vse, kar imamo za "pomen" opisa.

Propozicija, ki vsebuje opis, ni identična s tem, kar ta propozicija postane, ko nadomestimo ime, četudi to ime imenuje isti predmet, kot ga opisuje opis. "Scott je avtor *Waverleya*" je očitno drugačna propozicija kot "Scott je Scott": prva je dejstvo literarne zgodovine, druga je cenjen truizem. Če bi na mesto "avtorja *Waverleya*" postavili kogar koli drugega kot Scotta, bi naša propozicija postala neresnična, in bi potemtakem zagotovo ne bila več ista propozicija. Vendar bi lahko kdo rekel, da ima naša propozicija v bistvu isto obliko kot (denimo) "Scott je Sir Walter", v kateri naj bi se obe imeni nanašali na isto osebo. Odgovor je tale: če "Scott je Sir Walter" dejansko pomeni "oseba, ki se imenuje 'Scott', je oseba, ki se imenuje 'Sir Walter'", potem smo imeni uporabili kot opisa, tj. namesto, da bi individuum imenovali, smo ga opisali kot osebo, ki ima to ime. Na ta način imena pogosto uporabljamo v praksi in praviloma frazeologija sama ne kaže ali jih uporabljamo na ta način ali *kot* imena. Ko uporabimo ime neposredno, zgolj za označitev tega, o čemer govorimo, ni del zatrjevanega *dejstva* ali del neresničnosti, če je naša trditev po naključju neresnična; je zgolj del simbolizma, s katerim izrazimo našo misel. Izraziti hočemo nekaj, kar bi (na primer) lahko prevedli v nek tuj jezik; je nekaj, za kar so dejanske besede posredniki, vendar niso njihov del. Ko pa, po drugi strani, oblikujemo propozicijo o "osebi, ki se imenuje 'Scott'", dejansko ime "Scott" vstopa v to, kar trdimo, in ne zgolj v jezik, ki ga uporabljamo, ko oblikujemo trditev. Če pa nadomestimo "oseba, ki se imenuje 'Sir Walter'", bo naša propozicija drugačna. Toda dokler uporabljamo imena *kot* imena bodisi da rečemo "Scott" bodisi da rečemo "Sir Walter", je prav tako nepomembno, kaj trdimo, kot če bi govorili angleško ali francosko. Dokler torej imena uporabljamo *kot* imena, je "Scott je Sir Walter" ista trivialna propozicija kot "Scott je Scott". To dopolnjuje dokaz, da "Scott je avtor *Waverleya*" ni ista propozicija, kot tista, ki izhaja iz nadomeščanja imena za "avtor *Waverleya*", ne glede na to, katero ime je nadomeščeno.

Ko uporabljamo variabla in govorimo o propozicionalni funkciji, denimo αx , bo proces nanašanja splošnih trditev o x na posamezne primere v nadomeščanju imena za črko "x", s predpostavko, da je $\emptyset$ funkcija, ki ima individue za svoje argumente. Vzemimo na primer, da je αx "vselej resničen"; naj bo, denimo, "zakon istovetnosti", $x=x$. Torej lahko z "x" nadomestimo katero koli ime, ki ga izberemo, in dobili bomo resnično propozicijo. Če za trenutek predpostavimo, da so "Sokrat", "Platon" in "Aristotel" imena (precej prenagljena predpostavka), lahko iz zakona istovetnosti sklepamo, da je Sokrat Sokrat, Platon Platon in Aristotel Aristotel. Vendar bomo zagrešili napako, če bomo brez nadaljnjih premis poskušali sklepati, da je avtor *Waverleya* avtor *Waverleya*. To izhaja iz tega, kar smo pravkar dokazali, tj. če v propoziciji "avtorja *Waverleya*" nadomestimo z imenom, bo dobljena propozicija drugačna od prve. Če to uporabimo na našem sedanjem primeru, sledi: če je "x" ime, " $x=x$ " ni ista propozicija kot "avtor *Waverleya* je avtor *Waverleya*", ne glede na to, katero ime je lahko "x". Zato iz dejstva, da so vse propozicije oblike " $x=x$ " resnične, ne moremo brez obotavljanja sklepati, da je avtor *Waverleya* avtor *Waverleya*. Propozicije oblike "ta tak-in-tak je ta tak-in-tak" dejansko niso vselej resnične: nujno je, da ta tak-in-tak *eksistira* (termin, ki ga bomo kmalu razložili). Neresnično je, da je sedanji francoski kralj sedanji francoski kralj ali da je okrogel kvadrat okrogel kvadrat. Ko nadomestimo opis z imenom, lahko propozicionalne funkcije, ki so "vselej resnične", postanejo neresnične, če opis ne opisuje ničesar. V tem ni nobene skrivnosti, brž ko uvidimo (kar smo dokazali v prejšnjem odstavku), da z nadomestitvijo opisa, dobljeni rezultat ni vrednost obravnavane propozicionalne funkcije.

Zdaj lahko definiramo propozicije z določnim opisom. Edino, po čemer se "ta tak-in-tak" razlikuje od "nekega takega-in-takega", je implikacija edinstvenosti. Ne moremo govoriti o "tem prebivalcu Londona", saj je prebivati v Londonu atribut, ki ni edinstven. Ne moremo govoriti o "tem sedanjem francoskem kralju", ker ga ni, vendar lahko govorimo o "tem sedanjem angleškem kralju". Zato propozicije o "tem takem-in-takem" vselej implicirajo ustrezne propozicije o "nekem takem-in-takem", z dodatkom, da ni več kot enega takega-in-takega". Propozicija "Scott je avtor *Waverleya*" ne bi mogla biti resnična, če *Waverley* ne bi bil nikoli napisan ali če bi ga napisalo več ljudi; prav tako ne bi mogla biti resnična nobena druga propozicija, ki bi jo dobili iz propozicionalne funkcije x , če bi "avtorja *Waverleya*" nadomestili z " x ". Rečemo lahko, da "avtor *Waverleya*" pomeni "vrednost x za katerega je ' x je napisal *Waverleya*', resnična propozicija". Tako na primer propozicija "avtor *Waverleya* je bil Škot", vsebuje:

1. " x je napisal *Waverleya*" ni vselej neresnična;
2. "če sta x in y napisala *Waverleya*, sta x in y istovetna", je vselej resnična;
3. če je x napisal *Waverleya*, je bil x Škot", je vselej resnična.

Če te tri propozicije prevedemo v navadni jezik, trdijo:

1. vsaj ena oseba je napisala *Waverleya*;
2. največ ena oseba je napisala *Waverleya*;
3. kdorkoli je napisal *Waverleya*, je bil Škot.

Vse te tri implicirajo "avtor *Waverleya*" je bil Škot. Nasprotno pa vse tri skupaj (ne pa samo dve od njih) implicirajo, da je bil avtor *Waverleya* Škot; zato lahko vse tri skupaj razumemo kot definicijo tega, kar pomeni propozicija "avtor *Waverleya* je bil Škot".

Te tri propozicije lahko nekoliko poenostavimo. Prva in druga sta ekvivalentni: "obstaja tak termin c , da je " x je napisal *Waverleya*' resnična propozicija, ko je x c , in neresnična, ko x ni c ". Z drugimi besedami, "obstaja tak termin c , da je ' x je napisal *Waverleya*' vedno ekvivalentna z ' x je c ". (Dve propoziciji sta "ekvivalentni", kadar sta obe hkrati resnični ali obe hkrati neresnični.) Na začetku imamo dve funkciji x , " x je napisal *Waverleya*" in " x je c ", funkcijo c pa tvorimo z upoštevanjem ekvivalence teh dveh funkcij x za vse vrednosti x ; nato trdimo, da je dobljena funkcija c "včasih resnična", tj. da je resnična vsaj za eno vrednost c . (Očitno ne more biti resnična za več kot eno vrednost c .) Oba pogoja skupaj sta definirana kot podeljevanje pomena "avtor *Waverleya* eksistira".

Zdaj lahko definiramo "termin, ki zadovoljuje funkcijo x eksistira". To je splošna oblika prej navedenega posebnega primera. "Avtor *Waverleya*" je "termin, ki zadovoljuje funkcijo ' x je napisal *Waverleya*'". In "ta tak-in-tak" bo vedno vseboval nanašanje na neko propozicionalno funkcijo, namreč tisto, ki definira lastnost, po kateri je neka stvar nek tak in tak. Naša definicija je tale:

"Termin, ki zadovoljuje funkcijo ϕx , eksistira"

pomeni:

"Obstaja tak termin c , da je ϕx vedno ekvivalenten z ' x je c '".

Da bi lahko definirali "avtor *Waverleya* je bil Škot", moramo razložiti še tretjo od naših treh propozicij, namreč, "Kdorkoli je napisal *Waverleya*, je bil Škot". Temu zadostimo zgolj z dodatkom, da mora biti obravnavani c Škot. Tako "avtor *Waverleya* je bil Škot" pomeni:

Obstaja tak termin c , da je (1) " x je napisal *Waverleya* vselej ekvivalentna z ' x je c ', (2) c je Škot.

In splošno: "termin, ki zadovoljuje ϕx zadovoljuje ϕx " je definiran kot pomen:

Obstaja tak termin c , da je (1) $\emptyset x$ vselej ekvivalenten z " x je c ", (2) σc je resničen. To je definicija propozicij z opisi.

Mogoče je, da imamo precejšnjo vednost o opisanem terminu, tj. da poznamo številne propozicije o "tem takem-in-takem", ne da bi dejansko vedeli, kaj ta tak-in-tak je, tj. ne da bi poznali katerokoli propozicijo oblike " x je ta tak-in-tak", kjer je " x " ime. V detektivski zgodbi so zbrane propozicije o "človeku, ki je storil dejanje", v upanju, da bodo v končni instanci zadoščale za dokaz, da je bil storilec A. Gremo lahko celo tako daleč, da rečemo, da v vsej tisti vednosti, kot jo lahko izrazimo z besedami - z izjemo "tega" in "tistega" ter nekaj redkih drugih besed, katerih pomen se ob različnih priložnostih spreminja - ni nobenih imen v strogem smislu, temveč so to, kar se zdijo imena, dejansko opisi. Smiselno je raziskovati ali je Homer eksistiral, česar pa ne bi mogli, če bi bil "Homer" ime. Propozicija "ta tak-in-tak eksistira" je smiselna, pa če je resnična ali ne; toda če je a ta tak-in-tak (kjer je " a " ime), so besede " a eksistira", nesmiselne. Zgolj opisi - določni ali nedoločni - lahko smiselno zatrjujejo eksistenco, kajti če je " a " ime, *mora* imenovati nekaj: kar ničesar ne imenuje, ni ime; če pa skuša biti ime, je simbol, oropan pomena, medtem ko se opis "sedanji francoski kralj" ne more smiselno pojaviti zgolj na podlagi tega, da ne opisuje ničesar. Razlog je v tem, da je to *sestavljen* simbol, katerega pomen je izpeljan iz pomena njegovih sestavnih simbolov. Ko se torej vprašamo, ali je Homer eksistiral, rabimo besedo "Homer" kot okrajšan opis: lahko jo nadomestimo z (denimo) "avtor *Iliade* in *Odiseje*". Isto velja za skoraj vse rabe tega, kar se kaže kot lastno ime.

Kadar so v propozicijah opisi, moramo razlikovati med njihovo "primarnostjo" in "sekundarnostjo". Abstraktna razlika je tale: opis je "primaren", kadar je propozicija, v kateri se nahaja, rezultat nadomeščanja opisa za " x " v neki propozicionalni funkciji $\emptyset x$; s "sekundarnostjo" opisa pa imamo opraviti takrat, kadar je rezultat opisa za x v $\emptyset x$ zgolj *del* propozicije za katero gre. To bo pojasnil primer. Premislimo propozicijo "sedanji francoski kralj je plešast". Tukaj je "sedanji francoski kralj" primarni opis in propozicija je neresnična. Vsaka propozicija, v kateri je opis, ki ničesar ne opisuje, primaren, je neresnična. Zdaj pa premislimo propozicijo "sedanji francoski kralj ni plešast". To je dvoumno. Če najprej vzamemo " x je plešast", nato "sedanji francoski kralj" nadomestimo z " x " in potem zanikamo rezultat, je opis "sedanji francoski kralj" sekundaren in naša propozicija je resnična; toda če vzamemo " x ni plešast" in "sedanji francoski kralj" nadomestimo z " x ", potem je opis "sedanji francoski kralj" primaren in propozicija je neresnična. Zamenjava primarnosti in sekundarnosti opisov je neposreden vir napak, kjer gre za opise.

V matematiki se opisi kažejo predvsem v obliki *opisnih funkcij*, tj. "termin, ki ima odnos R do y" ali "R od y", kot lahko rečemo po analogiji z "oče od y" in podobnimi frazami. Propozicija "oče od y je bogat" na primer pomeni: propozicionalna funkcija " c je bogat in ' x je zaplodil y' je vselej ekvivalentna z ' x je c '" je "včasih resnična", tj. resnična je vsaj za eno vrednost c . Očitno ne more biti resnična za več kot eno vrednost.

Teorija opisov, kot smo jo na kratko očrtali v pričujočem poglavju, je izredno pomembna tako za logiko kot za spoznavno teorijo. Toda za namene matematike bolj filozofski deli teorije niso bistveni in smo jih zato v tej razlagi izpustili, kar pa samo teorijo omejuje na najbolj gole matematične zahteve.

Prevedla
Zdenka Erbežnik

Odšel je še nekdo, ki ga bodo dela preživela

VID PEČJAK

Nedavno sva dr. Muskom preštevala še živeče velike psihologe. Tiste največje, v športnem jeziku bi rekli, iz prve kategorije. Ugotovila sva, da jih skorajda ni več. Pred nekaj leti so preminuli Piaget, Rogers, Skinner in Guilford. Strinjala pa sva se, da vsaj trije od živečih sodijo v njihov krog: Raymond Cattell, Hans Eysenck in Charles Osgood. Čeprav so sodbe o njih križajo, pa ni nobene dvoma, da so vnesli v psihologijo nova, svojska pojmovanja, ki so v temeljih oblikovala ali preoblikovala psihološko znanost. Trojica sodi tudi med najbolj citirane psihologe na svetu. Medtem ko je Hans Eysenck še vedno aktiven, pa o Cattellu kot psihologu zaradi nedavne možganske kapi lahko govorimo samo še v preteklem času. Seveda so tu še drugi veliki psihologi, npr. Albert Bandura, Neal Miller, Hans Thoma, Erik Erikson, vendar sodijo bolj v drugo kot prvo skupino. Vsi so stari vsaj 70 in večina čez 80 let. Svoje mesto v psihologiji pa so si pridobili, ko so imeli kakih 40 let.

Zdi se, kot da veliki psihologi izginjajo. Vendar se psihološka spoznanja množijo naprej, v resnici še hitreje kot poprej, a so bolj posledica številčnosti kot genialnosti posameznikov in bolj rezultat teamskega kot individualnega dela. Nekaj podobnega opazamo tudi v drugih znanostih.

Pred kratkim je umrl Charles Egerton Osgood. Vest o njegovi smrti nas je dosegla šele po dveh mesecih. Umrl je v 74 letu starosti v bolnišnici blizu Champaigna, univerzitetnega središča v ameriški državi Illinois, v katerem je preživel večino svojega življenja. Rodil se je leta 1916 v Somervillu, študiral je, kot je navada v ZDA, na več ameriških univerzah, največ diplom, med njimi tudi doktorat, pa je pridobil na slavni univerzi Yale, kjer je imel odlične učitelje. Malokdo ve, da je Osgood med 2. svetovno vojno vadil letalce in mornarje. Že leta 1949 je začel učiti psihologijo na Univerzi v



Illinoisu v Champaignu, kjer je ostal do upokojitve, če ne upoštevamo leta, ki jih je preživel kot gostujoči profesor na raznih univerzah Amerike.

Univerza v Illinoisu leži sredi ogromnih koruznih in pšeničnih polj, ki se razprostirajo malone od kanadske do mehiške meje (morda je to eden od razlogov, da se posebno odlikuje agronomska fakulteta). V svojem enoletnem bivanju v Champaignu sem le enkrat odšel na izlet v okolico. Dve uri smo vozili skozi koruzna polja in se nato obrnili nazaj. Kolega iz Finske je resignirano menil: "Koruzna puščava." Pravzaprav bolj puste pokrajine še nisem videl. Če potuješ skozi Panonijo proti Budimpešti, vidiš v daljavi vsaj majhne gričke in položne vzpetine. V Južnem Illinoisu pa ni nič takega. Zemlja je ravna, kot da bi jo bil bog začrtal z ravnilom. Noben gozd in nobena reka ne seka enoličnosti. Vendar je ta zemlja prav čudežno rodovitna in hektarski donos naj bi bil največji na svetu, kar pa izletnik spozna kvečjemu pa nenavadno velikih storžih.

Toda južni Illinois ima nekaj, kar imajo malokje na svetu: eno največjih in najbolj opremljenih univerz s 4000 profesorji in raziskovalci in 30.000 študenti. Na njej je poučevalo nekaj nobelovih nagrajencev. Ima Osgooda in imela je Charlesa Osgooda, ki je, podobno kot večina velikih psihologov (npr. Wundt, James, Maslow), privlačil psihologe z vsega sveta.

Charles Osgood je bil osem let direktor Inštituta za komunikacijske raziskave pri Univerzi v Illinoisu, potem pa do upokojitve vodja Centra za komparativno psiholingvistiko, ki deluje v sklopu inštituta. Center je izvajal, usmerjal in koordiniral veliko mednarodnih psiholingvističnih raziskav (tudi iz bivše Jugoslavije). Večina je opisana v zborniku "Cross-cultural universals of affective meaning" (1975); med uredniki je tudi Osgood.

Ni mogoče na nekaj stranh opisati in oceniti številne empirične raziskave, razprave in knjige, jih je napisal Charles Osgood. Gotovo ga lahko prištevamo med najbolj plodovite in ustvarjalne psihologe. V mlajših letih se je uveljavil s svojim modelom psihičnega transferja, zakoni adaptacije, študijami sinestezij, teorijo pojmov in še marsičem, kar lahko preberemo na stranh knjig iz obče, eksperimentalne in kognitivne psihologije.

Leta 1953 je izšla Osgoodova obsežna, 800 strani dolga knjiga "Method and theory in experimental psychology", ki je bila vsaj deset let temeljni učbenik na ameriških in mnogih evropskih univerzah. Pred njo sta izšli samo dve podobni knjigi: leta 1938 Woodworthova "Experimental psychology" in leta 1951 Stevensova "Handbook of experimental psychology". Takšne knjige pomenijo pravcato mamutsko delo. V njih so zbrani vsi pomembni eksperimentalni podatki od Fechnerjevih eksperimentov do izida knjige. Osgoodu pa je pisanje take knjige omogočilo, da je do "obisti" spoznal probleme psihologije, kar je bilo temelj za njegovo kasnejše, izvirnejše delo.

Charles Osgood je danes znan predvsem po svoji teoriji pomena in po metodi semantičnega diferenciala.

Pred desetletji so v psihologiji prevladovale subjektivistične teorije pomena, po katerih naj bi različne ideje, notranja skustva ali predstave povezovale znak in signifikat (to, kar znak označuje). Behavioristi in pozitivistična psihologija so jim nasprotovali, češ da so to nejasni pojmi, ki jih ni mogoče operativno opredeliti. Subjektivistične teorije so skušali nadomestiti s teorijami pogojevanja, po katerih naj bi bil pomen samo pogojni refleks na znak, ki je enak odgovoru na signifikat. Te teorije pa niso mogle razložiti številnih zapletenih psiholoških procesov, npr. mišljenja. Poleg tega sta reakciji na znak in signifikat samo izjemoma enaki.

V takšnem "Zeitgeistu" se je pojavil Charles Osgood s svojo "reprezentacijsko mediacijsko teorijo pomena". Izrazil jo je s stavkom: "Vzorec dražljajev, ki ni objekt, postane znak tega objekta, če povzroči v organizmu mediacijsko reakcijo, ki je del celotnega vedenja, katerega zbudi objekt, in če povzroči samostimulacijo, ki sproži reakcije, katere se ne bi pojavile brez poprejšnjih asociacij vzorca dražljajev z objektom" (Osgood 1953). Po Osgoodu se iz celotnega reakcijskega kompleksa izluščijo ločljive komponente, ki se lahko pojavijo tudi brez signifikata. Pomembno je, da zahtevajo čim manjšo potrošnjo energije. Z mehanizmom ojačevanja se mediacijske reakcije selekcionirajo in reducirajo. Redukcija gre lahko tako daleč, da postane mediacija zgolj kortikalen proces. Vzemimo Osgoodov primer, besedo "kladivo". Pri otroku se še pojavljajo prvotne reakcije, npr. stiskanje prstov in dviganje roke, pri odraslem pa samo najmanjše mišične in žlezne reakcije ali pa le ustrezen živčni proces.

Kasneje je Osgood svojo teorijo pomena izpopolnil in jo razširil na razne psihološke procese, zlasti učenje, mišljenje, govor in jezik. V sedemdesetih letih je v amerškem jezikoslovju prevladala teorija generativne gramatike in Osgood jo je povezal s svojo teorijo pomena. Mediacijske komponente je poenčil s semantičnimi potezami, na podlagi katerih so semantične enote vkodirane v dolgoročni spomin. Enote se potem vključujejo v jezik na podlagi sintaktičnih pravil.

Osgood je kasneje posegel tudi v jedro teorije generativne gramatike. Sintaktična pravila naj bi se razvila iz zaznavanja okolja. Sintaksa, ki naj bi bila po nazorih generativnih gramatikov "vrojena", izvira po Osgoodu iz predjezikovnih izkušenj.

Že dete zaznava okolje v enotah, ki, denimo, ustrezajo osebk, povedku in predmetu. Zanimivo je, da so do podobnih ugotovitev prišli nekako neodvisno od Osgooda tudi psiholigvisti, ki so znani kot "generativni semantiki".

Šli bi predaleč, če bi na tem mestu opisovali številne, izvirne in sofisticirane eksperimente, s katerimi je skušal Osgood dokazati svoje teze. V nekaterih je uporabljal nevrološke metode, v drugih psihološke lestvice in v tretjih jezikovne preizkušnje, večkrat je uporabljal zapletene elektronske aparate. Nikoli se ni omejeval samo na angleščino, temveč je preizkušal razne jezike, med njimi tudi slovenščino.

Charles Osgood pa je v psihološkem svetu bolj znan po tehniki "semantični diferencial", ki je posebna grafična lestvica s sedmimi stopnjami. Na vsaki strani lestvice sta bipolarna pridevnika, ocenjevalec pa napravi znak tam, kjer mu najbolj ustreza. Bipolarnih pridevnikov imamo v besednjaku ogromno. Mnogi pomenijo enake značilnosti. Zato je Osgood izvedel faktorsko analizo odgovorov in dobil tri poglobitve faktorje: faktor evaluacije (npr. lestvica prijeten neprijeten), faktor potence (npr. lestvica velik - majhen) in faktor aktivnosti (npr. lestvica hiter - počasen). Najmočnejši je faktor evaluacije. V obsežni medkulturni študiji v dvajsetih deželah je Osgood s sodelavci odkril enake faktorje, čeprav so se lestvice nekoliko razlikovale. V angleščini je bila npr. najbolj nasičena s faktorjem aktivnosti lestvica hiter počasen, v srbohrvaščini pa živ - mrtev.

Osgood je menil, da so temeljni trije faktorji medkulturni zato, ker so sestavni del človekove emocionalne narave. Faktorje so povezovali z Wundtovimi dimenzijami počutkov in Hipokratovimi temperamenti. Osgood je celo domneval, da faktorji (s številnimi podfaktorji) ustrezajo komponentam mediacijskega reprezentacijskega procesa, kar pa nikoli ni bilo zanesljivo dokazano.

Semantični diferencial naj bi meril konotativni pomen besednih in drugih znakov. Kasneje pa so z njim merili stališča, osebnostne značilnosti, poklicna nagnjenja,

potrošnikove interese, skratka, postal je eno od najbolj razširjenih merskih sredstev v psihologiji in drugih družbenih vedah.

Zunaj Amerike malokdo ve, da se je Osgood intenzivno ukvarjal tudi s politično psihologijo. Ne samo s tem, da je pomagal sestavljati govore McCartyju, demokratskemu kandidatu za ameriškega predsednika (ki ga ne smemo zamenjati z "zloglasnim" McCartyjem petdesetih let) in da je sodeloval v mirovniških gibanjih v šesdesetih in sedemdesetih letih (kar morda niti ne sodi v politično psihologijo), temveč s svojo "hipotezo o postopnih in recipročnih iniciativah pri zmanjševanju napetosti". Osgood je trdil, da je obstoj človeštva ogrožen. V privatnih razgovorih s svojimi sodelavci je često rekel, da človek ne bo dočakal leta 2000. O svojih mračnih predvidevanjih je začel pisati knjigo "Mankind in 2000", ki pa je nikoli ni končal. Menil je, da se morajo znanstveniki aktivno upreti tej nevarnosti. Po njegovi hipotezi naj bi vsaka stran, ki se udeleži spopada, v drobnih korakih in po domnenjenem vrstnem redu recipročno popuščala, kar naj bi na koncu privedlo do miru. Njegova hipoteza naj bi impresionirala predsednika Kennedija, ki naj bi jo bil uporabil med kubansko krizo, ki so jo rešili z odstranitvijo sovjetskih raket. Osgood jo je predlagal tudi za rešitev vietnamske vojne. Nehote se vsiljuje vprašanje, ali bi jo bilo mogoče uporabiti za rešitev srbsko - hrvaške vojne.

Osgood je bil dolga leta predsednik Ameriškega psihološkega združenja, prejel je več znanih ameriških nagrad, izvolili so ga tudi za člana ameriške Nacionalne akademije znanosti. Toda vse to zanj ni bilo pomembno in na podlagi teh odličij bi dobili povsem napačno sliko o njem. O Osgoodu kot človeku lahko veliko povem zato, ker sem skoraj leto dni delal na njegovem inštitutu v Champaignu in še kasneje več let sodeloval pri njegovih projektih.

Za svojo delovno spretnost se moram v veliki meri zahvaliti prav Charlesu Osgoodu. Na njegovem inštitutu za komunikacijske raziskave je delo teklo gladko, po vnaprej določenem redu, raziskovalci so bili polni entuziazma, strokovne diskusije so tekle nenehoma; ne samo na delovnem mestu, temveč tudi drugje, npr. ko smo skupaj obedovali ali večerjali ali ko smo se dobivali na privatnih srečanjih (party). Diskusije so bile nadvse živahne, včasih smo se skregali, toda preden smo se razšli, smo bili spet prijatelji. O strokovnih vprašanjih je vsakdo lahko imel povsem svoje mnenje, čeprav je bil Osgood nehoti in celo proti svoji volji za nas avtoriteta.

Osgoodov inštitut je bil verjetno narodnostno najbolj mešan inštitut v ZDA. V njem si srečal raziskovalce, štipendiste in asistente z vseh delov sveta. Posebno veliko jih je bilo iz Azije. Na inštitutu so bili eno, dve ali tri leta, nato so odšli drugam. To je pripomoglo k velikemu "kroženju" informacij. Vsakdo je prihajal s svojimi idejami. Preden bi se poenotile, se je "moštvo" zamenjalo. Stalni sodelavci inštituta so bili pravzaprav samo štirje. Iz nekdanje Jugoslavije smo bili pri njem M. Jovičić iz Beograda, nato jaz in potem G. Opačić iz Beograda.

Dnevni red dela v inštitutu je bil takle: okoli desetih je prišel k nam Osgood. Najprej je imel individualna posvetovanja z vsakim, ki je to želel. Nato smo se dobili v majhni predavalnici, kjer je eden od raziskovalcev poročal o napredovanju pri svoji tezi, drugi pa smo diskutirali. Enkrat ali dvakrat na teden smo imeli strokovni kolokvij. Povabljeni predavatelji so imeli za nas ustrezna strokovna predavanja, če pa teh ni bilo, smo jih pripravili sami. Člani inštituta smo se nasploh držali veliko skupaj. Poleg teh predavanj smo hodili še na predavanja oddelka za psihologijo, včasih tudi oddelkov za lingvistiko in filozofijo. Prostega časa pravzaprav ni bilo. Izabili smo ga za strokovne razgovore.

Osgood je bil vedno poln izvirnih idej. Če je prišel kdo k njemu s premalo izvirno idejo, jo je samo nekoliko obrnil in iz nje naredil izvirno. Pri tem je bil zelo radodaren. Svojim ljudem je pomagal tudi v drugače. Ko sem mu nekaj let kasneje pisal, da bi rad prišel predavat v ZDA, sem čez mesec dni dobil povabilo univerze v Illinoisu. Ni treba posebej poudariti, da je bil eden od najboljših predavateljev, kar sem jih poslušal v svojem življenju. Na njegova predavanja so hodili tudi ne psihologi in diskusije so se vlekle še dolgo potem, ko je bilo predavanja konec.

Po tem opisu bi morda kdo sodil, da je bil Osgood vedra, optimistična in družabna oseba. Pa ni bilo tako. Osgood je bil eden od "najtežjih" ljudi, kar sem jih srečal v življenju. Imel je napade hude depresivnosti, zaradi česar ga več dni ni bilo na spregled, če pa je prišel, je zamoril vse okoli sebe. V tem stanju se je pogosto zatekal k pijači. Znal je bil nevljuden in nesramen. Na elitno gostijo je npr. prišel s psom, na nekem srečanju s študenti pa se je celo stepel. Težko je presoditi, kaj je bilo vzrok takemu ravnanju. Včasih je rekel, da obupuje nad usodo človeštva, najbrž pa so k njegovemu stanju prispevali tudi odnosi v družini. Menim, da je ves čas, ko sem bil pri njem v Illinoisu, neizmerno trpel, kar je le s težavo prikrival.

Charles Osgood je bil trikrat v Ljubljani. Prvikrat se je ustavil na svoji poti v Beograd in tedaj je imel na oddelku za psihologijo zanimivo predavanje o svojih študijah s semantičnim diferencialom. Drugič je bila v Ljubljani konferenca njegovega srednjeevropskega raziskovalnega teama. Tretjič pa smo skupaj z Gordano Opačić načrtovali nekaj raziskav, ki naj bi jih izvedli v Sloveniji. Osgoodov inštitut je imel pogodbo o sodelovanju z inštitutom za filozofijo in sociologijo v Ljubljani.

Leta 1985 so prenehala prihajati njegova pisma. Zvedeli smo, da ima možgansko obolenje (Korsakov sindrom). Ničesar več ni mogel ohraniti v spominu. Leta 1986 sem srečal v Honoluluju nekega njegovega sodelavca iz Champaigna in ga vprašal, zakaj ne odgovarja niti na voščila. Rekel je: "Verjemite mi, da tega ni več sposoben."

Odšel je še nekdo, ki ga bodo dela preživela.

LITERATURA:

- Osgood C. E., *Method and theory in experimental psychology*, N. Y., Oxford University Press, 1953.
 Osgood C. E., Sebeok T. A., *Psycholinguistics. A survey of theory and research problems*, Boonington, Indiana University Press, 1954.
 Osgood C. E., Suci G. J., Tannenbaum P. H., *The measurement of meaning*, Urbana, University of Illinois Press, 1957.
 Osgood C. E., *An alternative to war and surrender*, Urbana, University of Illinois Press, 1962.
 Osgood C. E., May W. H., Miron M. S., *Cross-cultural universals of affective meaning*, 1975.

STRUKTURA JAZA IN SAMOPODOBE

V zgodovini moderne psihologije beležimo več poskusov, da bi odkrili sestavine jaza in samopodobe. Med avtorji teh poskusov so npr. James, Freud, Jung, Mead, Sullivan, Rogers, Berne in drugi. Tako se je razvila nekam nepregledna in zapletena podoba raznih kategorij, struktur, instanc, arhetipov, personifikacij, vlog, stanj idr. Teoretiško pojmovanje jaza je postalo skoraj kaotično, če ne že kar himerično.

To nepregledno situacijo pa je moč prevladati, če integriramo pojmovanja jaza v okvir kognitivne psihologije. Vidike in komponente jaza ter samopodobe moramo pojmovati kot posamezne kognitivne sheme, ki so organizirane znotraj hierarhično razvejane sheme jaza.

V sestavku so prikazani rezultati multivariantnih analiz individualne strukture samopodobe. Faktorske in klasične analize so pokazale več pomembnih dimenzij, ki sestavljajo psihološki prostor posameznikovega jaza. Med glavnimi dimenzijami, ki smo jih odkrili, so:

ZVEZA MED POMENOM, KI GA STARŠI PRIPISUJEJO RAZLIČNIM OTROKOVIM KOMPETENCAM, IN OTROKOVIMI PRUČKANJAMI KONČNIH ŠOLSKIH OČEN

Avtorji Eccles Parsons, Adler in Kaczala (1982) sugerirajo, da je pomen, ki ga starši pripisujejo določeni otrokovi kognitivni kompetenci, pozitivno povezan z otrokovo stopnjo samovrednotenja kognitivne kompetence na istem področju. V raziskavi, ki sem jo izvedla s 134 prvošolci v začetku šolskega leta 1991/92, sem ugotavljala zvezo med pomenom, ki ga starši pripisujejo otrokovi materialni posesti, športni kompetenci, zunanjosti, svoji ljubezni do otroka, šolski kompetenci in priljubljenosti med vrstniki, in otrokovimi pručkanji v zvezi s splošno končno šolsko oceno, končno oceno pri matematiki, čitanju, pisanju, telovadbi in vedenju. Rezultati sugerirajo, da otroci slabo poznajo stališča staršev v zvezi s pomenom, ki ga le-ti pripisujejo različnim otrokovim kompetencam. Njihova percepcija tovrstnih stališč je povezana predvsem s pomenom, ki ga istim kompetencam pripisujejo

pozitivni nasproti negativnemu jazu, moški nasproti ženskem jazu, zreli nasproti nezrelemu jazu, materialni nasproti duhovnemu jazu, bližnji nasproti oddaljenemu jazu, nevarni nasproti neškodljivemu jazu in nekonformni nasproti konformnemu jazu.

otroci sami. Hipoteza, da je pomen, ki se pripisuje otrokovi šolski kompetenci, pomembno povezan z otrokovimi pručkanji končnih šolskih ocen, se mi potrdila. Iztopajajo rezultati v zvezi s pomenom, ki se pripisuje temu, koliko imajo starši otroka radi. Skleпам, da varnost, ki jo nudi otroku ljubezen staršev, daje otroku zaupanje v samega sebe in povzroča, da so njegova pručkanja v zvezi z uspehi v šoli optimistična.

LINK BETWEEN THE MEANING WHICH PARENTS ATTRIBUTE TO VARIOUS COMPETENCES OF CHILDREN AND THE CHILD'S EXPECTATIONS OF HIS/HER FINAL SCHOOL GRADES

The authors Ecides Parsons, Adler and Kacazila (1982) suggest that the meaning which parents attribute to the specific cognitive competence of a child is positively linked to the child's level of self-evaluating his/her cognitive competence in that same field. In the research which I implemented with the help of 134 first grade primary school children at the beginning of the 1991/92 semester I tried to discover the link between the meaning which the parents attribute to the child's maternal properties, competence in sports, exterior, their love towards the child, school competence and popularity among their fellows, and the child's expectations in association with the general final school grades, final results in mathematics, reading, writing, gymnastics and behaviour. The results suggest that children are not well-acquainted with the standpoints of parents in association with the meaning which they

attribute to various competences of the child. Their perception of such standpoints is above all associated with the meaning which the children themselves attribute to these same competences. The hypothesis that the meaning which is attributed to a child's school competence is linked importantly to the child's expectation of final school grades was not affirmed. Results in association with the meaning which is attributed to how much the parents love their children stand out. I conclude that security, which is offered to the child by the love of the parents gives the child faith in his/herself and causes his/her expectations to be optimistic in matters associated with school.

THE STRUCTURE OF THE SELF CONCEPT

Many attempts were made in the history of modern psychology have been to reveal the components of the self, including the contributions of prominent authors (James, Freud, Jung, Mead, Sullivan, Rogers, Berne and others). As a consequence, a complex and unclear theoretical picture of the self emerged, containing a variety of different categories, structures, instances, archetypes, personifications, roles, states and so on. The conceptualization of the self or self-concept became rather chaotic or even chimeric.

This odd situation could be surmounted by the integration of the theory of self into a theoretical framework of cognitive psychology. Different aspects and components of self-concept should be regarded as cognitive schemata organized within the complex and hierarchically structured self-schema.

An exemplary individual structure of the self-concept was analyzed by means of various multivariate methods. A clear and distinct structure of dimensions of the self-concept was found on the grounds of

cluster and factor analyses. The main dimensions which constitute the psychological space of the self are: the positive versus negative self, the masculine versus feminine self, the mature versus immature (ungrown) self, the maternal versus spiritual self, the real (close) versus remote self, the dangerous versus friendly self and the nonconforming versus conforming self.

PROCES INDIVIDUALIZACIJE V SKUPINI

Temeljna funkcija skupine je zagotoviti človeškemu rodu eksistenco. Otrok je, v primerjavi z živalskimi mladiči, tako specifičen po nenavadnem razvoju možganov in njihovih funkcij. Po biološkem rojstvu je še dolgo neobogljčen in odvisen. Skupina, v kateri se obitajajo rodi, ustvarja ustrezno atmosfero zanj, da bo lahko prehodil pot od te odvisnosti do relativne samostojnosti.

V vsaki skupini nastaja neizogibni kreativni antagonizem med grupnostjo ter individualnostjo. Vprašanju, kaj se dogaja v človeku (ki je tipično za klasično psihoanalizo), moramo dodati vprašanje, kaj se dogaja med ljudmi. Takšen premik pa vključuje tudi vprašanje v kakšnem odnosu se znajdeti potreba po odvisnosti in povezanosti ter potreba po individualnosti.

Skrbna preučevanja so pokazala, da se zakonomitosti razvojnega procesa individualizacije vrinjajo tako v dogajanje pri posamezniku kakor tudi pri skupini kot celoti. Operacijska baza - gojišče vseh odnosov in



komunikacije, ki jo v individualnem razvoju predstavlja simbioza s primarnim objektom, je v skupini **matriks** - Foulkes ga opredeljuje kot komunikacijsko mrežo, obliko psihološke organizacije, ki temelji na vzajemnih izkušnjah, odnosih in razumevanju. Skupinski matriks predstavlja težko opredeljivo klimo, atmosfero, ki je potrebna za rast.

Človek navezadnje res obstaja le v odnosu do drugega, pri čemer je, filogenetsko gledano, njegova grupnost zibelka razvoja njegove individualnosti.

"TI SI TISTI, KI MORA ODRASTI" (OSVETLITEV NEKATERIH DEJANILKOV, KI VPLIVAJO NA USPEŠNOST PRIŠTUDIJOV)

V članku smo želeli predstaviti nekaj ugotovitev o problemih študentov Filozofske fakultete na začetku študija. Vzorec sestavljajo študenti iz dveh generacij brucov (1988/89 in 1989/90) Filozofske fakultete v Ljubljani. Njihovo skupno število je 466 (397 žensk 69 moških). Aplikirali smo PNS, FPI in vprašalnik o težavah med študijem, ki smo ga razvijali v minulih treh letih. Osvetlili smo želeli značilnosti prilagajanja (področja PNS), osebnostne poteze (FPI) in njihovo povezanost z uspešnostjo pri študiju.

Pri študentskih izstopajo predvsem problemi na področju spolnosti, pri študentih pa v medsebojnih odnosih. Če prizkkušancev ne razlikujemo po spolu, opazimo zgoščeno konfliktnost v odnosu do nasprotnega spola in prijateljev, kjer so tudi največje razlike med uspešnimi (kriterij: redno napredovanje v drugi letnik) in neuspešnimi študenti. Ponavljalci izstopajo po reaktivni agresivnosti.



Opisali smo spleet očitene sekundarne separacije in identitetne stiske, ki se odraža v odnosih do nasprotnega spola in prijateljev, kakor tudi v doživljanju avtoritet. Opozorili smo na pomanjkljivosti kriterija (ne)uspešnosti ter zarisali pot nadaljnjemu proučevanju obravnavane problematike.

"YOU ARE THE ONE WHO NEEDS TO GROW UP"

In our article we wished to represent some findings on the problems of students of the Ljubljana Faculty of Arts at the beginning of their studies. The sample consists of the students of two generations of freshmen (1988/89 and 1989/90) at the Ljubljana Faculty of Arts. There are 466 of them (397 females and 69 males). We have applied PVS, FPI and a questionnaire on their problems during studies, which we have developed in the last three years. We wanted to get to know some characteristics of adjustments (the field of PVS), personal characteristics (FPI) and their relation to successful study.

Female students mostly have problems regarding sex, and males regarding personal relations. Regardless of their sex, we can observe accumulated conflicts regarding the relations with the opposite sex and friends, where the greatest differences among the successful (a criterion: regular continuation of studies in the second year) and unsuccessful students can be noticed. Those who have to repeat their first year, are more reactively aggressive.

We have described the issue of the difficult secondary separation and identity crisis, which is reflected in relations towards the opposite sex and friends, as well as in dealing with authority. We have stressed the inadequacies of the criterion, its (lack of) success and introduced the means for further studies of the issue.

PROCESS OF INDIVIDUALISATION IN HUMAN GROUP

The existence of the mankind is the basic function of a human group. The human infant, after birth, has an especially long developmental period in which to pass through a dependent relation to others. His family, its first group, has to create an atmosphere where a child could pass through the dependent relation towards autonomy.

In every group as well as within the family, we can observe a creative antagonism between the need to be connected to the group and the need to become an individual. This creative antagonism lies at the interpersonal as well as at the intrapersonal level.

A hypothesis that by creating a distance to others, someone can achieve his autonomy, is wrong. The developmental process of the individuation and separation is feasible only within a group matrix.

A human being exists only under the circumstances of the relations to other people. In the history of mankind his group experience is the cradle of his individuality.

UDK 316.48

MARGA KOČMUR

KONFLIKTI IN (FUNKCIONALNO) RAZREŠEVANJE KONFLIKTOV: POGAJANJA IN POSREDOVANJA

Konfrontacija z eliminacijo, pogajanja, posredovanja in (ne)formalna arbitraž so širje načini razreševanja konfliktov, ki jih pozna človekova zgodovina. Za uspešna pogajanja je potrebno funkcionalno upoštevanje pogajalskih norm in poznavanje pogajalskih procesov. Poznamo različne vrste pogajanj: poslovna, politična, v zvezi z industrijskimi konflikti, v terapevtski skupini itd. Pogajanja lahko potekajo z ali brez posredovanja (posredovalca). Uspešna pogajanja so nujna za osebnostno uspešnost v življenju.

UDK 159.97:159.978.2

NINA A. KOVAČEV

PSIHOPATOLOŠKA UMETNOST - SIMBOLIČNI PRIKAZ "DRUGE STVARNOSTI"

Oblika samookspresije, ki jo prepoznamo v delih psihopatološke umetnosti, se korenito razlikuje od zavestno načrtovane ustvarjalne dejavnosti. Proces povznanja travmatskih vsebin sega od nestrukturiranih, brezreferenčnih pomenov do nastanka zapletenih reprezentacijskih sistemov, ki odsevajo objektivno realnost na poseben sistemsko-značilen način.

Abnormna osebnost predstavlja realnost na izkrivljen način. Poglobljena analiza simbolov in drugih vsebinskih elementov psihopatološke umetnosti nam zato omogoča vrsto koristnih informacij o psihofizičnem stanju ustvarjalnega subjekta.

UDK 159.942

TANJA LAMOVEC

PRAVILA ČUSTVOVANJA

Članek obravnava nedavno odkrita pravila čustvovanja in poskuša povezati zaenkrat še skromna spoznanja o njihovem pomenu. Med prvimi, ki sta opozorila na ta pravila, sta bila sociolog Hochschild in konstruktionistični psiholog Averill. Razvojna psihologa Lewis in Michalson sta razvila strukturni model emocij, ki jima je služil kot teoretična osnova za preučevanje teh pravil. Izvedla sta nekaj empiričnih raziskav, ki so pokazale, da se otroci učijo pravil čustvovanja v sklopu socialne interakcije in to že zelo zgodaj.

Nekatera teh pravil so podrobneje prikazana: kako in kdaj izražati emocije, kako jih uravnati, poimenovali in interpretirati. Podane so tudi nekatere implikacije za psihopatologijo. Na koncu je opisana Averillova delitev pravil čustvovanja na konstitutivna, regulativna in heuristična ter z ozirom na področje, na katero se nanašajo: ocena, vedenje, prognoza in atribucija.

UDK 159.964.2

DUŠAN RUTAR

PSIHOLOGIJA SKOZI PSIHOANALIZO - III. DEL ZAKAJ PSIHOLOGIJA NI ZNANOST

Psihologijo smo skušali umestiti v razmerju do novoveške znanosti, ki datira vzgodnje XVII. stoletje. Moderna znanost je matematizirana in empirična znanost. Psihologija kot studija humanitatis (humanistična zato, ker se ukvarja s človekom) je nekaj paradoksalnega, saj intersubjektivnosti ni mogoče matematizirati. Psihologija namreč nastopa v nesusaturiranem univerzumu, ki se bistveno razlikuje od univerzuma studija naturalis.

Razvoj psihoanalize, ki je postala znanost o nezavednem, ob koncu XIX. stoletja je dal znanosti povsem nov pečat, zlasti pa je pokazal, da studija humanitatis radikalno ni možna. Znanost brez psihoanalize ni več možna, saj je prav ona poudarila nesusaturiranost znanosti.

Podrobneje se zato ukvarjamo s problemom nesusaturiranosti znanstvenega univerzuma.

UDC 159.962

TANIJA LAMOJEĆ
FEELINGS RULES

The article represents an attempt to summarise our present knowledge of feeling rules, which have been discovered in the last decade or so. Among the first authors to point out their existence were Hochschild, a sociologist, and Averill, a constructionist psychologist. Another two authors, Lewis and Michalson, both developmental psychologists, provided a structural model of emotions, suitable to serve as a theoretical basis for further research on feeling rules. They carried out some basic experiments which proved that children learn these rules as a part of social interaction quite early in their lives.

Certain rules and their implications are described in some detail: how to express emotions, when to express them, how to manage, label and interpret them. Some implications for psychopathology are outlined as well. Finally, Averill's classification of feeling rules is presented. Concerning the type of rule, they can be either constitutive, regulative or heuristic concerning the domain, they can pertain to appraisal, behavior, prognosis or attribution.

UDC 159.964.2

DUŠAN RUTAR
PSYCHOLOGY THROUGH PSYCHOLOGY

3. WHY PSYCHOLOGY ISN'T A SCIENCE

We've tried to situate psychology in relation to modern science, which dates from XVIIIth century. It is known that the modern science is empirical and formalized in a mathematical way. Psychology as a human (human because its concern is a human being) science is something paradoxical, because intersubjectivity cannot be mathematized. The existence of psychology is possible only in an unsaturate universe, which is radically unrelated to the universe of studia naturalis.

Ramification of psychoanalysis, as a science of unconscious, at the end of XIXth century has given an entirely new seal to the modern science. Above all, it has been shown that there radically can't be any studia humanitatis. Furthermore, it was shown that science without psychoanalysis can't exist, because psychoanalysis has emphasized its unsaturation.

In our article we've elaborated the problem of unsaturation of the scientific universe of studia humanitatis.

UDC

MARGA KOČMUR
CONFLICTS AND (FUNCTIONAL) CONFLICT RESOLUTION:
NEGOTIATIONS AND MEDIATIONS

Confrontation with elimination, negotiations, mediations and (in)formal arbitration have been four ways of conflict resolution, known in human history. Successful negotiations demand functional respect of the norms of negotiation and consideration of negotiational processes. Different kinds of negotiation are known: business and political negotiations, negotiations relating industrial conflicts, negotiations in therapeutic groups etc.; negotiations can take place with or without mediation (mediator). There is no success in life without social skill of successful negotiations.

UDC 159.97:159.928.2

NINA A. KOVAČEVIĆ
THE PSYCHOPATHOLOGICAL ART - A SYMBOLIC REPRESENTATION OF "THE OTHER REALITY"

The type of self-expression, that can be recognized in the works of psychopathologic art is radically different from the consciously directed creative activity. The process of traumatic contents' externalization extends from the experience of unstructured and non-referential organismic meanings to the creation of complex representational systems, which reflect the objective reality in a special, system-specific way.

By representing reality the abnormal distorts its image. So a profound analysis of the symbols and other contextual elements, that appear in the psychopathologic art, provides useful information about the psychophysical condition of the creative subject.

PARADIGMATSKI LOM TUDI V METODOLOGIJ
ZNANSTVENEGA RAZISKOVANJA

Razvoj metodologije znanstvenega raziskovanja je prešel do danes dve temeljni razvojni stopnji, to je metodologijo logosa in metodologijo sensusa (empirije).

Današnji paradigmatški lom v znanosti pa zahteva novo kakovostno razvojno stopnjo in njeni raziskovalni metodološki, saj postavi logos in sensus (empirija) ter obe, iz njih razvijajoči se "soli", to je racionalizem in empirizem, nista več spoznavno dovolj korektni, dovolj odgovorni do človeka.

Zaradi tega je treba zamejenosti in spornosti obeh danes premagovati z novo metodološko podlago, to je z refleksijsko, kot sintezno filozofsko-gnoseološko in raziskovalno-postopkovno osnovo pri oblikovanju in razvijanju novih, bolj celovitih (holističnih) in bolj antropološko odgovornih znanstvenih spoznanj.

LEPOTA IN UMETNINA - II. DEL

Novi antropološko-socialni in estetski pojavi v 19. in 20. stoletju so zaostrili vprašanje: ali je lepota sploh bistvena značilnost umetnosti, ali so možne tudi lažne lepote, lepota protislovja in lepotni zlomi? Lepota je posebna človeško-svetovna prepletenost antropoloških in ontoloških elementov lepote. V človeški lepoti so ontološki elementi podrejeni. Ontološki elementi lepote: vrhovi razvojnih dovršitev znotraj posamičnih bitij, presegeganja teh vrhov nad istovrstnimi bitiji in visoke kvalitete posamičnih bitij, ki izpolnjujejo razvojna nesorazmerja drugih bitij. Človek je edino znano bitje v kozmosu, ki s svojim načinom bivanja - ustvarjalno delo - izvalja iz svoje in druge biti transcendentne, nadnaravne lepote v ogromnih količinah. Človek je tudi glede lepote najbolj nihajoče, najbolj v sebi negotovo in najbolj v sebi nasprotno bitje (v znanem kozmosu). Človek lahko najbolj niha med visokimi lepotnimi vrhovi in najglobljimi padci v grdo. Zaradi izjemne večplastnosti in izjemne notranje nasprotnosti človeške biti so v človeku možna stalna velika nihanja in nasprotja med

"VLOGA SHEMATIZMOV V KANTOVEM TRANSCENDEN-
TALIZMU"

Pripravek skuša izluščiti Kantov odgovor na vprašanje o statusu matematike v transcendentalizmu. Zgolj panoramsko se dotika nekaterih historičnih postavk, ki jih je le-ta primoran na poseben način preseči, ob tem pa postavlja pod vprašaj videz periferosti konstruktivnega spoznanja matematike glede na diskurzivnost filozofije.

Problem matematike je po Kantu paradoksen v njeni neproblematičnosti, intuitivni apodiktčnosti njenih sodb. Vendar pa je kompetenca matematičnih sodb omejena na polje velikosti, kar sodi v okvir Kantovega pojmovanja prostora in se nanaša na zunanje čute, ali rečeno natančneje, na število kot shemo velikosti, ki pa je zgolj anticipacija sukcesije enakovrstnega v zoru. Skozi tematično shematizmov kategorij Kant celotno sfero matematičnega dokončno preizpraša ob njenem razmerju s transcendentalnim časom, pri čemer lahko odkrivamo hkrati bližino Heglove zastavitve dotičnega problema, kot tudi posebnost in nezvedljivost kantovskega odgovora na heglovski horizont.

navideznimi, lažnimi in resničnimi lepotami, med lepotnimi vzlet in zlomi, med lepotnimi harmonijami in protislovji. V splojnem odnos med kozmično-naravno lepoto in naravno lepoto neizoblikovanostjo naša človek vznemirljivo nasprotje med lepoto in grdo. Lastni nezamenljivi izvor lepote umetnine je vrhunska živost duha. Višja, metafizična, nadnaravna človeška ljubezen do nadnaravne lepote je utemeljena v človeških izjemnih nadnaravno-ustvarjalnih (delovnih) interesih in v človeških nadnaravnih oblikah (zamišljanje, fantazija, delo), ki predelejujejo in preraščajo naravo (materijo kot material).

UDC 111.852

VOJAN RUS

ARTISTIC WORK - PART II

The new anthropological social and aesthetic phenomena in the 19th and 20th century have been sharpened by the question: is beauty even an essential characteristic of art, are false beauty, beauty contradictions and beauty breakdowns possible? Beauty is a special human-world intertwining of anthropological and ontological elements of beauty. Ontological elements are subordinated in man's beauty. Ontological elements of beauty, summits of developmental achievements inside individual beings, the overcoming of these summits over the same type of beings and the high quality of individual beings which fulfill the developmental in equilibrium of other beings. Man is the only known being in the cosmos which with his manner of dwelling - creative work - invites from himself and other beings transcendental, supranatural beauty in enormous quantities. Man is also in respect of beauty the most wavering, the most unsure within himself and the most conflicting being within himself (in the known cosmos). Man can vacillate the most between the high

summits of beauty and the deepest troughs of ugliness. Because of the extreme multilayeredness and extreme internal oppositions of the human being, constant great vacillations and oppositions are possible in man between the seeming, false and true beauties, between flights and breaks of beauty, between beauty harmonics and contradictions. In the related relation between the cosmic natural beauty of uniformedness man introduces exciting oppositions between beauty and ugliness. Its own unexchangeable source of artistic beauty is the crowning liveliness of the spirit. The higher, metaphysical, supranatural human love of supranatural beauty is founded in man's exceptional supranatural (working) interest and in man's supranatural forms (conceptualization, fantasy, work) which process and outgrow nature (matter as material).

UDC 167.2/3

FRANC PEDVIČEK

PARADIGMATIC BREAKDOWN ALSO IN THE METHODOLOGY OF SCIENTIFIC RESEARCH

The evolution of the methodology of scientific research has today reached two basic levels of development, the methodology of the logos and the methodology of the sensus.

The present paradigmatic breakdown in science demands a new level of quality in the development of its methodology of research, as it supports the logos and sensus, and both "schools" developing from it, rationalism and empiricism, are not consciously correct enough, responsible enough to man.

Because of this, the limitations and controversiality of both have to be defeated with a new methodological support, that is with reflection, a synthesis of a philosophical/gnoseological and a research/procedural basis in the formation and development of new, more integral (holistic) and more anthropologically responsible scientific awarenesses.

UDC 165.323.51

UROŠ GRILC

THE ROLE OF SCHEMATISM IN KANT'S TRANSCENDENTALISM

The contribution attempts to pare down Kant's answer to the question of the status of mathematics in transcendentalism. It only panoramically touches some historical claims, which he is forced to overcome in a special manner, and then places under question the outlook of the periphery of constructive awareness of mathematics in respect of the discursivity of philosophy.

The problem of mathematics is according to Kant a paradox because of its non-problematicity, the intuitive apodicticity of its judgements. But the competence of mathematical judgements is limited to the domain of size, which falls into the framework of Kant's comprehension of space and refers to exterior senses, or more precisely, the number as a scheme of size, which is only the anticipation of the succession of an equal to the example. Through the theme of schematizing categories, Kant dusts out the whole sphere of the mathematical in its relation with transcendental time, where we can simultaneously discover the proximity to Hegel's placement of the same problem, as well as the speciality and infeasibility of a Kantian answer to Hegel's horizon.

KANT IN EVKLIDOV SINDROM - I. DEL

V spisu Kant in Evklidov sindrom sem si prizadeval dokazati, da Kant kljub "kopernikanskemu obratu", kljub temu, da preprčljivo pokaže, da na teoretični ravni ni mogoče spoznati stvari na sebi, da se z njo ni mogoče združiti v totaliteto, ne zapusti metafizike, temveč jo rehabilitira v njeni izvorni obliki, ki jo imenujem "Evklidov sindrom". Njegovo muksotrpno prebijanje skozi tri Kritike ga pripelje, če ven, temveč k samemu izvoru evklidovske ideologije, k židovstvu, v njegovi krščanski inačici. V tem je temeljni paradoks evklidovske kulture, ki se vedno želi gubati in razvijati le naprej, v smeri neskončnosti, pristane pa v končni fazi vedno pri svojem izvoru.

ZNANOST IN VREDNOTE

Za trditve, da o vrednotah niso možne znanstvene sodbe, je mnogo argumentov. Znanstvene sodbe naj bi bile sodbe o dejstvih in zato objektivne ter preverljive, vrednotne sodbe pa naj bi bile subjektivne, čustveno-voljne, nepreverljive, usmerjene v prihodnost (treba je) ipd.

Toda znanstvene sodbe kot sodbe o zakonitostih (občtem) so vedno le delno preverjene (niso preverjene v prihodnosti). Dejstvom določi pojem in smisel šele človek; gola dejstva so mrtva dejstva. Človek (torej tudi znanstvenik) kot mnogostrano bitje ne more dojeti sveta zgolj racionalno in nezainteresirano. Resnica je zato vedno relativna in subjektivna.

Znanstvena spoznanja govorijo tudi o prihodnosti (kot pač vsako obče spoznanje), zato so hkrati norme za prakso, torej so tako indikativne kot normativne sodbe. Vredno je, kar je realno možno. Kaj je realno možno, pa je določeno z dejanskostjo.

Resnica kot cilj znanosti je vrednotna izbira (zakaj ne bi bil njen cilj polresnica, laž, doživetje itn.). Če se znanost ukvarja le s sredstvi za



SPONTANOST IN AVTONOMNOST MIŠLJENJA PO ADORNU

Članek obravnava pojmovanje filozofije pri Theodorju W. Adornu. Filozofijo Adorno razume kot način razmišljanja, obnašanje duha, in ne kot določeno tematiko. Ravno zanj je po priznanju mnogih njegovih najbližjih sodelavcev značilna izjemna spontanost v razmišljanju, živo filozofiranje kot aktualna produkcija misli. Članek skuša tudi opozoriti na zelo očiten vpliv Kantove misli v njegovi filozofiji.

dosego cilja (ki ga izbirajo drugi), je sebe degradirala v golo sredstvo kakršnegakoli cilja (vrednega ali nevrednega) kogarkoli.

Dualizem med znanstvenimi in vrednotnimi sodbami je neutemeljen. Možno je razpravljati le o stopnji relativnosti, subjektivnosti itn. enih in drugih vrst sodb.

There exist many arguments to support the claim that scientific judgements cannot be given on values. Scientific judgements are supposed to be the judgement of facts and therefore objective and able to be verified, while value judgements are supposed to be subjective, emotional and voluntary, unable to be verified, directed towards the future (one must), etc.

But scientific judgements as judgements on legality (general) are always only partly verified (unverified in the future). Only man defines the meaning of facts and sense; naked facts are dead facts (thus also scientific). Man as a multilateral being cannot comprehend the world only rationally and without interest. That is why truth is always relative and subjective.

Scientific discoveries also speak of the future (just as every general awareness), which is why they are simultaneously norms for practice, and are thus as indicative as normative judgements. That which is realistically possible is worthwhile. And what is realistically possible is defined with actuality.

Truth as a goal of science is a value choice (why could its goal not be a half truth, a lie, an experience, etc.). If science is concerned only with the means of achieving a goal (which is selected by others), then it has degraded itself into the naked means of whichever goal (worth something or not) of whomsoever.

Dualism between scientific and value judgements is groundless. It is possible to discuss only the level of relativity, subjectivity etc. of one or the other types of judgements.

The composition "Kant and the Euclidean syndrome" attempts to prove that Kant, despite the "Copernican cycle", despite the fact that he convincingly shows that things on their own cannot be recognized on the theoretical level, that one cannot be united in totality with it, does not renounce metaphysics but rehabilitates it in its original form, which he names "The Euclidean Syndrome". His painful breakthrough from the three Critics brings him not out but to the origin of Euclidean ideology itself, to Judaism, in its Christian variant. Here is the basic paradox of Euclidean culture, which constantly wants to move and develop only ahead, in the direction of infinity, but in the final phase ends up in its origin.

This article deals with Theodor W. Adorno's understanding of philosophy. Adorno understands philosophy as a way of thinking, the behaviour of the spirit, and not as a fixed theme. According to many of his closest collaborators, an exceptional spontaneity in thinking, a live philosophizing, as an actual product of thought, is typical of him. This article attempts to draw the attention to the very obvious influence Kant's thoughts have on his philosophy.

INTERPRETACIJE FENOMENA ČAROVNIŠTVA

Fenomeni množičnih hysterij, med katere sodi morbidno preganjanje čarovnic(kov) v katoliškem in protestantskem delu Evrope od 13. do 18. stoletja, je le stežka zajeti v njihovi celostni pojavnosti. Še posebej, kadar gre za obliko totalnega ekstremizma (verskega, političnega, kulturnega, spolnega...). Upanje, da je Evropa prav zaradi takšne tradicije tolerantnejša, pa se razblini, če pobrskamo po polstoletni zgodovini in pomislimo na pogrome zoper Žide, Čigane, Slované, komuniste, na razne "love na čarovnice" torej.

Pri iskanju izvora, strukture in razvoja, funkcije, form, pomena, vrednoti, fenomena čarovništva, se soočimo z vprašanji (dis)funkcionalnosti mita in mitologij, z vlogo ideologij in ideološkega fanatizma, s problemom represije, ideološkosti prava, s torturo in njenimi psihosocialnimi posledicami, z vidiki razločevanja skupnosti in konstantno ogroženimi skupinami - "grešnimi kozli".

Medtem, ko antropologi iščejo paralele med družbeno prepoznanimi "nosilci zla" v različnih kulturah, pa so sociologi preciznejši pri



SAMOVAROVANJE KOT NADZOROVANJE

Samovarovanje je vedno odvisno od dojemanja kriminala, ki predstavlja objektivno nevarnost in s tem ustvarja različne občutke tudi glede morebitne viktimizacije. Z organizirano silo pa prihaja posameznik iz svoje samovarstvene anonimnosti in išče pomoč v združevanju, ki poleg antikriminalnih dejavnosti tudi zastrašuje močne deviante.

"Državljansko" samovarovanje je prostovoljno delovanje, neformalizem v samovarovalnih kontrolizmih pa normalen pojav in prav zato je neredko tudi diskriminatoren. Zato je vreden raziskovalne pozornosti. Kajti kot "nadzorovanje" poteka po navadah in nepisanih pravilih, ki ustvarjajo tudi razloge za nezaupanje v korektnost obravnavanja ljudi in dogodkov. Kritičnost, ki se razvija ob spremljanju razvoja tovrstnih mehanizmov in ob močnem ožrožanju zasebnosti, svoboščin, civilnih pravic itd., je zato nadvse umestna. Iz nje pa izhaja potreba po vplivanju države, po reguliranju najbolj ključnih dejavnosti ter obojestranskem sodelovanju, toda brez paternalizma in



vsiljevanja nalog. Motiviranost velja vedno iskati v originalnosti potreb samovarstva in pripravljenosti žrtvovanja zanj.

Boj s kriminalom ni zastoj in samovarovanje prav tako dosti stane. Toda denarne plati obravnavanja kriminala so vedno šibka točka našega znanja. Ne glede na pomankljivosti organiziranja samovarovanja pa je ta oblika "nadzorovanja" poskus obvladovanja kriminalne problematike v soseski in lokalni skupnosti vendarle dokaj privlačen koncept v kriminalni politiki in preprečevanju deviantnosti.

definiranju posameznih pomenskih zvez glede na razmerja družbene moči in konstrukcijo posameznih družbenih struktur. V tem smislu se izkaže za nujno refleksija položaja in vloge ženske kot družbeno demoniziranega bitja. Negativistična stereotipizacija ženske kot spolno inferiorne, reducirane na producentko življenja, je namreč legitimirala družbeno (moško) represijo nad njo.

SELF-PROTECTION AS CONTROL

Self-protection is always dependent on the comprehension a crime, which represents an objective danger and, with this, creates various feelings in respect also to possible victimization. Through organization, the individual comes from his self-protective anonymity and seeks help by associating, which besides being an anti-criminal activity also scares possible deviants.

"Civil" self-protection is a voluntary activity, and non-formalism in self-protective regulation a normal phenomenon, and precisely because of this also frequently discriminatory. That is why it is worth the attention of research. For just like "control", it proceeds by habit and unwritten rules, which also create reasons for distrusting the correctness of dealing with people and events. Critical awareness, which develops during monitoring, the development of such mechanisms and during a possible threat to privacy, freedoms, civil rights, etc., is thus entirely in place. From this proceeds the need for the influence of the state, for regulating key activities as well as reciprocal cooperation,



INTERPRETATION OF THE WITCH PHENOMENON

The phenomenon of mass hysteria, to which belongs the morbid perception of witches in the Catholic and Protestant part of Europe from the 13th to 18th century is very difficult to encompass in its whole. Especially when this concerns a form of total extremism (religious, political, cultural, sexual ...). The hope that Europe is, precisely because of such a tradition, more tolerant becomes lost if we peruse the half-century history and think of the pogroms against the Jews, Gypsies, Slavs, Communists, thus of various "witch hunts".

In the search for the source, structure and development, function, form, meaning, value ... of the phenomenon of witchcraft, we are faced with the question of (dis)functionality of the myth and mythologies, with the role of ideology and ideological fanatics, with the problem of repression, ideological law, torture and its psychosocial consequences, from the aspect of stratifying the community and the constant threat to groups - "scapegoats".



but without paternalism and tasks which are imposed. Motivation is always worth searching for in the originality of the need of self-protection and in the preparedness to sacrifice for it.

The battle against crime is not cheap, and self-protection also costs a lot. But the financial aspect of dealing with crime has always been a weak point in our knowledge. Irrespective of the deficiencies in organizing self-protection, this form of "control", as an attempt to master problems of crime in the neighbourhood and local community, is still quite an attractive concept in policies against crime and the prevention of deviations.

While anthropologists are searching for parallels between the socially recognized "bearers of evil" in various cultures, the sociologists are more precise in their definition of individual notional links in respect to the ratio of social power and the construction of individual social structures. In this sense it seems that reflection on the situation and role of the female as a socially demonized being is essential. The negative stereotyping of the female as sexually inferior, reduced to being the producer of life, specifically legitimized social (male) repression of her.