

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

Filozofija in kultura

Jerman, Uršič, Švajncer, Butina, Novak,
Potrč, Kunst-Gnamuš, Pediček

Filozofske razprave

Rus, Ule, Božičević, Debeljak, Novak,
Erjavec, Motaln

Psihološke in sociološke razprave

Lamovec, Mayer, Nastran-Ule, Tušak,
Kerševan, Pečar, Židan

Prevodi

Ibn Sina (Avicenna), Schaff, Davidson

Anthropos

UDK 3

Leto 1985, številka V-VI



Anthropos

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

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

Izdajateljski svet:

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

Člani redakcije:

dr. Ljubo Bavcon (pravo), dr. Milica Bergant (pedagogika), Zvonko Canjko
(sociologija), Gabi Čačinovič-Vogrincič (psihologija), dr. Ludvik Čarni (socio-
logija), 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 (socio-
logija), dr. Fran Zwitter (zgodovina)

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

Tajnica uredništva: mag. Irena Gantar-Godina

Lektor: Mihael Hvastja

Načrt platnic in opreme: ing. Edita Kobe

Časopis ima 4—6 številk letno. Rokopisov ne vračamo

Uredništvo in administracija:

Anthropos, Filozofska fakulteta, Oddelek za filozofijo, Ljubljana, Aškerčeva 12

Telefon 332-611, int. 319

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

Letna naročnina za posameznike 300 din, za delovne organizacije 500 din.

Cena enojne številke 100 din, dvojne številke 200 din.

Stavek in tisk: ČGP »DELO«, Ljubljana

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

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

Anthropos

Filozofija in kultura
Filozofske razprave
Psihološke in sociološke razprave
Prevodi

VSEBINA
(Anthropos, št. 5—6/85)

I. FILOZOFIJA IN KULTURA

- 9—11 F. Jerman: Filozofija in kultura
12—20 M. Uršič: Povzročanje preteklosti
21—27 M. Švajncar: Althusserjevo pojmovanje kulture
18—35 M. Butina: Likovni jezik in estetika
36—42 B. Novak: Komunikativna funkcija kulture
43—52 M. Potrč: Prvi koraki pri interpretaciji zgodovinopisja
53—61 O. Kunst-Gnamuš: Proizvodnja pomena in smisla
62—67 F. Pediček: Znanost — sestavina narodove kulture
68—71 M. Butina: Diskusijski prispevek

II. FILOZOFSKE RAZPRAVE

- 75—102 V. Rus: Vsestranskost človeka, abstraktni in realni humanizem
103—109 A. Ule: Monizem, dualizem, fizikalizem...?
110—114 V. Božičević: Umetnost in pomen
115—137 A. Debeljak: Fragment kot metafora
138—151 B. Novak: Pojem znanosti v zgodovinskem in sistematičnem smislu
152—165 A. Erjavec: Družbena vloga umetnosti
166—176 V. Motaln: Jezik in misel

III. PSIHOLOŠKE RAZPRAVE

- 179—192 T. Lamovec: Lestvice emocionalnih stanj II
193—222 J. Mayer: Razvoj samozavedanja kot temeljne funkcije jaza
223—245 M. Nastran-Ule: Dialektični odnos med delom in človekom kot konstitucijski dejavnik človekove osebnosti, II
246—254 M. Tušak: Čustveni odnosi v družini

IV. SOCIOLOŠKE IN DRUGE RAZPRAVE

- 257—269 M. Kerševan: Nacionalna ideologija in religija: civilna, cerkvena, ljudska
270—283 J. Pečar: Mladi — objekt nadzorovanja in spreminjanja
284—291 A. Židan: O učenčevem samoizobraževalnem ter samovzgojnem razvoju pri poučevanju vsebin STM

V. PREVODI

- 293—307 E. Kujundžić: Ibn Sina (Avicenna)
308—325 A. Schaff: Problem odtujitve revolucije
326—341 D. Davidson: Kaj pomenijo metafore

VI. OCENE IN POROČILA

- 345—350 Marx-Engels: Kritika politične ekonomije (Grundrisse), METI 8/1, Ljubljana 1985 (A. Ule)
351—354 M. Damjanović: Racionalnost protiv racionalizma (P. Srakar)

VII. POVZETKI

Tema simpozija *Filozofija in kultura* je vsekakor takorekoč večna filozofska tema. Prav tako je mogoče povsem mirno reči, da je zelo obsežna, če ne že vseobsežna. Toda to nikakor ne pomeni, da ta tema nastopa kot predmet jugoslovanskega simpozija povsem slučajno. K pretresanju razmerij med filozofijo in kulturo, kar pomeni obravnavanje vprašanj povezanih s filozofijo kot integralnim delom kulture, kakor jo razumemo bodisi v njeni zoperstavljenosti naravi, bodisi v figuriranosti, ki jo temu pojmu dajejo estetiške prakse, ali sociološke določitve modernejših razdobij itn., smo se zbrali v nekem določenem trenutku jugoslovanske filozofske misli. Z veliko mero zadovoljstva namreč opazamo v zadnjih štirih letih ponovno oživiljanje sodelovanja med filozofi v jugoslovanskem prostoru. Po kar nekajletni stagnaciji v povezovanju med filozofskimi društvi posameznih republik ponovno prihaja do intenzivnejšega sodelovanja, za katerega lahko ugotovimo, da poteka v zelo resnem in tolerantnem ozračju diskusije o filozofskih vprašanjih, ki jih odpira intenzivnejši filozofski razvoj. Zanj je značilno, da se je rešil nekdanih ozkosti in celo najrazličnejših dogmatizmov, in da ob vse večjem številu mlajših filozofskih raziskovalcev odpira področja filozofije, ki so bila v jugoslovanskem prostoru le malo znana ali zavračana z nefilozofskimi gestami. Čeprav je težko pričakovati, da bi določena mera netoleriranja in vzajemnega etiketiranja med predstavniki različnih smeri filozofskega iskanja resnice, ali določanja izsekov v tem problematičnem polju, ali skeptične destrukcije resnice ipd., povsem izginila, pa lahko z veliko gotovostjo ugotovimo, da na mesto zavračanja in ignoriranja vse bolj stopa diskusija s filozofiji lastnimi kritičnimi toni, da konec koncev v filozofiji v jugoslovanskem prostoru raste raven kulture v vzajemni komunikaciji. Da je tako, je še toliko bolj razveseljivo, ker se v sedanjem stanju kulture pri nas na sploh, vsakdo, ki se bavi s filozofijo, mora spopadati z najelementarnejšimi problemi materialnega značaja, s problemi usihanja uvoza aktualne filozofske literature, s krčenjem založniških programov na račun filozofije in s težavami pri izhajanju filozofskih revij. O problemih, povezanih z ožejem široke receptivnosti za filozofijo, ki jo žal nosijo različne variante usmerjenega izobraževanja, pa o stopnjevanjih eskalacijah antiintelektualizma itn. ni da bi govorili posebej.

Simpozij, ki nas je tokrat združil k poslušanju referatov in diskusij, je lahko le majhen prispevek k ustvarjanju tistega, kar je v razvoju filozofskih diskusij v jugoslovanskem prostoru najbolj nepogrešljivo — namreč skupnega sodelovanja.

V Ljubljani, 1. 3. 1985

Darko Štrajn

Dobra navada vseh znanstvenikov je, da najprej skušajo definirati predmet, o katerem bi radi kaj povedali. Medtem ko je to npr. v logiki, v matematiki, pa še kje drugod ne samo navada, ampak tudi nuja, pa se v humanistiki in velikem delu družboslovja to ne da storiti tako zlahka. Kako naj definiramo FILOZOFIJO, da bi bila definicija sprejemljiva za vse? In kako naj definiramo KULTURO, da bi bili z definicijo zadovoljni vsi — od etnologov, arheologov do sociologov in politologov? V pričujočem prispevku se tega posla torej raje ne bomo lotili.

Ker ne gre drugače, bomo oba temeljna pojma jemali v povsem običajnem, se pravi dokaj ohlapnem, enciklopedijskem pomenu. Filozofija naj bi bila »... stremljenje človeškega duha, da bi spoznal poslednje zakone biti in bivajočega...« (LEKSIKON CZ, 1973, str. 251—252). Kultura pa (da bi jo ločili od CIVILIZACIJE) »... celota materialnih in nematerialnih stvaritev človeške družbe (od tehnologije do znanosti, ideologije, religije)« (Prav tam, str. 506.) Seveda bi sem sodila kar na prvo mesto UMETNOST.

Filozofija in kultura, katere del filozofija je, živita, se prepletata in se vzajemno prežemata — v prostoru in času. Oba pojava družbene vrhnje gradnje sta torej determinirana ZGODOVINSKO, kar pomeni, da govorjenje na splošno o odnosu med njima prinaša zgolj splošne in verjetno le malo-komu potrebne »večnostne« ugotovitve s kaj malo spoznajske vrednosti.

Ko sem razmišljal o VPLIVU filozofije na kulturo, sem imel v mislih SLOVENSKO kulturo in filozofijo na SLOVENSKEM. Okrog tega problema se pravzaprav vrtimo že ves čas, odkar skušamo ovrednotiti razvoj filozofije in kulture pri nas. V teh razmišljanjih sta vodilni predvsem dve ideji. Prva govori o filozofiji na Slovenskem, ki je razdeljena na delovanje nekaterih slovenskih filozofov v tujini (v 18. in 19. stoletju), ki so pisali filozofske razprave v latinščini ali v nemščini, in na nekatere redke tujce, ki so delovali kot filozofi v našem kulturnem prostoru (npr. Likavec, ki je po rodu Čeh, pisal pa je v Ljubljani filozofske razprave v latinščini in nemščini. Tretjo plast predstavljajo domači filozofi, ki so mislili in pisali v slovenščini.) Njihova vrsta se začena s filozofsko izobraženimi teologi ob koncu prejšnjega stoletja z Antonom Mahničem na čelu. Druga ideja je v zvezi s prvo: koliko smo bili kot Slovenci deležni evropske filozofije, izražene v slovenščini. Ali z drugimi

besedami: koliko je bilo slovenske prevodne (filozofske) literature in kako je delovala na kulturno rast slovenskega naroda.

V zvezi s prvo idejo nastane seveda vprašanje, koliko se lahko »bahamo s pavjim perjem«, npr. s kakšnim Hvaletom (16. stoletje) ali z Vipavcem Mislejem ter drugimi latinsko ali nemško pišočimi slovenskimi filozofi. Nekateri zgodovinarji so mnenja, in v bistvu se moramo strinjati z njimi, da filozof (znanstvenik, umetnik itd.), ki ni deloval v svoji ožji domovini, ki ji neposredno ni vrnil ničesar, kar je nemara od nje za mlada dobil, ne pripada njenemu kulturnemu krogu, saj se je odpovedal svojemu jeziku in nemara tudi narodnosti. Kaj naj rečemo npr. o revolucionarju Füsturu (sredina 19. st.), ki je bil po rodu sicer iz Radovljice in se je v svojih rokopisnih spisih s hvaležnostjo spominja, vendar pa je z vsem svojim delom Nemec, celo »zadrť« Nemec, ki je to ostal tudi v Ameriki, kamor je moral emigrirati?

Koliko je bilo takšnih »zdomcev« v stoletjih oblikovanja slovenske narodne zavesti! Pripadali so drugemu kulturnemu krogu — to, da so bili Slovenci, je v tem primeru povsem postranskega pomena, čeprav je po drugi strani res, da je treba njihovo delo upoštevati — tega se zgodovinarji slovenske filozofije tudi dovolj dosledno držijo (npr. pokojna dr. Alma Sodnik ali dr. Ivo Urbančič). Vendar še enkrat: slovenski kulturi niso v času svojega delovanja prispevali prav ničesar in domovina je komaj vedela zanje, če sploh je. Današnji zdomci (gre za »odliv možganov«) so seveda nekaj drugega, ker današnja komunikacijska sredstva ustvarjajo iz tako imenovanega kulturnega sveta skorajda nedeljivo celoto. Zato so objavljena dela Slovencev na tujem dokaj hitro dosegljiva (vsekakor vsaj teoretično — praktično so tudi danes nekatere komajda obvladljive težave: npr. z nakupom knjig, vabili tujcem itd.).

Drug problem je seznanjanje Slovencev s svetovnim (ali vsaj evropskim) razvojem filozofije. Kako je bilo s prevodno literaturo pri Slovencih, sem svoje čase že pisal. (Prim. O prevajanju filozofske literature; *Anthropos*, 1978, 1—2, str. 279—283.) Prevodna literatura se je začela šele v dvajsetih letih tega stoletja, in še danes nimamo nekaterih temeljnih del filozofske literature. Nimamo niti Kantovih »Kritik« niti Heglovih epohalnih del. Tu pa (vsaj danes) ne gre za indolenco strokovnih krogov ali za odklonilno vedenje založnikov — gre za stisko jezika, ki ni sposoben oblikovati filozofove misli. Ne gre tudi za pomanjkanje prevajalcev, čeprav tudi teh ni v izobilju, ampak za stisko slovensko izražajoče se filozofije. Vemo, da je slovenščina sicer sposobna za vsakršne prevodne umetniše — od antičnih epov do sodobnega romana, prav tako ni sporno spoznanje, da tudi Kantova ali Heglova nemščina nista za Nemce mačji kašelj — vendar kljub vsemu še nismo prišli na zeleno vejo.

Tretji možni kanal za filozofsko vplivanje na celoto slovenske kulture je IZOBRAŽEVANJE. V danes že spremenjeni in odpisani gimnaziji so dijaki poslušali filozofijo eno leto, danes se seznanjajo z njenimi elementi samo učenci kulturološko usmerjenega izobraževanja in nemara še učenci družboslovne smeri. Vse druge šole so se filozofiji odrekle. Na visokih šolah (razen seveda na Filozofski fakulteti) poslušajo predavanja iz filozofije vse fakultete

v okviru Temeljev marksizma (30 predavateljskih ur). Ker je za večino študentov to eden najbolj stranskih predmetov izmed tako imenovanih skupnih predmetov, so rezultati pač takšni, da se od povsod slišijo pobožne želje po ukinitvi ali vsaj pametni prilagoditvi tega predmeta temeljnim strokam.

Vendar je tudi druga plat medalje. Knjižni trg je kar dobro založen z domačo filozofsko produkcijo, čeprav je ta nekoliko enostranska. Posebej pa je viden delež filozofije v literarni vedi, v literarni esejistiki (predvsem v nekaterih delih s področja primerjalne književnosti). Tudi v revialni publicistiki je že vrsto let filozofska misel zastopana sorazmerno številno. Praktično objavljajo članke s filozofsko vsebino skoraj vse slovenske revije. Seveda pa te revije nimajo množičnega odmeva, kar navsezadnje tudi ni njihov namen.

Kako je torej s filozofijo in KULTURO na Slovenskem? Če naj verjamemo prej navedeni definiciji, se na področju materialne kulture ne moremo bistveno pritoževati. Podobno je tudi z umetnostjo, kjer smo ponekod celo v samem evropskem, če ne že v svetovnem vrhu. To, o čemer govorim, nima nobene zveze z družbenim priznavanjem mesta kulture v družbenem razvoju — ta odnos je slab, ker prevladuje ideološko napačno in predvsem primitivistično (zagovedno) pojmovanje duhovne kulture in produkcije glede na materialno kulturo in materialno produkcijo.

Duhovna kultura (in v njenem svežnju tudi filozofija) je rezultat osebnega dejanja, osebne drže, je plod posameznikove nacionalno obarvane ustvarjalnosti. Internacionalizem umetnosti in znanosti ni v nikakršnem protislovju s pojmom nacionalnosti. Drugo z drugim se prežema. Bach je prav tako slovenski kot svetovni umetnik, to, da je bil Nemec, je nekako slišati z njegove genialne glasbe. Enako bi lahko trdili za Hegla z njegovim baročnim stilom filozofskega pisanja. Prav to, da se v umetnikovem in filozofovem delu kaže njegova nacionalna pripadnost (seveda v različno razpoznavnih stopnjah), ustvarja značilno obeležje duhovne kulture nekega naroda.

S prodorom filozofije v duhovno obeležje slovenske kulture imamo opraviti po moji presoji šele po prvi svetovni vojni in to tako po zaslugi akademske filozofije Franceta Vebra kot tudi nekaterih drugih intelektualnih krogov (npr. skupina znotraj krščanskih demokratov, pa tudi skupina marksistično usmerjenih marksističnih publicistov). Po drugi svetovni vojni filozofija kar precej let ni sledila svetovnemu razvoju. To je povsem razumljivo, saj so bile vsaj začasno pretrgane vse vezi s preteklostjo. Praktično se je razvoj filozofije na Slovenskem in slovenske filozofije nadaljeval šele po 1960. letu. In čeprav smo v velikem zaostajanju na mnogih področjih filozofije — tako v organizacijskem kot kadrovskega pogledu — je danes več ali manj jasno, da filozofija ni več samo TOLAŽNICA, ampak POTREBA mnogih strok in da danes spet izpolnjuje svojo humanistično vlogo teoretskega temelja znanosti (humanističnih, družboslovnih in naravoslovnih) — če je to znanstvenikom prav ali ne.

Problem retroaktivne vzročnosti pri Michaelu Dummettu

I.

Ni naključje, da sem za letošnji simpozij »Filozofija in kultura« pripravlil referat s tematiko, ki obravnava logično-filozofske probleme v zvezi z retroaktivno vzročnostjo ter (možnim) povzročanjem preteklosti in s tem tudi zgodovine. V obdobju divjanja različnih ideologij, ki skušajo na takšen in drugačen način brisati zgodovinski spomin in zgodovino pisati »na novo«, preteklost re-konstruirati po svoji podobi in za svojo vsakdanjo manipulativno rabo, se mi zdi razmislek o logičnih možnostih in predpostavkah povzročanja preteklosti še posebej aktualen ne le z ožjega filozofskega zornega kota, temveč tudi kot možna prolegomena za širšo kulturološko razpravo o tej temi. Čeprav je Orwellovo leto 1984 koledarsko že mimo, pa so njegove antiutopične vizije o Velikem bratu, ki se kot Gospodar sedanjosti in prihodnosti vzpostavlja z grozljivim Ministrstvom Resnice, katerega osrednja naloga je manipulacija s preteklostjo in z zgodovinskim spominom, — danes vse bolj aktualne.

Seveda pa se bom moral v svojem izvajanju omejiti samo na nekaj segmentov te široke in razvejane problematike. Svoje razmišljanje navezujem na serijo člankov (pretežno iz '60 let), ki jih je o logično-metodoloških predpostavkah povzročanja preteklosti napisal angleški logik in filozof Michael Dummett in ki so zbrani v zborniku njegovih razprav s skupnim naslovom »Truth and Other Enigmas« (1978). Analiza retroaktivne vzročnosti in z njo povezane tematike je poleg analize Fregejeve logike, teorije intuicionizma in konstruktivne matematike ter razpravljanja v sklopu teorije jezika ena izmed najpogostejših in najbolj temeljito obdelanih Dummettovih tem.

V problematiko retroaktivne vzročnosti pri Dummettu vstopimo s tematizacijo logično-filozofskega pojma realizma. Problem realizma Dummett v najširšem smislu formulira kot vprašanje, *ali realno obstajajo entitete* določenega tipa, na primer univerzalije (po eni strani) in materialni predmeti (po drugi strani). Zanimivo pri tem preliminarne vprašanju je že to, da Dummett v pojmu realizma združuje oboje, kar tradicionalno imenujemo in konfrontiramo kot idealizem (realizem idej, univerzalij itd.) in materializem (realizem materialnih entitet). Toda Dummett ne zapade v regresijo na predkantovski nivo razprave o klasičnih metafizičnih dilemah, temveč si problem zastavlja posredno, *na ravni jezika*. Skozi svojo redukcionistično optiko, katere

provenienco lahko prav gotovo najdemo v nominalistični tradiciji filozofije logičnega pozitivizma, delno pa morda tudi v Husserlovi fenomenološki redukciji, se Dummett sprašuje, ali imajo določeni izrazi (bodisi splošni pojmi bodisi imena materialnih predmetov) v pravem pomenu besede (angl.: *genuinely*) *reference*. Z ozirom na to vprašanje razmeji polji realizma in anti-realizma, pri čemer poudarja, da moramo drugo oznako razumeti čim bolj široko in nevtrarno. Po sholastičnem metodološkem vzorcu *sic et non* (ki je pri Dummettu posebej produktiven) konfrontira nasprotujoči si stališči realizma in anti-realizma, pri čemer so reminiscence oz. posredne navezave na srednjeveški spor o univerzalijah očitne.

Dummett vzame v obravnavo razred stavkov in si vprašanje realizma zastavi še bolj specifično: ali imajo stavki znotraj (nekega izbranega) razreda *objektivno resničnostno vrednost*, neodvisno od naših spoznavnih poti in sredstev. Za *realista* se pomen stavka konstituira v odnosu do izven-jezikovne realnosti, tako da je resničnost ali neresničnost stavkov neodvisna od tega, ali vemo in ali sploh lahko zvemo, katero resničnostno vrednost imajo; za *anti-realista* pa so pomeni stavkov dani kot pogoji, ki jih spoznavajoči subjekt prepozna kot vzpostavljajoče resničnost ali neresničnost za (neki izbrani) razred stavkov.

Anti-realist trdi, da »moramo stavke obravnavanega razreda razumeti zgolj v odnosu do reference nečesa, kar lahko smatramo kot evidenco za neki stavek tega razreda« (M. Dummett, »Truth and Other Enigmas«, Duckworth London, 1978, str. 146). Dokaj jasno je, da takšna zamisel reference kot »znotrajtekstualne« instance pri Dummettu izvira iz pojmovanja reference in kriterija resnice v *konstruktivistični matematiki* oz. iz intuicionizma v logiki. Resničnost matematičnih teoremov v konstruktivistični matematiki *ni* pojmovana *a priori*, kakor da bi jo bilo treba z dokazom samo »najti«, torej demonstrirati (po-kazati) njeno od vekomaj določeno mesto v svetu idej, temveč je njeno edino in izključno mesto v procesu dokaza samega, v konstrukciji, ne pa v re-konstrukciji. — Poglejmo si, ali se anti-realistično stališče da posplošiti tudi na druga področja. Poleg klasične dihotomije med realizmom in nominalizmom v sporu o univerzalijah Dummett navaja še naslednja »polja« spora med realizmom in anti-realizmom:

- 1) realizem o materialnih predmetih — nasproti fenomenalizmu;
- 2) realizem o teoretičnih entitetah znanosti — nasproti pozitivizmu;
- 3) realizem o matematičnih stavkih (»platonizem«) — nasproti konstruktivistični matematiki (intuicionizmu);
- 4) realizem o psihičnih stanjih in procesih — nasproti behaviorizmu;
- 5) realizem o preteklosti in prihodnosti — nasproti »relativizaciji« preteklosti in indeterminističnemu pojmovanju prihodnosti.

V pričujočem razmišljanju nas zanima predvsem točka (5) in sicer njena prva postavka: *realizem preteklosti*. Mimogrede lahko opozorimo na zanimivo simetrijo med obema postavkama točke (5), med preteklostjo in prihodnostjo: če je preteklost zrcalna slika prihodnosti (in obratno), potem lahko pretekle in prihodnje vzročne nize obravnavamo kot simetrične, časovno dimenzijo (ki je za tematizacijo vzročnosti bistvena) pa kot reverzibilno. Vprašanje determinizma običajno vidimo kot vprašanje o prihodnosti (o čemer

je z logičnega stališča obširno pisal utemeljitelj večvalentnih logik Jan Łukasiewicz), spričo predpostavke o simetričnosti pa se nam vprašanje o determinizmu nasproti indeterminizmu razcepi na dve podvprašanji: na vprašanje ,determinizma za vnaprej' in na vprašanje ,determinizma za nazaj'. S predteoretičnega intuitivnega stališča smo najbolj naklonjeni mnenju, da popolne simetrije tukaj ni: da je namreč preteklost v sedanjem trenutku določena (determinirana), prihodnost pa ne. Na tem mestu bomo pustili ob strani drugi del vprašanja, pogledjmo pa si, kaj lahko — izhajajoč iz analiz Michaela Dummetta — z logičnega stališča rečemo o prvem delu vprašanja, torej o *problemu (in)determinizma ,za nazaj'*.

Dummett povzema anti-realistično pojmovanje stavkov o preteklosti po A. J. Ayerju: »Stavek o preteklosti je lahko resničen samo, če obstaja nekaj v sedanjosti (ali prihodnosti), kar lahko smatramo za dokončno /conclusive/ evidenco zanj.« (cit. po Dummettu, *ibid.*, str. 153.) Potem ko navede še Russellovo anti-realistično stališče o preteklosti, češ da je kartezijski dvom o preteklosti ne-odgovorljiv, Dummett formulira še svojo lastno definicijo anti-realizma (stavkov) o preteklosti: »Stavek o preteklosti, če je resničen, je lahko resničen samo zaradi tega, kar je (sedaj) ali kar bo; zato je lahko obstajajo takšni stavki o preteklosti, ki niso *niti resnični niti neresnični*.« (ibid., str. 153, podčrtal M. U.) Anti-realistično stališče nas torej neposredno privede do *zanikanja univerzalnosti principa bivalence* v logiki — analogno in simetrično, kot je Łukasiewicz prišel do formulacije trivalentne logike, izhajajoč iz analize kontingentnih stavkov o prihodnosti. Tukaj se seveda odpira cel sklop problematike v zvezi s principom bivalence, zakonom izključene tretje možnosti in vpeljavo polivalentne logike, vendar pa v tem kontekstu ne moremo posegati v ta vprašanja, zato navedimo samo eksplisitno Dummettovo tezo, da »anti-realist ne more dopustiti, da bi bil zakon izključene tretje možnosti univezalno veljaven« (ibid., str. 155). Na možno simetrijo med preteklostjo in prihodnostjo kaže še ena Ayerjeva trditev, ki jo navaja Dummett: »Stavki o preteklosti se nanašajo zgolj na sedanje spomine in posnetke, kakor so nekateri trdili, da se lahko smiselni stavek o prihodnosti nanaša samo na sedanje tendence in namene.« (cit. po Dummettu, *ibid.*, str. 156.) Nasprotno pa se P. F. Strawsonu anti-realizem o preteklosti zdi »odbijajoč«: »Strawsonu se zdi odbijajoče, da stavek o preteklosti ne more biti resničen, če si ne priskrbimo določenega razloga za njegovo zatrditev. Strawson hoče poudariti nesprejemljivo konsekvenco te ideje, namreč da bi stavki v pretekliku spreminjali svoj pomen s potekom časa.« (ibid., Uvod,)

II.

Problem povzročanja preteklosti (Dummett pravi: *bringing about the past*) se odpira z odločilnim vprašanjem, ali obstaja kaj takega kot ,retroaktivna vzročnost' — ali lahko (vsaj v določenih primerih) učinek oz. posledica deluje na svoj vzrok? V splošnem nam je ta ideja — skupaj s Strawsonom — seveda odbijajoča ali vsaj popolnoma nerealna. Zapisal sem že, da časovno-vzročni niz običajno dojemamo kot nesimetričen glede na točko sedanjosti:

determiniran za nazaj, nederminiran (ali vsaj ne povsem determiniran) za vnaprej. Pravimo: *preteklost je nepreključna*, samo Bog (če sploh kdo) jo lahko zbrše, od-pusti, spremeni (?). Seveda pa problem ni tako enostaven; razmišljanje o možnem učinkovanju na preteklost je v funkciji tega, kdo — kateri bog — je subjekt tega posega. Če Veliki Brat stopi na izpraznjeno mesto Boga, ki ga je Nietzsche proglasil za mrtvega, se s preteklostjo lahko zgodi marsikaj. Logično disciplinirano mišljenje Michaela Dummetta sicer (seveda namenoma) ne seže tako daleč, da bi razpravljal o možnih subjektivnih učinkovanju na preteklost, vendar pa njegove analize nedvomno napeljujejo misel v nakazano smer. Če ostajamo znotraj Dummettove eksplicitne zastavitve problema povzročanja preteklosti, pridemo do iskanja eventualnih konkretnih primerov retroaktivne vzročnosti. Poglejmo si jih:

1. primer: Dokaj znan primer je *prebujanje nekaj minut pred budilko*. Primer morda ni najboljši, ker bi se ga dalo razložiti z notranjim občutkom za čas med spanjem. Vseeno pa ostaja nerazloženo vprašanje, zakaj je treba (kljub morebitnemu notranjemu 'časovnemu čutu') budilko dejansko naviti, da bi se speči zbudil ob tej in tej uri, namreč nekaj minut pred budilkinim zvonjenjem.

2. primer: *Retrogradno gibanje biljardnih krogel* (primer je povsem hipotetičen, vendar nam služi za reprezentacijo problema): poskusimo si zamisliti retroaktivno vzročnost, v katero so vpete tri biljardne krogel tako, da se iz (normalno) končnega položaja mirovanja gibljejo v času nazaj in sicer prav tako, da nazadnje (namreč v obrnjenem časovnem poteku) ena izmed njih naleti na igralčevo palico. Dummett razlaga tega primera imenuje »quasi-kavzalna« razlaga in ugotavlja, da quasi-kavzalnost ne omogoča niti posplošitev niti (za znanost bistvenih) hipotez. Gledano skozi obrnjeno časovno optiko je tako rekoč nerešljiv problem vnaprejšnjega predvidevanja poti posameznih krogel v določeni časovni točki; gre za vprašanje, kateri mehanski zakoni (očitno to niso Newtonovi) delujejo tako, da bi krogla končno zadela igralčevo palico — kateri naj bi sploh bili 'teleološki zakoni' mehanike? Vendar pa Dummett po drugi strani priznava, da je na področju mehanike (tj. tistega dela narave, kjer agensi ne delujejo namensko in načrtno) logično možna oziroma vsaj zamišljiva simetrija časovno-vzročnega niza. To je morda bolje razvidno iz naslednjega primera:

3. primer: *Gibanje nebesnih teles*. Dummett meni, da ni izključeno, da bi se izkazalo, da je za razlago nebesne mehanike primernejši (ali vsaj enako primeren) princip retroaktivne vzročnosti (gl. *ibid.*, str. 335). Če na primer posnamemo na film — in uporabimo trik hitre reprodukcije — gibanje zvezd, sonca, lune itd. ter nato ta film zavrtimo nazaj, v takšni reprodukciji *ne bomo našli logične nekonsistence*. Obrnjena časovna optika kvečjemu ne bo v skladu z našim empiričnim izkustvom in s pozitivnim znanjem astronomije, ne pa z logiko. Zrcalna teorija bi bila tukaj načelno, z logičnega stališča možna. Težave pri konstrukciji takšne teorije pa bi se začele tam, ko bi v ta 'narobe svet' vključili bitja, ki jim lahko pripišemo namen. (V primeru biljardnih krogel je namen implicitno prisoten v tem, da ena izmed krogel 'išče' igralčevo palico; v zrcalni optiki do tega videza pride seveda zato, ker je v 'pozitivu' igralec dejansko s svojo palico poiskal kroglo in jo pognal v

gibanje.) Dummett pravi, da če bi bili ljudje samo nekakšna »inteligentna drevesa« (tj. zgolj opazovalci dogajanja), potem objektivna simetrija narave v celoti ne bi bila načelno (logično) nemožna. Dejstvo pa je, da *naše razumevanje vzročnosti temelji na naši akciji in namenu*, kar je vedel že Aristotel s svojo teorijo štirih vzrokov, Tomaž Akvinski pa je razumevanje vzročnosti na osnovi akcije transponiral celo na teološko raven (*Deus artifex*). S stališča ortodoksne teologije se tudi hipoteza o možni reverzibilnosti gibanja nebesnih teles izkaže kot nesprejemljiva, saj Bog kot *primum movens* na kozmičnem planu prevzame vlogo igralca biljarda. Ali je retroaktivna vzročnost torej čista fikcija, ki sodi zgolj na področje fantastike in (anti)utopičnih socialnih konstruktov? Že vnaprej bi rad poudaril, da se bom skušal vzdržati vsakršnih dokončnih sodb o tem vprašanju in da je moj namen predvsem v tem, da — sledeč Dummettu in njegovim primerom — pokažem na logične težave v zvezi s tezo o možnem učinkovanju na preteklost. Da pa ne bi ostali samo pri pretežno negativnih (oz. odklonilnih) primerih hipotetičnega povzročanja preteklosti, si oglejmo še dva 'pozitivna' primera, čeprav se z njima izpostavljamo očitku, da presegamo domeno znanosti in s tem tudi logike.

4. primer: *Vračev ritualni ples*. Ta primer možne retroaktivne vzročnosti je vzet s področja magije: vrač skuša s svojim ritualnim plesom učinkovati na neko preteklo dogajanje. Skupina mladeničev gre v spremstvu odraslih članov plemena za šest dni na lov, da bi v okviru iniciacijskih obredov dokazali svojo hrabrost in moškost. Dva dni potrebujejo za pot do lovišča, dva dni lovijo, dva dni potrebujejo za povratek v vas. Vrač v vasi pleše za njihovo hrabrost vseh šest dni, tudi zadnja dva dni, ko je preskus (gledano z objektivne časovne optike) že mimo in se mladeniči samo še vračajo. Kakšen smisel ima torej vračev ples zadnja dva dni, saj vrač ve, da se njegovi varovanci takrat že vračajo? Dummett pravi, da gre v tem primeru (hipotetičnega) učinkovanja na preteklost za *problem védenja o preteklih dogodkih*: ne-védenje oz. nepoznavanje faktičnega preteklega dogajanja vraču omogoča, da se ravna v skladu z epistemološkim modelom, za katerega se v analizi izkaže, da ga ni možno povsem zavrniti, še zlasti ne v primeru, če obstaja pozitivna korelacija med vračevim plesom in preteklimi dogodki, na katere naj bi ples učinkoval. Dummett je do simetrije časovno-vzročnega niza v splošnem skeptičen, vendar jo v določenih primerih kljub temu dokončno ne zavrača, kar je razvidno tudi iz naslednjega citata: »Vračovo verovanje v učinkovitost čara je iluzija, ki nastane zaradi njegovega nepoznavanja preteklosti, in sicer *prav v enakem pomenu in nič bolj* kakor je naše vsakdanje verovanje v kavzalne zakonitosti iluzija, ki nastaja zaradi nepoznavanja prihodnosti.« (ibid., str. 331, podčrtal M. U.) Znova poudarjam, da se pri teh Dummettovih izjavah moramo vseskozi zavedati, da Dummett v tem kontekstu ne obravnava vzročnih zakonitosti s stališča fizike oziroma naravoslovnih znanosti, temveč s *stališča logike*, epistemologije, teorije jezika. Gre za poskus najdenja logično konsistentnih modelov eventualne retroaktivne vzročnosti, ne pa za znanstveno-empirične modele. Bistvo Dummettovega izvajanja je v tem, da pokaže, da npr. vračev epistemološki model ni (ali vsaj ne povsem) nelogičen oz. nekonsistenten. V tej zvezi, ko govori o simetriji preteklosti in prihodnosti, Dummett znova navaja Ayerjevo tezo —

ki jo pripisuje tudi Russellu — da je jasnovidnost (= pre-vidnost, videnje prihodnosti) preprosto zrcalna slika spomina (= videnja preteklosti).

5. primer: »*Retroaktivna molitev*.« Zadnji primer, ki ga navajamo v tem sklopu, je vzet iz religiozne prakse. Predstavljajmo si, da se je sredi oceana potopila potniška ladja; med potniki na ladji je bil tudi deček, čigar oče je ostal doma na kopnem; oče sliši po radiu za nesrečo, vendar pa seznam preživelih še ni znan, čeprav je od takrat poteklo že nekaj ur; oče, ki je veren, začne moliti in prosi Boga, naj reši njegovega sina; po drugi strani pa racionalno ve, da je Bog, če je njegovega sina rešil, to že storil, kajti od nesreče je poteklo že nekaj ur in oceanski valovi so premrzli, da bi deček sredi njih zdržal toliko časa brez pomoči. — Zdaj se, nedvomno s precejšnjo mero cinizma, vprašajmo, kakšen je epistemološki model očetove molitve? Ali vključuje priznavanje retroaktivne vzročnosti? Nedvomno da. Kar pa je pri tem presenetljivo, je dejstvo, da je za vernika molitev v navedenem primeru nekaj povsem naravnega, povsem racionalno ravnanje, čeprav nedvomno krši običajni in splošno znani zakon nesimetrične vzročnosti in časnosti. Zakaj je to tako in kaj o tem pravi teologija? Ortodoksna židovska teologija na primer smatra »molitev za nazaj« za blasfemično, kajti »logično nemogoče je spreminjati preteklost in zato se z retrospektivno molitvijo norčujemo iz Boga, ker ga prosimo za nekaj, kar je logično nemogoče« (Dummett, *ibid.*, str. 335). Toda krščanska teologija je bolj permissivna, zakaj židovska očitno spregleda to, da z obsodbo retroaktivne molitve Bogu implicitno pripisujemo linearno, nesimetrično dožemanje časa (ki je značilno za človeka). Če pa Bog vidi *hkrati* vso preteklost, sedanjost in prihodnost, kakor pravi Tomaž Akvinski v svoji znameniti prisposobi o Bogu kot opazovalcu na gori, pod katero se po cesti v linearnem časovnem nizu premikajo smrtniki (gl. *Summa theologiae*, I, q. 14, art. 13 ad 3), — če torej Bog vidi vse čase *hkrati*, potem je retroaktivna molitev povsem logična, kajti (če se vrnemo k zgornjemu primeru) Bog je že *preden* bi se deček po božji volji utopil v oceanu, vedel, da bo dečkov oče nekaj ur zatem za svojega sina goreče molil, molitev je uslišal in sina rešil.

Bržkone bi lahko našli še precej podobnih primerov (hipotetične) retroaktivne vzročnosti, pa tudi *pro et contra* argumentov za njeno logično-epistemološko sprejemljivost. Drobne, komaj opazne primere anticipiranja prihodnosti in ravnanja v skladu s temi (sicer znanstveno nepredvidljivimi) anticipacijami, lahko najdemo tudi v vsakdanjem življenju, v človeški komunikaciji itd., pri čemer vsaj na prvi pogled ni očitno, da gre za anticipacijo prihodnosti na osnovi generalizacije preteklih izkušenj in spoznanj. Verjetno bi tudi fiziki, ki se ukvarjajo s kvantno mehaniko in z relativnostno teorijo lahko dodali zanimive primere časovnih zank v zvezi s problemom retroaktivne vzročnosti. Vendar se v podrobne analize na tem področju ne bom spuščal, ker na področju fizike nisem doma niti takšne specifične analize v tem kontekstu niso moj namen. Sledeč razmišljanju Michaela Dummetta, bom za konec pričujočega razdelka navedel še en njegov pasus o vprašanju (a)simetrije časovno-vzročnega niza: »Razlika med preteklostjo in prihodnostjo je v tem: za katerikoli pretekli dogodek mislimo, da je v principu možno, da zvem, ali se je res zgodil ali ne — in sicer neodvisno od mojih

sedanjih namenov; medtem ko, na drugi strani, moramo za številne prihodnje dogodke priznati, da ne bomo nikoli imeli takšnega znanja neodvisno od naših namenov. (Če bi bili jasnovidci, bi bilo mogoče drugače.)« (ibid., str. 349)

III.

Vrnimo se k Dummettovemu metodološkemu izhodišču za obravnavo problema povzročanja preteklosti: Dummett se s stališča semantično zasnovane epistemologije sprašuje, kaj je tisto, po čemer se konstituira resničnost stavkov nasploh, še posebej pa stavkov o preteklih dogodkih, natančneje rečeno, stavkov v preteklem (glagolskem) času, v pretekliku. Glede na dve nasprotni možnosti odgovora na to vprašanje Dummett konfrontira realista in anti-realista. Epistemološki realizem se mu v primeru stavkov v pretekliku kaže kot vprašljiv, saj pretekla 'dejstva' niso dejstva v enakem pomenu kot sedanja, temveč so v določenem smislu 'irealna', prisotna (samo) v spominu. »Stavki o preteklosti tvorijo razred, za katerega se zdi, da je primeren argument anti-realističnega tipa.« (Dummett, ibid., str. 362) Epistemološki realist bi na to odgovoril, da je tisto, po čemer se določa pomen in hkrati resničnost/neresničnost stavkov v pretekliku, »obstoj sistematične zveze med resničnostnimi-vrednostmi različno časovno izraženih stavkov, ki jih izrekamo v različnih časih.« (ibid., str. 363) Tako naj bi bil — realistično gledano — stavek »danes je lepo vreme«, ki smo ga izrekli včeraj, prek sistematične (logične) zveze povezan s stavkom »včeraj je bilo lepo vreme«, ki ga izrekamo danes, in sicer tako, da se (v tem primeru) resničnostna-vrednost s potekanjem časa ohranja. Toda, ugovarja anti-realist, »nobene poti ni, ki bi nas miselno privedla od dojetja neke situacije, ki (sedaj, danes) utemeljuje potrditev stavka o preteklosti, k dojetju tistega, kar naj bi bilo za tak stavek (v sami preteklosti) resnično, neodvisno od katere koli situacije, ki potrjuje stavek sedaj ali v prihodnje« (ibid., str. 363)

Problem epistemološkega anti-realizma je korelativen Humovemu zanižanju ontološke vzročnosti: kakor za Huma časovna stičnost in statistična pogostost dveh pojavov nista zadostna razloga za njuno vzročno povezanost, tako za epistemološkega anti-realista, ki ga Dummett konfrontira z realizmom, spomin na pretekli 'dogodek' ni zadosten razlog za obstoj »sistematične (logične) zveze« preteklega in sedanjega stavka o tem dogodku. Pri Dummettu gre za vprašanje logične (epistemološke) zveze med 'prej' in 'potem', pri Humu pa je šlo za vprašanje vzročne (ontološke) zveze, za vprašanje (ne)legitimnosti preskoka od *post hoc* k *propter hoc*. Če sprejmemo (hipo)tezo, da logika »opisuje svet«, da »logični stavki opisujejo ogrodje sveta«, kakor pravi Wittgenstein (Traktat, 6.124), pa se logično/epistemološko in ontološko vprašanje prepletata.

Kakšno je torej v Dummettovi verziji anti-realistično pojmovanje preteklosti, natančneje rečeno, stavkov v pretekliku? Za anti-realista so »resnični« samo tisti stavki o preteklosti, katerih potrditev je utemeljena v odnosu do tega, kar je sedaj. Zanj to pomeni, da ne obstaja ena sama pretekla zgodovina sveta: vsaka možna zgodovina, ki je kompatibilna s tem, kar je sedaj,

je načelno enakovredna . . . Toda v vsaki izmed teh možnih zgodovín sveta je vsak posamezen stavek bodisi resničen bodisi neresničen«. (Dummett, *ibid.*, str. 366—367) *Relativizacija preteklosti in s tem zgodovine*, ki izhaja iz epistemološkega anti-realizma, če se poveže z nominalizmom (četudi samo metodološkim), je v navedenem pasusu očitna. Seveda pa bi bilo takšno stališče neupravičeno pripisovati Dummettu, saj Dummett v svojem izvajanju razpravlja na način *sic et non* ter se sam eksplicitno ne postavlja niti na realistično niti na anti-realistično stran (bolj pa se nagiba k slednji, resnici na ljubo).

Dummett v zgornjem citatu govori o »možnih zgodovinah« — toda vprašajmo se, *kdo bo odločil*, katera zgodovina je »kompatibilna s tem, kar je sedaj«, torej možna? Vsekakor ima pri tej arbitraži največ besede tisti, ki ima v zakupu sedanost; Gospodar sedanosti bo izbral eno izmed »možnih zgodovín«, namreč najbolj pravšnjo, ter jo konec koncev proglasil za edino in nujno, v kateri bo »vsak posamezen stavek o preteklosti bodisi resničen bodisi neresničen«, *tertium non datur*, o čemer nazorno priča črno-bela ideološka indoktrinacija v obstoječih (bolj ali manj totalitarnih) družbenih sistemih: »Kdor ni (bil) z nami, je (bil) proti nam,« tretje možnosti ni. Anti-realistično epistemološko stališče torej lahko postane ideološko orodje Gospodarja (ali Gospodarjev) sedanosti.

Ni pa nujno tako. Vkolikor lahko — če sploh lahko — z bolj optimističnega zornega kota za čas odmislimo mračne vizije orwellovske totalitarne prihodnosti in na vsakem koraku prisotne ideološke mehanizme sedanosti, z drugimi besedami, če ni Gospodarja, ki bi si pollaščal Resnico ter z njo odločanje o edini pravi preteklosti, potem hipoteza o množstvu »možnih zgodovín« človeku kot misleči ter s historičnim in osebnim spominom obdarjeni zavesti omogoča odprt horizont ne samo vnaprej, ampak tudi nazaj v času: različne možnosti interpretacije in podoživljanja civilizacijske dediščine kot človekovega družbenega sveta ter različne možnosti (re)konstruiranja posameznikove lastne življenjske poti — so bistveni elementi človeške svobode.

Dummett, ki v svojih razmišljanjih o (ne)resničnosti preteklosti ostaja znotraj teoretične, epistemološke zastavitve problema, razliko med realizmom in anti-realizmom pri pojmovanju časovnosti strne v naslednjem pasusu: »Realist bi želel stati vseskozi izven celotnega časovnega poteka in opisovati svet iz točke, ki sploh nima časovne umestitve, iz gledišča, kjer bi lahko premeril vse časovne umestitve z enim samim pogledom. . . . Anti-realist pa jemlje bolj zares dejstvo, da smo potopljene v času: tako potopljene ne moremo oblikovati kakršnega koli opisa sveta, kakor bi se zdelo tistemu, ki ne bi bil v času, temveč lahko svet opišemo samo tak, kakršen je, tj. kakršen je sedaj.« (*ibid.*, str. 369) Anti-realistova svoboda izbire različnih »gledišč« na preteklost, izbira med »možnimi zgodovínami«, se torej prav tako izkaže za iluzorno, kajti pogled na preteklost se razpira samo iz lastne časovne umestitve, iz sedanosti. Dihotomija med obema (hipo)tezama, realistično in anti-realistično, ki ju Dummett analitično loči, da bi ju lahko prikazal v njuni povezanosti in kompleksni prepletenosti, se izkaže za preseženo v dinamiki časa, v sami zgodovinsko/eksistencialni časnosti. Za konec te meditacije si predstavljajmo, da se vozimo z vlakom skozi neznano pokrajino: nove slike,

ki jih srečujemo ob poti, nam postopoma izpopolnjujejo celostno podobo pokrajine: čeprav prejšnje slike sproti drsijo iz spomina, vedno več vemo o pokrajini kot celoti. Samo če se vlak ustavi in se znajdemo uklenjeni pred eno izmed slik, takrat se pred otrplo statiko edine slike, ki je pred nami, vprašamo: kakšna je sploh (bila) pokrajina, skozi katero smo se peljali?

LITERATURA:

Michael Dummett: »*Truth and Other Enigmas*«, Duckworth, London 1978.

V ta zbornik so vključena naslednja Dummettova dela s tematiko, ki jo obravnavam v zgornji razpravi:

»Can an Effect Precede its Cause« (1954)

»A Defence of McTaggart's Proof of the Unreality of Time« (1960)

»Realism« (1963)

»Bringing About the Past« (1964)

»The Reality of the Past« (1969)

Althusserjevo pojmovanje kulture

MARIJA ŠVAJNCER

V sodobni filozofski, sociološki, literarnozgodovinski in drugi znanosti ima termin kultura mnogo pomenov. Sodobni francoski filozof Louis Althusser v svojem ustvarjalnem opusu navaja več vsebinskih opredelitev tega pojma, zato si je zanimivo ogledati njegov prispevek na tem področju in napraviti historiat navedenega vprašanja.

V prvi objavljeni knjigi Montesquieu, Politika in zgodovina (Montesquieu, *La Politique et l'Histoire*, 1959) — delu, ki je izšlo v času, preden je Louis Althusser izdelal svojo teorijo, avtor posveti vso pozornost Montesquieuju in njegovemu boju. Ko slavimo njegovo veličino, vemo, da je teoretik že fiksiran kot nujnost naše kulture in kakor zvezda na nebu, pravi Althusser.¹ Dejansko ga je mogoče razglasiti za utemeljitelja politične znanosti — le-ta ima v naši kulturi poseben pomen. Charles de Secondat de Brede de Montesquieu (1689—1755) je izbral za svoj objekt zakone, navade in različne običaje vseh ljudi na Zemlji; predmet je neizmeren, ker obsega vse institucije, ki so jih ljudje sprejeli.² Montesquieuju gre za to, da bi zgradil politično znanost in pri tem izhajal iz konkretne družbe, ne da bi analiziral zgolj bistvo družbe in podajal idealen, abstrakten model, kar je bilo po Althusserjevem mnenju značilno za Hobbesa, Spinoza in Grotiusa.

Projekt — konstituirati znanost o politiki in zgodovini — najprej predvideva, da sta politika in zgodovina lahko predmet znanosti. Politične znanosti nikoli ni mogoče osnovati drugače kot na njenem lastnem objektu, na radikalni avtonomiji politike kot take, zato religija in morala sami na sebi za Montesquieuja nimata kdove kolikšne veljave, saj sta zgolj notranja elementa danih družb, ki določajo formo in naravo, le zgodovinski dejstvi. Montesquieu je zavrnil teorijo naravnega prava in socialne pogodbe ter s tem hkrati opustil filozofske implikacije problematike. V dejstvih pa zato odkrije in verificira hipoteze, da je država realna totaliteta ter so vsi detajli njene zakonitosti, institucij in običajev zgolj nujni učinki in izrazi njene notranje enotnosti.³ Realnost ni idealna državana, marveč konkretna različnost; zgodovina ni več

¹ Louis Althusser: Montesquieu. *La Politique et l'Histoire*. P.U.F., Paris 1959. Str. 3.

² Prav tam, str. 8.

³ Prav tam, str. 42.

neskončni prostor, kjer so brez reda nametani nešteti učinki fantazije in naključja, dogodki, ki so razumu jemali pogum, ampak gre za prostor, ki ima strukturo in konkretna središča, na katera se nanaša ves krajevni horizont dejstev in institucij — države. V osrčju teh totalitet, ki so živi individui, so: notranji razlog, enotnost, temeljno izvirno središče — enotnost narave in principa.

Althusser meni, da je Montesquieu brez dvoma prvi pred Marxom, ki je uvajal premišljevanje o zgodovini, ne da bi ji pripisoval konec, se pravi, ne da bi v zgodovino projiciral zavest ljudi in njihovo upanje. Zgodovina je tako gibljiva totaliteta, v kateri je mogoče razumeti enotnost iz notranjih gibanj, izvleči smisel, nikoli pa ga pojasniti, torej nikoli prenašati gibanja interakcije na določen element.

Pisec povzema Montesquieujeva stališča in zapiše, da dežele niso kultivirane zaradi plodnosti, marveč zaradi svobode.⁴ V prvem Althusserjevem tekstu je kultura implicirana v predmetu politične znanosti.

Althusser se dotakne kulturne problematike tudi v članku »Piccolo«, Bertolazzi in Brecht (»Piccolo«, Bertolazzi et Brecht, 1962). Prvič je izšel v reviji *Esprit*, kasneje pa je bil uvrščen v knjigo *Za Marxa*. Ko se pisec sprašuje o modelu in identifikaciji, ugotavlja, da je vedenje gledalca, ki je na predstavi, najprej družbeno in kulturno-estetsko, s tem pa tudi ideološko, kajti: »Preden je predstava priložnost za identifikacijo, je v temelju priložnost za kulturno in ideološko prepoznavanje.«⁵

V vplivni in popularni knjigi *Za Marxa* (Pour Marx, 1965), zborniku Althusserjevih člankov iz let 1960—1964, filozof uvodoma pravi, da v zgodovini francoskega delavskega gibanja ni bilo dejanske teoretične kulture.⁶ O njej eksplicite govori tudi v opombi.⁷ Piše namreč o novem tipu borbenih intelektualcev, ki so oboroženi z najbolj avtentično znanstveno in teoretično kulturo, bojujejo se proti vsem oblikam mehanizmov dominantne ideologije. Niti političnih organizacij niti prave teoretične kulture po Althusserjevem mnenju ni mogoče ustvarjati od danes do jutri in kaj šele z dekreti.⁸

Hermenевtično dirigirano branje lahko v vseh poglavjih odkriva problematiko, ki se navezuje na kulturo, oziroma jo razbira iz Althusserjevih novih pojmovanj, ki se nanašajo na naddoločenost, specifičnosti teoretične prakse, epistemološki prelom, ideologijo in Marxov teoretični antihumanizem. Althusser govori o kompleksni enotnosti družbene prakse, ki je strukturirana. Poleg tega, da ta praksa z aktivnostjo ljudi, ki delajo s proizvodjalnimi sredstvi v določenih proizvodnih odnosih, preoblikuje dano naravo ali prvo materijo v uporabne proizvode, vsebuje še druge bistvene ravni, in sicer: politično, ideološko in teoretično prakso. Ideološka praksa obsega religiozno, politično, moralno, pravno ali umetniško ideologijo; ves čas preoblikuje svoj predmet — »zavest« ljudi. Sem bi lahko uvrstili tudi kulturo,

⁴ Prav tam, str. 51.

⁵ Althusser, Balibar, Macherey, Pêcheux: *Ideologija in estetski učinek*. Zbornik. Izbrala in uredila Zoja Skušek-Močnik. Cankarjeva založba, Ljubljana 1980. Str. 291.

⁶ Louis Althusser: *Za Marxa*. Nolit, Beograd 1971. Str. 13.

⁷ Prav tam, str. 14.

⁸ Prav tam, str. 17.

čepprav tega Althusser naravnost ne izreče. Teoretična praksa skuša podati splošno definicijo prakse.⁹

Althusser ima ideologijo za sistem z lastno logiko in strogostjo predstav (podob, mitov, idej, konceptov) dane zgodovinske eksistence in njene vloge v konkretni družbi. Ideologija je organski del vsake družbene totalitete in bistvena struktura življenja sleherne družbe. »Ideologija je res sistem predstav: vendar nimajo te predstave večji del nič opraviti z »zavestjo«: večji del so to podobe, včasih pojmi, veliki večini ljudi pa se vsiljujejo predvsem kot strukture, ne da bi šle skoz njihovo »zavest«. So zaznani-sprejeti-podrejeni kulturni predmeti in delujejo na ljudi funkcionalno skoz neki proces, ki jim uhaja.«¹⁰ Ljudje živijo svojo ideologijo; le-ta je izraz odnosov ljudi do njihovega sveta, se pravi, naddoločena enotnost njihovih dejanskih imaginarnih razmerij glede na realne eksistencialne okoliščine.

Premišljuje o ideologiji v razredni družbi in jo hkrati predvideva tudi za brezrazredno družbo; v prvi pomeni element, v katerem se uveljavlja regulacija odnosov ljudi glede na njihove eksistencialne okoliščine v korist vladajočega razreda, v drugi — brezrazredni družbi — pa gre za razmerje do teh okoliščin, kar naj bi koristilo prav vsem ljudem. Socializem je tedaj znanstveni termin, humanizem pa ideološki.

Althusser govori o družbi, kakršno skuša graditi Sovjetska zveza. Pravi, da je komunizem, v katerem se Sovjetska zveza angažira, svet brez ekonomske eksploatacije, nasilja in diskriminacije, svet, ki odpira neskončni prostor progressa, znanosti, kulture, kruha in svobode; če je res tako, le zakaj ima ta družba tako potrebo poudarjati človeka.¹¹ Tudi v nadaljevanju govori o kulturi ter med drugimi formami in organizacijami omenja tudi kulturne, dotakne pa se še vprašanja o začetni kulturi in ekonomski zaostalosti. Althusser soglaša, da skušajo komunisti ekonomsko, družbeno, politično in kulturno dejanskost socializma uveljavljati proti »nehumanosti« imperializma na sploh, nasprotuje pa temu, da si pomagajo s terminologijo »mladega Marxa« in idejnimi koncepti.¹² V nasprotju s tem Althusser zahteva dejansko znanost.

Kako bi bilo mogoče iz dela Brati Kapital (Lire le Capital I—II, 1965) razbrati problematiko kulture? Poglavitnega pomena je simptomalno branje: iz latentnega je treba napraviti vidno in proizvajati spoznanje. Avtor zavrača sleherno kontinuiteto v razvoju uma in njegovo ideologijo ter opozarja na pomemben prispevek Michela Foucaulta, ki je preučeval borni razvoj sestavljene kulturne formacije in okrog naddeterminiranega pojma »norost« v sedemnajstem stoletju razvrstil ves niz ideoloških, medicinskih, pravnih, religioznih, moralnih in političnih praks: kombiniral jih je in ugotovil, da njihova notranja razporeditev in pomenskost variirata glede na funkcijo spremembe položaja in vloge ter terminov v splošnejšem kontekstu ekonomskih, političnih, pravnih in ideoloških struktur časa.¹³ Kultura sodi v

⁹ Prav tam, str. 145—146.

¹⁰ Glej opombo št. 5, str. 319.

¹¹ Glej opombo št. 6, str. 221.

¹² Prav tam, str. 223.

¹³ Louis Althusser, Étienne Balibar: Kako čitati Kapital. Izvori i tokovi, Zagreb 1975. Str. 49.

teoretično zgodovino ali zgodovino proizvodnje, ki v določenem trenutku pomeni teoretično problematiko. Preučevati je treba stopnjo odvisnosti te specifične prakse od drugih praks in hkrati njeno relativno samostojnost. Althusser govori o koeksistenci različnih strukturiranih ravni — kultura je samo ena izmed njih in ima zato lastni, relativno avtonomni čas. Seveda bi bilo treba podati zanesljivo definicijo zgodovinskih dejstev kot takih, da bi bile mogoče primerjave, vendar pa ne gre prezreti, da ta dejstva pogosto niso vidna.

Ko se v istem tekstu sprašuje o enotnosti historicizma in humanizma, eksplicite navede, da bi bilo moč Marxa napraviti sprejemljivega za moderne oblike »kulturne« in druge antropologije.¹⁴ Misli na tem mestu ne razvija, iz konteksta pa je mogoče razbrati, da pojem antropologija uporablja v bolj ali manj pejorativnem pomenu. Kultura naj bi sodila v nadstavbo, za katero pa pisec poudarja, da je ves čas vsebovana in prisotna v proizvodnih odnosih, ki se pojavljajo kot regionalna struktura, vpisana v strukturo družbene totalitete. Kultura je ena izmed regionalnih struktur in je relativno odvisna od globalne strukture družbe ter povezana s strukturalno kavzalnostjo in nadoločenoostjo.

V zapisu Cremonini, slikar abstrakcije (Cremonini, peintre de l'abstraction, 1966) Louis Althusser pravi, da tudi umetniško delo lahko postane element ideološkega. Soglaša s stališčem Rogerja Estableta, da je kultura navadno ime za marksistični koncept ideološkega, »potem umetniško delo kot estetski predmet nič bolj ne pripada »kulturi« kakor produkcijska sredstva (lokomotiva) ali znanstvena spoznanja«.¹⁵

V knjigi Lenin in filozofija in Marx in Lenin pred Heglom (Lénine et la philosophie, Suivi de Marx et Lénine devant Hegel, 1972) Althusser govori o Leninovem odnosu do filozofije, ne pa o njegovi filozofiji. Teoretik je prepričan, da Leninu dolgujemo nekaj neprecenljivega — začetek zmožnosti govoriti vrsto diskurza, ki anticipira nekaj, kar bo nekega dne najbrž nefilozofska teorija filozofije.¹⁶ Prav v tem besedilu se Louis Althusser sprašuje o filozofiji, marksistični filozofiji, razmerju med historičnim in dialektičnim materializmom ter o odnosu med filozofijo in politiko. Seveda se spet vrača tudi k relaciji ideološkost-znanstvenost pri Marxu. Filozofija zanj ni znanost in tudi nima objekta v smislu, kakor ga ima znanost; v teoretični formi intervenira politično, poglobitvenega pomena pa je seveda razredna pozicija. O kulturi ne govori posebej.

V knjižici Odgovor Johnu Lewisu (Réponse à John Lewis, 1973) je filozofija zanj razredni boj v teoriji, zgodovina pa proces brez subjekta, kajti človek namreč izgine. Pojem kultura omeni, ko premišljuje o novi politični praksi in se odvrne od buržoaznega pojmovanja države, politike, ideologije in kulture; citira Marxa, češ da je delo izvor vsega bogastva in vse kulture.¹⁷

¹⁴ Prav tam, str. 146.

¹⁵ Glej opombo št. 5, str. 307.

¹⁶ Louis Althusser: Lénine et la philosophie, Suivi de Marx et Lénine devant Hegel. Masepro, Paris 1972. Str. 10.

¹⁷ Louis Althusser: Réponse à John Lewis. Masepro, Paris 1973. Str. 47—48.

Zamisli se nad epistemološkim prelomom in navede sestavljeni termin kulturni predznanstveni, ideološki univerzum.¹⁸ Možni učinek epistemološkega preloma je spoznatni učinek vdora v kulturo in torej točka brez vrnitve (h kateri se ni moč vrniti).¹⁹ Govori tudi o tem, kaj pravzaprav hočejo Čehi oziroma za kakšne vrste socializem jim gre; prepričan je, da ima češko(slovaško) ljudstvo visoko politično kulturo.²⁰ Ponekod omenja tudi kitajsko kulturno revolucijo.

V natisnjenih predavanjih Filozofija in Spontana filozofija znanstvenikov (*Philosophie et Philosophie spontanée des savants*, 1974) se dotakne vprašanja kulture v poglavju Odnosi med literarnimi disciplinami. Beletristika, humanistične vede, človeštvo, šolske in raziskovalne dejavnosti so pomenili šolo »kulture«.²¹ Razmerje med literarnimi disciplinami in njihovim objektom nima za dominantno funkcijo toliko spoznanja tega predmeta (ta objekt je: literatura, lepe umetnosti, zgodovina, logika, filozofija, morala, religija), kolikor mu gre za definicijo in vajeništvo pravil, norm in usodne prakse za uveljavljanje kulturnih odnosov med njimi in objekti. Kultura je pravzaprav: védenje, vloženo v védenje-kako-storiti-za (*un savoir-investi dans un savoir-comment-faire-pour*).²² Pedagogika je kulturna dresura, njen cilj je poštenjak ali kultiviran človek.

Kultura in njene različne veje (leposlovje, logika, zgodovina, morala, filozofija) dajejo zgolj komentar v okoliščinah obstoječe kulture v družbi sami. Gre torej za besede in funkcije razreda te kulture, se pravi — za razredno delitev družbe. »Kultura je ideologija elite in-ali množice dane družbe.«²³ Avtor nima v mislih realne ideologije množic, kajti v razrednih nasprotjih v kulturi funkcionira več tendenc. Dominantna ideologija je vedno vložena v množice proti določenim tendencam njene lastne kulture, ki ni niti priznana niti sankcionirana, vendar vseeno vztraja.

Humanistične vede je po Althusserjevem mnenju mogoče razdeliti na: norme dominantnih okoliščin proučevane družbe, torej religiozno ideologijo, moralo, pravo in politiko, skratka praktično ideologijo. Literarna kultura je tedaj moment med drugimi trenutki ideološke vzgoje ljudskih množic, med drugimi ideološkimi sredstvi, ki so razvrščena okrog države in pomenijo možnost hegemonije vladajočega razreda. Med literarno kulturo, ki je objekt klasičnih humanističnih ved, in ideološko akcijo množic (te dejavnosti izvajajo: cerkev, država, pravo, oblike političnega režima ipd.) je zveza, lahko bi rekli sinhronizacija, ki je večinoma prikrita, očitna pa postane v velikih političnih krizah. Intelektualci so v kulturi kakor ribe v vodi, toda ribe ne vidijo vode, v kateri plavajo. Ideologija intelektualcev, spontana ideologija njihove prakse, ni odvisna samo od njihove lastne dejavnosti, marveč od dominantnega ideološkega sistema družbe, v kateri živijo; to je

¹⁸ Prav tam, str. 55.

¹⁹ Prav tam, str. 60.

²⁰ Prav tam, str. 68.

²¹ Louis Althusser: *Philosophie et Philosophie spontanée des savants*. Maspero, Paris 1974. Str. 40.

²² Prav tam, str. 40—41.

²³ Prav tam, str. 41.

definitivno ideološki sistem, ki obvladuje forme ideologije, znanosti in literature.²⁴

Kulturno razmerje je zgolj ideološko — namesto tega je nujna nova relacija, ki bo znanstvena. Althusser poudarja, da filozofski problemi niso znanstveni, toda filozofsko spraševanje lahko pomaga pri uveljavljanju znanstvenih vprašanj in pri določanju demarkacijske črte. Seveda ni objektivnega diskurza o filozofiji, ki ne bi bil filozofski. Znanstveni in ideološki — to sta vsekakor filozofski kategoriji. Ukvarjanje s filozofijo pripomore, da si človek pridobi zgodovinsko in znanstveno kulturo.

V znanem delu *Elementi samokritike* (*Éléments d'autocritique*, 1974) Althusser o kulturi ne govori naravnost. Nasprotno pa je o tem mogoče veliko izvedeti v *Stališčih* (*Positions*, 1976) — zbranih člankih, med katerimi ima posebno veljavo *Ideologija in ideološki aparati države* iz leta 1970. Ko se sprašuje, česa se je mogoče naučiti v šoli, omenja tudi znanstveno in humanistično kulturo.²⁵ Govori o reprodukciji podrejanja pravilom uveljavljanja reda ter razločuje med represivnimi aparati države in ideološkimi aparati države. Prvi obsega: vlado, upravo, vojsko, policijo, sodišča in zapore, ter uporablja nasilje, v drugem primeru pa gre za naslednje: »Z ideološkimi aparati države mislimo neko določeno število realnosti, ki se neposrednemu opazovalcu kažejo kot jasne in specializirane institucije...: verski IAD (sistem različnih cerkva), šolski IAD (sistem različnih »šol«, državnih in zasebnih), družinski IAD, pravni IAD, politični IAD (politični sistem z različnimi strankami), sindikalni IAD, informacijski IAD (tisk, radio in televizija itd.), kulturni IAD (književnost, lepe umetnosti, šport itn.).«²⁶ Represivni aparat države je en sam, medtem ko je ideoloških aparatov več. Enotnost med njimi ni neposredno vidna; represivni aparat države ves sodi v javno sfero, največji del IAD pa v zasebno. Bistvena razlika je v tem, da represivni aparat države »deluje s silo«, medtem ko ideološki aparati države uporabljajo ideologijo, kajti njihova represija je hudo mila, zabrisana ali celo simbolična. Aparata, ki bi bil samo represiven ali samo ideološki, po Althusserjevem mnenju ni.

V zvezi s kulturnim IAD pisec omeni cenzuro. Povzame Marxovo misel, da je raznovrstnost IAD poenotena v vladajoči ideologiji, ki je ideologija vladajočega razreda. »Kolikor vemo, ne more noben razred trajno obdržati državne oblasti, ne da bi hkrati uveljavljal svojo hegemonijo nad ideološkimi aparati države in v njih.«²⁷ IAD prispevajo k reproduciranju produkcijskih razmerij in posredno izvajajo državno oblast. »Informacijski aparat pita »državljanec« vsak dan po tisku, radiu, televiziji z ustrezno količino nacionalizma, šovinizma, liberalizma, moralizma itn. Isto velja za kulturni aparat (šport ima pri spodbujanju šovinizma izredno pomembno vlogo) itd.«²⁸ Posebne ideologije, med katerimi ima po Althusserjevem mnenju vodilno vlogo šola, vselej izražajo razredne pozicije. Ideologija sama po sebi sicer nima

²⁴ Prav tam, str. 44.

²⁵ Glej opombo št. 5, str. 42.

²⁶ Prav tam, str. 51.

²⁷ Prav tam, str. 53.

²⁸ Prav tam, str. 59.

avtonomne zgodovine, vseeno pa je bled, prazen, obrnjen odsev realne zgodovine ter pomeni imaginarno razmerje med individui in njihovimi realnimi eksistenčnimi možnostmi.

Historiat je mogoče skleniti z ugotovitvijo, da Althusserjevo raznoliko pojmovanje kulture ni prav nič naključno — vemo namreč, da po njegovem mnenju pojmi oziroma kategorije nimajo več enkrat za vselej utrjene vloge, smisla in vsebine. Ne gre mu za poglobljene definicije (tudi ideologije noče enkrat za vselej definirati), vendar pa mu je veliko do tega, da moramo nujno začeti strogo reflektiranje temeljnih marksističnih konceptov.

Kulturo po eni strani razumeva v vrednostno povsem nevtralnem pomenu, po drugi pa jo uvršča v družbeno oporečno ideologijo. Včasih jo enači z osveščeno zgodovino, drugič jo ima za posebno zmožnost družbenih skupin — govori namreč o teoretični, znanstveni in politični kulturi. Kultura je zanj tudi ena izmed pojavnih oblik družbene organiziranosti, različno strukturirana raven družbe in regionalna struktura. Normativno in kot najstvo pa je mogoče kulturo razumeti tedaj, kadar govori o kulturnem univerzumu in kulturni dejanskosti socializma.

Althusserjevo pojmovanje kulture se v dokajšnji meri navezuje na siceršnje avtorjeve koncepcije, vendar te spremembe niso tako prelomne, kot so bila druga filozofova spoznanja. Louis Althusser nam daje teoretično izhodišče za nadaljnje premišljevanje o tej aktualni temi.

Med najbolj uspešne metode analitične filozofije prav gotovo sodi analiza jezika. Medtem, ko to metodo filozofija s pridom uporablja že na mnogih področjih, pa je še ne uporablja — ali jo le malo uporablja na področju estetike likovne umetnosti. Pa vendar je tudi analiza likovnega jezika obetavna in omogoča estetiki vstop v razsežnosti likovne umetnosti, ki so ji bile dosedaj zaprte.

Temeljne kategorije likovnega mišljenja so: oblika, točka, linija, svetlo-temno in barva. Obliko, kot nosilko likovnih pomenov, orisujejo ostale štiri kategorije. Te kategorije likovna teorija imenuje prvine likovnega izražanja in z njenega stališča so predvsem likovno izrazna sredstva. Pojem »likovno izrazno sredstvo« obsega več sestavin, ki se v likovni praksi povezujejo v likovne celote. Prva je miselna komponenta, druga čustvena, tretja čutna in četrta snovna. Da bi likovno izrazno sredstvo lahko postalo delujoče, mora likovna praksa vse te sestavine povezati v delujočo celoto. Ali drugače: likovno doživetje in misel se morata povezati s primernim snovnim nosilcem in postati čutno-nazorna, da bi lahko postala likovni izraz. Z besedami francoskega slikarja Amedéeja Ozenfanta: kjer ni senzacije, ni percepcije; kjer ni percepcije, ni emocije.

Likovno je po svojem bistvu prostorsko in se uresničuje v dvodimenzionalni ploskvi — v ploskovitem prostoru, in v tridimenzionalnem — globinskem prostoru. Prostor pa je po svoji naravi viden in otipen. Likovne umetnosti so tedaj prostorske umetnosti in njihova osnovna naloga je, da oblikujejo človekov prostor. Ker pa je človekov prostor lahko samo družben prostor, likovne umetnosti oblikujejo družben, generičen človekov prostor. Najbolj očitno je to pri arhitekturi, velja pa tudi za slikarstvo, kiparstvo in oblikovanje.

Vsaka družbeno nastala oblika nekaj izraža, sporoča, o nečem informira. Ker so likovne oblike družbeno pogojene, velja to tudi zanje. Poleg tega, da so materialni proizvodi likovne prakse, v svojih oblikah nosijo neko sporočilo in izraz. Lahko rečemo, da je likovni izraz jezik, saj izkazuje tisto dvojno členitev, ki jo lingvisti postavljajo kot pogoj za vsak jezik: členi se v primarni ravnini likovne sintakse ali likovne kompozicije, in v sekundarni rav-

nini likovnih orisnih prvin, ki jih predstavljajo že našteje kategorije likovnega mišljenja.

Temelj likovnega jezika je svetloba, ki odkriva oblike, zato sekundarno ravnino lahko imenujemo »fotološko« (iz grške besede *fos*, *fotos* — luč, po že uveljavljenem lingvističnem izrazu »fonologija«). Fotologija se zatorej nanaša na svetlobo v njeni dvojni podobi, svetlosti in barvi. Svetlostne razlike so osnova likovne kategorije »svetlo-temno«, medtem ko so barvne razlike osnova kategorije »barva«. Prostora ne moremo likovno niti misliti niti oblikovati, če nimamo na razpolago teh osnovnih razlik, ki se porajajo v naših očeh kot posledica svetlobnih stimulacij. Brez njih ne moremo izraziti svoje misli o prostoru, niti svoje zamisli prostora na likoven način. Likovna dejavnost dvigne čutno (vidno in tipno) s psihološke ravnine na miselno, duhovno ravnino, na likovno ravnino. Hkrati pa to pomeni, da je likovnikova misel po svoji naravi čutnonazorna, likovnik likovno misli, ko likovno »govori«, se pravi, ko slika, kipari ipd., njegova misel se lahko izrazi samo v likovni izrazni praksi.

Ker so osnovne likovne kategorije oziroma izrazna sredstva izpeljana iz čutne resničnosti in se vanjo vračajo, se hkrati nanašajo na tista dela stvarnosti, od koder so izpeljane. Se pravi, da se njihovi temeljni pomeni nanašajo na te dele stvarnosti, kadar jih uporabljamo kot likovna izrazila ali kadar likovno mislimo z njimi kot z likovnimi pojmi. Ko jih likovnik v svoji praksi uporablja, jih vrača v materialni obliki nazaj v čutno resničnost. Z njimi oblikuje novo stvarnost, ki v tem procesu postane kulturna, družbena stvarnost. Misel se v likovni praksi dobesedno uresničuje. Seveda pa vsaka od teh likovnih kategorij nosi sebi lastne možnosti in omejitve. In vsaka omogoča ustvarjat specifične likovne prostore in odnose.

SVETLO-TEMNO neposredno sporoča o tridimenzionalnem prostoru in o volumnih teles. S svetlostnimi razlikami tak prostor oblikujemo na najbolj elementaren način — o tem priča vsaka črno-bela fotografija. Najbolje je to dejstvo povedal angleški slikar John Constable, ki je svetlo-temno definiral kot silo, ki ustvarja prostor. Svetlo-temno poraja tudi gibanja najprej in nazaj ter občutke teže — svetlo občutimo kot lažje, temno kot težje.

BARVA. Če je svetlo-temno količinski vidik svetlobe, je barva njena kakovost. Vendar sta v likovnem smislu nasprotni, nezdružljivi, zakaj barva v senci izgubi svojo specifično barvno kvaliteto, npr. rumena postane zelenkasta, rdeča rjava. Ker je vsako telo osvetljeno in je zato k svetlobi obrnjeni del svetlejši, od nje obrnjeni pa temnejši, barva ne prenaša volumetričnosti teles in globine prostora. Zahteva, da jo uporabljamo na ploskovit način. Zato sta barva in ploskev v likovnem smislu sinonima, obe pomenita dvodimenzionalni prostor. Barva kot likovno izrazilo je po svoji naravi ploskovita, njen prostor je dvodimenzionalen. Ploskev sama pa s svojimi linearnimi in enodimenzionalnimi robovi omejuje prostor barve.

LINIJA nastaja na dva načina. Lahko nastane kot meja med dvema različno svetlima in/ali obarvanima področjema dvo ali trodimenzionalnega prostora. Lahko pa nastane — in tu je njena narava najbolj izražena — kot sled gibanja točke, npr. konice risala. V obeh primerih je njena glavna likovna lastnost gibanje vzdolž ene, dolžinske dimenzije. Njen potek skozi

prostor dveh ali treh dimenzij vedno poraja gibanje očesa, ki ji sledi. Linija, pravi slikar Vasilij Kandinski, se rodi iz gibanja, tako da uniči nepremičnost točke. Linija je torej največje nasprotje točki, izhodiščnega prostorskega elementa. S svojim gibanjem lahko opisuje oblike v dveh ali treh dimenzijah prostora.

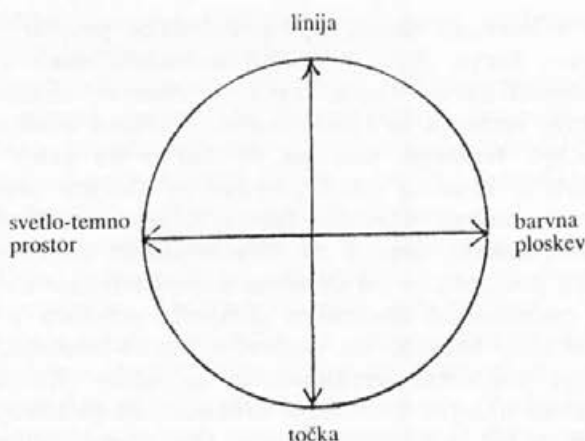
TOČKA je definirana kot izhodiščni element prostorskega orisa in je po svoji naravi statična. Statičnost točke povzroča njeno gibanje, ki je usmerjeno v njeno notranjost in ki poraja za točko značilno notranjo napetost. Zato točka vedno pritegne oko in ga zaustavi v njegovem gibanju, ker ga zadrži na sebi. Kadar poleg prve točke postavimo drugo, ki s svojo privlačnostjo ustvari novo smer gibanja, obe ustvarita linearno gibanje, torej neko možno gibanje. Ker mora biti likovna točka dovolj velika, da jo lahko vidimo, ima vedno tudi neko obliko in velikost. Kontekst določa, katera od oblik v nekem danem orisu bo dobila vrednost točke. Navadno so to manjše oblike. S kopičenjem ali drugačnim razvrščanjem točk v likovnem polju dobimo nove likovne strukture, katere zaznava lahko poveže v bolj ali manj trdne oblike. Te zaradi razpršenosti točk, ki jih tvorijo, niso dovolj jasno omejene.

Švicarski slikar Paul Klee je temeljne orisne prvine opisal takole: Barva je najprej kvaliteta. Drugič je Teža, ker nima samo svoje barvne kvalitete, ampak tudi svojo svetlostno vrednost. Tretjič je tudi Mera, saj ima svoje meje in razprostranjenost. Svetlo-temno je, prvič, Teža, drugič pa je v svoji razprostranjenosti oziroma omejenosti tudi Mera, Linija pa je samo Mera. Točka sicer ni brez dimenzij, temveč majhen element prostora, ki miruje.

Iz povedanega izhaja, da so likovne funkcije temeljnih likovnih kategorij oziroma prvin tudi njihovi elementarni prostorski pomeni. V svojem gibanju porajajo med seboj prostorske odnose in na ta način oblikujejo likovne oblike, telesa in prostore. Z ustvarjanjem teh gibanj likovnik oblikuje nove prostore, jih izraža, ker se likovne prvine gibljejo kot izraz njegovega odnosa do prostora, do sveta in do življenja. Likovnik »govori« prostor, ki je lahko ploskovit ali globok.

Sodelovanje likovnih prvin je dialektično, izhaja iz nasprotij in protislovij, ki so lastna posameznim prvinam. Za nazoren prikaz jih v shemi postavimo v takšne odnose, da bodo vidne njihove likovne funkcije in njihov odnos do oblikovanja prostora. Prostor lahko za nas biva samo kolikor je oblikovan, ker ga lahko zaznamo samo iz odnosov njegovih delov. Likovno obliko (v ožjem smislu) definirajo notranji prostorski odnosi njenih delov, njene dele pa konstituira likovne izrazne prvine (na jezikovnem planu) oziroma likovne kategorije (na miselnem planu).

V shemi točko z njeno statiko postavimo nasproti liniji z njenim gibanjem. Oba elementa se izključujeta zaradi različnega gibanja, ki ga povzročata. Ti dve prvini tvorita prvi dialektični par. Drugi par tvorita barva s svojim ploskovitim prostorom in svetlo-temno s svojim globinskim prostorom. Obe prvini se izključujeta zaradi različnega števila prostorskih dimenzij in nasprotij, ki iz tega izhajajo. Če te položaje vrišemo v krog, ki naj simbolizira celoto likovnih orisnih možnosti, bo shema takšna:



Ker se vse prvine nanašajo na obliko, ker jo s svojimi odnosi in gibanjem tvorijo in oblikujejo njen prostor, lahko njihove oblikovalne funkcije opišemo s stališča tvorbe meja oblik, njihovih obrisov.

Linija vedno tvori oster obris oblike, bodisi v svoji aktivni bodisi v svoji pasivni modaliteti. Aktivna linija se giblje sama in iz likovnega polja izreže, omeji neko področje, ko svoje gibanje konča na izhodišču gibanja. Tako loči notranji prostor oblike od zunanjega prostora, ki jo obdaja. V svoji pasivni modaliteti pa nastaja iz srečanja različno svetlih in/ali obarvanih delov likovnega polja, ko na mestu srečanja različno svetlih in obarvanih delov likovnega polja, v robovih oblik, ločuje notranji prostor od zunanjega. Linija vedno nastane iz svetlostnih in barvnih razlik v polju, tudi v aktivni modaliteti — bele linije na belem polju ne vidimo, črna ali barvna linija v belem polju pa je vidna in zato oblikujoča.

Zaradi tega linija pri orisavanju lahko sodeluje tako z barvo kot s svetlo-temnim, le da se njeno sodelovanje podreja sintaktičnim zahtevam, ki so lastne eni ali drugi prvini.

Barva v ploskovitem prostoru s svojimi razlikami tvori oblike, ko se te razlike srečujejo v linearnih robovih različno obarvanih področij likovnega polja. Zato so čiste barvne oblike vedno jasno oblikovane in omejene, njihov obris je jasen in določen ter barvo trdno osami v notranji prostor oblike. Ploskoviti barvni prostor barva členi s svojimi barvnimi kvalitetami, s svojimi specifičnimi barvnimi svetlostmi (vsaka barva ima po svoji naravi njej lastno svetlost), ali s svetlostnimi razlikami, ki nastajajo z dodajanjem bele ali črne čisti barvi. Možne so tudi kombinacije teh postopkov in tako nastale odtenke uporabljamo v orisovanju po zahtevah barvnega oblikovanja, dokler z njimi orisujemo dvodimenzionalni prostor. Za samo členitev likovnega polja je pomembnejša svetlostna vrednost barvnega odtenka, (njegov valer), kot kromatična, ker različne barve istih svetlostnih vrednosti slabo členijo prostor. Toda valer je treba uporabljati tako, da je s stališča gradnje prostora primarna barvna kvaliteta (ne svetlost odtenka), ki zahteva ploskovitost likovnega polja.

Če hočemo z barvami členiti tridimenzionalni prostor, se temu upira ploskovita narava barve. Zato to lahko naredimo samo z upoštevanjem toplote ali hladnosti barve. Tople barve — rumene, oranžne in rdeče — prevzamejo nalogo svetlega, in hladne barve — zelena, modra in vijolična — prevzamejo nalogo temnega. Ker pa so barve po svoji likovni naravi vendarle ploskovite, členimo relief površin in globino prostora tako, da barvo razlomimo v majhne ploskvice, facete. Namen tega je, da barva ostane čista in da hkrati nakaže, čeprav na diskontinuiran način, gibanje površin skozi prostor. Ta postopek se od Cézanna naprej imenuje modulacija.

Opisanemu premiku od linearnega členjenja prostora k barvnemu členjenju je simetričen premik na področje svetlo-temnega. Tukaj nosijo členitvene naloge svetlostne vrednosti, ki so lahko obarvane, vendar je likovno pomembna njihova svetlostna vrednost, ki jo imenujejo svetlostni ton. Svetlo stoji za luč in temno za senco. Osvetljene oblike in prostori se vedno odkrivajo kot reliefi površin oblik in prostora, kot osvetljen prostor. Zato s svetlostnim členjenjem likovnega polja ne tvorimo ploskovitega prostora. Če hočemo to doseči, uporabljamo svetlostne odtenke kot barve, npr. kot bele, sive, črne, svetlo rumene, temno rdeče barve itn.

Linearne meje zapirajo notranji prostor oblik. Že s primerno uporabo linearnih členitvenih možnosti, npr. s perspektivno ureditvijo linearne risbe, lahko dosežemo členitev likovnega polja v globino. Toda linije vedno opisujejo le robove oblik in volumnov, njihovo sporočilo o prostoru ostaja na robovih, ničesar pa ne morejo povedati o prostorskih gibanjih površin, ki jih omejujejo. Zato prostorska gibanja površin znotraj linearnih obrisov orišemo z uporabo svetlostnih vrednosti. Ta postopek se imenuje modelacija. Za razliko od modulacije iz prejšnjega odstavka so prehodi iz ene svetlostne vrednosti v drugo kontinuirani, razvoja npr. reliefa ne raztrgajo v diskontinuirano gibanje ploskvic. Pri modelaciji ostri robovi oz. prehodi iz svetlega v temno ali obratno zares pomenijo prostorski prelom neke površine ali prehod iz enega prostorskega plana v drugi.

Modelacija se vedno odvija znotraj meja oblike, ker orisuje prostorski razvoj njihovih površin. Svetlostne razlike pa lahko uporabljamo tudi tako, da orisujejo aktiven dvogovor zunanjega in notranjega prostora oblik in teles. Svetli deli se odražajo od temnih in temni od svetlih ter na ta način členijo obliko in prostor okoli nje hkrati. Ta način členitve likovnega polja imenujemo členitev po principu ekranov — svetli del potisne nazaj temni in temni potisne naprej svetlega ali narobe. Tako nastanejo v likovnem polju prostorska gibanja, ki povzročijo zaznave globine prostora. Medtem ko pri modelaciji ostajajo meje, obrisi zaprti, pa se pri členitvi po principu ekranov obrisi oblik odprejo na mestih iste svetlostne vrednosti. Na teh mestih prehaja notranji prostor v zunanjega in obratno. Možno je kombinirati modelacijo in ekrane, ker oba principa temeljita na istem likovnem izrazilu.

Zaprti obris oblik se popolnoma odpre, ali bolje, se razkroji, takrat ko likovno polje členimo s pomočjo točk. Z gostenjem točk različnih svetlosti in barv lahko dosežemo različne svetlostne in barvne odtenke in na ta način bolj nakažemo kot orišemo obliko. Ker točke ne zapirajo prostorov med seboj, lahko v vseh delih likovnega polja notranji prostor nakazanih oblik prehaja

v zunanjšega, oblike niso več nedvoumno in jasno definirane in izgubijo svojo prostorsko določenost, se razkrojijo.

Te različne možnosti likovne artikulacije oblik in prostora so v resnici različni likovni izrazni sistemi. Ti sistemi imajo svoje likovne slovnice, katerih sintaktična pravila izhajajo iz zakonitosti izhodiščnih fotoloških prvin in kategorij. Likovne izrazne prvine s svojimi fotološkimi artikulatornimi možnostmi določajo sintakse likovnih jezikov.

Linija omogoča linearne slovnice, ki se razlikujejo glede na dimenzije likovnega prostora, v katerem se udejanjajo in ki ga členijo. Ploskoviti prostor zahteva drugačno linearno slovnico kot globinski. V ploskovitem prostoru se sme linija gibati samo tako, da ostajajo orisane oblike ploskovite, gibanje linije ne sme nakazati tretje dimenzije. Zato ploskovite oblike največkrat ležijo v temeljni ploskvi ali vzporedno z njo. V globinskem prostoru pa se linija lahko giblje v vseh smereh prostora in tako oriše vse možne prostorske položaje oblik, ki jih dovoljuje tridimenzionalni prostor. Ena izmed najbolj znanih linearnih slovnice globinskega prostora je linearna perspektiva.

Barva po svoji likovni naravi dopušča in gradi predvsem ploskovite slovnice. Kadar pa barve uporabljamo po logiki toplega in hladnega, nastanejo modulacijske slovnice, katerih glavna značilnost je uporabljanje majhnih barvnih ploskvic. Svetlo-temno omogoča modelacijske slovnice in slovnice ekranov. Slovnice, ki so zgrajene na možnostih točke, navadno ne morejo točko določiti oblik, zato so največkrat slovnice prehodnih obdobj. Kombinacije teh slovnice so možne, če podredimo prevladujoči prvini ostale prvine. Tako npr. pri slovnici modelacije igra barva podrejeno vlogo urejanja likovnega polja in ne prostora, medtem ko pri ploskovitih barvnih slovnice svetlo-temno nastopa v obliki specifičnih barvnih svetlosti.

Našteli smo nekatere možne tipe likovnih slovnice:

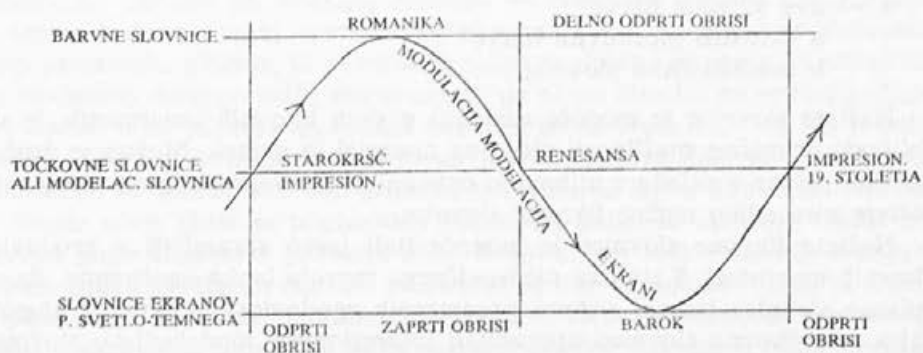
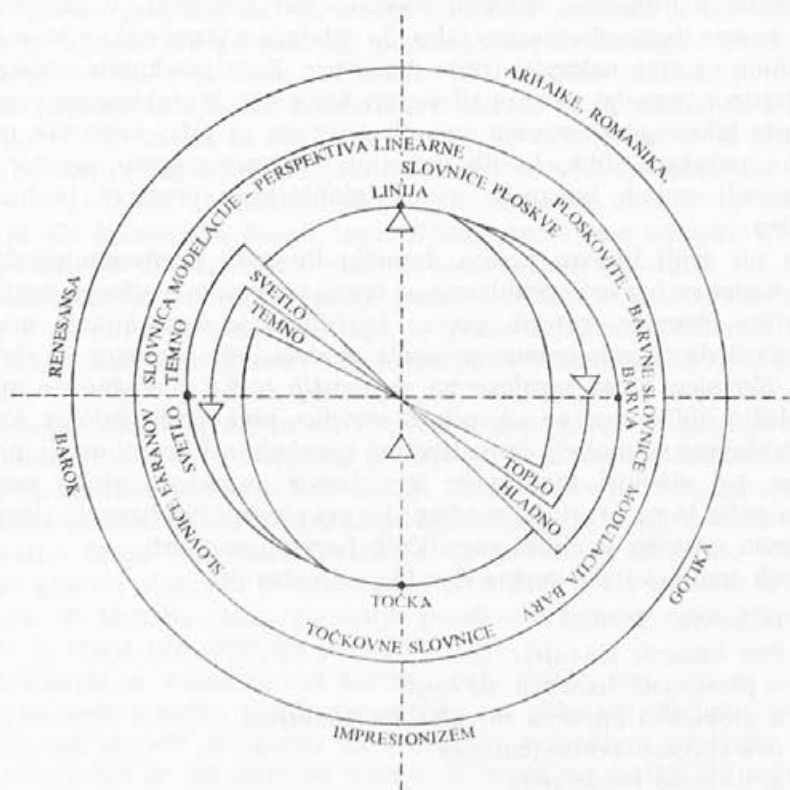
- 1 — točkovna slovnica
- 2 — dve linearni slovnici:
 - a ploskovna linearna slovnica
 - b globinska linearna slovnica (perspektiva)
- 3 — dve slovnici svetlo-temnega:
 - a slovnico modelacije
 - b slovnico svetlostnih ekranov
- 4 — dve slovnici barve:
 - a slovnico ploskovite barve
 - b modulacijsko slovnico

Naštete slovnice je mogoče zaslediti v vseh likovnih umetnostih, le da dobivajo drugačne značilnosti glede na material in namen. Možno je družiti različne prvine v skladu z njihovimi osnovnimi likovnimi zakonitostmi, zato naštete niso edino možne likovne slovnice.

Naštete likovne slovnice je mogoče tudi jasno spremljati v zgodovini likovnih umetnosti. S stališča diahroničnega razvoja lahko ugotovimo, da so opisane slovnice izrazni sistemi posameznih zgodovinskih likovnih slogov. Tako so točkovno slovnico uporabljali impresionisti, modelacijsko slovnico

v renesansi, ki se je v baroku razvila v slovnico ekranov. Modulacijske slovnice so uporabljali v določeni dobi romanike in bizantinske umetnosti, in v času postimpresionizma (Cézanne). Zatorej predstavlja vsaka od teh slovníc sinhroni prerez skozi razvoj likovne umetnosti in s tem določen in zaokrožen jezikovni sistem likovnega izražanja.

Kot je že v prejšnjem odstavku nakazano, si ti likovni izrazni sistemi v diahronem razvoju evropske kulture sledijo v določenem zaporedju. Kot izhodišče lahko vzamemo točkovno slovnico, ki razkroji oblike, kar pomeni,



da jih ne definira iz jasno določenega izhodišča. V začetku našega štetja najdemo takšno slovnico v starokrščanskem impresionizmu. Obliki je treba vrniti njeno določenost, zato je naslednja faza linearna slovnica ploskovitega prostora, združena z barvno ploskovito slovnico. Svetlostne razlike barv se počasi prevrednotijo v toplo-hladno in nastopi faza modulacijske slovnice. Le-ta preide v svetlo-temno modelacijo renesanse in spet ta v slovnico ekranov v baročni dobi, ki delno odpre oblike. Razvoj gre od delno odprtih oblik proti novemu razkroju v točkovni slovnici impresionizma 19. stoletja. Če je opisani razvoj glavni tok, pa znotraj njega lahko opazimo vračanja na stare slovnice, zaletе najprej in vstran. V takšnem razvojnem prerezu hkrati opazimo, da so spremembe iz enega izraznega sistema v drugi pravzaprav spremembe likovnih slogov.

Če nakazane razvojne težnje likovnega izražanja prikažemo shematično (glej shemo 2), postane vidno, da opiše tak razvoj znotraj kroga, ki simbolizira likovne možnosti, nekakšno osmico, ker gre skozi krog od točke do linije, nato k barvi, od tam skozi krog k svetlo-temnemu, odkoder se vrača k točki. Že to kaže, da se v takšno ploskovito shemo vriva nek medprostor, zakaj vsak točkovni sistem stoji na drugem mestu v zgodovini. Zato lahko to osmico shematično razvijemo v časovno valovnico (glej shemo 3).

Že tak bežen sprehod po možnostih likovnih jezikov nam pokaže, da klasična filozofska estetika na likovnem področju svojo analizo začenja previsoko, v drugem nadstropju, in da bolj sluti kot ve, kaj doprinašajo v vsebinsko ravnino prvo nadstropje likovne formulacije, pritliče vizualne čutnosti in temelji likovnih materialov. Snovnost likovnih jezikov je enako pomemben izrazni element, kot je vsebinskost, ki jo zajemajo klasični pojmi filozofske estetike, kot so lepo, grdo, ljubko, dostojanstveno in drugi. Ker filozofi preradi pozabljajo, da v umetnostih nastaja *čutno* lepo, ki nosi *duhovno* lepo, se jim zdi, da za estetiko ni potrebno poznavanje likovnih izraznih možnosti. Zato se je filozofska estetika zaganjala iz ekstrema v ekstrem, od poudarjanja zgolj duhovne dimenzije lepote do poudarjanja zgolj čutne lepote. Čutnost je v likovni umetnosti dvignjena iz njene zgolj fizične ravnine v duhovno ravnino in se v procesu likovne formulacije vrača oplemenitena in prečiščena v čutnost. Likovna praksa dviga čutnost v duhovnost. Edino na tak način je mogoče razumeti sicer nerazumljive pojave v umetnosti. Na primer, zakaj ljubko neke določene dobe ni ljubko tudi v neki drugi dobi, zakaj se pojavna oblika lepega spreminja iz dobe v dobo. Odgovor nam da analiza likovnih jezikov, v katerih je lepo formulirano. V pahljači čutnih možnosti likovne umetnosti vedno najdejo tiste izrazne možnosti, ki jih človek v določeni družbi in času lahko sprejme in doživlja kot lepe, ljubke, dostojanstvene. V umetnosti ni duhovno lepega, če ni formulirano na čutno adekvaten način. Lepo ima vedno čutno in duhovno razsežnost, povezani v celoto.

Komunikativna funkcija kulture

BOCOMIR NOVAK

Po Wundtu izhaja beseda kultura iz latinskega glagola colere, ki pomeni vzgojiti, obdelovati zemljo. Zato cultura agri pomeni poljedelstvo. Termin kultura je bil povezan s pojmom kulta (člaščenja, oboževanja) in je blizu terminu civilizacija (civiliziran = meščanski, vzgojen). Termin kultura, ki označuje stopnjo človekovega zgodovinskega razvoja, je tudi sam zgodovinsko pogojen. V evropskem prosvetljenstvu dobiva termin kultura poleg pomena materialne (poljedelske) kulture tudi pomen duhovne kulture. Že Ciceron »uporablja termin kultura duše (filozofija je kultura duše). V srednjem veku je obstajal izraz »cultura mentis« v smislu duhovne, intelektualne kulture.¹ Termin kultura se je najprej ustalil v nemškem jeziku. Pri Humboldtju pomeni oblast človeka nad naravo s pomočjo znanosti in obrti. Kulturi pripisuje dva atributa: materialni dosežki družbe in duhovno bogastvo človeka. Za Kanta je metafizika skrajni domet kulture razuma, civilizacija pa popolnost socialnih medsebojnih odnosov. Kot Rousseau tudi Kant piše o prehodu človeka iz narave v kulturo. Napredek se sestoji iz nastanka in razvoja kulture. Za Fichteja je kultura svoboda duha neodvisne osebnosti. Hegel zelo malo uporablja termin kultura. Podobno funkcijo kot kultura ima pri njem objektivni duh v smislu prosvetljenosti (podobno pri Voltairu in Herderju). Sokolov ugotavlja, da »sta Marx in Engels zlasti v prvi fazi delovanja uporabljala terminologijo nemške klasične filozofije. Le redkokdaj sta se posluževala termina kultura. Različne aspekte tega pojava sta označevala kot država, družba, politično-meščansko življenje. V Kritiki Gotskega programa komentirata tezo, po kateri je delo vir vsega bogastva in kulture.«² Marx in Engels poznata različne razvojne stopnje kulture: prazgodovinsko (divjaštvo, barbarstvo), grško, moderno v smislu razširjanja evropskega kulturnega področja. Ta stopnja, kateri vidi ključ za anatomijo prejšnjih, sloni na prisvajanju tujega dela. Z meščansko kulturo ni mogoče premagati ekonomskih in političnih protislovij. Zanju je pojem kulture blizu realnemu humanizmu komunistične družbe oz. zgodovini nasproti barbarstvu. Kulturo pojmuje ta klasika marksizma drugače kot prosvetlenci, ki so odkrili pomen

¹ Sokolov, E. V.: Kultura i ličnost, Prosveta, Beograd 1976, str. 17.

² Sokolov, E. V.: ibidem str. 21.

vzgoje in izobraževanja za kulturo. Razvijanje človekovih sposobnosti je bistvena sestavina kulture. Prosvetljenci so odkrili vlogo posameznika v razvoju kulture, niso pa povezali njegove osvoboditve z realizacijo generičnega bistva človeka kot Marx in Engels. Zato so s svojo koncepcijo kulture ostali znotraj meščanskega kozmosa oz. carstva nujnosti.

Kulturo je možno definirati na različne načine, glede na aspekte, ki jih proučujemo. Pozitivisti odklanjajo celovito opredelitev kulture. Psihologi izhajajo iz Freudove psihoanalize in menijo, da kultura deformira človekove nagone, vodi do njihove sublimacije, substitucije. Tudi Marcuse meni, da je napredek represivne civilizacije možen le na račun človekove sreče, kar pomeni, da realnost nasprotuje željam. Tisti avtorji, ki izhajajo iz delitve dela, zoperstavljajo civilizacijo kot človekov zunanji produkt kulturi kot njegovi notranjosti. Kulturalisti menijo, da so zakoni kulture neodvisni od družbe in posameznika. Z marksističnega vidika je kultura produkt človekovega dela, zato ni niti družbe brez kulture niti kulture brez družbe. Človek je družbeno in kulturno bitje. Odgovor na vprašanje, do katere meje lahko oboje identificiramo, je odvisen od tega, katere procese izpostavimo: ustvarjanje, socializacija, osvobajanje. Kultura je le znotraj odnosa med družbo in posameznikom, njuno prilagodljivostjo in relativno neodvisnostjo oz. izolirano-stjo. Po mnenju D. Sokolovića v delu »Individuum i zajednica« je odnos med družbo in posameznikom odnos med delom in celoto v dvojnem smislu. Posameznik je po etimologiji izraza individuum nedeljiva celota nasproti družbi kot delu. Družba je celota v odnosu do posameznikov, ker je integracija svojih delov. Če je družba v odnosu do posameznikov samo celota-totaliteta, nastanejo totalitarni režimi, ki zastopajo edino, dominantno oz. višjo kulturo. Podrejanje posameznika »umetni simbolni sredini«, »drugi prirodi« vodi do etatistične socializacije, »birokratskega kolektivizma« (Rizzi), nasilne homogenizacije itd., ne pa do »vzgoje vzgojitelja« (Marx: 3. teza o Feuerbachu). Alternativa monopolizma ali pluralizma kulture je povezana z vprašanjem, ali je družba za posameznika odprta ali zaprta sredina kakor tudi posameznik za družbo.

Njuna enostranska ali dvostranska vzajemnost se kaže v enosmerni ali dvosmerni komunikaciji, pretrgani ali nepretrgano-kontinuirani, samo zunanji ali tudi notranji. Družba, ki je odprta v kozmos, je za Sokolovića samo delna celota t. j. ne samo realnost, ampak tudi odprta možnost. Na ta način razumemo opredelitev kulture kot človekovo notranje in zunanje prisvajanje prirode. Monopolna evropska kultura se je po logiki dominacije često izražala na imperialistični način z zavojevanjem dežel brez kulturne tradicije (evropocentrični vidik).

Rimski, srednjeveški in meščanski kozmopolitizem kulture ne dopušča policentričnega razvoja kulture. Do tujih kultur se vede destruktivno, kar vodi v kulturni genocid ali geto, ki sta posledici negativnih kontaktov. Čistega kulturnega modela ni. V dosedanjem človekovem stvarjenju kulture je bilo vedno nekaj destruktivnega, v njegovi socializaciji nekaj represivnega in v osvobajanju nekaj zaslužnjevalskega. Brez težnje po kulturnem bogastvu človek ne bi mogel odkriti svoje bede. Kulturno bogastvo je rezultat težnje po

realizaciji kulturnih vrednot. Termin bogastvo že po etimologiji terminov bog in substanca kaže na zgodovinsko komponento kulture v smislu zadovoljevanja potreb. Tako je vprašanje kontinuitete in diskontinuitete pri zadovoljevanju potreb povezano z vprašanjem po odnosu med sredstvi in cilji. V meščanski kulturi s »hudičevim semenom samouničenja prostora in časa so vrednote kontraindicirane z menjalno vrednostjo, ker je kvaliteta svobode, enakosti in bratstva podrejena kvantiteti profita. Dokler bo »denar sveta vladar«, bo pošast pogube hodila po našem planetu (Nietzsche: puščava raste) odeta v plašč odrešilnih ideologij po eshatološkem modelu zgodovine. Krščanska ideologija odpuščanja grehov in marksistična ideologija zmage nad sovražniki in divinizacije proletariata pozabljata na obračun z lastno vestjo. Tradicija ne more postati bistvena sestavina kulture brez človekove kritike napačnih predstav. Zato v pojmu kulture ni samo znanstvena komponenta spoznanja dosežkov, ampak tudi ideološka komponenta, ki te dosežke hipostazira na nacionalni, razredni ali kozmični ravni.

Z razvijanjem zgodovinskega čuta človek razvija predvsem odgovornost do rezultatov dela (beg pred vprašanjem nepriznanega dela je beg pred svobodo), do prirode (ekološka kriza) in do sebe (obdobje psihologije ustvarjalnih sil je še pred nami). Kultura ni samo rezultat človekovega dela, sicer jo reduciramo na korist. Kulturne vrednote postanejo sredstvo menjave. Če je edina prava vrednota menjava t. j. materialna vrednost, potem je kvaliteta vrednot v kvantiteti (res ekstenza, imperialistična osvajanja, znanost kot merjenje). Prehod od kulture vrednosti do kulture vrednot je prehod od kvantitete h kvaliteti, kar pomeni rehabilitacijo (negacijo negacije) kalokagatije človekovega ustvarjanja po univerzalni meri lepote.

Prehod od industrijske kvantitativne kulture h kvalitativni informacijski kulturi je možen le z drugačnim načinom komuniciranja. Kultura po Sokolovu opravlja različne funkcije: obvladovanje in spreminjanje sveta, komunikacija in signifikacija, akumuliranje informacij, normiranje, zaščita itd. Znotraj Leninovega trinoma: praksa-teorija-praksa lahko ugotovimo, da se človeku kot končnemu bitju odpirajo neskončne možnosti, njihova realizacija je pa samo končna. Tako so tudi komunikacijske možnosti odpošiljatelja omejene s kodom sprejemnika. Beseda komunikacija izhaja iz latinskega glagola *communicare*, ki pomeni občevati, posvetovati se, napraviti skupno, sporočiti, priobčiti, povezovati, vprašati za svet. Komunikacija je socialni stik kontakt, zimenjava informacij. Izvor informacij lahko označimo kot sporočevalec, oddajnik, odpošiljatelj, komunikator, konzultator. Sprejemnika pa obveščenelec, komunikant, konzultant. Komunikacije so eno in dvosmerne, neposredne in posredne, verbalne in neverbalne, pozitivna in negativna, osebna in znanstvena, jasna in nejasna, spontana in organizirana, redundantna in ustvarjalna, vizualna in akustična, formalna in vsebinska — skratka dialektično polarizirana. Pri dvosmerni komunikaciji se vlogi komunikatorja in komunikanta zamenjujeta, pri enosmerni pa ne. Skupna kultura lahko nastaja le v dialoški dvosmerni komunikaciji po skupnem načrtu in kontroli. Kultura se lahko razvija po (dez)informativnih stikih (dis)kontinuirano po spirali. Dvosmerno vlogo kulture je Marx označil s pogojem: »Ni dovolj, da misel sili k dejanskosti, tudi dejanskost mora samo sebe siliti

k misli.³ V tem smislu je možno preseči delitev dela na umsko in fizično in enostransko komunikacijo avtokratskega tipa, ki ga le-ta pogojuje. Enosmerna komunikacija sloni na prevladovanju principa identitete, dvosmerna pa na principu razlike. Nelogično protislovje onemogoča smiselno komuniciranje.

Ni čudno, da komuniciranje v zgodovini često ni doseglo svojega namena v smislu sporazumevanja, ker se je zaradi odtujenih pogojev sprevračalo v nasprotje, v dezinformacijo in ekskomunikacijo. Znanstven tip komuniciranja je vizualen (ideja = vidno), ideološki pa akustičen, ker predpostavlja poslušnost. V današnji video tehniki se obe strani prepletata. Enosmerna komunikacija poteka na osnovi prikrivanja objekta (Hegel) ali subjekta (pozitivizem). Šele enotnost subjekta in objekta omogoča dvosmerno komuniciranje. Enotnost mnogoterosti je v nastajanju enotne svetovne kulture iz množice različnih kultur, ki so relativno avtohtone in heterogene. Dvosmerna komunikacija omogoča hitrejši razvoj kulture, ker sloni na kooperaciji, koordinaciji, korelaciji in koeksistenci subjektov. To vodi do integracije in interakcije pojavov v kulturi. Najvišja funkcionalnost kulture bi bila v tem, da se vse vrste ustvarjalnosti med seboj ne le povezujejo, ampak tudi dopolnjujejo. Doslej je človek v imenu zagledanja in poslušnosti eni ideji zavračal drugo. Gregarni motiv in ksenofobija vodita do kohezivnosti grupe navznoter in adhezivnosti navzven, do stigmatizacije (žigosanja) tujcev, do rasne diskriminacije in do različnih vrst genocida. Marx je odkril, da barbari niso neevropski, ampak evropski narodi — kajti narod, ki zatira druge narode, tudi sam ni svoboden. Stihijski neusmerjen razvoj kulture pušča za seboj opustošenje.

Kapitalizem je pretirano apostrofiral transformativno funkcijo kulture. Na osnovi privatne lastnine so nastale številne negativne posledice: ekspanzija revščine, eksploatacija prirodnih bogastev, surovin, onesnaževanja, potrošništvo, enodimenzionalni razvoj človeka, militarizacija, tehnokratizem, pojavi družbene patologije (deviantni pojavi), erozija, kontaminacija z atomskimi odpadki itd. Način komuniciranja je bil doslej razen v praskupnosti izkoriščevalski na osnovi monopolov ozkih interesov. Šele revolucioniranje teh osnov komuniciranja, ki je bil potreben za funkcioniranje družbenih institucij in sistema v celoti, pomeni novo kulturo. Jasno je, da različni tipi družb korelirajo z različnimi tipi kultur. Današnji tehnokratski tip kulture vsebuje ideologijo, ki nadomešča religijo v onostranstvo z religijo znanosti, ki bo rešila človeka mistifikacij, vseh ideologij in iluzij in mu prinesla srečo v udobju. Znanost deprivira njenega samosmotra in jo veže na uporabo v tehniki kot meri vsega napredka. Masovna potrošniška kultura užitka, udobja in konformizma je derivat te vrste. Takšna kultura je v funkciji navidezne socialne zaščite z namenom, da prikrije nevarnost, ki jo povzroča neslutena oboroževalna tekma. Ker znanje zaradi metodičnega dvoma danes ni več dokazano, ampak le dokazljivo, možno, ga dopolnjuje nujnost ideologije oz. prepričanja, da lahko obvladamo svet in sebe.

³ Marx-Engels: O historičnem materializmu, CZ, Ljubljana 1956, str. 21.

Primat materialne pred duhovno kulturo je impliciral protislovje med obvladovanjem zunanje prirode in človekovim obvladovanjem samega sebe. Materialna podlaga komuniciranja se je spremenila v cilj pridobivanja materialnih sredstev. Na ta način zahodna kultura izključuje vzhodno kulturo čaščenja prirodne poti. Izključevanje neobvladljivega in nerešljivega v zahodni kulturi implicira negativni feed back v nihilizmu evropske znanosti (Heidegger), krizo bivalentnega mišljenja (Günther), nekrofilijo civilizacije smrti itd. Iz zgodovine logičnega mišljenja vemo t. j. verjamemo, da so smiselna protislovja obvladljiva oz. rešljiva, nesmiselna pa niso. Sholastiki so v tem duhu razlikovali med subjektivno in objektivno nemožnostjo, kar lahko primerjamo z dokazovanjem resničnosti mišljenja v praksi (2. teza o Feuerbachu). K strukturi zahodne kulture spada odnos med afirmacijo in negacijo. Posamezniki s kulturno dejavnostjo afirmirajo ali negirajo obstoječi družbeni sistem. Negacija je za Bergsona in Hegla posredna afirmacija, ki vodi iz dane afirmacije k novi. Negacija negacije, ki samo afirmira staro, ima le formalnologični pomen. Za nov komunistični tip kulture je značilna negacija, ki afirmira nove vrednote izven logike profita, onkraj dobrega in zla (Nietzsche). Duhu prosvetljenjske antiteze naj bi sledil duh umne sinteze, ki presega ekstreme dosedanjih kultur s tretjo možnostjo dialoga namesto geta ali asimilacije. Iz zgodovine se naučimo vsaj to, da ne ponavljamo starih napak pri zastopanju nacionalnosti kulture.

Za uspešno komunikacijo navaja M. Marković naslednja pravila: 1. v procesu komuniciranja mora biti jasno, za kateri tip komuniciranja gre — vsakodnevni ali znanstveni, 2. uporabljati besede, ki imajo denotativni pomen, 3. vsak simbol ima v kontekstu samo en pomen, 4. eksplicirati pomene čim večjemu številu izrazov, 5. interpretirati posamezne izraze iz celotnega konteksta (teksta), 6. ne smemo poljubno spreminjati pomene izrazov, 7. spremenjene pomene je potrebno eksplicirati, 8. če nastane nesporazum, iščimo to, kar je skupno, 9. v komunikaciji bodimo kooperativni in stremimo k točni interpretaciji sogovornika in ne utemeljujmo lastno argumentacijo na posameznih neuspešnih formulacijah.⁴ Pravila komuniciranja določa razvoj pogovorne kulture in kulture mišljenja. Sestavina komuniciranja je pritrjevanje, ki ima več nians od pristajanja na skupno sliko sveta, do skupnih interesov in empatije. Pri Marxu je že način proizvodnje določena oblika in način komuniciranja. Z revolucioniranjem tega načina širimo kanal komuniciranja, ne da bi bile kdaj izčrpane vse njegove možnosti, kar potrjuje že teza o neskončnem procesu spoznavanja. Sokolov meni, da »kultura omejuje sfere občevanja, usmerja njegovo globino in intenzivnost s pomočjo kompleksnega sistema stališč, vlog, statusov in smislov.«⁵ V kulturi so kriteriji za negacijo določenih vidikov komuniciranja in afirmacijo drugih. V tem je tudi omejevanje individualne svobode v negativnem smislu svobode od in v pozitivnem smislu svobode za. Po mnenju E. Fromma danes prevladuje svoboda od in ne svoboda za, kar pomeni, da vemo, česa nečemo, ne vemo pa v družbeni dinamiki, kaj hočemo. Sokolov razlikuje v različnih kulturah

⁴ Rot, N.: Znakovi i značenja, Nolit, Beograd 1982, str. 63.

⁵ Sokolov, E. V.: Kultura i ličnost, Prosveta, Beograd 1976, str. 117.

tri tipe komuniciranja: tradicionalni, funkcionalno-angažirani in individualni. Tradicionalni tip je značilen za vaške srenje s stabilnim načinom življenja. Komuniciranje ne zahteva specialna znanja in individualno iniciativo, ni problema ekskomunikativnosti in izoliranosti. Funkcionalni mestni tip komuniciranja je specializiran in brezoseben. Stališča določa vloga. Čas in vsebina komunikacije sta strogo določena. Ne gre za psihološko monolitnost, ampak za učinkovito delovanje inštitucij. Pogoj zanj je psihična vzdržljivost in nenehna samokontrola. Udeleženci imajo različen socialni status. Ni časa za spontane nepoklicne kontakte, kar povzroča veliko fluktuacijo. Individualna komunikacija je možna v družini in med prijatelji. Odvisna je od individualne iniciative, nagnenij, značaja in razpoloženja oseb, od medsebojnega emocionalnega angažiranja. Pravila in aspekti komuniciranja niso vnaprej določeni, ampak se sproti ustvarjajo glede na razvoj odnosov. Individualno komuniciranje je podobno tradicionalnemu po tem, da je subjektiviteta samostojna vrednota, ki ne sledi utilitarnim ciljem. Za razliko od tradicionalnega komuniciranja zahteva to individualno reševanje problemov. Zaradi pomanjkanja prostega časa v industrijski civilizaciji se individualna komunikacija normira, racionalizira, stereotipizira itd. Zaradi različnih odnosov med posamezniki in družbo izraz individualna komunikacija morda ni najprimernejši. Morda bi bilo bolje govoriti o pristni interpersonalni komunikaciji za razliko od formalizirane javne komunikacije. Pri prvi gre za odnose (pros ti, Beziehung), pri drugi pa za inštitucionalna razmerja. Zaradi shizofrenije privatnega in javnega za uspešno komuniciranje ni dovolj razvoj tehničnih sredstev. Le-ta omogočajo hitro in učinkovito komuniciranje, ne pa tudi smisla in kvalitete informacij.

Ponovno vidimo, kako potreben je vsklajen razvoj materialne in duhovne kulture. V Orwellovem Letu 1984 so opisane negativne posledice postopnega dekultiviranja človeka: izpopolnjevanje tehnike nasilja, brisanje tradicije, izgubljanje sposobnosti mišljenja in govora, manipulacija z ljudmi iz enega informacijskega centra, edinega skladišča podatkov. Človek ni samo ustvarjalec kulturnega sistema, ampak tudi njegova funkcija. Pri Heglu absolutni duh pohodi na svoji poti marsikak individualni cvet. To pomeni, da je posameznik večkrat žrtev kulturne sredine, v kateri se nahaja. Orwelovo Leto 1984 je skrajni primer dehumaniziranega sistema oblasti, ki odklanja kakršnokoli kulturno tradicijo. Tako premaga celo spor med tradicionalnimi in sedanjimi kulturnimi normami, kakor se je izražal v grških tragedijah npr. v Antigoni. Kjer je družba entelehija za razvoj posameznika, ta često plava proti toku konformizma. E. Kale uporablja v knjigi Uvod v znanost v kulturo namesto socializacije raje izraz kulturalizacija, prilagajanje posameznika družbi t. j. kulturni sredini, ki je sprva neodvisna od njegove volje. Ali bo posameznik lahko razvil svoje sposobnosti in primerno obogatil obstoječo kulturo, ali pa bo postal njena žrtev, ker ga okolje ne bo sprejelo, je odvisno od vrste slučajnosti, ki jih ni možno vnaprej predvideti. Nobena kultura ni sprejemljiva za vse novosti, vsaka pa lahko širi difuzno svoj vpliv navzven ali sprejema tujega. Zaradi slabih kulturnih stikov se je znanost v preteklosti le počasi razvijala. Mnogi izumi so bili izumljeni večkrat, ker

obstoječe okolje zanje ni bilo dovzetno (npr. kompas v stari Kitajski, parni stroj v antiki).

Celovit stik dveh kultur imenujemo akulturacija. Sprva je ta pojem označeval le stik zahodnoevropske kulture s tradicionalnimi ne-zahodnimi kulturami. Kale definira akulturacijo kot »dolgotrajen proces vzajemnega delovanja ali vplivanja dveh kultur s spremembo kvalitete.«⁶ Posledice vpliva so: zmaga ene kulture nad drugo z asimilacijo njenih pripadnikov, nastanek nove subkulture zaradi sinkretizacije. Pri akulturaciji razlikujemo naslednje dejavnike: silo, tip oz. stopnjo razvitosti in število pripadnikov. Kulturologi postavljajo pravilo, da zmaga tista kultura, ki je tehnološko bolj razvita. Mar niso barbari uničili že marsikatero civilizirano družbo? Po tehnokratskem kriteriju velja danes omenjeno pravilo brez izjeme. Videli smo že, da materialni kriterij kulture ni zadosten, sicer ne bi mogle obstajati poleg evropske še kitajska, indijska in islamska kultura, v katerih enaka materialna sredstva vrednoti drugačen duh. Medtem ko je za zahodne kulture značilna ideja napredka, je pa za vzhodne značilna ideja nazadovanja. Zahodna znanstveno-tehnična civilizacija je temelj kolonialnih in neokolonialnih pritiskov na nerazviti svet, ki se skuša osvoboditi tujih kulturnih prvin, do katerih čuti odpor (npr. afriški nacionalizem). Nasproti formalnemu sprejemanju imperialistične politike razvijajo kontrakulturacijo. Kale opozarja tudi na pojav »kulturnega šoka« tam, kjer so kulturne razlike prevelike (npr. pri vdoru Špancev v Latinsko Ameriko v 16. stol.) Dve kulturne skupnosti lahko živita v stiku na relativno enakem prostoru, ne da bi nastala akulturacija, kar pomeni, da je akulturacija zapleten, nepredvidljiv pojav.

Skušali smo podati marksistično kritiko enostranskih pojmovanj kulture, kakršna so: prosvetljski, kapitalistični, tehnokratski, potrošniško-konformistični, psihologistični in kulturalistični. Zahodna kultura, v kateri živimo, ima nekatere slabe strani: zaverovanost v znanstveno-tehnični napredek kot kriterijem razvitosti vsake kulture, imperialistično-kolonizatorska drža, monopolizacija informacij, prevladovanje svobode od nečesa (izoliranost, neodvisnost, osamljenost) nad svobodo za dvosmerno komuniciranje (posledica: povečanje ekonomskih škarij), ogrožanje lastnih dosežkov s pretnjo totalnega uničenja, posredstvenje življenja. V duhu sinteze med vzhodno in zahodno kulturo lahko nastane kvalitativno drugačna kultura v prihodnosti.

⁶ Kale, E.: Uvod u znanost o kulturi, Školska knjiga, Zagreb 1982, str. 136.

Prvi koraki pri interpretaciji zgodovinopisja

MATJAŽ POTRČ

Poskušal bom predstaviti nekaj argumentov za uvedbo temeljev metodologije družboslovnih znanosti.* Predhodni pogoji za takšno metodologijo so, da začrtamo stališče do določene znanosti, sledeč posamičnim stopnjam, na katerih se sčasoma odločamo za prevzem tega stališča. Stopenj, na katerih se odločamo za prevzem posamične metodologije, je več, urejene pa so tako, da vodijo na vsakem dvojičnem kraku na eni strani proti realističnemu nazoru, na drugi strani pa k različnim oblikam antirealizma. Tako imamo najprej področje, na katerem se odločamo, da bomo na določeno znanost pristali, in sicer imamo najprej možnost, da nanjo pristanemo, ter zopet, da določene zadeve v zvezi s to znanostjo ovržemo, oziroma da svoje področje predmetno omejimo. Če na določeno znanost pristanemo, lahko pristanemo nanjo na tak način, da o njej govorimo s pomočjo terminov, katere je zmožna nuditi sama, ali pa njeno terminologijo reduciramo, jo zvedemo na izrazje, ki ga je zmožna oskrbeti kakšna druga znanost. Če nato pristanemo na določeno znanost v njenih lastnih terminih, imamo nadalje možnost, da pripišemo področju, na katerega smo tako pristali, prave resničnostne pogoje (pač glede na različne teorije resnice, kakršne so koherentna, semantična, redundantna ali pragmatična), na drugi strani pa lahko takšne pristanke obravnavamo na kakšen drugačen način. In končno, če smo znanosti pripisali pristne resničnostne pogoje, imamo sedaj možnost, da jih bodisi opazujemo kot od duha neodvisne, ali pa jih opazujemo kot nekaj, kar je odvisno od duha tistega, ki jih pripisuje.

Če želimo predstaviti po vrsti vse te argumente, moramo vzeti tudi določen primer družboslovne znanosti, tako da ne bomo govorili v prazno. Za takšno znanost sem izbral zgodovinopisje, morda ne toliko zavrlo njegove posebne vloge med družbenimi znanostmi, ampak zato, ker je prej nekakšen njihov prototip, nekakšna zlata sredina. Ravno zato lahko primer zgodovinopisja vzamemo kot ilustracijo, kakšni metodološki problemi nastopajo pri družboslovnih znanostih. Metodologijo povzemamo po Blackburn

* Odlomek iz naloge »Metodologija družboslovnih znanosti«, ki je bila izdelana po naročilu Znanstvenega inštituta filozofske fakultete v Ljubljani.

(1984), naša pa je aplikacija na zgodovinoisje kot primer družboslovnih znanosti.

Prva odločitev je pogojena s tem, da se odločamo za določeno področje, v našem primeru za določeno znanost, in sicer za znanost zgodovinoisja, da bomo nanj pristali. Ta odločitev je do določene mere trivialna, zaznamuje pa prvi korak, ki nam bo naknadno omogočil izoblikovati specifična stališča ob že omenjenih stopnjah nadaljnjih odločitev. Zato je najbolj primerno, če kar precej pogledamo obe možnosti, ki se nam načeloma odpirata, ko imamo opravka z zgodovinoisjem, oziroma ko se odločamo, da bomo nanj pristali, ali pa da ga bomo ovrgli.

Področje pristanka. Naša prva odločitev je torej, da pristanemo na zgodovinoisje kot znanost. Denimo, da ima znanost možnost uveljavitve na določenem področju bodisi če gradi na podlagi empirične zaznave in spoznanj ter induktivno gradi njihov sistem, ali pa če gradi na podlagi pojmovnih spoznanj ter okvirov, iz katerih izvaja posamične sklepe ter njihov preplet. Ali so sklepi zgodovinoisja podgrajeni s posamičnim ali pa so podgrajeni z obćim sklepanjem? Z drugo besedo, ali se opirajo na možnost induktivnega ali pa na možnost deduktivnega sklepanja? Tod imamo možnost dveh zaporednih ugovorov, ki nam bosta pomagala pri dokazovanju o potrebi pristanka na zgodovinoisje, če ju bomo seveda sami zavrnil. Prvi ugovor je, da zgodovinoisje nima opravka s sklepi na podlagi empiričnih izhodišč, da se ne ukvarja docela z induktivnim sklepanjem. Če bi se namreć ukvarjalo izključno s tem sklepanjem, bi imeli možnost, da bi na podlagi posamičnih primerkov, ki se ne ujemajo z obćim zakonom, katerega izvedemo na podlagi pravilnosti v nizu pojavov, zavrnil možnost vsakršnega sklepanja na takšni podlagi. Tako imamo posamične dogodke, ki se pojavljajo ob doloćenih pravilnostih, kar je pać predpogoj za vsakršno pojmovno zakolićenje področja znanosti, in sicer vzamimo, da se v doloćenem obdobju zgodi v nizu primerov, da gre banka A v stećaj, da gre banka B v stećaj, in tako nadalje v tem nizu. Pri tem pa se zdi, da načeloma ni možno induktivno sklepanje, kajti doslej bi težko navedli obdobje, v katerem bi pridobil celoten niz bank lastnost, da bi šel v stećaj. Praviloma se v zgodovinskih pogojih vselej zgodi, da obstaja ter obstane vsaj še nekaj primerkov, ki jim ne moremo pripisati doloćenega predikata, v našem primeru, da vselej še obstaja nekaj bank, ki ne gredo v stećaj. Zato je ob zgodovinskih dogodkih težko sklepati na enoznaćnost, uniformnosti v nizu primerov. Pri tem je pomembno predvsem to, da primerov ne moremo ovreći, falsificirati, kot to storimo v prirodoslovnih znanostih, kjer nam na primer obstoj ene bele vrane zavre veljavnost induktivnega sklepanja, da so vse vrane črne. Če pa primerov ne moremo ovreći, to pomeni, da tudi ne moremo artikulirati širše veljavnega induktivnega zakona, na podlagi katerega bi to storili. Pri tem bi bila rešitev, če bi lahko navedli vsaj nekaj primerov, da bi lahko na podlagi posamičnih empiričnih primerkov ali zapažanj izvedli širše veljavne induktivne, torej splošnejše sklepe. Zdi pa se, da kaj takega v zgodovinoisju praktično ni mogoće izvesti, saj bi morali v doloćenem obdobju navesti nekatere dogodke, ki bi si sledili brez izjeme na enolićen naćin, tako da bi bil pripis lastnosti, predikat, še vedno zanimiv, netrivialen. Torej nas pri tem ne morejo zanimati trivialni primeri,

ko neka civilizacija v zgodovini docela izniči drugo civilizacijo v sorazmerno kratkem času, za kar bomo predpostavili, da se je dogajalo, saj se pri teh radikalnih primerih nenadoma spremeni preveč pripisov, da bi nas lahko še zanimali posamični pripisi predikatov, na katerih je mogoče nato izvesti induktivno sklepanje. Z drugo besedo, še vedno ostaja vprašanje, kako je mogoče na podlagi preučevanja posamičnih primerkov zgodovinskih dogodkov izvajati splošne sklepe, torej kako je mogoče izvajati splošne sklepe na podlagi induktivnega zapažanja. Videli smo, da nam je pri tem v napoto sama narava preučevanega predmeta, ki zanj ne moremo navesti enoznačnih primerov, kakršne lahko izoliramo v naravoslovnih znanostih.

Če sedaj nimamo opravlja z induktivnim posploševanjem, torej če ne moremo izvajati sklepov na podlagi skupka posamičnih primerkov, ki se v določenem področju nudijo našemu preučevanju, ali ni naslednji razumljivi korak, da se odpravimo iskat področje zgodovinarjevega preučevanja k splošnejšim zakonom? Tod bi bila matrica, da zgodovinopisje najprej spoznava splošne zakone razvoja dogodkov v času, in sicer bodisi na neposreden način, bodisi s pojmovnim preskokom na podlagi empiričnega preučevanja, tako da jih v tem primeru postavi kot hipoteze. Iz teh splošnih zakonov pa je potem mogoče deducirati spoznanja o dogodkih v določenem časovnem obdobju. Tako bi lahko imeli opravlja z nekakšno hegllovsko matrico zapopadenja zgodovinskih dogodkov, vendar pa je za slednjo dobro znano, da potrebuje empirične podgraditve, z drugo besedo, da je cela dialektika potrebna zato, da bi zapolnili nezapolnjivo vrzel od sklepov na splošni osnovi ter do posamičnih empiričnih dogodkov, ki se vselej izmuznejo takšnemu pojmovnemu zapopadenju. Tod lahko vzamemo kot primer deduktivnega sklepanja zgodovinarjevo hipotezo, da je mogoče vse dogodke določene vrste v določenem obdobju pojasniti z enotnim načelom, vse od tega, da je to mogoče storiti na najsplošnejši ravni, in sicer bi bilo lahko takšno načelo, da je celotno zgodovino mogoče razložiti z razrednim bojem, katerega potem porazlikujemo do posamičnih empiričnih odsekov preučevanja ter zbiranja gradiva, ali pa da je mogoče pojasniti deduktivno posamične sklope dogodkov, na primer da uporabimo svetovno krizo kot razlog, da so v določeni deželi šle vse banke v stečaj. Vendar pa imamo tod težavo, kajti splošno načelo, kakršen je razredni boj, nam deduktivno pojasni preveč, da bi bilo še zanimivo kot načelo razlage, ki ga v posamičnem dokazovanju brez izjeme uporablja zgodovinar, na drugi strani pa posamični vzrok, kakršen je svetovna kriza, tudi ne more po logični nujnosti voditi z nekakšnim vzročnim mehanizmom k temu, da bi pojasnili njegove predpostavljene posledice, ki so v našem primeru stečaji posamičnih bank.

Tako imamo dva primera, in sicer primer sklepanja po indukciji na eni strani, ter primer sklepanja po dedukciji na drugi strani, ki ju zelo težko podgradimo z zgodovinarjevo prakso, in sicer že docela na splošni ravni pojmovnega razmišljanja. To pa bi pomenilo, da zgodovinopisje ni znanost, na katero bi mogli upravičeno pristati, če nanjo apliciramo merila naravoslovnih znanosti. Treba bo sedaj dokazati, da je zgodovinopisje vseeno, kljub temu znanost, ki je vredna našega zanimanja, ter da ni mogoče uporabiti zanj kot znanost istih načel kot to počnemo pri naravoslovnih znanostih. Treba

bo podati vsaj nekaj elementov za to, da zgodovinopisje uporablja tako instrumentarij induktivnega sklepanja kot tudi instrumentarij deduktivnega sklepanja, vendar v drugačni strategiji, kot to počno takozvane eksaktne znanosti.

Takšno sklepanje pa ni kaj posebno presenetljivega, saj je znano, da družboslovne znanosti uporabljajo drugačne strategije dokazovanja, ker so vezane na drugačno predmetno področje preučevanja. Z drugo besedo, tód bi nam prišla prav teza, da moramo najprej določiti predmet zgodovinopisja. Kakšen je torej ta predmet? Navedi je mogoče zgodovinske dogodke, za katere je značilno, da so navezani na določen pretekli čas. Zgodovinopisje je res vezano na čas, vendar zgolj na retroaktivni način, ne tudi vnaprej. Prav zato ne more imeti vloge predvidevanja. Predmet zgodovinopisja je torej nek pretekli dogodek, vendar ne dogodek v izolaciji, ampak v določenem zaporedju, oziroma v določenih širših zvezah, v katerih lahko razbiramo pravilnosti. Vzamimo opis takšnega zgodovinskega dogodka, in sicer naj bo ta opis naslednji: »Zavezniki so se izkrcali v Normandiji«, pri čemer skušamo čimbolj natančno opredeliti čas in kraj izkrcanja, določiti kriterije za takšna čim bolj natančna določila časa in kraja itd. Z drugo besedo, pri tem nas ne zanimajo stavki bolj atomarnih opisov, kakršen je: »Joe Smith je tega-in-tega leta na tem-in-tem kraju stopil iz amfibije na normandijska tla«, niti ne stavki preširokih trditve, kakršna je »Konec druge svetovne vojne se je pričel tedaj-in-tedaj«, ali celo »Konec druge svetovne vojne se je zaradi teh-in-teh vzrokov moral pričeti tedaj-in-tedaj«, ampak nas zanima področje, ki je nekako na sredini med splošnejšimi ugotovitvami ter med ugotovitvami na podlagi empiričnih dejstev. Tipični predmet zgodovinopisja bi bile potemtakem trditve, ki so vezane na čas, in sicer na dogodke, ki so vselej empirični dogodki, v preteklosti, ki pa naj bi imele določeno vsebino v širših razsežnostih splošnejših zakonitosti. Pri tem bi to veljalo tudi za spoznanja zgodovinopisja, ki se ne opira na dogodke, kakršna je določena kraljeva odločitev, ampak tudi na elemente, ki jih je sposobna oskrbeti etnologija, kakršen je na primer prva uporaba vilic, zabeležena na upodobitvi poslednje večerje, saj naj bi tudi tód šlo za spoznanja širših razsežnosti, ki nam nekaj povedo o drugih splošnih zakonitostih.

Vse to naj bi pomenilo, da na zgodovinopisje kot znanost lahko pristanemo, ter da ravno zgodovinopisje uporablja metode, ki upoštevajo tako spoznanja na podlagi empiričnih dejstev, torej posplošitve na podlagi indukcije, kot tudi spoznanja, ki jih lahko izvedemo iz sklepov na podlagi splošnejših deduktivnih zakonov. Pri tem pa seveda teh smeri, indukcije in dedukcije, ne smemo razumeti v izključujočem smislu, kar pomeni, da imamo še vedno opravka z izvajanjem splošnejših zakonov na podlagi empiričnih primerov ter njihovega zbira, ter da imamo obenem opravka s spoznanji na podlagi pojmovnih splošnejših zakonov, katere apliciramo na posamične empirične dogodke. Pri tem je seveda vprašanje, kaj nam omogoča ohraniti govor o dedukciji in indukciji. Dejstvo, da ne moremo uporabiti sklepanja pri vseh primerih, da pa še vedno lahko govorimo o sklepanju na podlagi takšnih zakonov, je povezano s tem, da predmet zgodovinopisja ni nekaj, kar bi neposredno preučevali, ampak nekaj, kar moramo preučevati na

takšen način, da si lahko zamislimo vsakršno izmed trditev opremljeno s časovnim operatorjem, in tako seveda nimamo opravka s povednimi stavki pri takšnem preučevanju. Takšnemu predmetu preučevanja tako ne bi ustrezala propozicionalna logika, ampak prej epistemična logika, če naj bi ga opredelili na tak način.

Če naj sploh preučujemo dejstva o preteklosti, oziroma o preteklih dogodkih, kar opredeljuje predmet zgodovinoписja, potem moramo prevzeti možnost drugačnih predmetov, kakršni so predmeti, ki jih preučujejo eksaktne znanosti, oziroma kakršna so dejstva, katera slednje preučujejo. Na drugi strani pa se je mogoče vprašati, ali niso tudi sklepanja eksaktnih znanosti navsezadnje vendarle zgolj idealizacije, torej, da ne obstaja nikakršno dokončno sklepanje na induktivni ali deduktivni podlagi. Seveda pa je v tem razmišljanju skrita tudi že kal relativizma, saj je mogoče misliti, da nobena izmed znanosti, in sicer niti družboslovna, niti naravoslovna, nima dokončno določljivega predmeta. Vendar bi bilo takšno razumevanje napačno, saj vodi ustrezno sklepanje prav v to smer, da imajo družboslovne znanosti, in torej tudi zgodovinoписje svoj predmet, ki je dokaj različen od idealiziranega predmeta eksaktnih znanosti. V kolikor pristanemo na ta predmet, to pomeni, da mu naknadno lahko pripišemo tudi objektivno realnost, neodvisno od našega subjektivnega dojemanja ali zaznavanja. Skratka, gre za to, da pripišemo zgodovini veljavnost področja, na katerega lahko pristanemo, kar pomeni, da naj bo zgodovinoписje vredno pristanka. Vkolikor je bilo naše izhodišče, da pogledamo možnost pristanka na zgodovinoписje s stališča naravoslovnih znanosti, in potemtako tudi s stališča metodologije eksaktnih znanosti, pa imamo na voljo še sklepanje, da morda eksaktnost slednjih ni toliko neodvisna, da počiva na terminih, ki so prav tako približki, ter da lahko prav zato družboslovne znanosti, ki rokujejo z mehkejšim instrumentarijem, zaobsežejo svoj predmet na bolj eksakten način. V oporo prvemu načinu sklepanja, torej v eksaktnih znanostih, bi lahko sprva navedli bolj natančne pogoje za vsakršno preučevano sekvenco, bitnost ali dejstvo, na primer čim bolj natančna določila časa in prostora, — vendar pa se je izkazalo, da takšno stališče za oceno vrednosti trditev ali propozicij ni najbolj ustrezno. Spomnimo se lahko posledic radikalnega logičnega empirizma. V oporo načinu sklepanja v družboslovnih znanostih pa je mogoče navesti, da se pomislek neeksaktnosti, ki se nam ponuja na tradicionalni način, sprevrže v svoje nasprotje. Ob vsem tem je za nas pomembno, da lahko upravičeno pristanemo na zgodovinoписje kot znanost, ter se nadejamo, da je mogoče najti mehanizme, ki pojasnijo tudi nastop drugih družboslovnih znanosti kot upravičenih podjetij na isti sledi.

Skratka, predlagana rešitev bi bila, da moramo najti področje, kjer se stikajo empirična dejstva s širše veljavnimi zakoni, če hočemo doseči metodologijo, na katero lahko pristanemo kot na znanstveno metodologijo.

Na takšno področje lahko pristanemo, in zato se nudi po našem modelu od tod naprej možnost dvojnega razmišljanja — saj smo oskrbeli afirmativno pozitivno usmerjeno stališče —, in sicer, kot bomo videli, da na področje pristanemo bodisi v njegovih lastnih terminih, ali pa da nanj pristanemo v terminih kakšne druge znanosti, kar pomeni, da je o njem smotrno raz-

pravljati, vendar ne na tisti način, kot je to mogoče storiti temu področju samemu s svojimi lastnimi pojmovnimi sredstvi.

Naslednja možnost, ki se nam nudi, je, da se ob tem ko se odločamo o tem, ali bomo pristali na določeno področje, odločimo za to, da bomo področje ovrgli. To je smer, ki je ni mogoče še nadalje razvijati, saj tistega, česar nismo bili pozitivno sprejeli, ne moremo na ploden način nadalje porazlikovati. V tem smislu je ta smer razmišljanja antirealistična, saj ne pristaja na objektivne resnice ali realne bitnosti, kar bi po Hackingu (1983) lahko prevzeli kot definicijo znanstvenega realizma na dveh njegovih standardnih področjih.

Pri tem, ko določeno področje, in sicer v našem primeru zgodovinoписje ovržemo, se načeloma najdemo pred dvema problemoma, in sicer, kaj, katere trditve moramo ovreči kot trditve, na katere ne pristajamo prav ob tem, ko smo pristali na zgodovinoписje kot znanost, poleg tega pa, ali naj razmislimo tudi o tem, da bi ovrgli zgodovinoписje kot znanost v celoti. Poglejmo po vrsti obe možnosti.

Prvo naše vprašanje je torej, na katere trditve ne moremo pristati, oziroma katero področje moramo ovreči, ko pristanemo na znanost zgodovinoписja, se pravi, ko pristanemo, da imamo opravka z utemeljeno znanostjo, ki ji je lasten tudi specifičen predmet. Če bomo to področje oziroma to vprašanje malo bolj določno zakoličili, bomo imeli opravka tudi z natančnejšo določitvijo predmeta zgodovinoписja, saj gre tod za nekakšen poskus definiranja z izključitvijo neustreznih možnosti. Slednje je razvidno iz našega že navedenega primera, trditve »Zavezniki so se izkricali v Normandiji«. Ta primer nam kaže, da so za zgodovinoписje značilne trditve, ki so vezane tako za empirične pogoje, na podlagi katerih jih lahko oblikujejo, kot tudi na možnost posplošitvenega sklepanja ob tem. Pri tem pa moramo iz območja interesa zgodovinoписja izključiti druge trditve, ki so bodisi preveč zavezane splošni, obči obliki, saj nam na primer trditev o začetku konca druge svetovne vojne v takšni splošni obliki pove zelo malo, je premalo informativna, da bi nam pojasnila konkretne dogodke, je pač obči fon, na podlagi katerega sploh lahko razmišljamo, približno to velja za zgodovinoписje v taki meri, kot velja za pripovedovanje zgodbe obvladanje določenega jezika, v katerem zgodbo pripovedujemo, kar se seveda dogaja brez naše posebne pozornosti ali napora, ter je zato v to smer usmerjena pozornost neplodna, tvori namreč trivialni predpogoj samega razumevanja.

Naslednja plast, ki jo moramo ovreči, se nahaja na drugem koncu lestvice, katero smo omenili, in sicer na ravni trditev o posamičnih dogodkih ali dejanjih posamičnih akterjev. Tod imamo opravka z dogajanjem na individualni ravni, ki ne pripusti splošnega sklepanja, tako na primer zopet na drugi strani ne dobimo nikakršne zanimive informacije iz dejstva, katerega izraža trditev, da je Joe ob tem-in-tem času na tem-in-tem mestu stopil na evropski kontinent, ko je bil prišel iz amfibije, namreč informacija ne more biti zanimiva za zgodovinarja, kateri mora predpostaviti splošnejše spoznanje, da bodo dejstva zanimiva (morda bi bila lahko informacija te vrste za zgodovinarja zanimiva v primeru, ko bi se neposredno vezala za splošni zakon, na primer ko bi Joejev korak na kopno veljal kot začetek invazije, ki naj

bi zopet pomenila začetek padca Reicha, ter s tem začetek konca svetovne vojne).

Z drugo besedo, v pravkar navedeni smeri lahko povzamemo, da so ovržbe nekaterih trditev nujne, če se odločimo za določeno teorijo v njeni specifičnosti, pri tem pa nam te ovržbe pomagajo definirati in formulirati same zakone, ki vodijo omenjeno teorijo, pomagajo nam opredeliti predmet naše teorije, oziroma znanosti, za katero smo se bili odločili.

Na tem koraku vidimo pomembnost opisov, ki jih izberemo za pojasnitev zgodovinskega dogajanja, oziroma za razmejitvev področja, s katerim se sploh ukvarja zgodovinoписje. Tod bi lahko formulirali tezo, da je pomembno za to, da bo neka trditev veljala kot trditev zgodovinoписja, da jo bomo prevzeli kot trditev, ki sodi v področje, za katerega smo se odločili, če vsebuje opis, ki ima dovolj močno informativno vsebino, ki potemtakem ni trivialno vezan niti na docela empirične pogoje posamičnih pojavov ali pogojev obstoja posamičnih bitnosti, pa tudi ne na splošne pogoje zakonov, ki so zopet brez informativne vsebine. Opis mora biti potemtakem takšne vrste, da je informativen, oziroma da združuje informacijo o posamičnem dogodku s splošnejšim zakonom, v katerega se ta uvršča. To pomeni, da lahko vključimo v trditve zgodovinoписja določene opise in potemtakem, da lahko uporabimo aparaturo kvantifikacije, eksistencialni ter univerzalni kvantifikator, ko uvajamo trditve o zgodovinskih dogodkih, oziroma da za nas niso zanimivi tiste trditve, katerih ne moremo navesti v takšni obliki, ter je zato najbolje, da jih ovržemo.

Toliko o zgodovinoписju kot znanosti, ki nam ob tem, ko jo prevzamemo, nalaga zavrnitev določenih trditev. To je seveda ugotovitev, ki sama po sebi še ni preveč zanimiva, saj se vsakršno znanstveno področje konstituira s tem, da se omeji glede na celoto možnih izjav. Tisto, kar bi bilo zanimivo, bi bilo porazlikovanje posamičnih načinov, določitev pogojev, pod katerimi določeni opisi ali trditve, ki jih ti opisi uvajajo, še veljajo, oziroma pod katerimi ne veljajo več kot trditve zgodovinoписja. Pri tem lahko vzamemo kot merilo za ustreznost trditev o zgodovini še različne druge kriterije, tako na primer lahko trdimo, da ima zgodovinoписje, pa tudi nasploh družboslovne znanosti za nalogo pojasnitev človeških dejanj, ki jim lahko določimo vzročna določila, ter jih lahko na ta način tudi pojasnimo. (Schwemmer, 1976; Dray, 1957) Ta najširši okvir razlage pa se mora seveda zopet soočiti z vprašanjem, do kod naj seže analiza, ki bo zgodovinoписje še zanimala, katere opise naj še upoštevamo. Prav tako kot za opise se pojavi še vprašanje določitve vzročne učinkovanja, oziroma nivoja, ravni, katere učinkovanje bomo še upoštevali v opisu zgodovinskega področja.

Druga glavna tematika, s katero se moramo soočiti pri tem, ko obravnavamo področje ovržbe, ko se odločamo, ali bomo oziroma ali ne bomo pristali na zgodovinoписje kot znanost, je seveda globalna možnost, da ne pristanemo na upravičenost uporabe zgodovinoписja kot znanosti, ampak da trdimo, kako zgodovinoписje sploh ni znanost. Tod imamo zopet nekaj možnosti, kako bomo vpeljali našo strategijo. Zaustavimo se najprej kar pri tisti, katero nam ponujajo že naši prejšnji primeri. Pri tem, ko smo obravnavali, kaj moramo zavreči, če že pristanemo na zgodovinoписje kot upravi-

čeno področje znanosti, smo navedli kot dve trivialni možnosti zgornjo in spodnjo mejo interesa zgodovinarja, torej trditve, ki so premalo informativne zavoljo svoje presplošne ali pa zopet zavoljo svoje premalo splošne oblike. Pri tem smo dejali, da je področje zanimanja zgodovinarja tisto področje, kjer se ujemata na nekakšen srečen informativen način empirično dejstvo zgodovinarja ter njegov splošnoveljavni zakon, tako da nam eden o drugem nudi informacijo. Sedaj pa je naša strategija lahko enostavno v tem, da zavrnilo zgodovinarja, njegovo upravičenost, da bi nastopalo kot znanost, z istim argumentom, vendar pa sedaj, ker ne pristajamo več na zgodovinarja kot tako, ampak ga zavračamo, nimamo pred sabo več kot v prejšnjem primeru prostora vmesnosti, ampak imamo samo še oba ekstremna primera golega empiričnega stanja, ki ga naj bi pojasnilo zgodovinarja oziroma zakona v najsplošnejši obliki, ki ga naj bi zgodovinarja zopet pojasnilo na drugi strani. Ali pravzaprav res na drugi strani? Mislim, da ne, če verjamemo združitvi obeh teh dveh trivialnih skrajnosti v neki anarhistični knjigi (Veyne, 1979): »Zgodovinsko področje je potemtakem docela neopredeljeno, in sicer z eno samo izjemo: vse kar se v njem znajde, se je namreč moralo realno zgoditi« (poglavje »Vse je zgodovinsko, torej Zgodovina ne obstaja«). Področje zgodovinarja smo premestili bodisi docela na raven občega zakona o tem, da je vse brez izjeme vredno zgodovinarjeve pozornosti, kar pomeni, da smo na drugi strani splošni zakon docela opustili kot kriterij zgodovinskega, in da smo se docela usmerili na dogodkovnost v njeni nezvedljivosti. Kar pa smo ob nihanju med tema dvema skrajnostima izgubili, ni nič drugega kot možnost, da zgodovinarja obravnavamo kot znanost, saj se je izgubilo minimalno merilo za smiselnost izrazov, torej za njihovo podgraditev bodisi v smeri empirično utemeljenih, ali pa v smeri splošno pojmovno opredeljenih trditev.

Druga različica argumenta ovržbe področja zgodovinarja je sorodna že začetni smeri razpravljanja, in meri v smer antirealizma: namreč, da na podlagi trditev o preteklosti sploh ni mogoče izvajati splošnih trditev. To je pravzaprav različica sklepanja o ovržbi zgodovinarja kot znanosti, ki dobi svoj zalet od tod, da se fiksira, zaustavi na spodnji, empirični strani alternative med obema trivialnima skrajnostima. Če namreč ima svoj pomen za določeno znanost, kot je to zgodovinarja, vsak posamični dogodek v njihovem neskončnem nizu, potem ni nikakršnega kriterija razločevanja med posamičnimi dogodki več, s tem pa tudi ne več nikakršnega kriterija za pripis pomena posamičnim trditvam o preteklosti. Zato je sedaj mogoče zgodovinarja kot znanost ovreči, prišli pa smo tudi do novega merila, kaj naj velja kot področje zgodovinarja. Merilo obstaja v tem, da bomo pristali na tiste trditve kot ustrezne trditve zgodovinarjske znanosti, ki bodo zadostile vsaj minimalnim zahtevam smiselnosti. Pri tem bomo zopet razumeli smiselnost kot hkratni obstoj razlike glede na spoznavni pomen med dvema trditvama, ter obstoj njunega preseka, torej da imajo smisel ali pomen tiste trditve, ki združujejo splošno spoznanje z empiričnim spoznanjem.

Še en možni argument za zavrnitev oziroma ovržbo zgodovinarja kot znanosti bi izhajal iz specifičnosti samega predmeta, ki je lasten zgodovinarju: predmet zgodovinarja so namreč dogodki, oziroma trditve o

dogodkih, ki so se pripetili v času. Čas pa je spremenljiva postavka, tako da sicer lahko tvorimo časovni niz dogodkov, kar nam omogoča na tem zaporedju vpeljati celo vzročne razlage, ali pa vsaj temelje za takšne razlage, na drugi strani pa nimamo obrambe pred spoznanjem, da je vsak pripis vezan na drugačne časovne pogoje, tako da imamo opravka z neprestano variabilnostjo, ki seveda zaradi svoje radikalnosti ne dopušča zgodovinopisja kot znanosti. Na taki podlagi ne bi imeli nikakršne možnosti, da bi izvajali sklepe na temelju induktivnega postopka, saj ne bi mogli govoriti o različnih primerkih, ki so vsaj relativno identični. Položaj si lahko rapložimo tako, da pripišemo časovni operator vsaki trditvi. Če se čas spreminja v vsakem trenutku, in imamo poleg tega zavoljo njega opravka še s spremenjenimi aspekti, torej s stališči, iz katerih lahko opazujemo dogodke, ne moremo govoriti o upravičenosti identitetnih trditev, katerih prototip je $A = A$, če pa želimo vključiti še spoznavno razsežnost, pa $A = B$, pri čemer nam A in B pomenita okrajšavi za imeni iste bitnosti. Naše stališče namreč vodi k temu, da bi celo takšen singularni termin kakršno je ime opazovati kot dogodkovni, časovno, na aspekt vezani pripis, ter zato ne bi imeli nikakršne osnove, da izrekamo tudi identitetne trditve, oziroma celo, da bitnost obravnavamo kot isto bitnost. Na tej osnovi lahko pogledamo znani primer »Aleph = Ateph«, pri čemer imamo opravka z dvema imeni iste gore. Vsako ime je že apriorno z našega stališča vezano indeksikalno na drugačen trenutek, zato bi morali imeti, če naj trditev velja kot spoznavna, že določen prejšnji kriterij identitete, s katerim bi zagotovili razliko med dvema bitnostima, torej nekakšen obči zakon, ki bi zagotovil njuno primerljivost ter obenem njuno razliko.

Zdi se, da je ovržba zgodovinopisja kot znanosti pravzaprav nekakšen argument na podlagi skepticizma, oziroma daje osnovo takšnemu argumentu, ki ga je seveda mogoče uporabiti proti skepticizmu, kakršen se zdi v podlagi razmišljanjih o ovržbi tega področja. Takšno sklepanje se opira na intuitivno prepričanje o zgodovinskem toku kot nekakšni varianti »pantha rei«, ki pa je obenem že podlaga za zavrnitev teze, da je zgodovinopisje relativizirano na posebne pogoje nastopa dogodkov brez zakonov in obratno. Na takšni podlagi imamo dovolj razloga, da se vrnemo k področju pristanka, ter da pogledamo, kako je, če pristanemo na področje zgodovinopisja kot znanosti v njegovih lastnih terminih. Kaj pomeni, da pristanemo na določeno področje v njegovih lastnih terminih, postane razumljivo šele iz dejstva, da nam je na razpolago še drugačna rešitev, in sicer, da na določeno področje ne pristanemo v njegovih lastnih terminih, ampak v terminih nekega drugega področja, v naših primerih v terminih neke druge znanosti. Ta dvojna odločitev, ki si jo bomo sedaj ogledali, uvaja nekakšno meta-raven razpravljanja, ki je še zlasti razvidna ob tem, ko uvedemo redukcijo, zvedbo terminov področja zgodovinopisja na termine neke druge znanosti. Podobna meta-raven je vpeljana na samem področju zgodovinopisja, če nanj pristanemo v njegovih lastnih terminih, in sicer moramo to meta-raven razumeti na podlagi argumenta, ki izhaja iz časovno utemeljujočega se zgodovinskega skepticizma. Če je časovni niz podlaga neprestanim spremembam, smo na ta način zgubili vsakršno realno oporo, da bi zgodovinopisje osnovali kot znanost, kar smo si že doslej ogledali kot možnost razprave. Na drugi strani pa smo na ta način razčistili

področje, tako da smo spoznali potrebo po uvedbi medsebojnega prepleta empiričnih primerkov, katere obravnava znanosti zgodovinopisja s splošnimi zakoni, ki služijo za pojasnitev, oziroma za racionalno artikulacijo prvih. Tako vendarle obstaja nekakšna posredna povezava med področjem ovržbe zgodovinopisja kot znanosti ter med področjem pristanka na zgodovinopisje v njegovih lastnih terminih. Ta povezava je zelo podobna redukciji, kakršno poznamo pri kartezijskem sklepanju. Da podamo razlago področja zgodovinopisja v njegovih lastnih terminih, pomeni, da si mora znanost zgodovinopisja sama oskrbeti takšen pojmovni aparat, ki bo presegel omenjeno razcepljenost na dva trivialna ekstrema splošnega praznega zakona ter nezajemljive posameznosti individualnega, za vselej v toku časa v svoji enkratnosti nepovnljivega dogodka. Pristanek na določeno področje znanosti, kot je v našem primeru zgodovinopisje, v terminih same te znanosti, je na ta način zagotovilo, da smo na znanost kot tako pristali, ter da se usmerja k pojasnitvi realnih dogodkov, da obstaja dovoljšnja vrzel med spoznanjem splošnih zakonov ter njihovih primerkov, oziroma primerkov, na podlagi katerih jih lahko izvajamo.

LITERATURA:

Blackburn Simon (1984): *Spreading the Word, Groundings in the Philosophy of Language*, Clarendon Press, Oxford

Dray William (1957): *Laws and Explanation in History*, Clarendon Press, Oxford

Hacking Ian (1983): *Representing and Intervening, Introductory topics in the philosophy of science*, Cambridge U.P.

Schwemmer Oswald (1976): *Theorie der rationalen Erklärung, Zu den methodischen Grundlagen der Kulturwissenschaften*, Verlag C. H. Beck, München

Veyne Paul (1979): *Comment on écrit l'histoire, suivi de Foucault révolutionne l'histoire*, Seuil, Paris

Proizvodnja pomena in smisla

OLGA KUNST GNAMUŠ

KULTURA JEZIKA

Izhodiščna postavka tega zapisa je, da je jezik po izrazni plati samo sredstvo za proizvodnjo pomena in smisla. Zato vprašanj jezikovne kulture ali nekulture ni mogoče zoževati na vprašanja normativne pravilnosti in površinske »lepote«. Da bi lahko ovrednotili ustreznost površinskih struktur, moramo presuponirati globinske strukture in poznati poti, po katerih se pomen preseljuje v izraz. Drugače lahko s poenostavljenimi lektorskimi posegi prispevamo k prikrievanju dejanskih razmerij.

Pomenska razčlemba je seveda naporna, ker po eni strani mehča trdnost norme in jemlje privilegije tistim, ki se na normo spoznajo, po drugi strani pa je raziskovanje pomena kot hoja po živem pesku. Kamor stopiš, se vdre. Jezik ni slikovni simbol, ki ga je mogoče premeriti z enim pogledom in dojeti globalno. Zahteva analitično-anatomsko obravnavo. V proces jezikovne simbolizacije je vpletena množica jezikovno-pomenskih operacij, prek katerih se v poved naseljujejo podatki o vsebini in nameri sporočila.

Temeljna predpostavka tega zapisa je, da je treba razlikovati med pomenom I (besede, besedne zveze, stavka, stavčne zveze ali besedila), ki ga ima ta kot sestavina jezikovnega sistema, in smislom/sporočilom, ki ga izraz pridobi v procesu govorne rabe, med dejanskim sporazumevanjem, v konkretnih okoliščinah (kontekstu) izrekanja. Naloga raziskave je pokazati potek pomenske predstavitve, ki jo opravlja I kot sestavina jezikovnega sistema, in potek pragmatične interpretacije, ki proizvede smisel. Potek pomenske predstavitve in pragmatične interpretacije je podrejen različnim zakonitostim. Prva predpostavlja logičnost, resničnost in iskrenost, smisel pa se tvori kot protislovno razmerje med sporazumom in nesporazumom, kot medosebna kategorija, ki raste iz razlik v željah, hotenji, interesih in namerah udeležencev govornega dogodka.

Jezikoslovni referenčni okvir pomenskih raziskav je semantika, s smislom/sporočilom pa se bavi pragmatika. Semantika raziskuje razmerje subjekt — objekt in predpostavlja človeka kot bitje razuma, ki išče resnico, je iskreno in se ravna po pravilih logičnega mišljenja. Pragmatika gleda na človeka kot bitje potrebe, želje in zahteve, ki se lahko udejanji le prek želje drugega. V bistvu imamo opravka z dvema razsežnostima jezikovne funkcije: kognitivno

navpičnico in socialno vodoravnico. Med njima prihaja do napetih razmerij, ki se v najradikalnejši obliki udejanji v dveh tipih diskurza, znanstvenem in političnem.

PROIZVODNJA POMENA

Jezikoslovje je bilo prisiljeno priznati nezadostnost površinske obravnave jezika tisti hip, ko je bila ta tudi neizpodbitno dokazana in je bilo znanstveno kapitulacijo nujno podpisati¹, to je ob primerih pomensko dvoumnih stavkov:

(1) Izbira delavcev poteka skladno z družbenim dogovorom.

Na podlagi analize površinske strukture stavka pomensko ni mogoče razložiti. Ne ve se, ali delavci izbirajo ali pa so le izbirani. Nasprotno pa se je hkrati pokazalo, da je isto vsebino mogoče izraziti na sinonimne načine²:

(2) Pregledali so mu želodec in odkrili rano.

Pri pregledu želodca so mu odkrili rano.

Da bi razrešil te primere, ki jih ni mogoče pojasniti, če upoštevamo samo površinsko strukturo, Chomsky vpelje pojem globinske strukture; ta podaja tak opis stavkov, ki omogoča razložiti pomen.

Že na tem mestu kaže opozoriti na misel, ki se ponuja: pomenska obravnava jezika je razlagalno uspešnejša, razkrije prikrite pomenske plasti. Toda s temi robnimi primeri zajeti pomeni nikakor niso izjema. Kot vselej, se bo tudi tu pokazalo, da zavrženi primeri vladajoče teorije (to je tisti, ki jih ta ne zmore razložiti) postanejo nosilni temelj nove.³ Pomenoslovna obravnava jezika bo razkrila, da pravzaprav razumemo veliko manj, kot vemo in kot smo pripravljeni priznati. Govorica sicer učinkuje na nas, toda to ni dokaz, da jo dejansko tudi reflektiramo.

Na opisanem mestu se je strukturalizem površinskih struktur prevesil v pomenoslovno raziskovanje jezika. Začetna predpostavka teh raziskav je bila, da je jezik izraz človeka kot razumskega bitja, bitja mišljenja in mišljenjske naravnosti in v skladu s to naravnostjo jezikoslovje raziskuje razmerje med izrazom, zunajjezikovno dejanskostjo in razumsko konceptualizacijo. Predpostavlja se, da je opis generativnih pomenotvornih pravil hkrati tudi opis delovanja človekovih možganov (jezik je namreč definiran kot kompetenca, zmožnost tvoriti in razumeti neomejeno število stavkov na podlagi končnega števila generativnih pravil). Pomen označevalca se gene-

¹ Opozarjam na presupozicijo te misli: znanost se težko poslovi od vladajoče paradigme, saj njeni nosilci uživajo njene sadove. Odpoved paradigmi je pogosto odpoved socialno pridobljenim privilegijem, ki so posebej nepremakljivi v statičnih družbah.

² V teh primerih ne gre za dejansko sinonimnost; stavka sta sinonimna samo s stališča zajetih propozicij, ki pa ne izčrpajo modalnih sestavin in aktualnostne členitve pomena.

³ Resnica torej ni nekje na sred, ampak na robu.

rira kot produktivnost jezikovnega sistema (človekove stavkotvorne kompetence).

Tukaj ne bom podala hipoteze o zgrajenosti sistema jezikovnih razmerij in pravil, ki generirajo pomen⁴. Opozarjam le na dve presupoziciji trditve. Najprej se je treba zavedati, da pomenotvorna moč označevalca vselej predpostavlja njegovo umeščenost v sistem razmerij. Hkrati pa je bilo zatrjeno, da je jezikovni sistem bistveni produktivni dejavnik pri tvorjenju kulturnih pomenov in smislov in da je kulturna dejavnost vezana na govorico simboličnih sistemov. Nikakor pa se ne pridružujem tistim težnjam, ki želijo pomenotvorno dejavnost v celoti umestiti v sisteme označevalcev in zabrisati vezi in poti, ki simbolične sisteme povezujejo z človekovo neposredno dejavnostjo in predmetno ter predstavno izkušnjo. Semantična obravnava jezika natančno opiše poti, po katerih se človek seli iz območja nesimboličnega v simbolično. Pa tudi smisel in vlogo tega preseljevanja. Postavila sem torej hipotezo o pomenotvorni vlogi jezikovnega simboličnega sistema. Ponazorila jo bom z delovanjem ene same paradigmatske sistemske pomenotvorne relacije — nasprotja. V okviru tega razmerja se pomen tvori — ta hip razumljeno v pomenu metaforične analogije — po načelih pritiska, iztiska in vzvoda.

Nasprotje predpostavlja dve opozicijski pomenski prvini in povezovalno ročico. Kadar ekspliciramo +vrednost, presuponiramo —vrednost. Če sporočevalec reče naslovniku

(3) Peter je res pošten fant

in če naslovnik in Peter pripadata istemu kolektivu (povezovalna ročica), se naslovnik upravičeno odzove

(4) Trdiš torej, da drugi nismo pošteni.

Ta trditev je ob presupoziciji nasprotnega pomenskega razmerja logično izpeljana iz prve in če ji sporočevalec oporeka, ne ve, kaj govori. Mimo predpostavke nasprotnega pomenskega razmerja med ekspliciranim in presuponiranim bi bilo nesmiselno zatrjevati, da je Peter poštenjak. Upovedujemo torej razliko, ki obstaja med Petrom in drugimi člani kolektiva.

Če ekspliciramo obe strani nasprotja, proizvedemo paradoks, stanje napetosti, nelagodja, strahu.

Spomnimo se Prešernove pesmi *Memento mori*:

⁴ Tu ni mogoče podati opisa pomenoslovnih obravnav, ki se začnejo s predpostavko globinskih struktur (Chomsky, 1957, 1965), sledi opis propozicije in modalnosti (Fillmore, 1968), generativni semantiki gredo do pomenske razčlenbe leksičnih enot (McCavley, 1974), češko funkcionalno pomenoslovje pa vpelje v pomenski opis še členitev na presuponirani in novi podatek. V tem delu se te pomenske sestavine umeščajo med t. i. vhodne podatke, hkrati pa se postavlja hipoteza o strukturiranosti sistema človekovih uskladiščenih podatkov, pričakovanj, ki po načelu hierarhične strukturiranosti vhodne podatke sesajo ali pa jih odklanjajo, če so s pričakovani neskladni. V mislih imam dve propozicijski sestavini: P_v , ki je strukturni opis vhodnih podatkov, in P_p , ki opisuje strukturiranost človekovega uskladiščenega znanja in ki se povezuje s strukturiranostjo jezikovnega sestava. Pomenska relacija nasprotje je ena izmed P_p .

- (5) *Znabiti, da kdor zdaj
vesel prepeva
v mrtvaškem prtu nam pred
koncem dneva
molče trobental bo »Memento mori!«*

Soočanje nasprotij v paradoksu združi v isti sintagmi navidez pomensko nezdržljivo. Tako soočanje skrajnosti proizvede občutje strahu, bolečine, napetosti in razpetosti na križ nasprotij. Ta zveza je logično mogoča in resnična, če izločimo časovno ali prostorsko relacijo, ki ločuje obe nasprotujoči si vrednosti. Tak stik je mogoče opraviti zgolj simbolično, v dejanskosti pa se ena stran prevesi v drugo v prostorski ali časovni odmaknjenosti.

Kadar sta člena nasprotja zasidrana v subjektu in v dejanskosti zunaj njega, kadar gre za neskladje med pričakovano in dejansko zvezo dveh pojavov, se subjekt odzove protivno, z značilnim *toda, a, čeprav*. Subjekt neskladje eksplicira npr. tako:

- (6) *Komunist je, a dela drugače, kot govori.*

Zastavlja se vprašanje, ali je govorec zavoljo podatkov, ki se protivijo njegovim pričakovanjem, voljan le te tudi spremeniti in ali jih sploh zazna. »Dejstvo je namreč, da človek najraje sreča misli, ki so bolj ali manj v sozvočju z njegovimi lastnimi« (M. Uršič, 1985, s. 211). V nasprotju s to izpovedjo pa Heiddeger na vprašanje, kaj je mišljenje, odgovori tako, da prikaže gibanje misli med nasprotji:

- (7) *To, kar se nam izmika na omenjeni način, se odmika od nas. Toda to nas prav zato vleče s seboj in na svoj način priteguje k sebi. To, kar se nam izmika, je videti, da je povsem odsotno. Toda ta privid vara. To, kar se nam izmika, je prisotno, namreč: prisotno je na tak način, da nas priteguje k sebi, vseeno, ali smo to takoj opazili ali ne. To, kar nas priteguje k sebi, je že dopustilo prihod. Ko prispemo k izmikanju izmika, smo v gibanju k temu, kar nas, izmikajoč se, privlači« (M. Heiddeger, 1983).*

To nasprotje med bistvom mišljenja, ki se kaže v uveljavljanju dejstev, ki rušijo pričakovanja in prek tega povečujejo razlagalno moč teorije, ki postaja vse bolj skladna z dejstvi, in človekovo nepripravljenostjo, da bi spremenil pričakovanja, ponotranjene in posplošene pretekle izkušnje (in ta nepripravljenost je tem večja, čim več ugodja ima človek v obstoječem) pogosto ni rešljivo kot kognitivni konflikt mislečega posameznika oziroma ni rešljivo tako dolgo, dokler se ta ne sprevrne v socialni konflikt, v miselno kontradikcijo s socialno razsežnostjo. Jezikovni izraz tega stanja je *dialog*: drugače misleči govorec sili sogovorca k usklajevanju pričakovanega in dejanskega, opirajoč se na argumente: zbira dejstva, ki govore zoper pričakovane sheme in verovanja. Brez dialoga bo ostal prvi še naprej vernik in slepec, zlasti še, če ga nobena potreba ne spodbuja, da bi spremenil svojo misel in ima od svoje vere koristi.

Poskušajmo vlogo socialnega nasprotja kot dejavnika spoznavanja prikazati s primerom. Na vprašanje, na katerih načelih temelji uspešna komunikacija, ne znamo tako dolgo odgovoriti, dokler se ne spotaknemo, dokler naslovnik ne reagira v nasprotju s pričakovanji. Zakaj bi se o tem sploh spraševali, če ni potrebno. Tisti hip pa, ko se naslovnik upre sporočilni nameri, se zastavi vprašanje, katera predpostavka učinkovite komunikacije je odpovedala:

(8) *A: Ta človek je sadist.*

B: Čemu mi to pripoveduješ?

Če bi se naslovnik odzval v skladu s pričakovanjem, bi postal žrtev sporočilne namere. Tisti hip, ko se je uprl, tako da je po njej povprašal, je izstopil iz območja manipulacije v območje refleksije. Tu si lahko zastavimo vprašanje, ali spoznanje predpostavlja upor zoper nereflektirani učinek besed in ali je učinek in namen dosežen tedaj, kadar se ga naslovnik ne zaveda? Če je davek spoznanja bolečina neskladja med pričakovanim in dejanskim in napor, ki ga zahteva prevladovanje tega neskladja, je nagrada spoznanja umik iz območja nereflektiranega učinkovanja besed. Dokler besede učinkujejo na naša čustva in hotenja mimo spoznavne razdalje, tako dolgo smo žrtve sporočevalčevih hotenj, želja, potreb in namer. Šele ko izstopimo iz polja socialne prizadetosti, začnemo spoznavati pogoje njihovega učinkovanja.

Nasprotje je temeljno kognitivno pomensko razmerje, ki je bistvenega pomena za znanstveno mišljenje, saj izraža neskladje med teoretičnimi pričakovanji in dejstvi. Preseganje tega neskladja dograjuje in razvija teorijo, pogosto pa sprevrne njeno temeljno paradigmo. (Trditev dokazuje tudi naš uvodni primer s pomensko dvoumnimi stavki.)

Za zaključek še opozorimo, da na jezikovni sistem vezana pomenotvorna dejavnost predpostavlja, da se izražamo logično, spoštujemo načelo resničnosti in iskrenosti. Naslednje zveze so gramatično-pomensko nesprejemljive:

(9) *Peter je tat*

toda tega ne verjamem.

toda lažem.

toda to ni res.

Jezikovni sistem tudi opozarja na razliko med glagoloma *vedeti* in *verjeti*. Rečemo lahko

(10) *Vem, kdo je ukradel denar,*

ne pa tudi

(11) *Verjamem, kdo je ukradel denar.*

V kognitivni pomenski razsežnosti se pomenski kategoriji *vedeti* in *verjeti* razlikujeta. Zamenjava je mogoča šele tedaj, ko je podatek znan:

(12) *Vem/verjamem, da je Janez ukradel denar.*

Vprašanja resničnosti, logičnosti, iskrenosti in epistemičnosti (vedeti, verjeti) so vprašanja, ki zadevajo semantično obravnavo izraza v okviru jezikovnega sistema. Jezik kot sredstvo sporazumevanja, vpet v sistem socialnih razmerij, pa deluje po drugačnih načelih.

PROIZVODNJA SMISLA/SPOROČILA

Tu se izraz smisel uporablja v povsem določenem pomenu. Pod to besedo razumem konkretno sporočilo, ki ga izluščim iz izrečene besede (stavka) besedila (izraza I) v konkretnih okoliščinah (kontekstu).

Pomenska obravnava jezika ne zadošča, da bi pojasnili delovanje jezika kot sredstva sporazumevanja, njegovo socialno vlogo in razsežnost. Nezadostnost semantične obravnave s stališča dejanske komunikacije bom prikazala s podobnim spotakljivim primerom, ki je spodmaknil površinske strukture, tokrat zoper semantiko I. Vprašali se bomo, kaj sporoča stavek

(13) *Kolega, led je tanek.*

Predpostavljamo, da naslovnik zna slovenski jezik in ve, kaj pomenijo v stavek zajete besede in stavčni vzorec. Toda to ne zadošča. Naslovnik se pri proizvodnji smisla ne vpraša, kaj stavek pomeni, ampak kakšen učinek je želel sporočevalec proizvesti z njegovim izrekanjem. To trditev je mogoče okrepiti s pragmatično interpretacijo stavka:

(14) *A me je opozoril/mi je zagrozil, da je moj položaj nevaren.
Govorec me je opozoril, da je led tanek in se lahko vdre.*

Pragmatična interpretacija stavka razkrije vrsto zanimivih prvin. Najprej se pokaže, da semantična razlaga ne zadošča za pragmatično interpretacijo. Stavek namreč ni (nujno, čeprav je lahko) sporočen zaradi pomenskega podatka, ampak je ta le s r e d s t v o za proizvajanje raznih učinkov, sredstvo grožnje, opozorila, spodbude idr. Smisla stavka ni mogoče določiti po gramatičnih pravilih, določljiv je le, če upoštevamo kontekst, to je sporočevalca, naslovnika, njuno psihosocialno strukturo, potrebe, želje, hotenja, namere. Predvsem pa se tvori kot m e d o s e b n a kategorija iz razlik. Sporočevalec praviloma kontekst le oceni, a ga ne izreče, ga zamolči ali prikrije. Sporoči samo podatek, prek katerega učinkuje. Toda to ni navadno streljanje v tarčo. Tarča se zadetku izmakne. Naslovnik namreč stavek razloži tako, da v glavnem delu pojasni prav to, kar je sporočevalec zamolčal, ni izrekel, namreč družbeni kontekst izrekanja in sporočilno namero:

(15) *Govorec me je opozoril, da je moj položaj nevaren.*

Medtem ko je pomenska razlaga podrejena gramatičnim pravilom, po katerih poteka pomenska predstavitev, pragmatična interpretacija poteka

po načelih projekcije želje, tlačenja, spregledovanja, identifikacije s sporočevalcem, spreveritve pomembnostne hierarhije. Zastavlja se vprašanje, ali je sporazumevanje sploh smiselno in mogoče, če sporočevalec tvori smisel tako, da ocenjuje naslovnika in naslovnik interpretira stavek tako, da v interpretacijo vstavi oceno želje, potrebe, interesa in namere sporočevalca. Toda čemu bi se sploh sporazumevali, če bi ne iskali smisla v razlikah? Preslikava vseh mogočih kontekstnih interpretacij na en sam kontekst, sporočevalcev ali naslovnikov, bi pomenila ukinitve smisla komunikacije in njeno redukcijo na razmerje subjekt-objekt. Smisel se tvori v polju družbenega konteksta iz razlik v hotenjih, željah, potrebah in namerah. Prav to komunikacijo usmišljuje. Dialog je nujna predpostavka pluralizma interesov in interesnega usklajevanja. Če dialog prekinemo, uveljavimo hotenje, potrebo in interes tistega, ki je prišel zadnji do besede.

Smisel se tvori kot protislovno razmerje med sporazumevalnim stikom in sporazumevalnimi razlikami, ki so polje nesporazuma. Sporazumevalni stik se ustvarja v polju jezikovnega koda, polju dogovorjenih pomenov, logičnih izpeljav, resničnostne preverljivosti in iskrenosti. Smisel se tvori v polju razlik v družbenih interesih, potrebah in namerah. To pa ne pomeni, da je razpršen na neomejeno množico individualnih kontekstov brez interesnega prekrivanja. Njegova proizvodnja predpostavlja sistem družbenih razmerij, ki pa, kot vemo, ni enovit, ampak razslojen v družbeno-ekonomske skupine. Zato ima beseda *kruh* drugačen smisel za lačne kot za site, zato sita vrana lačni ne verjame. Opozoriti je treba na poskuse, da bi pragmatiko podredili semantični obravnavi, tako da bi slehernemu stavku v globini pripisali t. i. performativni stavek (Ross, 1970): A zatrjuje / prosi / zahteva / ukazuje ... B-ju, da S. Toda takšna sinteza, kot smo pokazali, ni mogoča. Za razne naslovnike ima isti stavek različno performativno vrednost. Tako se odprta, protislovna in verjetnostna pragmatična interpretacija spreverne v enosmiselno pomensko razlago, ki pa, kot smo povedali, ukinja komunikacijo in jo zreducira na razmerje subjekt-objekt. Zoper performativno hipotezo, kakor imenujemo poskus združitve semantike in pragmatike, govori dejstvo, da lahko izrekamo tudi podatke, za katere vemo, da so neresnični, da smo lahko med sporazumevanjem neiskreni, pragmatično je sprejemljiv tudi stavek *Poročil se je z lastno vdovo* (treba je le verovati ali si izmisliti kriminalko). Pragmatika je zavezana učinkoviti komunikaciji, ne pa iskrenosti, resničnosti in logičnosti sporočila. Na tem mestu pa se seveda odpre temeljno vprašanje: verjeti ali dvomiti. Vnaprejšna zaveza načelu verjetja omogoča manipulacijo z naslovnikom, načelni dvom se ji sicer upre, toda s predpostavko, da je resnico mogoče najti in da obstaja?

KAKO POPRAVITI NASLEDNJI STAVEK?

Vrnimo se k našemu uvodnemu primeru (1) in ga eksplicirajmo v celoti. Postavimo se v vlogo slavista — lektorja in skušajmo odpraviti pomenski nesporazum, pomensko dvoumnost. Odkrili bomo, da tega ne moremo storiti, ne da bi presuponirali globinske strukture. To nam v našem primeru

ni težko. Predpostavlja se, da ima v samoupravni družbi vlogo vršilca dejanja odločati, izbirati delavce.

(1) Izbira delavcev za individualne poslovodne organe, predsednike oziroma člane kolegijskih poslovodnih organov in delavcev s posebnimi pooblastili mora potekati skladno z družbenim dogovorom o oblikovanju in izvajanju kadrovske politike na območju ljubljanskih občin.

Pričakovana globinska struktura bi bila naslednja:

Delavci izbirajo direktorje ... Pri tem upoštevajo družbeni dogovor ... Oglejmo si pomenotvorne simbolične postopke pri nastajanju površinske strukture:

— Zveza delavci izbirajo je pretvorjena v zvezo izbira delavcev. Delavci kot vršilci dejanja, dejavniki odločanja, poniknejo: namesto da bi izbirali, jih izbira dobesedno podredi, se jim usede za vrat.

— Naprej zvemo, da delavci pravzaprav sploh niso vršilci dejanja, saj je povedek nadomeščen z izrazom *mora potekati*. Z modifikacijo je doseženo dejanje prisile. Ne samo, da ne vemo, kdo izbira, kdo je vršilec dejanja, navsezadnje nekdo mora biti, saj izbira ne poteka avtomatično (z robotizacijo smo šele začeli), zvemo tudi, da je izbiranje izraz neke prisile. In kdo je v ozadju;

— V ozadju je papir, družbeni dogovor o oblikovanju in izvajanju kadrovske politike na območju ljubljanskih občin. Za dogovorom morajo vendarle stati ljudje iz mesa in krvi, ki so se o nečem dogovorili, kar usodno vpliva na odločanje v kolektivih, ne vpliva, kar to odločanje determinira, ga spreminja v dejanje prisile. Samoupravni dogovor je torej vir prisile, ki sprevrne svobodno dejanje v prisilno dejanje in ki izrine delavce — postularane vršilce dejanja — v podrejeni položaj.

Skušajmo priti do konkretnih odgovorov s postopki stavčne analize ob predpostavki, da bi se v samoupravnih besedilih morala odločujoča vloga delavca izraziti tudi na površinski strukturi:

Kdo delajo?
Izbira delavcev
(os.)

Kaj delajo?
mora potekati
(pov.)

Kako delajo?
skladno z družbenim dogovorom
o oblikovanju in izvajanju kadrovske politike na območju ljubljanskih občin.

V površinski strukturi samoupravnega besedila ima delavec kot nosilec odločanja kaj čuden položaj: delavci izginejo, namesto da bi izbirali, se izbira spravi nad njih; če izginejo kot vršilci dejanja odločanja, potem seveda ne morejo odločati. In res ne, odločanje poteka. Ali pa je odločanje ob modifikaciji z glagolom prisile morati sploh še odločanje? Tisti, ki jih očitno ne izbirajo, so vodilni delavci kolektiva. Ali se potem tudi ti kot mora spravijo nad kolektiv? Če pridejo mimo volje kolektiva, ta možnost nedvomno obstaja. Kdo izbira namesto delavcev? Jasnega odgovora seveda nimamo, vemo le, da je to črka besede. Sintagma, s katero je dogovor poimenovan, nima samo teže v procesu odločanja, njena teža je izražena tudi v številu

besed, izražena je kar z dvanajstimi besedami. Na delavca, ki je v našem besedilu v odvisni legi, pritiska enaintrideset besed. Kako naj sploh še pride do sape in kako do obljubljenega mu vloge v procesu odločanja?

Ob takem besedilu si lahko zastavimo naslednji vprašanje: besedilo ne izraža ustrezne globinske strukture, to je dejanskih družbeno-delovnih razmerij (postuliranih z globinsko strukturo besedila), ali pa dejanska globinska struktura družbeno-delovnih razmerij v samoupravljanju ni skladna z deklarirano.

V dosedanjih razpravah, ki so jih usmerjali prvenstveno slovenisti, smo govorili o birokratščini samoupravnih besedil, današnja razčlemba omogoča, da govorimo o birokratizaciji samoupravljanja. Če drži slednje, potem je jezik samoupravnih besedil izraz dejanskih razmerij in to optimalni izraz birokratizacije samoupravljanja. Če je tako, potem nam zdravila ne morejo ponuditi slovničarji, začeti je treba s spreminjanjem globine, uresničevanjem dejanskega samoupravljanja.

LITERATURA:

- Freud, S. (1984): Dve analizi. DDU Univerzum, Ljubljana.
- Heidegger, M. (1983): Šta znači mišljenje? Treči program, š. 59, s. 355—366.
- Kunst Gnamuš, O. (1984): Govorno dejanje — družbeno dejanje. Pedagoški inštitut, Ljubljana.
- Kunst Gnamuš, O. (1984): Protislovja komunikacije. Referat na simpoziju Govorne komunikacije, FF, Zagreb.
- Lacan, J. (1980): Seminar. Štirje temeljni koncepti psihoanalize. CZ, Ljubljana.
- Sesardić, N. (1984): Fizikalizam. GRO »Kultura«, Beograd.
- Uršič, M. (1985): Logika ne-celega. Nova revija, št. 33—34, s. 211.
- Žižek, S. (1983): Znak, označitelj, pismo. Prilog materijalističkoj teoriji označiteljske prakse. Mala edicija ideja, Beograd.

Znanost - sestavina narodove kulture

(Diskusija)

FRANC PEDIČEK

Strukturni in funkcionalni položaj znanosti v življenju in delovanju naše narodove skupnosti je vse bolj sporen. Od tod tudi takšen njen razvoj, kakršnega ne moremo biti veseli, saj nas premalo ustvarjalno usmerja in uravnavalno vodi.

Pa ne, ker bi bila naša znanost na toliko nižji ustvarjalni stopnji, kakor drugod, (glede tega je nemara, vsaj na nekaterih področjih, povsem v istem koraku!), le objektivne družbene okoliščine so taksne že vrsto let, da je znanost bolj pojmovana kot krizantema na narodovi suknji, ki jo pač potrebujemo, da se lahko pojavljamo in postavljamo na odru zgodovine in današnjega razvoja, a za katero je boljše, da je »ukročeno dekle«, kakor da bi si domisljala, da ima (lahko) kakršenkoli usmerjevalni vpliv na narodovo življenje, delo, razvoj, zgodovino (ko pa imajo tak vpliv le povsem druge in drugačne družbene objektivne in subjektivne sile!).

Toda prav takšno »okrasno« in »zunajrazvojno« pojmovanje znanosti nas je med drugim pripeljalo do znanih zadreg narodovega napredka in narodovega zgodovinskega potrjevanja.

To pa nezmotno kaže, da je treba danes po eni strani preseči znano duhoslovno in zgolj prosvetiteljsko pojmovanje znanosti ter po drugi tudi znani zgolj družbeno-nadstavbni nauk o znanosti, ki se širi in utrjuje v potvorjeni in ukradeni senci našega določenega marksizma.

Znanost namreč ni — in biti ne more — le neko posamezno »nadstropje« družbene nadgradnje, kakor nas uverljivo uče in nam prepričevalno dopovedujejo mnogi marksisti domače rabe. (Vemo pa, da je ravno takšna teza zelo »želena«, ker je z njo mogoče krotiti znanost in ji votliti njeno družbeno ustvarjalno in revolucionarno silo ter vlogo!).

Še manj je znanost zgolj »dekla« proizvodnje, torej le razvijalka njene dobrinsko-proizvajalne tehnologije, v kar pa bi znanost radi spehali mnogi na drugem bregu, to je različni produkcijsko-industrijski (pa tudi »družbeni«!) privatno ter državno lastniški tehnokrati.

Nasproti tema dvema enostranskima pogledoma je treba danes bolj kot kdajkoli prej postaviti trditev o znanosti kot tisti sestavini narodove »zgradbe« ki predstavlja njeno »arhitekturno« idejo, misel, gonilo, zasnovu in razvojno

silo, brez katere ne more obstajati nobena takšna družbena pojavnost, kakršno predstavlja določena narodova celost in enost, njegova avtentičnost in svobodnost.

To pa nujno izsiljuje čim prejšnjo prerast teh dveh parcialnih misli o današnji znanosti, to je duhoslovno-prosvetiteljske in mehansko-materialistične, ter njuno nadomestitev oziroma dograditev z dialektično-holistično, po kateri pa je znanost navzoča tudi v družbeni »bazi«, kakor je v njeni »nadgradnji«.

Toda ta dialektično-holistični postulat zahteva povsem novo izoblikovanje tako »bazične« kakor tudi »nadgradenjske« sestavnosti današnje znanosti.

Vse to je potrebno zaradi tega, ker šele v takšni dialektično-holistični zasnovanosti in uresničevalnosti lahko znanost postane in je sestavina narodove kulture. Tem bolj, ker ima — mora imeti — tudi kultura kot vse, kar je družbenega, svojo »bazo« in svojo »nadgradnjo« in torej nikakor ne more biti le prvo, še manj pa le drugo, (s čimer bi mnogi sicer tako radi »nagradili« prav znanost!).

To je treba še posebej poudariti danes, ko smo pri nas priče revalorizaciji znanosti. Do tega prihaja v jeku hude gospodarske in splošne družbene krize na vseh izsekih življenja in dela, kakor ugotavljajo najvišji družbeno-politični individualni in skupinski »subjekti«.

Gre torej vsekakor za razveseljivo prevrednotenjsko pojavnost, ki pa tudi ni suho zlato. Posebno še takrat, kadar je beseda o znanosti kot rešilni proizvodni sili. To zaradi tega, ker je revalorator takšnega »novega« pojmovanja znanosti lahko ali politični pragmatik, ki zdaj nujno potrebuje tisto, kar je do danes zametoval. Ali pa je to lahko nepopoljšljivi tehnokrat, ki si želi s sadovi znanosti podaljšati vek svoje vladavine in odločujoče moči.

Ta miselno-kritični votek je danes gotovo prisoten v vednosti vseh zaosveščenih znanstvenih delavcev. In prav je, da je tako. Le ob vednosti, »kam pes taco moli,« je namreč mogoče danes z znanostjo in v znanosti osvobajati svojo družbeno skupnost, svoj narod. To je pa najgloblja in najbolj avtentična kulturna funkcionalnost vsake prave znanosti.

Do razkrivanja in uresničevanja te kulturne funkcionalnosti današnje znanosti pa ni mogoče priti le z refleksijo znanosti o znanosti, ker je le-ta predvsem usmerjena v znanost kot tehnološko institucijo, temveč je za ta cilj potrebna predvsem filozofska refleksija o »bazni« in »nadgradenjski« prvini današnje znanosti, ki je pa usmerjena predvsem v njeno kulturno funkcionalnost.

»Bazna« prvina današnje znanosti vsebuje njeno proizvodnjo in ekonomskost, a »nadgradenjska« predvsem njeno današnjo nujno razodtjujevalnost.

I.

Tokovi današnjega razvoja človekovega življenja in dela preobračajo dodanašnjo vero v absolutno evlucijsko direktivnost produkcijsko-ekonomskih gibal in družbeno-političnih (ideoloških) sil ter odnosov.

Vse kaže, da tudi v tem bazičnem polju prihaja do menjavanja paradigme. Doslejšnja klasična industrijsko-revolucijska in družbeno-procesna ter druž-

beno-odnosna paradigma, ki je postavila v os vsega zgodovinskega in družbenega razvoja produkcijsko-ekonomske silnice in nanje se navezujoče proizvodne ter družbene procese in odnose, se mora danes očitno korak za korakom umikati paradigmi, ki postavlja v bazo celotnega razvoja človeškega življenja in dela novi in korenitejši sklop. Ta sklop predstavlja znanost, povezana s tehnologijo. Seveda: »znanost-tehnologija« kot global in total. Pomeni, znanost kot global objektivnih in subjektivnih svojih nujno pripadnih sestavin. To je vključujočo materialno bazo, sistem izobraževanja, informiranja, dokumentiranja, komuniciranja in raziskovanja, laboratorijsko opremo in biblioteke na eni strani, pa kadre, pluralnost in svobodnost iskanja novih spoznanj, šolanost in usposobljenost za raziskovanje itd. na drugi strani. Pa tudi »znanost-tehnologijo« kot total strukturnih ter funkcionalnih ravni ali nivojev od teorije, empiričnega raziskovanja in tehnologije do tehnike, aplikativnosti in praksisa.

V današnji na novo rojevajoči se paradigmi razvoja človekovega življenja in dela torej ne gre več za znanost kot duhoslovni fenomen razvijajočega se prosvetiteljstva in kulturništva, temveč za znanost kot kompleks objektivnih in subjektivnih sestavin spoznavalnosti in tehnološkosti ter kot kompleks, raztezajoč se od teorije (lógos) do prakse, proizvodnje (praksisa).

To nam pa kaže, da so poti in načini tehnologije in tehnike proizvodnje ter pripadna proizvodjalna praksa po svoji koreninski biti integralne sestavine znanosti, ki so sicer nemalokrat močno distančno osamosvojene in »komandno« zaobrnjene nazaj na svojo matico, to je na znanost kot global in total človekovih pojasnjevalnih, raziskovalnih, iskalskih, instrumentalnih, uporabnostnih in delovnih snovanj ter prizadevanj.

Kadarkoli proizvodnja in iz nje razvijajoče se družbene sestave nehotе pozabljajo na to svojo matico ali jo hote spravljajo pod svojo oblast in direktivo, je s tem vselej zadan razvoju znanosti hud udarec, še večji pa proizvodnji sami in iz nje pojavljajočim se ekonomijam ter pripadnim takšnim družbenim skupnostim in njih razvoju.

Ni torej global in total znanosti »otrok« proizvodnje, temveč je proizvodnja »otrok« znanosti preko iz nje in v njej nenehno razvijajoče se tehnologije in tehnike. V optimalnih pogojih gre za razumevajočo »zakonsko zvezo« med znanostjo in proizvodnjo, nikakor pa za enostransko avtoritativno »starševstvo« proizvodnje.

Dodanašnji paradigmatski premik se torej orisuje v tem, da se teorem homo-faber, to je človek-delavec, proizvajalec nadgrajuje oziroma pogloblja s teoremom zasežnejše izvornosti homo-venator, to je človek lovec, iskalec, raziskovalec. To je namreč teorem, ki vznika v okviru in v temelju današnje nove, to je znanostne paradigme človekovega razvoja življenja in dela, bivanja in bistvovanja.

Če je pa temu tako, potem je v današnji krizni situaciji — tudi pri nas — treba osrediti vso pozornost prav na hitro in v zadnjih decenijah zamujeno razvijanje naše znanosti kot globala in totala v opisanem smislu in pomenu. To zaradi tega, ker je mogoče imeti ravno takšno razvijanje za idejno in ideološko progresivno vključevanje v najbolj korenita razvojno sanacijska (ne le ekonomsko stabilizacijska!) prizadevanja. V razvijanju znanosti od

lógosa, raziskovanja, tehnologije pa do aplikacije in praksisa je glavni ključ do povezovanja znanosti z delom in družbenim razvojem, nikakor pa v kakršnemkoli gospodovanju nad znanostjo in v manipuliranju z njo ter v stalnem etikiranju, da je nepopoljšljiv potencialni nasprotnik in nevarnež za progres določenega (socialističnega!) človekovega družbenega življenja in dela.

Prav nasprotno, ničesar ni, kar bi bilo tako resnična in zmagovita razvojna sila človeškega življenja in dela, kakor je znanost kot raziskovalka ter tehnološka razvijalka dela in bivanja, katere osnovna narava in temeljna vloga pa je, da je — in mora biti — vselej in povsod kritično obrnjena do vseh družbenosestavnih, družbenoidejnih in družbenoideoloških posameznih zamisli, ki se pojavljajo kot nezmotne in edino progresivne »osvobojevalke« človeka, njegovega življenja in dela. Zadevna funkcionalnost znanosti izvira iz njenega položaja in samozavedanja, da edino njej resnično ni do zaslužnjevanja človeka, do manipuliranja z njim, do njegovega odtujevanja od samega sebe, življenja in dela, temveč ji gre — ji mora iti — vselej le za njegovo osvobajanje.

Če pa je vsemu temu tako in smo danes primorani začeti sprejemati kljub vsem ideološkim in političnim odporom to novo paradigmo, ki ustoličuje znanost kot temeljni evolutijski in revolucijski dejavnik človekovih spoznavalnih, raziskovalnih, razvijalnih in delovnih prizadevanj, potem je treba v tej smeri tudi začeti delati. Tem bolj, če je to veljavno in imperativno za ljudi, ki so zavezani, da opravljajo »dela in naloge« znanosti na kateremkoli izmed njenih področij.

Prav ti delavci so tudi najbolj zavezani in zadolženi, da začno čim bolj uresničevati to proizvodnjsko-ekonomsko sestavnost znanosti, saj je v njej edina bazna podstava znanosti kot sestavine narodove kulture (pa naj se to na prvi pogled kaže še tako malo razvidno!). To pa lahko šteje tudi za edino takšno progresivno pojmovanje znanosti, ki bi nam bilo že dolgo časa potrebno.

II.

»Nadgradenjske« prvine znanosti, ki so bile v njeni duhoslovni in prosvetitejski konceptualizaciji preveličane in osamosvojene, celo hipostazirane, pa je danes treba preroditi v luči razkipele družbene oblastnosti, (če je njene proizvodnjsko-ekonomske pa bilo treba povsem na novo »zaroditi«!).

To pomeni, da je treba današnje nadgradenjske prvine znanosti iskati in odkrivati predvsem v njenem razodtjuvalnem ali dezalienacijskem območju. Pač zaradi tega, ker je današnja razkipela družbena oblastnost tudi znanost začela zelo uspešno uporabljati za manipuliranje z ljudmi, za njihovo slepo vodenje, za zaslužnjevanje in podrejanje, torej za odtujevanje ali alieniranje. Gre torej za to, da se razkrijejo tiste točke, na katerih je mogoče z znanostjo izkoriščati človeka, ljudi, v čemer pa je ravno temeljna anti in akulturna vloga znanosti v zasegu določenega naroda.

In za katere najbolj pogostne takšne nadgradenjske prvine znanosti pri tem gre (če se naj omejimo le na kratke tovrstne navedke!)?

a) *Osvobojevalnost znanosti*. — Znanost ne sme človeka pehati v kakršnokoli produkcijsko ali družbenofunkcionalno suženjstvo in manipuliranje, kar pa je danes pogosten primer tako z naravoslovjem (tehnologizem!), z družboslovjem (politika!), kakor s humanistiko (množično komunikativna sredstva!).

b) *Humanizacijskost znanosti*. — Znanost ne sme z učinki in z vplivi svojih spoznanj človeka parcelirati in le vsestraniti, temveč ga mora celovititi ali totalizirati na vseh ravneh njegove bitnosti in bivajočnosti. Pomeni na ravni rodovnosti, na ravni individualnosti in osebnosti, na ravni socialnosti in akcijskosti ter na ravni družbenosti, zgodovinskosti in razrednosti.

c) *Razodtjujevalnost znanosti*. — Znanost ne sme človeka odtujevati od samega sebe in sočloveka, temveč ga mora obračati k makrokozmosu narave, k družbenemu kozmosu človeštva in konkretno razredne družbe ter k mikrokozmosu lastne rodovnosti, k samopredmetenju ter k samovrednotenju z delom.

d) *Strukturna totalnost znanosti*. — Kadar in dokler je neka znanost parcialno uresničevana bodisi le na ravni logosa, ali empejrije, ali tehnologije, ali pragme ali praksisa, nima vloge kulturno oblikujoče postavke v človekovem in narodovem življenju, prej antikulturno zaradi svoje nedialektične dograjenosti. Zaradi tega prihaja od ene same njene ravni več škode kakor koristi v človekovi in narodovi bivanjskosti.

e) *Zgodovinskost znanosti*. — Znanost se mora vselej graditi na tleh in iz zapuščin preteklosti ter preko sedanosti segati v prihodnje spreminjanje sveta, človeka in družbe. Kadar neka znanost zanikuje svoj zgodovinsko-razvojni spomin, nujno zdrkne v najglobljo narodovo antikulturno funkcionalnost in zgodovinsko samozanikovalnost.

f) *Permanentna razvojnost znanosti*. — Znanost, ki počiva na svojih doseženih »uspehih«, neha biti znanost. Samozadostnost, samorepetitivnost in vzorčna imitativnost so trije najhujši zanikovalci vsake znanosti. Znanost ne sme poznati sprejemajoče danosti kot svojega trona.

a) *Razrednost in ideološkost znanosti*. — Zahtevek razrednosti in ideološkosti je doprinos marksizma. Toda razrednost in ideološkost sta načeli znanstvene analize že danega, seveda poleg vrste drugih načel in faktorjev. Zategadelj razrednost in ideološkost ne moreta in ne smeta biti gnoseološki oziroma metodološki izhodišči za ustvarjanje znanstvenih spoznanj. To je lahko le objektivnost, stvarnost. Na ravni ustvarjanja povsem novih znanstvenih spoznanj je torej treba znanost razrazredniti in razideologizirati. A na ravni analize že doseženih znanstvenih spoznanj jo »porazredniti« in »poideologizirati«, saj drugače ni mogoče uzreti celovitih spoznanj o razčlenjevanih pojavnostih.

b) *Izčiščena znakovnost ali terminološkost*. — To je vse bolj nujno potrebno za unisono komuniciranje v znanosti in za vstopanje v današnjo informacijsko revolucijo. Sestava narodove kulture mora vsebovati tudi to konstituanto, če noče ostati na produ.

i) *Esenčno in eksistenčno spoznavalna teleološkost znanosti*. — Gre za to, da znanost ne more biti sestavina narodove kulture, če je speljana le v vođe človekove eksistenčnosti (tehnoologizem!). Danes, vpričo ekoloških pre-

tenj, je tem bolj pomembna in nujna njena bitnostna ali esenčna spoznavalna naravnost.

j) *Kriterijska spoznavalnost znanosti.* — To nikakor ni gola in enodimenzionalna praksa, kakor se razglša v imenu poenostavljenega in za domačo rabo prikrojenega marksizma, temveč praksa, ki je integrirana z logosom, pa empejrijo in tehne, v čemer je dialektični krog strukturnih ravni znanosti sklenjen tako, da se njen konec (prāksis) lovi z začetkom (lógos), v/s čemer pa vidimo uresničevan zahtevek dialektike v znanosti, to je v njeni strukturnosti in v njeni funkcionalnosti.

Svoj prispevek bom poskušal malo navezati na nekatera vprašanja, ki so jih postavili drugi referenti. Mislim, da moram takoj v začetku poudariti dejstvo, da likovna umetnost začne in konča v vizualnem: vizualno → likovno → vizualno. Vendar se vizualno v toku tega procesa spreminja, tako da začetno vizualno postane likovno in se kot likovno, kar pomeni preoblikovano vizualno, vrne v vizualno. Vizualno je zgrajeno na vizualnih zakonitostih (ne samo optičnih, kar bi lahko razumeli kot zgolj fizikalno in fiziološko, ker vizualno zajema tudi psihološke pojave), od čutnih, preko čustvenih do spoznavnih. Za vizualne pojave, kakor za čutne pojave nasploh, je značilno, da so celotno dojeti, npr. jabolko ima svojo snov, razsežnosti, obliko, barvo, plastiko itd. To vse dojemamo kot celoto in pri tem ne vidimo nobene od teh sestavin posebej in nevpeto v zaznavo jabolka. Likovno pa je analiza, se pravi razstavljanje takšnih celotnih vidnih pojavov. Slikar torej vizualni pojav-celoto narazen vzame in v svojem delu uporabi samo tiste sestavine, ki jih potrebuje glede na svoje slikarsko pojmovanje. Slika je končna sinteza, ki nastane iz takšne slikarske analize in vsebuje samo tiste sestavine, ki jih je slikar v procesu likovne analize izbral. Za likovno prakso je zato značilno, da ostaja znotraj istega medija, ker je neko možno izhodišče, npr. neko jabolko, ravno tako vidno kot končni rezultat, slika jabolka.

Že bežen pogled na slike jabolk različnih avtorjev nas pouči, da se med seboj razlikujejo po tem, da so različne formulacije pojmovanj stvarnosti skozi podobo jabolka. Crivellijeva slika jabolka se razlikuje od Chardinove in ta spet od Cézannove. Te razlike v likovni formulaciji so jezikovne razlike, slikarji za izražanje svojih različnih pojmovanj stvarnosti uporabljajo različne likovne jezike. Pri tem naj spet spomnim na de Saussurovo misel o odnosu misli in znaka: oba sta sama zase meglici, ki pa druga drugo artikulirata. Misel išče tiste znake, ki jo bodo najbolj izrazili. Znaki pa imajo svoje materialne nosilce in ti svoje zakonitosti, ki jih zaznavamo po čutnih zakonitostih. Te zakonitosti mora misel upoštevati, ko se v njih naseljuje. V procesu slikanja se slikarjeva misel in njegova izrazna sredstva vzajemno artikulirajo.

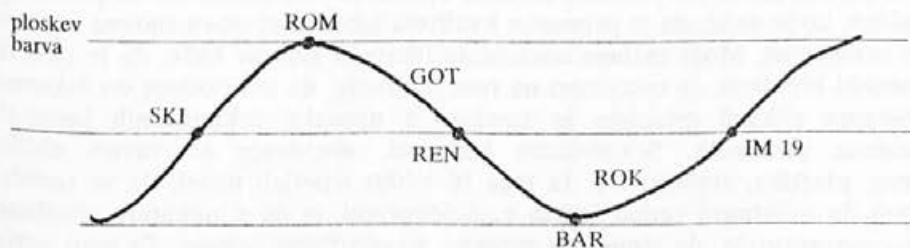
Vizualno se nanaša na prostor, zato se tudi likovno nanaša na prostor. V likovnem razmišljanju o prostoru moramo izhajati iz človeka kot enotnosti

telesa in duha. Že če vzamemo zgradbo človeškega telesa, opazimo da je zgrajeno tako, da ima neko lastno prostorsko strukturo, ki je abstrahirana v pojmu prostorskega križa. V njem je najpomembnejša čelna ali frontalna ravnina, ki deli prostor in telo na spredaj in zadaj. Medialna ravnina deli prostor na desno in levo, očesna ravnina pa na zgoraj in spodaj. Med temi ravninami je za slikarstvo najpomembnejša frontalna ravnina, ker označuje tisto prostorsko pozicijo, v kateri se nahaja človek kot individuum in subjekt doživljanja. Slikovna ravnina je v resnici naprej pomaknjena frontalna ravnina, iz katere izrežemo in materializiramo format slike, na in v katerega slikar postavlja svoje znake. V tem premiku iz frontalne ravnine v slikovno ravnino se prenesejo vse subjektive vsebine v slikovno ravnino, v sliko, od čustvenih do razumskih. Vse, kar slikar čuti, občuti in misli, v slikarski praksi prenese iz sebe, iz svoje ravnine, v sliko, v njeno ravnino, kjer se to materializira in dobi predmetno obliko.

Izhajajoč iz prostorske pozicije slikarja nastaneta dva pomembna odnosa do prostora in sveta: slikar lahko ostane v svoji subjektivni (frontalni oziroma slikovni) ravnini, ali pa se iz nje poda v globino prostora. Prenešeno v sliko to pomeni, da se v prvem primeru izraža z izraznimi sredstvi, ki spoštujejo dvodimenzionalno ploskovnost slikovne ploskve, v drugem primeru pa s primerno izbiro izraznih sredstev v ploskvi slike oblikuje iluzijo tretje dimenzije, globine prostora.

Obe možnosti in njune različne kombinacije lahko opazujemo v diahronem prerezu skozi zgodovino slikarstva. So dobe, ki se izražajo pretežno ploskovito, in so dobe, ki se izražajo pretežno globinsko. Ploskovite dobe so tiste, ki jih imenujemo arhaike, romanike ipd, globinske dobe pa imenujemo npr. klasika, helenizem, renesansa, barok ipd. Hkrati opazimo, da je za prve značilen mitski ali religiozen odnos do sveta, se pravi ostajanje v notranjem svetu človeka, za druge pa je značilen analitičen, znanstven, odnos do sveta, pravilneje, do zunanjega sveta.

Izbrana likovna izrazila po svojih zakonitostih zahtevajo tvorbo ustreznih likovnih slovnic. Barva in ploskoviti slikarski prostor se po svojih likovnih lastnostih dopolnjujeta in sta zato trdno vezana v ploskovitih slikarskih slovnicah. Svetlo-temno in plastika ter globina prostora se dopolnjujejo v likovnem smislu in se zato lahko trdno vežejo v globinskih in plastičnih slikarskih slovnicah. Če te likovne izrazne možnosti vzamemo kot parametre zgodovinskega gibanja slikarstva, se pokaže grafična shema 3.



Osnovne vsebine kulturnih dob so očitno takšne, da zahtevajo določena likovna izrazna sredstva in celo določeno likovno-logično zaporedje v zgodovini. Impresionizmi, ki temeljijo na točki, izražajo tiste dobe, ko več ni ali še ni izoblikovan jasen svetovni nazor in zaradi tega opišejo oblike na megličast način, kjer ni jasnih obrisov. Koraki v nove razsežnosti stvarnosti pa so navadno negotovi in čustveno napeti, tako da svojo sliko sveta hoté bolj jasno zamejujejo, da bi s tem kompenzirali svojo negotovost: poudarjen linearen obris in čustvena barva skupaj pripeljeta do ploskovitih slovnic. Svetlost nastopi kot razlikovanje reliefa površin, ki je sprva opisan na barvni način, v zlomljenih ploskvah ali z modulacijo barv, pozneje pa se barva umika in z modelacijo (senčenjem) se uveljavi pravi relief, plastika teles in prostora (gotika, renesansa). Že v visoki renesansi (Leonardo) se začne oblikovati tonska slovница ekranov, ki so značilni za barok, in ki zanimanje prenesejo z reliefa površin na njihovo teksturo in v globino prostora. Svetlostne vrednosti počasi spet načnejo obris oblik in jo razkrajajo, vse do novega impresionizma, ki prostor prepesni v obarvano luč, v kateri ni nič določenega. Vsaka faza v sebi nosi svoje protislovje, ki jo uniči, tako da je naslednja faza zgrajena na zmagovitem izraznem sredstvu.

Sedaj bi se rad dotaknil nekaterih problemov, ki so jih postavili kolegi v svojih prispevkih. Najprej se bom ustavil pri dveh problemih, ki jih je nakazal kolega Tine Hribar, ko je zaperstavil krščanstvo in marksizem in se vprašal po možnosti vzpostavljanja človekove totalnosti. Časovna valovnica v shemi 3 po svoje ponuja hipotezo, da se človek ne more nikoli vzpostaviti kot totaliteta vseh svojih možnosti, ker jih more hkrati uresničiti le deloma. Samo v takšni »delnosti« je človek lahko »totalen« (in lahko vsak čas zdrzne v totalitarnost, če hoče delnost raztegniti v totalnost). Kolega Hribar je tudi postavil vprašanje krščanskega teizma in marksističnega ateizma s trditvijo, da je marksizem pozabil in izpustil pojav »svetega«. Meni se tisto, kar Hribar označuje kot »sveto« kaže kot nekakšen nedeljivi ostanek v človekovi eksistenci, ki ga ni mogoče zreducirati na nič drugega in ki je izvir vseh možnosti, ki jih lahko vzpostavimo le delno. Mislim, da je ta ostanek skrit v področju, kjer se stikata materija in duh in ki ne bo duhu nikoli na tak način dostopen, da bi ga presvetlil, napravil transparentnega za se. Vedno ga bomo lahko le intuitivno slutili, nikdar pa razločno zagledali. Naše možne delnosti pa porajajo in določajo zgodovinske možnosti, ki pa so po svoji naravi družbenega porenja in nanje individuum ne more bistveno vplivati.

Kolega Matjaž Potrč se je v svojem izvajanju dotaknil tudi problema likovnih slovnic in pri primeru jabolka vpeljal pojem substance ali primarnih kvalitet, ko je dejal, da je primarna kvaliteta jabolka njegova snovna prostorska razsežnost. Moja razlaga nastajanja likovnih slovnic kaže, da je mogoče postaviti hipotezo, če ostanemo na tem področju, da svoj odnos do (likovne) substance slikarji orisujejo in izražajo z uporabo sekundarnih lastnosti, akcidenc predmeta. Sekundarne lastnosti, akcidence so ravno oblika, barva, plastika, svetlost itd. Iz tega bi lahko izpeljali misel, da se različen odnos do substance vedno izraža z akcidenkami, in da si nekatere akcidence tako nasprotujejo, da stopajo v polarne, nezdružljive odnose. Če svoj odnos

do jabolka (ali sveta) izražam s svetlo-temnim, moram tem popolnoma pordediti barvo ali jo celo opustiti. Če to domnevo prenesem na Hribarjevo nasprotje teizem — ateizem, kjer je substanca pravzaprav tisti »sveti« ostanek, tudi tukaj opazimo, da tvorijo bog ali ne-bog nekakšne akcidence, če vzamemo, da je prvo počelo lahko duh ali materija. V bistvu podobne situacije srečujemo tudi pri problemih sodobnosti, ki so jih nekateri sodelujoči v svojih izvajanjih omenili, npr. pri problemu Kosova, sojenja šestorici in podobnem. Tudi tukaj se skozi sekundarne lastnosti — nacionalizem, socializem, kapitalizem ipd. — izražajo odnosi do substance, kot je svoboda. Kot da se vedno in povsod druga drugi zoperstavljajo neke delnosti, ki preprečujejo doseči totalnost v svobodi ali v kakšni drugi substanci, pomembni za uveljavitev človeka kot človeka.

... (faint text) ...

... (faint text) ...

... (faint text) ...

... (faint text) ...

... (faint text) ...

... (faint text) ...

... (faint text) ...

... (faint text) ...

... (faint text) ...

... (faint text) ...

Teoretska zavrtost, ki je večjem delu dosedanje filozofije onemogočala (tu ne govorimo o še močnejših razrednih vzrokih), da ni mogla za človeka in v človeštvu več narediti, je bil njen *abstraktni humanizem*.

Njegov najgloblji teoretsko-duhovni koren pa je bila filozofska metafizika (nedialektika), ki je zajemala skoraj vse smeri med dialektiki Talesom, Heraklitom na eni in dialektiki Heglom ter Marxom in Engelsom na drugi strani (vključno z večino sodobnih filozofskih smeri). Se pravi: velika večina filozofij je bila zaradi svoje teoretske ravni doslej po *subjektivnih* namerah humanistična, toda objektivno v človeškem življenju humanistično precej neplodna.

A. ABSTRAKTNI HUMANIZEM

Pri prehodu na neposredno analizo značilnosti vseh abstraktnih humanizmov in njihovih etik, bi jih začetno opredelili:

1. po *deklarativno zavestni* vsebini so abstraktni humanizmi zelo *raznovidni*, saj različne smeri abstraktnega humanizma vsebujejo skoraj vse nasprotnе teze dosedanje filozofije,

2. toda vsi abstraktni humanizmi imajo izrazite podobne in enake poteze:

a) *nedialektika (metafizika)* je najgloblja implicitna teoretsko metodološka osnova vseh abstraktnih humanizmov,

b) njihova idejna *struktura* in nekatere najbolj temeljne implicitne teze so enake,

c) enake so njihove *življenjske posledice* za posameznike in skupine, ki podležejo kateremu koli abstraktnemu humanizmu,

č) vsi izraziti abstraktni humanizmi izvirajo iz temeljev *abstrakcionističnih filozofskih »disciplin«*, kot so stara gnoseologija (s staro logiko), onotologija, kozmologija, aksiologija, nobeden pa iz temeljev dialektične antropologije in ontologije.

Ad 1) Vsi abstraktni humanizmi najdejo glavno ali edino vrednoto človeka v kakšni ožji (delni) lastnosti ali ožji strani človeka ali sveta in jo potem proglašajo za *izvor* človeka, za njegovo *bistvo* (jedro) in kot njegov *cilj*. Ker

pa najdejo v človeku razen svoje preferirane delne vrednote vedno še kaj drugega, se vse to drugo mora ali podrediti ali prirediti »najvišji« vrednoti ali odstraniti.

Kot glavno vrednoto ali bistvo človeka ali kot njegov skrajni smoter ali kot najvišjo normo nakazuje vsaka metafizična filozofska smer skoraj vedno tisto, kar je sicer v drugih »disciplinah« njena glavna opredelitev: racionalizem, emotivizem, evdajmonizem, utilizem, senzualizem, individualizem, kolektivizem, generalizem, absolutni determinizem, harmonizem, naturalizem, idealizem, ekonomski in miljejski materializem, itd., itd.

Seveda teh in drugih enačic abstraktnih humanizmov tu ne bomo mogli podrobno opisovati. Kot paradigma abstraktnega humanizma za meščanski novi vek velja racionalistični (prosvetljski, razsvetljski) abstraktni humanizem, ki v novem veku zajema zlasti večino laične filozofije in vse do danes skoraj vso laično inteligenco (ki se pogosto tega niti ne zaveda), pa tudi precejšen del pripadnikov delavskega gibanja in velikih religij. Seveda živijo ob tem abstraktnem humanizmu tudi druge struje abstraktnega humanizma, s katerimi se pogosto meša (npr. abstraktni racionalizem in abstraktni emotivizem sta združena v delu empirizma in v skoraj vsem neopozitivizmu).

Ad 2/a) Implicitna in pogosto nezavestna, toda vsem abstraktnim humanizmom skupna je obča metafizična teorija in metoda, ki ne vidi, da je njena preferirana absolutizacija (ali razum ali čustvo; ali oseba ali kolektiv itd.) bistveno komplementarno pogojena z drugimi avtonomnimi stranmi človeka. Zato to svojo ljubljeno delnost (parcialnost) vsi abstraktni humanizmi iztrgajo iz celote človeka in sveta, jo generalizirajo kot nadrejeno človekovo obče in le-tem svojemu navideznemu občemu poskušajo strogo »deduktivno«, dejansko pa na absolutno determinističen način podrediti vse druge strani človeka; tako (lahko) nastane deformirana, eklektična podoba človeka.

Ad 2/b) Vse nadaljnje teoretske strukture vsakega abstraktnega humanizma izhajajo iz opisane temeljne metafizične metode (in nezavedne teorije) in se nanašajo predvsem na to, kako si vsi abstraktni humanizmi predstavljajo (seveda bolj ali manj izrazito) ideal prihodnjega, boljšega človeka in prihodnjega človeštva. Iz nedialektične (metafizične) metode, ki v vsakem abstraktnem humanizmu iztrgano delno vrednoto absolutizirano generalizira in jo postavlja kot vrhovno absolutno determinanto, skoraj nujno sledi, da si (skoraj) vsak abstraktni humanizem svojo podobo bodočega človeka (ideal) predstavlja kot *perfekcionizem*; bodoči »idealni človek« in »idealno človeštvo« naj bi bila *popolna*.

Ta človeška popolna *popolnost* (*perfektnost*) pa naj bi vsebovala naslednja določila:

— *Nezgodovinskost, statičnost*: dosežena popolnost se seveda ne more več gibati in vzpenjati h kvalitetno višjim stopnjam, saj je — kot popolna — po mnenju abstraktnih humanizmov že vse možno dosegla; zato se lahko le še obnavlja, le še vrti na mestu in nima več zgodovine in razvojnosti.

— *Absolutni harmonizem*: znotraj te statične popolnosti po mnenju abstraktnih humanizmov ne more biti več bistvenih razlik, nasprotij in protislovij, ker bi to pomenilo, da en, edini in isti princip še ni zmagal; če so že v tej popolnosti različni deli, so lahko samo popolnoma harmonični, popolno-

ma skladni, brez bistvenih nasprotij; v zmagovitem principu vsakega abstraktnega humanizma naj bi torej vladala identičnost, večni mir in skladje. Zato v »idealni« družbi in človeštvu ne bo, baje, nobenih družbenih nasprotij in protislovij in zato tudi nobenih družbenih in osebnih težav, razpotij, dram, tragedij in bojov niti nobenega trdega, napornega dela.

— *Izvenvzročni eshatologizem*: bodoča zmaga kateregakoli edinega, vsemočnega in popolnoma harmoničnega principa naj bi prišla v človeštvo izvenserijsko diskontinuirano; neka zunanja, nenavadna moč, nek nenadni prelom naj bi omogočil prodor tega ali onega izbranega principa abstraktnega humanizma.

— *Nerealni (neizkustveni, neznanstveni) optimizem in evdajmonizem*: iz vseh prejšnjih določil bodočega človeka in človeštva (iz popolne skladnosti itd.) sledi, da naj bi vladala v njemu popolna, neskalsena sreča, v katero se veruje s popolnoma gotovim optimizmom; ta optimizem pa ni realen (še manj znanstven), ker ne temelji na znanstvenem proučevanju človeške celote, zgodovine, izkustva.

Najbolj tipični, paradigmatični abstraktni humanizem novega veka — razsvetljenski racionalizem — veruje vse do danes in bo še dolgo: ko bo sistematični razum-um v obliki znanosti in šolske izobrazbe presvetlil vse ljudi, se bodo temu zmagovitemu umu-razumu zlahka podredili vsi človeški nagoni, čustva in strasti in vse naravne sile v človeku in izven njega: zato bo zavladala popolna harmonija in sreča v posamezniku, v odnosih posameznikov (v družbi) in v odnosih vseh ljudi (družbe) do narave, nad katero se bo človeštvo povzpelo kot zmagovit absolutni vladar, povsem v skladu s slavnim predvidevanjem Francisa Bacona.

— *Nekritični patos*: iz popolnoma gotovega in nerealnega optimizma se je v vseh iskrenih pripadnikih kateregakoli abstraktnega humanizma porajala nekritična navdušenost, neomejena patetičnost, brezpogojno zanesenjaštvo, evforični triumfalizem in fanatizem.

— *Slepa pokornost, dogmatizem*: iz slepega optimizma in slepega patosa pripadnikov kateregakoli abstraktnega humanizma s precejšnjo nujnostjo in verjetnostjo sledi, da se v družbi slepo pokoravajo glavnim skupinskim nosilcem in osebnim utelesitvam svojega »ideala«.

— *Nerealni (naivni) pesimizem*: ni si težko predstavljati, kaj se socialno psihološko dogaja z zaletavim optimizmom, zanesenjaštvom in triumfalizmom, ko v svojem slepem letu zadene ob povsem drugačno jekleno, trdno-prožno žično mrežo življenja; ne zna je obiti, ne zna je porabiti in prerasti, ampak ob njej trdo telebne na tla — toliko bolj trdo, kolikor višje in kolikor bolj slepo je letel. Ta povsem nepričakovani trdi padec ob dialektiki življenja (ki v principu ni niti samo dobro niti samo zlo, vendar tega abstraktni humanizem ne more diferencirati) pa seveda izzove: skrajno razočaranje — toliko večje, kolikor je bila v istem nosilcu opojnejša prejšnja slepa očaranost; skrajna depresija — toliko nižja, kolikor je bila preje višja evforija; naivni pesimizem in nihilizem in cinizem — toliko bolj jedeč, kolikor je bil prejšnji optimizem bolj nerealen.

Največji vrelec in najširša, stalna kadrovska rezerva naivnega pesimizma, nihilizma in cinizma so iskreno čuteči in zagnani pristaši raznih smeri ab-

straktnega humanizma. Ko njihovi nerealni, ozki ideali dožive v stvarnosti polom, se po pravilu bivši »idealisti« sprevržejo v glavne cinike in nihiliste, ki so zaradi svoje depresije nesposobni za nadaljnji realni humanistični boj in ki se zato prilagode razredni družbi ali tehno-birokratski stvarnosti.

Ko množice bivših »idealistov« postanejo nemočni ciniki, se iz sramu zaradi tega padca in preobrata ne izpovedujejo javno; zato je tako malo izrazitih filozofskih smeri, ki bi odprto izpovedovale antihumanizem, nihilizem in cinizem.

Posebej pa moram poudariti, da skoraj noben abstraktni humanizem ne opredeli samo vsebino in strukturo svojega posebnega »ideala« tako kot smo jo zgoraj orisali; zlasti velja to za statičnost, patetičnost in nerealni optimizem tega idealizma, medtem ko je harmonizem izpovedovan kaj pogosto. Zgornji oris temeljne vsebine in strukture vseh abstraktnih humanizmov je v glavnem le implicitna (in ne deklarirana) logika metafizičnih izhodišč vsakega abstraktnega humanizma; ko pa se kakšen pristaš vsaj delno zave, se že odmika v kritično distanco do abstraktnega humanizma nasploh.

Ni treba ponovno omenjati, da se poenostavljeni duh nobenega abstraktnega humanizma ni sposoben spoprijeti z mnogotero prepleteno giblivo sodobne družbe in da ob njej vsak obnemore. Zato lahko s precejšnjo gotovostjo in mirno opustimo vse abstraktne humanizme — čeprav s splošno simpatijo do vseh zaradi njihovih humanističnih želja — kot možno osnovo sodobne napredne etike in kot učinkovito sestavino humane morale.

B. REALNI HUMANIZEM

Realni humanizem bi lahko opredelili kot celovito, idejno in življenjsko nasprotje abstraktnega humanizma.

Realni humanizem prerašča abstraktni humanizem na višji ravni in radikalno, prav v vseh vidikih in je — edini od vseh humanizmov — sposoben resno prispevati k odločnemu družbenemu napredku sodobnega človeštva.

Večini dosedanje filozofije in njenemu abstraktnemu humanizmu na eni in realnemu humanizmu na drugi strani sta skupna iskrena pozitivna nagnjenost k človeku kot vrednoti in iskrena želja, da se ta vrednota še bolj uveljavi proti lastnim človeškim nevrednotam. Bistvena pa je zlasti njuna razlika v dejavnih učinkih na življenje sodobnega človeka in človeštva, ki jih je najbolj očitno izpostavila zgodovinska praksa 20. stoletja.

Moderni realni humanizem zlasti (marksizem) je že položil izpit pred tistim objektivnim, najbolj pravičnim in najbolj strogim razsodiščem, ki je nad vsemi ljudmi in seveda tudi nad vsemi filozofijami in nad izvirnim marksizmom: *temeljne potrebe vseh ljudi*.

Vsem bistvenim življenjskim in humanim uspehom človeštva v 20. stoletju je dal daleč največji prispevek realni humanizem v marksistični obliki, medtem ko so vsi abstraktni humanizmi stali kot lepi in hladni, spomeniki — s precej praznimi napisi »Človek = razum«, »Človek = čustvo« — daleč proč od dramatičnih tokov sodobne zgodovine, zlasti 20. in 21. stoletja.

V njihovih nedoločnih abstrakcijah pa so se mešale najbolj nasprotne vsebine; tudi v tej idejni eklektiki, megli in neoprijemljivosti je del duhovne nemoči vseh abstraktnih humanizmov.

O družbenih vsebinah in (možnih in uresničenih) družbenih učinkih realnega humanizma bo govora kasneje. Najprej pa se bomo zadržali zlasti na

1. njegovih teoretsko-idejnih izhodiščih in 2. na njegovi teoretsko-idejni strukturi in vsebini in na njegovih dejavnih zmožnostih, na njegovih sposobnostih, da s svojo izrazito duhovno posebnostjo sodeluje v preporodu sodobnega človeštva.

Ad 1. Najbolj izrazit realni humanizem sodobne epohe visoke industrializacije, delne postindustrializacije in prehoda v socializem-komunizem je izvirni marksizem in njegovi nadaljevalci (Lenin, Gramsci, Bloch, Program ZKJ, Kardelj). Vendar se realni humanizem nikakor ne zožuje samo na ustvarjalni del marksizma, ampak je izrazit v antični grški etiki in družbenopolitični misli (zlasti v Aristotelovi *Nikomahovi etiki*), v evangelijskem krščanstvu, v francoskem materializmu 18. stoletja in v nazorih najbolj zdravega dela vseh vrst producentov: dela kmetov, obrtnikov, delavcev in dela inteligence. Realni humanizem je tudi izrazito prisoten v najvišjih mednarodnih združenjih sodobnosti: OZN in neuvrščeno gibanje.

Vedno pa je teoretska osnova realnega humanizma — zavedna ali ne, implicitna ali eksplicitna — *nemetafizična (dialektična) antropologija in nemetafizični (dialektični) pogled na svet*. To ne velja samo za izvirni marksizem, ampak prav za vse našteje oblike realnega humanizma.

Zgodovinsko in zakonito zvezo med novoveškimi začetki realnega humanizma in realnim humanizmom znanstvenega socializma in modernega delavskega gibanja je izrazil Marx zlasti v knjigi *Sveta družina*.

Zlasti pa je pomembno, da je v tem spisu Marx realni humanizem postavil kot glavni temelj modernega socializma in komunizma. V tej knjigi povzemamo in razvijamo to Marxovo opredelitev realno-humanističnih temeljev socializma in komunizma.

Njegovo glavno opredelitev, v čem je realni humanizem — *celoviti, bogati, vsestranski človek* — razvijamo tudi kot glavno moralno normo socializma-komunizma in kot eno od dveh glavnih sestavin znanstveno-socialistične etike (druga je, seveda, teorija dela-ustvarjanja).

Vse druge posebne vrednote in norme modernega socializma in komunizma — delo-ustvarjanje, samoupravljanje, socialistično-komunistična asociacija, delitev po delovnih rezultatih, družbena lastnina in enakost družbenih pogojev, solidarnost z nemočnimi in družbeno zapostavljenimi, diktatura proletariata, revolucija itd. — so samo deli, samo posebne dimenzije realnega humanizma in njegove glavne vrednote — celovitosti človeka. Te delne vrednote so vsebinsko in oblikovno opredeljene, so življenjsko delujoče, realne in učinkovite ter zato resnično socialistično-humanistične *samo*, če so točno opredeljene z konkretno optimalno celoto človeka, ki je možna v določeni epohi, v določenem družbenem prostoru in času.

Ad 2. Realni humanizem izvirnega marksizma se določno opredeli, se jasno in plastično zgodovinsko profilira (in obenem ostro razlikuje od ab-

straktnega humanizma) s svojo koncepcijo celovitega, bogatega, vsestranskega človeka.

Navidez je glavna humana vrednota vseh abstraktnih humanizmov (*popolni, harmonični in absolutno srečni človek*) zelo podobna glavni vrednoti realnega humanizma (bogati, polni, vsestranski, celoviti človek). V resnici pa se ti dve glavni vrednoti (abstraktnega in realnega humanizma) najostreje razlikujeta po svojih teoretskih, metafizičnih izhodiščih, po svoji temeljni teoretski vsebini, po temeljnem načinu delovanja v osebni in družbeni življenju in še zlasti po temeljnih učinkih v življenju posameznika in skupine.

Ti dve glavni vrednoti sta torej v ostrem nasprotju. Druži ju samo splošna naklonjenost do človeka, ki izvira samo iz skupne človeške eksistencialne odločnosti za življenje, je pa vsaka bistveno različno opredeljena: v vseh abstraktnih humanizmih s kakšnim absolutiziranim *delom*, okruškom človeka; v vseh realnih humanizmih s človeško celoto.

Glavna vrednota vseh abstraktnih humanizmov je vedno ena sama, preprosta, identično-monolitna in osiromašena *absolutizacija* (ali razum ali čustvo ali materialne dobrine itd.), v vseh realnih humanizmih pa je človek pojmovan kot dialektična *enotnost različnega*. Celoviti, bogati, vsestranski človek realnega humanizma je obenem — zlasti v izvirnem marksizmu — najvišja človeška vrednota in ideal, najvišja družbeno-moralna in etična norma in splošna realno-zgodovinska zakonitost.

Pri tem pa je realni humanizem prav v *vseh* svojih vidikih bistveno različen od abstraktnega humanizma:

— *Ideal celovitega človeka* je pojmovan v izvirnem marksizmu samo kot *splošna zamisel*, ki je samo nujna *sestavina* stalnega gibanja vsake človeške in še posebej socialistično-komunistične družbe. Ta ideal je sam gibljiv in odprt, ker se uresničuje samo v stalno spremenljivem toku različnih osebnih in družbenih situacij, ta tok pa se bo nadaljeval tudi v socializmu-komunizmu. Ta smoter (ideal) je pojmovan samo kot splošno vodilo in koordinacija stalnega družbenega in osebnega gibanja in ima samo relativno, omejeno moč. Le-ta je za socializem in komunizem nujna, se pa zavestno odreka pretenzije na absolutno resnico in popolno podobo absolutne in večne sreče, absolutne harmonije (ki je lastna samo abstraktnemu humanizmu):

»Od njih neodvisni pogoji, znotraj katerih so producirali svoje življenje (ljudje — V.R.) ... so morali, kolikor so bili izraženi v mislih, privzeti obliko idealnih pogojev in nujnih razmer, tj. dobiti svoj izraz v zavesti kot določitve, ki izhajajo iz pojma Človeka, iz človeškega bivanja, narave človeka, iz Človeka ... Potem, ko so torej ideologi predpostavili, da so ideje in misli gospodovali dosednji zgodovini ... potem ko so si umišljali, da so se ravnale dejanske razmere po Človeku in njegovih idealnih razmerah ... ni bilo nič lažjega kot imenovati zgodovino zavesti, idej, svetega fiksnih predstav — zgodovino »človeka« in jo podtakniti dejanski zgodovini.«¹

Marx tukaj na klasičen način analizira metodo, po kateri nastajajo vsi abstraktno humanistični »ideali« človeka.

¹ MEID, II, str. 139.

Ideal, smoter realnega humanizma pa je pojmovan (povsem drugače kot v abstraktnem humanizmu) kot *sestavni giblivi del stalnega družbenega in človeškega gibanja-razvojnosti*, ki je tudi v socializmu-komunizmu ne bo konec:

»Komunizem za nas ni stanje, ki naj bo vzpostavljeno, ideal, po katerem naj se ima ravnati dejanskost. S komunizmom poimenujemo dejansko gibanje, ki odpravlja zdajšnje stanje. Pogoji tega bivanja se podajajo iz zdaj obstoječih predpostavk.«²

Čeprav Marx in Engels jasno opredeljujeta temeljne cilje socialistično-komunističnega gibanja, združene zlasti s koncepcijo celovitega človeka (ki smo jo v te etiki poimenovali »ideal« samo v smislu odprte zamisli) in čeprav je ta zavesten smoter bistveni sestavni del socializma-komunizma kot realne družbe (saj gre za zgodovinsko zavestno družbo), ima vendar ta smoter ali »ideal« povsem drugačno naravo, vsebino in mesto kot v kateremkoli abstraktnem humanizmu, kjer je ideal pojmovan kot absolutna in popolna moč »po kateri naj se ima ravnati dejanskost«. V nasprotju s tem pa realno humanistični smoter celovitega človeka tudi deluje aktivno v razvoju socialistično-komunistične družbe, vendar ne kot popolno moč, ampak kot običajen smoter, ki ne izraža nobene bodoče popolnosti (perfektnosti) človeka kot vsemoči, statičnosti, vrtenja (obnavljanja) na mestu in popolne harmonije. Ker bo tudi socialistično-komunistična družba stalno vsebovala razlike, nasprotja, protislovja in nihanja, bo imel realni ideal celovitega vsestranskega človeka v njej čisto drugačno funkcijo kot se dozdeva abstraktnim humanizmom. Realni ideal človeške celovitosti ni niti obljuba niti podoba bodoče človeške statične popolnosti, ampak le eden od katalizatorjev in koordinatorjev prihodnje družbe.

To pomeni, da obča zamisel celovitega, vsestranskega človeka sama nikoli ne bo povsem isto kot konkretna sintetična zamisel, tista miselna podoba konkretne človeške celovitosti, ki bo najbolj ustrezala konkretnim pogojem. Realni ideal človeške celovitosti bo samo spodbuda, da se take konkretne sinteze vse znova porajajo, in bo okvirni usklajevalec v tem smislu, da se v teh sintezah nikoli ne poskusi zatreti kakšna temeljna, bistvena stran človeka z absolutizacijo kakšne druge strani. Vendar bodo poudarki na posameznih bistvenih stranh človeka in na njihovih posebnih zvezah v konkretnih zamislih in prihodnjih delovanjih človeka vedno različni, saj se bo tudi socialistično-komunistična družba stalno razvijala in tudi v vsakem njenem zgodovinsko-sinhronem preteku bodo kaj različne družbene in osebne situacije.

Zato realni komunistični ideal celovitosti ni dogma (kot je vsak ideal abstraktnega humanizma), ampak le taka duhovna spodbuda za konkretno samoustvarjanje človeka in človečnosti, ki samo preprečuje, da konkretne zamisli človečne celovitosti ne zdrknejo v nesmiselne enostranskosti (tako, da poskušajo npr. izničiti ali človeško ustvarjalnost ali človeško naravnost; ali človeško osebnost ali družbenost; ali mišljenje ali čustvenost ali čutnost itd.). Zlasti pa obči realno humanistični ideal celovitosti spodbuja vse konkret-

² MEID, II, str. 41.

ne sinteze človečnosti, da koordinirajo glavne človeške lastnosti in moči, seveda v vsaki posebni skupinski in osebni situaciji drugače.

To pa nikakor ne pomeni kakršnekoli popolne simetričnosti, popolne skladnosti in predpisane uravnoteženosti človeških temeljnih lastnosti v konkretnih sintezah človečnosti. Posebni hierarhični poudarki na eni ali drugi posebni vrednoti človeka in na njihovih vedno različnih odnosih, ki se spreminjajo od situacije do situacije, bodo zakonito prisotni tudi v vseh konkretnih sintezah človečnosti v razvoju socialistično-komunistične družbe. Smoter, ideal celovitega človeka ni nikoli statičen portret, v katerem so vse poteze točno fiksirane in določene, ampak je gibljiva podoba, katere celota nastaja z diahrono različnimi poudarki na različnih posebnih vrednotah in njihovih zvezah. To je bil tudi doslej sploh edini možni način dogajanja in uresničevanje človeške celovitosti in bo tudi v bodoče, zahteva pa v vsaki novi situaciji drugačno in zato vedno izvirno dejanje, z drugačnimi poudarki na posameznih vrednotah in njihovih zvezah v konkretni celoviti sintezi.

Zato je povsem zgrešen očitek — tistih, ki ne poznajo ali nočejo poznati filozofske dialektike kot osnove realnega humanizma — da naj bi ideal celovitega, vsestranskega človeka predstavljal ali prazno shemo, v katero je moč vtakniti karkoli, ali absolutno premiso, kateri se mora vse posamično in posebno podrediti, ali nekakšno ravnotežje vseh strani človeka.

Realni ideal ne more biti nikoli prazna shema, ker principiелно izhaja iz stališča, da je celovitost človeka vedno proces različnih faz, ki se uresničuje v objektivno nastajajočih situacijah. To pomeni, da se morajo konkretni členi človeške celovitosti vedno graditi iz materiala posamičnih in različnih objektivnih situacij. Le-te pa so objektivno, vsem ljudem dostopno in za vse preverljivo merilo in gradivo za oceno, kaj je konkretni optimalni del ali faza celovitosti, ki ustreza prav tej dani in kaj ustreza drugi situaciji.

Zato realni ideal ne more biti dogmatična, absolutno določujoča premisa nad posamičnim človekovim dejanjem. Dosledno se zaveda, da je vsak naslednji del in člen vsake človeške celote izvirno nov in da je zato potrebno vsakega posebej izvirno, ustvarjalno graditi. Zato ideal celovitosti v realnem humanizmu ne more biti nekakšna iluzija ravnotežja raznih človeških strani, saj se zaveda, da različne in nasprotno strani človeka niso nikoli, niti v fazi poudarjene enotnosti različnega — niti v socializmu in komunizmu — nikoli povsem enake, negibne, še manj povsem v ravnotežju in simetriji.

Še bolj pa velja zakon neravnotežja, nesorazmerja in gibljivosti vseh strani človeške celovitosti v sodobnih fazah intenzivne osebne in družbene razvojnosti in njihovih prehodov. Ta zakonitost bo gotovo prisotna tudi v celovitosti oseb in skupin in v njihovih odnosih v brezrazredni družbi.

Realni humanistični ideal zasluži ta predikat prav po tem, da razbija z realistično predstavo celovitosti teoretske osnove nerealnih iluzij o človeški popolnosti v vseh abstraktnih humanizmih.

— *Elementarnost in realnost smotra (ideala, norme, vrednote) celovitega, vsestranskega človeka in njegove pojavne oblike.* V dosedanjih razlagah o temeljih izvirnega marksizma ni bilo dovolj razjasnjeno, kaj je trajna, temeljna vsebina Marxovega in Engelsovega pojma totalnega, vsestranskega, bogatega človeka in kaj so njegove nestalne pojavne oblike. Gre za naslednje:

ali je sploh možno najti kakšne temeljne vsebine človeške celovitosti, ki so skupne prav vsem (normalnim) ljudem in ki so zato lahko povsem jasen in realen smoter in norma realnega humanizma; temeljne vsebine, ki se jasno razlikujejo od tistega, kar je v človeku manj vredno, ker so izrazito človeško vredno (humano).

Trajne, temeljne vsebine najvišje človeške vrednote — celovitega človeka — je Marx od svojih zgodnjih do kasnih del tako precizno opredelil, da je najbolje navesti kar njegova stališča:

»Ta komunizem je kot dovršen naturalizem . . . resničen razplet spora med človekom in naravo ter človekom, resničen razplet spora med eksistenco in bistvom, med upredmetovanjem in samopotrjevanjem, med svobodo in nujnostjo, med individuom in rodom.«³

»Človek si svoje vsestransko bistvo prisvaja na vsestranski način, torej kot totalen človek . . . Prisvajanje človeške dejanskosti, njeno zadržanje do predmeta je udejstvovanje človeške dejanskosti; le-ta je zategadelj ravno tako mnogokratna, kot so mnogokratne določbe človeškega bistva in dejavnosti . . . Odprava privatne lastnine je zatorej popolna emancipacija vseh človeških čutov in lastnosti . . .«⁴

» . . . Šele s pomočjo predmetno razvitega bogastva človeškega bistva se deloma izoblikuje, deloma ustvari bogastvo subjektivne človeške čutnosti, muzikalno uho, oko za lepoto oblike, skratka, se šele deloma izoblikujejo, deloma ustvarjajo človeških užitkov zmožni čuti, čuti, ki se potrjujejo kot človeške bitne moči. Zakaj ne le petero čutov, ampak tudi t.im. duhovni čuti, praktični čuti (volja, ljubezen itn.), z eno besedo človeški čut, človeškost čutov nastane šele s pomočjo bivanja svojega predmeta, s pomočjo počlovečene narave.«⁵

»Bogati človek je hkrati človek, ki je potreben totalitete človeškega izkazovanja življenja. Človek, v katerem njegovo lastno udejanjenje eksistira kot notranja nujnost, kot nuja.«⁶

Od teh misli v najbolj zgodnjih Marxovih delih vodi do njegovih in Engelsovih kasnih del neprekinjena nit iste temeljne zavestne koncepcije vsestranskega človeka in njegovih osnov. Tudi v *Kapitalu* se zopet pojavi ista koncepcija vsestranskega človeka, njena realna zgodovinska osnova pa je v *Kapitalu* opredeljena kot proces dela, ki je za Marxa temelj vseh človeških vsebin.

Iz navedenih Marxovih in Engelsovih misli izhaja povsem nedvoumno, da (v nasprotju z vsemi abstraktnimi humanizmi) Marxov celoviti človek ni omejen na eno samo absolutno lastnost — niti samo na razum ali čustvo ali čutnost; niti samo na naravno nujnost ali na svobodno dejanje, niti samo na osebo (individua) ali družbenost (rod). Po Marxu je totalni, vsestranski človek prav enotnost teh različnih temeljnih zmožnosti, enotnost teh različnih temeljnih potencialnih lastnosti, ki jih ima (lahko) prav vsak normalen človek. Smisel socialistične revolucije je v tem, da si človek ponovno prisvoji te posebne temeljne in samo človeške lastnosti. Smisel ukinitve velike privatne last-

³ MEID, I, str. 330, 333.

⁴ MEID, I, str. 336, 337.

⁵ MEID, I, str. 339.

⁶ MEID, I, str. 342, 343.

nine ni v tem, da bi delovni ljudje postali bogati na privatno-lastniški način, v obliki monopola na zunanje materialne predmete (kot so kapitalisti in fevdalci), ampak je prisvojitve tistega največjega notranjega človeškega bogastva, tiste izrazite človeške vsebine, ki jih je privatna lastnina dušila v izkoriščevanju in izkoriščevalcu. Glavno človeško bogastvo, glavna vsebina celovitega, vsestranskega človeka, h kateremu stremi realni humanizem socializma-komunizma, so torej tipične človeške notranje (duhovne in telesne) in samo človeku lastne vsebine kot so delo, mišljenje, čustvovanje, čutnost, človeška notranja narava (telesna in duhovna), osebnost in družbenost. Te lastnosti ima, kot možnosti, že tisočletja vsak normalen človek in vsak jih je sposoben razviti.

Pri tem ne gre za nobeno asketsko zametovanje zunanjih čutnih predmetov (proizvodov). Še vedno gre — tudi v socializmu in komunizmu — za njihovo bogato proizvodnjo, toda predvsem za njihovo povsem drugačno postavljanje v človeško celoto in družbo. Ti predmeti (proizvodi) ne smejo biti več moč nad človekom, ki zavira in pači njegove temeljne zmožnosti, ampak morajo postati utelesitev in spodbuda za razvoj teh zmožnosti in posrednik prenosa najbolj človeških vsebin od človeka do človeka (kar je, po naši definiciji, tudi bistvo humane morale; prenos čutno oblikovane vrednote od človeka do človeka).

Pomembno je, da je Marx že v zgodnjih delih jasno izrazil misel — ki ji je ostal zvest vse do *Kapitala* in jo tam še bolj razčlenil — da je prav posebna človeška dejavnost osnova človeške celovitosti kot enotnosti različnih bistvenih strani: »Prisvajanje človeške dejanskosti, njeno zadržanje do predmeta je udejstvovanje človeške dejanskosti; le-ta je zategadelj ravno tako mnogokratna, kot so mnogokratne določbe človeškega bivanja in dejavnosti...«. Se pravi: temelj človekove celovite mnogokratnosti, ki se tako ostro loči od vseh enostranskosti abstraktnega humanizma, je torej tisti posebni temelj človeka — delo — ki je že v svoji notranjosti strukturi izrazito mnogokratno in s tem izrazito različno od vseh (živalskih, instinktivnih in drugih) primarno naravnih in dosti bolj preprostih, siromašnih bistev (seveda tudi one vsebujejo različnost, vendar bolj preprosto in bolj statično). Vsi abstraktni humanizmi so se torej izrazito oddaljili od človeške mnogoplastne strukture in se približujejo s svojim zoževanjem in poenostavljanjem človeka strukturi primitivne nečloveške narave (neglede ali absolutizirajo instinkt ali razum).

Realnost ideala celovitega, vsestranskega človeka je torej tudi v tem, da zavrača misel o graditvi izredno visokih ali celo nadčloveških kvalitete v vsej množici ljudi. Realni koncept človeške celovitosti zamišlja samo, da se bodo *elementarne* lastnosti in možnosti, ki jih ima prav vsak človek in ki so bile iz družbenih vzrokov doslej zatrte, deformirane, razvile bolj svobodno v bolj demokratični in človečni družbi. Vsebinsko totalnega vsestranskega človeka ne bodo v večini ljudi nikoli sestavljale kakšne nadzemelske, izredne, elitne lastnosti, ampak samo vse temeljne osnovne možnosti in lastnosti, ki izvirajo iz tiste (možne) delovne narave in bivanja človeka, ki je lastno prav vsem normalnim ljudem. Temeljno vsebinsko ideala celovitega človeka tvorijo tiste, iz delovne naravne človeka izvirajoče možnosti in lastnosti, ki so

se pokazale že v dosedANJI stotisočletni zgodovini, ki so v njej sicer množično, vendar le delno in osiromašeno prišle do izraza zaradi nasilja, izkoriščanja, odtujitve in uniformizacije razredne družbe.

Toda že to množično zgodovinsko pojavljanje istih elementarnih in množičnih lastnosti, ki izvirajo iz človeškega delovnega bistva in ki bodo (iste) tudi osnovna vsebina prihodnjega celovitega človeka, dokazuje, da si tega človeka ne zamišljamo kot nekakšen negotov, nepreizkušen in čisto izkonstruiran ideal-model. Projekt (zamisli) prihodnjega človeka gradimo na zelo preizkušenem in ogromnem materialu že zgodovinsko nakazanih in delno pojavno izraženih človeških lastnosti, ki jih socializem s svojo politično-kulturno-ekonomsko-moralno revolucijo ne misli ustvarjati iz nič in drugače kot dosedanja zgodovina, ampak jih misli le razviti na višji povprečni ravni in kot bolj usklajeno enotno-nasprotno (enotno-različno) celoto, kot celoto, ki bo živela v posameznikih in v družbi na višji povprečni ravni in bolj kontinuirano kot doslej. (Nikakor pa ne zamišljamo, da bi ta celota, ta višja enotnost različnih človeških temeljnih lastnosti bila kdajkoli v komunistični prihodnosti popolnoma gotova, popolnoma kontinualna in da v njej ne bi bilo padcev, zastojev in protislovij; o tem tudi kasneje).

Veliki teoretični, metodološki in življenjsko-dejavni (politični, moralni pomen) konkretno-optimalne celovitosti človeka kot *enotnosti različnih vrednot* ki so vredne tudi v tej celoti in nikoli samo po svoji notranji avtonomni vsebini — ta pomen človeške celovitosti je jasen šele v primerjavi a) z abstraktnim humanizmom in b) s človeškim zgodovinskim izkustvom, posebno sodobnega človeka.

Preverimo to tezo na kritični primerjavi glavne posebne vrednote (dela) in še ožje vrednote (mišljenja), ki je (v obliki zamišljanja) možno jedro jedra človeškega dela in celovitosti. Na prvi pogled se dozdeva, da bi tu lahko po abstrakcionistično-metafizični metodi abstraktnega humanizma ustvarjalnost ali mišljenje kar preprosto proglasili za edinega reprezentanta človeške celovitosti in človečnosti in da bi druge ožje temeljne vrednote lahko pri opredelitvi človeške celovitosti izpustili ali pa jih podredili ustvarjanju. Ali ne bi mogli človeške primarne notranje narave (npr. njegove biološke sile) kar zanemariti, kot določamo človeško celovito bistvo? Ali ni ustvarjalnost kvalitetno tako »visoko« nad »grobo« telesnostjo, da bi le-to pri definiranju človeške celovitosti lahko kar izpustili; morda bi lahko tudi trdili, da je človeška telesnost tako podrejena ustvarjanju in njegovi glavni sestavini (zamisli), da je že kar vključena in podrejena pojmu ustvarjalnosti ali mišljenja. Zato naj bi bil ta pojem že zadostni predikat človeške celovitosti (podobno kot to meni abstraktni perfekcionizem).

Tak ali podoben nekritični, abstrakcionistični humanizem pa ni tukaj izmišljen samo kot poljubna ilustracija proti abstraktnemu humanizmu, ampak ima v sodobnem človeštvu in njegovi inteligenci (pa tudi pri številnih pripadnikih delavskega in naprednega gibanja v svetu) še ogromne razsežnosti in obenem težke, zaviralne in zameglitvene družbene učinke. Velik del sodobnikov, velik del sodobne inteligence, upravljske sestave in velik del marksistov še vedno razmišlja in deluje na podoben način: menijo, da je potrebno razviti samo znanstveno-tehnično revolucijo, ki bo rešila vse probleme in

prinesla popolno srečo. Edini odločilni faktor te popolne sreče naj bi bil razvoj prirodno-matematično-kibernetško-informacijskih znanosti in iz njih izvirajoče tehnike. To pa je obenem zanikanje kakršnegakoli avtonomnega pomena drugih vrednot kot so humani družbeni odnosi, humana vzgoja, umetnost in družbene vede.

Kako škodljiv, kako omejen in kako nesposoben razumeti najbolj očitna človeška dejstva je tak racionalistično-tehnokratski humanizem, pokaže že bežen pogled v sodobno človeško stvarnost. Velik del najbolj kvalitetne, najbolj izvirne sodobne znanstvene ustvarjalnosti služi skrajno protičloveškim ciljem, ker je velik del prirodno-matematične in tehnične ustvarjalnosti glavni neposredni producent (temeljni izvor so seveda sodobni družbeni odnosi) uničujočega vojnega stroja in potrošniko-iluzionističnih proizvodov. To nedvomno in otipljivo sodobno izkustvo nazorno pokaže, da nobena človeška posebna vrednota (niti ustvarjalnost niti mišljenje) ne more s svojo izolirano in avtonomno vsebino predstavljati človeške celovitosti, ampak da je človečna vrednota samo, če se prilagodi človečni celoti kot njen del, če se v njej uskladi z drugimi posebnimi vrednotami. Vsaka in tudi najvišja posebna vrednota ima človečno vrednost šele, ko določi svoje mesto v človeški konkretno-optimalni celoti različnega v odnosu do drugih avtonomnih vrednot, v služenju človeški celoviti strukturi. Človečna, humana je torej samo tista ustvarjalnost, mišljenje, čustvovanje itd., ki služijo človečni celoti; samo ta ustvarjalnost je kultura. Nehumana pa je prav vsaka ustvarjalnost, ki razbija konkretno-optimalno celoto, kakršna se lahko izoblikuje v danih zgodovinskih pogojih.

Avtonomna vsebina ustvarjalnosti je predvsem sposobnost zamisli, da ustvari s čim manjšo porabo človeške energije čim večjo kvantiteto in kvaliteto potrebnih proizvodov. Zato ima v svoji notranji, ožji in izolirani vsebini visoko kvaliteto tako ustvarjalnost, ki izumi zdravilo, kot tista, ki izumi novo orožje. To pa seveda pove, da človečne vrednote ustvarjalnosti nikakor ne moremo prvenstveno meriti s stopnjo njene ozko dojete izvirnosti in učinkovitosti (ki jo sicer lahko povsem objektivno izmerimo s primerjavo ene konkretne izvirnosti in učinkovitosti z drugimi proizvodi istega ozkega področja). Očitno je možno človečno vrednost katerekoli ustvarjalnosti, mišljenja, čustvovanja, naravnosti itd. meriti predvsem s konkretnimi učinki, ki jih ima v osebni in družbeni celovitosti. Vsaka posebna človeška vrednota se kot abstraktna — izven človeške celote in iztrgana iz nje — lahko odtuji in tedaj pomeni rast njene (izolirane) kvalitete in kvantitete vse večje zlo, vse večje razdejanje človeka in človeštva. Čimbolj je absolutizirana človeška ustvarjalnost (čustvenost, naravnost itd.) izvirna in kvalitetna v svoji odtujenih obliki, toliko bolj je zla.

Zato je edino objektivno moralno in znanstveno (etično) merilo človeške vrednosti katerekoli posebne vrednote njeno mesto v konkretni optimalni celoti človeka in nikoli v kakšni izolirani in absolutizirani vrednoti katerega-koli abstraktnega humanizma.

Da ustvarjalnost (in mišljenje, zamišljanje) nista absolutni, ampak samo delni in samo relativni vrednoti in da sta tudi zakonito odvisni in koomplementarni z drugimi avtonomnimi vrednotami ter zato vedno določeni v

okvirju človeške celovitosti, lahko pokaže kratka razčlenitev primarne človeške (notranje in zunanje) narave (primarna narava veže človeka, neglede na njegovo ustvarjalnost, z verjetno brezkončnim svetom).

Človeška biološka narava, ki je s svojim avtonomnim delovanjem v glavnem nastala po prirodnem samotoku še preden je človek postal bitje delavstvarjalec in ki poteka po istem prirodnem samotoku kot preje in neodvisno od človeškega ustvarjanja — ta avtonomna človeška biološka narava je neposredni temeljni pogoj in vzrok (ne pa določujoči vzrok) samega ustvarjanja.

V človeku mora normalno potekati krvotok — enako kot pri vseh visoko razvitih sesalcih — in oskrbovati možgane s hrano in kisikom, da človek lahko misli. Če se prekine ta naravni samotok za nekaj minut, začno nepovratno odmirati tudi možganske celice največjega misleca. Samo če predhodno normalno deluje ta naravni tok, lahko mislimo in samo tedaj lahko zavestno, pojmovno zaznamo materialno, biološko ali drugo potrebo, ki je prirodno avtonomna od mišljenja in se šele z njim naknadno spoji in ki šele kot zavestna postane neposredni vzrok dela.

Narava v nas samih (in tista v okolju, ki jo najbolj rabimo) je torej nedvomna avtonomna človeška vrednota z lastno vsebino, ki ni nikoli ustvarjanju tako podrejena, da bi se lahko poljubno igralo z njo, da bi jo poljubno ukinjalo in zopet oživljalo, ampak je tudi ustvarjanje bistveno odvisno od naravnega toka kot svojega neposrednega pogoja in vzroka (delo, ustvarjalnost ima seveda več vzrokov).

Naravni samotok pa ni *odločujoči* vzrok dela in delovnega akta, saj se človek glede tega, da bi delal ali ne — potem ko se zave potrebe — odloča svobodno. Odločujoči vzrok dela je torej po pravilu vedno izrazito človeški subjekt, ki transcendirata primarno naravo in ki ga sestavljajo izrazite subjektivno-ustvarjalne moči: zamisel, čustvo, vrednotenje, volja, odločitev, pripravljenost za akcijo.

Čeprav je torej človeška ustvarjalnost v odnosu nujne zakonite odvisnosti z avtonomno naravo, ni njej podrejena.

Dosedanje izvajanje navaja na nedvomen sklep, da optimalne celote človeka ne more tvoriti niti sama ustvarjalnost niti sama čustvenost niti sama človeška naravnost itd., ampak šele njihova komplementarna zveza kot jasno razlikovanih avtonomnih vrednot, ki jih je zato nujno kultivirati in v njihovi posebnosti in v njihovi zvezi. Tudi najbolj realen ideal celovitega človeka mora — poleg drugega — vsebovati enotnost različnosti: enotnost ustvarjalnosti in narave ali kot pravi Marx eksistence (narave) in bistva (delo, ustvarjanja), mišljenja in čustvovanja itd.

Pota do človeške in človečne celovitosti so precej bolj enostavna in zabavna, če izhajamo iz »neabsolutnega« realnega humanizma kot iz fantazij kakšnega sodobnega abstraktnega humanizma racionalistično-tehnicistično-sci-entističnega tipa, ki se sam sebi zdi neverjetno realen, ko na osnovi »čistega razuma« zamišlja ustvarjanje novega človeka z znanstveno transplantacijo genialnih možgan in atletskih stegen.

V kontekstu tehtanja temeljnih vrednot je nujno precizirati vrednost narave v človeški celoviti biti. Človeška notranja in zunanja narava ni vse-

močno božanstvo. Vendar tudi ni pasiven in nepomemben material; z njim je v zadnjem stoletju racionalistično-scientistična kapitalska praksa delala preveč površno in je zato poudarek na človeški naravnosti kot nezamenljivi sestavini celovitosti tudi praktičnega pomena. Res nobeno naravno bitje ne more ustvarjati proizvodov kot človek. Vendar so mnogi naravni pojavi, ki so za človeka neposredne vrednote, veliko bolj zapletene kvalitete v funkcioniranju človeške celovitosti, kot bi jih mogel proizvesti človek in celo človeštvo. Naravne vrednote v človeku in okrog njega so torej tako *kvalitetno* dragocene, da rast in obstoj človeške celovitosti zahteva njihovo skrbno kultiviranje.

Dosedanje izvajanje pa tudi že nakazuje (kasneje še o tem), da je utemeljeno in nujno človeško celovitost opredeljevati tudi z *vsestranskostjo*. Kot bom še omenil, je to realno humanistično vsestranskost seveda zgrešeno zamenjati z naivno, abstraktno-humanistično vsestranskostjo (in potem udrihati po tem zgrešenem pojmu vsestranskosti).

Vsestranskost v realno-humanističnem smislu pa upošteva: a) njeno principelno, realno antropološko in ontološko razvojno vsebino in mesto v človeku in svetu in b) njeno posebno pomembno vlogo v sodobnem človeštvu.

Ad a) Nedialektičnim pogledom ni jasna razlika med kakršnokoli celoto in optimalno razvito celoto; ta razlika je del najsplošnejše človeške in svetovne zakonitosti. Kot ilustracija teh razlik znotraj iste celote in njenega razvoja: celota je na svoj način že človeški embrio, celota je na drug način otrok, posebna (biološka) celota je tudi delavec ob tekočem traku in zopet drugačna celota je rentiersko-buržoazni bonvivan. V razliki od teh nižjih celot pa je optimalna celota (v človeku ali v svetu) vedno izrazita večstranska in vsestranska struktura, ker so njeni sestavni deli izrazito razviti, ker so razviti vsi sestavni deli (vsestranskost) in ker ta večstranska razvitost konvergira v najvišje razvojne učinke, ki so možni pri določenem pojavu ali vrsti pojavov.

Razvita, optimalna celota človeka je večstranska in vsestranska enotnost razvitih posebnosti (pri čemer so v enem posamezniku istega časa in prostora in istega okolja izražene bolj nekatere, v drugem posamezniku druge strani in vrednote, toda nobena od temeljnih ne more ostati izrazito zakrnela, na embrionalni ravni ali tako blokirana kot pri delu na tekočem traku itd.).

Ad b) Izvirni marksizem je pojem večstranskega in vsestranskega človeka opredelil izrazito teoretično in obenem izrazito zgodovinsko, na kar njegovi kritiki povsem pozabljajo. Ta vsestranskost ni nekakšna izmišljena popolnost, ampak je utemeljena najprej na temeljni antropološko-ontološki način, obenem pa je tudi konkretno-praktična kritika izredne razdrobljenosti ročnega in duhovnega dela in duhovnega siromaštva človeka v sodobnem kapitalizmu. Le-ta je tako izrazito enostranski, tako nevideno zožen v primerjavi z vso preteklo zgodovino, da teza o vsestranskosti v soočanju s to ozkostjo in razdrobljenostjo pomeni prav razvijanje temeljnih, elementarnih in komplementarnih zmožnosti, ki jih je človek že zdavnaj pridobil v prejšnjih tisočletjih in ki so sedaj bolj ogrožene kot kdajkoli v zgodovini (ustvarjalnost, mišljenje, fantazija, razvoj človeških naravnih potencialov). Samo popolno

nepoznavanje izvirnega marksizma, ki je (v *Kapitalu*, v *Očrtih kritike politične ekonomije* itd.) najbolj ostra kritika kapitalistično-industrijske specializacije glede na njene učinke v človeški celoti, lahko otročje-tehnokratsko razume marksistični pojem o človeški vsestranskosti kot zahtevo, da sodobni človek obvlada vseh 30 ali 40000 sodobnih profesij; dejansko pa gre le za človeško prisvojitve in razvijanje svojih temeljnih zmožnosti v najostrejšem nasprotju z ozko profesionalizacijo kot edino usodo (seveda pa je le-ta prehodno nujna kot del povečanja produktivnosti in s tem pogojev za prihodno večjo celovitost).

Ko razpravljamo o vlogi narave v celoti človeka, se odpre tudi nov pogled na svet, na naravo in materialnost v ontološkem smislu, ki dialektično prerašča tako idealistično-subjektivistične kot metafizično-materialistične predsodke glede sveta in narave.

Drugače povedano: s stališča (možne ali dejanske) celote človeka, s stališča najglobljih interesov človeka za človeka, s stališča dialektično-filozofske antropologije se pojavi sveta, narave, materije in vse svetovne dialektike razsvetlijo povsem drugače kot s stališča idealizma, subjektivizma in metafizičnega materializma.

Svet, narava, svetovna dialektika niso 1) niti izključno — kot poskuša prikazati kantovsko-subjektivistična razlaga — pojavnosti subjekta, 2) niti vsemočna absolutna materija, ki v obliki ali mehanične materije ali fizikalna ali biološka materija vlada nad človekom in družbo ter nad vsemi svetovnimi zakoni in pojavi.

Svet, narava in svetovna dialektika so za človeka bistvenega pomena, posebna in avtonomna človeška vrednota (s svojo lastno vsebino, z lastno obstojnostjo in lastnimi notranjimi zakoni). Ta vrednota (narava, svet na sebi) pa človeku ni bistvena kot njemu nadrejena, kot preprosti, identični platonski obči princip, ampak je za človeka bistvena z verjetno neskončnim bogastvom svojih razvojnih kvalitete. Za človeka je posebna vrednota prav tisti del svetovnega verjetno brezkončnega (absolutnega) bogastva kvalitete, ki je v njemu in v njegovem okolju. Šele s tega in samo s tega vidika dobi nov, human pomen teza »človek-v-svetu«, »človek-v-absolutu« ali »absolutno v človeku«.

Človek je res sposoben (kot nobeno drugo bitje) z delom tako kvaliteto preusmerjati, preoblikovati tokove in kvalitete brezkončnega sveta kot nobeno drugo bitje. Toda pri tem ne more in ne sme podcenjevati ali uničevati notranjega bogastva tistih fragmentov narave, ki so prisotni znotraj njegovih proizvodov, znotraj njegove biološke narave in znotraj njegovega objektivnega okolja. Kantovsko-sartrovsko subjektivistično stališče je naravo in svet na sebi tako bagateliziralo, da je to stališče (objektivno) podpora tisti prepotentni produkcijsko-vladarski iluziji kapitalizma, ki misli, da lahko poljubno »ustvarjalno« uničuje okolje in naravo s slabšimi proizvodi, npr. naravno cvetje s plastičnim cvetjem in vse človeške naravne organe z »umetnimi«.

Človek lahko torej svetovni absolut v svojih proizvodih bistveno transcendira, vendar ta biva dalje — sicer preoblikovan — tudi v človeških proizvodih, tudi v notranjosti človeka-ustvarjalca in tudi v njegovem člo-

večnem svetu. Torej je človek v svetu (absolutu) — in to je najvišji humani, moralni in etični odnos človeške družbe do sveta — lahko v odnosu dialektičnega preraščanja sveta in ne na način človekovega subjektivistično-absolutističnega podrejanja in izničevanja sveta niti na način človeške slepe podrejenosti svetu (absolutu), ki ga pozna npr. metafizični materializem z povzdigovanjem materije v novo božanstvo. Človek se torej o svojem načinu bivanja v svetu in odnosu do sveta v realno-humanistični usmerjenosti ne vprašuje zaradi sveta, ampak zaradi sebe, zaradi tega, ker tudi v objektivnem svetu odkriva dragoceno in nenadomestljivo bogastvo človeka. Ko realno-humanistični človek ugotavlja dragocenosti sveta in narave na sebi (in zato tudi pomen obče dialektične ontologije) izhaja prvenstveno iz *svojega* temeljnega osebno-družbenega, moralnega interesa, vendar mu prav ta »svetuje« priznati in kultivirati tudi okruške svetovne in naravne objektivnosti in odreči se subjektivistične prepotentnosti do nje, ki je posledica in odjek že zdavnaj načete in premagane kapitalistične samouverjenosti.

V verjetno brezkončnem bogastvu najsplošnejših svetovnih kvalitete pa nima materija prav nobene nadrejene vladarske vloge, ampak je samo ena od njih. Kot enotnost sveta ni materialnost človeku niti nadrejena niti ni njegov subjektivni pojavi videz na kantovsko-heglovski način. Materija kot eden od verjetno nešteti najsplošnejših momentov sveta in (kot kategorija obče dialektične ontologije) ni za človeka v principu nič bolj in nič manj zanimiva kot vse druge najsplošnejše zakonitosti in kategorije (npr. svetovna različnost ali nasprotnost so v epohi dinamične in raznolike človeške družbenosti in duhovnosti še precej bolj zanimive kot najsplošnejša kategorija materialnosti). Svetovna materialnost je kot enotnost sveta (Engels) človeku zanimiva v toliko, da pomeni principiarno možnost prenosa njegovega ustvarjalnega delovanja na druge dele narave in da se človek tudi s pomočjo predelane narave povezuje z drugim človekom v čutno materialni obliki. V tem je tudi moralno-etični odnos človeštva do narave in sveta.

Zato dialektični pogled lahko na svoj način razume in dojame človeško-kulturni vidik globoke teze, da je nekaj vzvišenega v materialnem proizvodu (npr. v kruhu in vinu), ki je del človečnega humanega občevanja. V tej tezi je — v kolikor se omejimo samo na njen antropološko-etični vidik — podoben kulturni pristop k človeškemu delu in k človeški družbi ter k vlogi narave v delu in družbi kot ga ima izvirni marksizem.

Ker imamo za realno možnost človeške celovitosti tako množične analoške dokaze iz tisočletne zgodovine, je ta realni ideal tudi izkustveno, zgodovinsko in znanstveno utemeljena verjetnost in je tudi v tem smislu realno — verjeten.

Tipična, analoška verjetnost dokaza za možnost socialistično-komunističnega ideala je dosednji objektivno-delujoči zakon specifičnih oblik uresničevanja humane celovitosti v dosedanjih zgodovinskih pogojih.

Že pred socialistično-komunistično družbo se je dejansko uresničevala humana celovitost v vsaki dosednji družbeno zgodovinski formaciji, ko in kjer je ta formacija dosegla svoje viške (oziroma tudi v vsakem posebnem tipu družbene proizvodnje, ko je dosegel svoj vrh: ali lovsko-nabiralno

gospodarstvo, ali stalno poljedelstvo in živinorejstvo ali nomadstvo ali obrtništvo).

To zakonito pojavljanje človeške celovitosti na zakonito določenih točkah človeške zgodovine nikakor ni njen prevladujoči zakon, saj je v njej prevladovalo a) splošno materialno in duhovno pomanjkanje (zaradi nerazvitosti proizvodnih sil vseh prejšnjih formacij) in b) utesnjenost, odtujenost, nemožnost polnega razvoja zaradi ogromnih dimenzij odtujitev v razredni družbi (ekonomske, politične, idejne in moralne odtujitve). Vendar je zakonito zgodovinsko — čeprav občasno, diskontinuirano — pojavljanje določenih oblik celovitosti povsem razvidno; zakonitost tega pojavljanja je v tem, da ima vedno zakonite vzroke, zlasti zgodovinsko dozorevanje vrhov določene družbeno-zgodovinske formacije ali določenega tipa družbene proizvodnje in križanje teh razvojnih vrhov z ugodnimi naravnimi pogoji (klima, zemlja itd.).

Ti konkretni zgodovinski vrhovi človeške celovitosti so še posebno pomemben analoško-verjetnostni dokaz za možnost človeške celovitosti v visoko razviti industrijski in postindustrijski eri (v socializmu in komunizmu), ker so bili vsi že večstranski in vsestranski: vsak na svoj način so sintetizirali v človeško celoto več razvitih posebnih človeških zmožnosti.

Ideal celovitosti človeka v socializmu-komunizmu se opira torej na že delujoči zgodovinsko-družbeni zakon celovitosti kot se je neredko pojavljal v preteklosti.

Če so v nekaterih antičnih grških mestih (Atene) dosegli v kakšnih trenutkih precejšen materialni standard, precejšnjo dejansko svobodo vseh svobodnih državljanov in precejšnjo dejansko demokratičnost ter izgradili v življenju novo kulturo, se je na ravni sužnjeposestniškega mesta tu pojavil nov tip elementarne celovitosti v primerjavi s patriarhalnim poljedelstvom. Podobni pojavi celovitosti, vendar zopet na drugi ravni (čeprav še v okviru razredne družbe) nastajajo v nekaterih renesančnih mestih Evrope.

Včasih ugovarjajo takim ocenam o pojavih celovitosti v preteklosti, češ da so bili tudi v omenjenih antičnih grških in renesančnih mestih pojavi zlobe, zavisti, zločinov, tragedij, da so bili tudi »slavni« primeri antičnih mož polni človeških pomanjkljivosti itd. Tega niti najmanj ne zanikamo, ampak vse to zavestno upoštevamo v svojem pristopu k človeški celovitosti. Toda omenjeni ugovori proti zakonu-principu celovitosti nam prav nič ne povedo, ker zadevajo izven koncepcij realnega humanizma; izhajajo namreč iz tipičnega nepoznavanja človeške narave in bistva, iz tipičnih zgrešenih predpostavk abstraktnega humanizma o popolnoma harmoničnem in srečnem človeku in so zato brez antropološkega izhodišča (podrobneje o tem kasneje).

Da bi začeli odstranjevati predsodke o realno humanističnem idealu celovitosti, je nujno jasno začrtati ločnico med bistvom zakona človeške celovitosti — in zlasti njegovo bolj intenzivno in bolj splošno stopnjo v socializmu in komunizmu — in pojavnimi oblikami tega zakona. Morali bi se (enkrat za vselej) dogovoriti, da lahko z veliko znanstveno verjetnostjo govorimo o realnih možnostih krepitev človeške celovitosti in vsestranskosti v socializmu-komunizmu, ker samo predpostavljamo, da se bodo že obstoječe

temeljne človeške lastnosti (ki jih dokazuje vsa zgodovina), v prihodnosti samo bolj intenzivno in skladno razvile in da ne pričakujemo prav nobenega preskoka v povsem drugačni človeški svet.

Z gotovostjo lahko predvidevamo večjo intenzivnost že do sedaj zgrajenih človeških potencialov ne zato, ker bi pričakovali v prihodnosti kakšne nadljudi, ampak preprosto zato, ker so doslej obstoječe človeške zmožnosti (potencialne vrednote) bile zelo omejene. Zato bodo lahko doživele sorazmerno hiter razmah ne s kakšnim čudežem, ampak če bodo odpadle dosedanje zastarele družbene ovire in če bodo nastopili tisti boljši pogoji, ki so že danes povsem realno razvidni (preusmeritev realnih, vendar zgubljenih gospodarskih in znanstvenih potencialov k človeku). Taki boljši pogoji za razvoj pa so možni, saj je očitno možno, da se že danes močno zboljšajo materialni in družbeni pogoji za osebni razmah večine ljudi, če se preusmerijo proizvodne kapacitete za oboroževanje, za potrošniško razsipanje, za vzdrževanje velikih birokratskih, militarističnih in represivnih aparatov.

Nikakor in nikoli pa ne bo mogoče podrobno prerokovati, kakšne konkretne pojavnosti oblike bo imela v prihodnosti — zlasti v daljnji — možna človeška celovitost in njene sestavine kot so ustvarjalnost, naravnost in druge. Tega ne moremo prerokovati niti za začetek 21. stoletja. Vsako resno znanstveno socialistično razpravljanje se mora odreči takim prerokovanjem.

O tem, kakšen naj bo človek razvitega socializma-komunizma in kakšna bo njegova celovitost-vsestranskost, se prevečkrat razpravlja v duhu abstraktnega humanizma in absolutnega determinizma. Zato nastajajo veliki nesporazumi, v večini nezlonamernih ljudi pa intimni vtis, da so koncepti socializma-komunizma o bodočem človeku in družbi povsem nerealne, fantastične sanjarije. Te ocene o nerealnosti miselnih podob socializma-komunizma bi bile opravičene, če bi ideal socializma-komunizma — celovit človek — bili ukrojeni po meri abstraktnih humanizmov in abstraktnega determinizma, češ, da naj bi popolni in popolnoma harmonični in neskaljeno srečni človek nastajal in živel v enakomernem, kontinuiranem premočrtnem in uniformiranem vzponu (po aritmetični ali geometrični progresiji).

To je seveda čisti nesmisel, ki ga lahko proizvede samo nedialektično mišljenje (in ki mu seveda sledijo vsi abstraktni humanizmi in absolutni determinizmi).

Za človeka komunistične prihodnosti pa bodo veljali tudi ko se bo temeljito osvobodil razredne družbe: 1) isti ontološki in antropološki zakoni dialektične razvojnosti, ki veljajo za vse pojave sveta, za vso dosedanje človeško zgodovino in ki bodo veljali tudi v vsem tistem predhodnem obdobju h komunizmu, ki ga imenujemo socializem; 2) ti zakoni človeške in svetovne razvojnosti pa bodo dobili v komunizmu posebno intenzivne oblike (kot v vsej dosednji človeški zgodovini), ki jih vnaša v svetovno in naravno razvojnost še superponirano, svobodno človeško odločanje.

Razvojnost — ki velja za vse pojave sveta in ki bo modificirana veljala tudi za človeško celovitost v komunistični družbi — pa je tak dialektičen način gibanja in spreminjanja, v katerem se združujejo progres in regres, vzponi in padci, premočrtna in ovinkasta gibanja, kontinuiteta in diskontinuiteta, krožna in spiralna gibanja itd.

Z veliko znanstveno verjetnostjo sklepamo, da bo človeštvo — pod pogojem, da bo živelo naprej in da ne bo uničeno v kakšni vojni zvezd in atomskih jeder — počasi krenilo zaradi svojih bivanjskih interesov (o tem kasneje) v smeri brezrazredne in komunistične družbe. Vendar bo tudi ta razvoj — in tudi potem ko bo komunistična družba že stabilna — potekal vedno kot dialektična razvojnost, v obliki komplementarnih napredkov, padcev in zastojev; v obliki ostrih in strmih napredovanj in ovinkov ter tipanj, dvomov in negotovosti. Tudi celovitost človeka v komunizmu ne bo potekala po nobenih čvrstih, enakomernih in ravnih tirih, ampak v obliki dramatično živahnega, burnega in v mnogočem nepričakovanega razvoja, tako da bo v življenju človeka ostala dosti večja zanimivost, izvirnost in privlačnost kot če bi gledali pred seboj neverjetno dolgočasno in milijone let dolgo, čisto, preračunano in za vse ljudi enako pot v »srečno prihodnost«. Nikoli ne bo dolgčas — razen tistim, ki so v sebi dolgočasni. Dosti bo še dramatičnosti, upamo pa lahko, da ne bo tako zelo surova in nesmiselna kot za časa razredne družbe.

V čem je zagotovilo raznovrstne razvojnosti človeške celovitosti tudi v verjetni komunistični družbi?

— V tem, da bo še naprej deloval obči zakon proizvodnje in posebni načini proizvodnje (čeprav bistveno manj odtujeni kot doslej), ki bo — kot doslej ali še bolj — pospešil razvojna nihanja, ki so prisotna že v primarni naravi človeka in okolja. Tisti posebni vzročni nizi človeške zgodovine, ki se uresničujejo v znanstvenih odkritjih, v razvoju tehnike in tehnologije, v upravljanju, v morali in v vseh družbenih odnosih, v vzgoji, v naravnem okolju, v razvoju naravne biološke in psihološke dediščine, različne v vsakem človeku — vsi ti mnogoteri posebni vzročni nizi človeške družbe in posameznikov nikoli ne bodo potekali enakomerno in vzporedno. Zato se bodo ti različni vzročni nizi tudi v prihodnji, brezrazredni družbi neprestano križali — v posameznih ljudeh in skupinah — vsakokrat na nove in drugačne načine že v toku življenja tistega posameznika ali skupine. Zato bo vedno imel vsak človek in vsaka skupina — celo v istem času in prostoru — tudi svoje lastne probleme in lastne možnosti celovitosti, ki bodo različne od drugih ljudi in skupin in ki jih bo vsak moral razreševati in uresničevati z lastno izvirno akcijo. Tako bo tudi v komunizmu delovala tista osnovna razvojna struktura, ki je bila značilna za dosedanje družbo, za dosedanje moralo in za življenje vseh posameznikov — da se stalno pojavljajo nove objektivne situacije, ki jih ne moremo nikoli predvideti z absolutno gotovostjo, ki pa jih lahko razrešujemo z izvirno akcijo, na način dela. Celovitost človeka ne bo torej nikoli dano stanje, ampak se bo morala — tudi v vsej daljnji prihodnosti — vedno znova ustvarjati. Zato bodo tudi v prihodnje posamezniki morali vprašanja svoje celovitosti stalno izoblikovati sami s svojo lastno ustvarjalnostjo in moralo.

Zato bo trajno — tudi v brezrazredni družbi — veljala Marxova in Engelsova misel iz Komunističnega manifesta, da bo vedno, tudi v bodoči asociaciji, ustvarjalna svoboda posameznika pogoj svobode vseh kot tudi Kardeljeva misel, da si bo vedno posameznik srečo ustvaril sam, družba pa le pogoje zanj.

— Razvojno nihanje v vedno znovičnem nastajanju celovitosti posameznikov bo prisotno tudi v dolgoročni prihodnosti; ne samo zaradi različne razvojne dinamike posameznikov, skupin in področij, niti samo zaradi križanj različnih praks in naravnih tokov, ampak tudi zaradi svobodnega izbora vsakega posameznika, ki pa bo vedno lahko nihal od optimalnih preko povprečnih do negativnih »dosežkov«.

S tem pa smo ponovno in z dodatnimi argumenti prišli do sklepa, ki je izoblikovan že v izvirnem marksizmu, ki pa ga nekateri sodobniki pozabljajo ali pa sploh ne poznajo: nezamenljiva osnovna človeška enota, v kateri se edino more začeti uresničenje človeške celovitosti — ali pa je nikoli ne bo — je človek kot posameznik in oseba (seveda s svojo izvirno družbeno vsebino). Naravnost in ustvarjalnost se moreta in morata intenzivno združevati že v vsaki osebi, saj imajo vsi (normalni) ljudje v sebi oba ta potenciala. Če bi se npr. ustvarjalnost uveljavljala samo »v družbi« in ne v vsaki osebi (ali vsaj v velikem številu oseb), bi to nujno pomenilo, da je ustvarjalnost kot monopol rezervirana samo za ozek krog ljudi, kar pa bi pomenilo brezkončnost razredne družbe. Samo na temelju celovite osebnosti se lahko gradi družba celovitosti. V izvirnem marksizmu ni ta misel prisotna samo na omenjenem mestu v *Komunističnem manifestu*, ampak pogosto tudi drugod (*Ekonomsko filozofski rokopisi*, *Nemška ideologija*, *Sveta družina*, *Anti-Dühring* itd.).

Dosedanja analiza je torej pripeljala do sklepa, da so najbolj elementarne, najširše v družbi prisotne, trajne (vse dokler bo človek obstajal), atomarne in obenem komplementarne sestavine človeške celovitosti-ustvarjalnosti naslednje: 1) kulturnost (človečna ustvarjalnost), 2) naravnost, 3) osebnost in k njim spada še 4) družbenost.

Čeprav je osebnost temeljna enota za graditev socialistično-komunistične človeške celovitosti, je družbenost zgrajena na takih osebnostih lahko nova, višja kvaliteta in ne samo prazno ponavljanje oseb in njihova vsota. Kot sem pokazal že drugje,⁷ družbena skupina, ki je zgrajena na principu dela (optimalna ali vsaj človečna delitev delovnih vlog), ni omejitev svobode in razvoja posameznika, ampak je neposredni in nezamenljivi sestavni del njegove osebne vsestranskosti, saj omogoča nastanek številnih osebno-družbenih kvalit, ki jih ne bi moglo ustvariti nikoli še tako veliko število in še tako sposobnih, vendar izoliranih posameznikov. Dosedanja človeška zgodovina je polna takih izrazitih humanih osebno-družbenih kvalit. To pa nikakor ne pomeni, da bi družbeno obče moglo zajeti in podrediti vso vsebino katerekoli osebe, saj bo vsaka vse svoje družbene občosti v mnogočem bistveno presegala: avtonomije celovite osebe ni nikoli mogoče utopiti v družbenosti.

Ker nastaja glede realno humanistične teze o vsestranski osebi veliko zmešnjav, — ki pa so le podaljški starih abstraktnih humanizmov (racionalizma, pozitivizma itd.) — je nujno načrtati jasno ločnico med abstrakcionističnim in realnim pojmovanjem človeške vsestranskosti. Nekateri koncept vsestranske osebe zamujejo kot nerealen, ker (sami in njihovi sogovorniki) vanj nehotе vnašajo svoje metafizične predstave in zato pod »vsestranskost-

⁷ Dialektika človeka, misli in sveta, DZS, Ljubljana 1967.

jo« zametujejo le svoje in tuje iluzije, npr. predstavo nadčloveka, iluzijo o vsemoči znanja, iluzijo o vsestranskosti kot enciklopedičnosti in erudiciji itd.

V besedni okvir »vsestranske osebnosti« vnašajo fantazijsko predstavo nadčloveka, ker zamenjujejo realni humanizem z razredno-elitistično iluzijo o absolutnih herojih zgodovine, ki je v »moderni« sodobnosti pogosto združena z racionalistično sanjarijo, da bo z golim kopičenjem znanja, z golim napenjanjem razuma in z množtvom pozitivistično nametanih »informacij« možno zgraditi v vseh ljudeh vrhunske (duhovne, telesne, znanstvene, umetniške itd.) odlike, ki bodo presegle vse dosedanje človeške vrhunce. Te iluzije ne uvidijo, da sta dialektična neistočasnost in neravnomernost različnih vzročnih nizov in njihovih križanj zakonitost vsega razvoja in tudi prihodnje človeške celovitosti.

Zgrešeno razumejo pod »vsestransko osebnostjo« samo kopičenje enciklopedično-eruditskega znanja, kadar nasedajo racionalistični in pozitivistično-kvantitativni iluziji o enakovrednosti vseh dejstev in o vsemoči človeka, ki naj bi izvirala iz preprostega kopičenja znanja o teh dejstvih. Ne vidijo pa da vsestranska oseba lahko raste samo, če iz okolja in iz same sebe strogo selekcionira in predeljuje, kar je bistveno vredno samo za njeno izvirno celovitost.

Zgrešeno razumejo pod vsestransko osebnostjo neskončno množstvo interesov, znanj, profesij in profesionalnih veščin — in potem karajo to svojo lastno plitko predstavo — ker po stari materialistično-miljejski teoriji mislijo, da je edini dejavnik posameznikovega razvoja okolje. Zato naj bi se vsestranski posameznik razvijal z neprestanim prilagajanjem trenutni družbeni mnogoterosti okrog sebe in z njeno celotno absorbcijo. Dialektično-realni humanizem pa upošteva v konceptiji vsestranskosti realnost dialoga med posameznikom in družbo. Le-ta je v tem, da posameznik izbira iz okolja, iz svojih situacij samo tiste probleme, vrednote in pota delovanja, v katerih izvirno združuje svoje lastne individualne značilnosti in določene, strogo izbrane vidike okolja, ne pa vso njegovo (zase) nebitveno mnogoterost.

Strah miljejskega materializma in totalitarizma, da bi tako izvirno osebno uveljavljanje razbilo humano družbenost je neutemeljen, saj je ena od najmočnejših teženj človeka kot bistveno družbenega bitja tudi uveljavljanje v družbi in ne izolacija od nje. Zato graditev vsestranske osebnosti z izborom (iz družbe) tistih fragmentov, ki so bistveni za posameznika, tako opredeli njegovo vlogo, da je tudi obenem osebno-družbeno učinkovita.

Organizirano sodelovanje posameznikov pa bo stalno nujno tudi v prihodnji socialistično-komunistični družbi, ker bodo tako najboljše razporejene vloge v skupni »produkciji« raznovrstnih družbenih kvalitete.

Zaradi svobodnega odločanja posameznikov, ki je bistvo človeškega zamišljenja-ustvarjalnosti, bo možno vedno — tudi v daljnji prihodnosti — da se del posameznikov obnaša družbeno negativno do celovitega, vsestranskega razvoja drugih oseb.

Zgrešena je tudi pozitivistično-faktografska-harmonistična predstava, ki »vsestranskemu človeku« pripisuje nekakšno uniformno sintetičnost raznih človeških strani (funkcij, lastnosti) približno kot da bo »v komunizmu« vsak človek enako delal po 2 uri v materialni proizvodnji (in drugih nujnih eks-

stenčnih dejavnostih), da se bo vsak enako po 2 uri telesno rekreiral, po 2 uri slikal itd. V družbenih odnosih pa si ta zgrešena predstava »vsestranskosti« kot uniformne simetričnosti in harmoničnosti predstavlja »vsestransko« družbeno delitev vlog tako, da bodo vsi ljudje v letu dni en mesec upravljali, en mesec dežurali v materialni proizvodnji, mesec dni vzgajali, itd., itd.

Vse te smešne predstave izvirajo iz metafizičnega mišljenja, iz njegovih plitkih abstrakcij in njegovih preprostih seštevanj, ki ne upoštevajo zakona o neravnornosti celotnega družbenega in osebnega razvoja, neravnornosti posameznih vzročnih nizov in njihovih križanj v skupinah in posameznikih ter od tod izhajajoče neponovljivosti vsake osebe in družbene situacije. Te neravnornosti razvoja oseb in skupin ne bodo v prihodnosti nič manjše kot v preteklosti.

Zato bodo pojavne oblike človeške celovitosti zelo raznotere, neponovljive in ostro individualizirane tudi v družbi, ki bo celovitost-vsestranskost osebnosti uresničevala veliko bolj intenzivno kot vse dosedanje družbe.

Zato je nemogoče predvidevati konkretne pojavne oblike prihodnje človeške ustvarjalnosti v posameznih osebah in skupinah, ampak samo tisto, kar združuje elementarne, stalne sestavine človeške celovitosti: da bo le-ta bolj svobodna in bolj splošno uveljavljena kot v pridušenosti razredne družbe, da bo zanjo več družbenih možnosti, da bo bolj komplementarna s primarno naravo, da bo osebno-družbena. Nikakor pa ni mogoče predvideti, ali se bo ustvarjalnost prihodnjih posameznikov razvijala bolj na tem ali onem področju, ali bodo njene posamezne zvrsti bolj ali manj dolgotrajne, bolj ali manj intenzivne, ali bo ta prihodnja ustvarjalnost fundamentalna, razvojna ali aplikativna, ali bo bolj sintetična ali bolj ožja-sektorska. Kot bo verjetno možno, da posameznik področja ustvarjalnosti hitro spreminja, tako bo tudi v najbolj razviti družbi možno, da se nekateri svobodno odločijo za večletno (znanstveno, umetnostno itd.) dejavnost na istem predmetu ali da na željo družbe sprejmejo potrebno večletno specializacijo.

— *Zakonite nasprotnosti-protislovnosti celovitega, vsestranskega človeka.* Poleg izrazite neravnornosti in poleg izrazitih individualnih pojavnih oblik vsestranskosti v vsaki osebi in skupini vsebuje zamisel celovitega, vsestranskega človeka tudi stalna nasprotja in protislovja prav v njegovem najglobljem jedru (v razliki od vseh abstraktnih humanizmov, ki vidijo, kot rečeno, perfektnost, popolnost človeka v njegovi popolni skladnosti, harmoničnosti).

To izrazito notranjo nasprotnost prihodnjega človeka lahko predvidimo z gotovostjo ne da bi se bavili s podrobnimi oblikami njenega pojavljanja ali celo s kakšnimi prerokovanji — na realni osnovi dosedanjih spoznanj o trajni naravi človeške ustvarjalnosti-dela.

Gre za tisto notranje bistvo dela, ki je (tudi za Marxa) relativno neodvisno od družbenih pogojev in zato tudi od družbene (komunistične) osvoboditve dela. To notranje bistvo dela bo gotovo ostalo tudi v jedru dela-ustvarjalnosti, ki bo osvobojeno družbenih, razrednih odtujitev in materialnega siromaštva. Pri tem gre seveda predvsem za temeljno strukturo delovnega akta in njegovih glavnih sestavin (zlasti zamisel) ter za vlogo tako strukturiranega dela v celoti človeka. Socializem-komunizem lahko pomeni nekaj

realnega samo kot osvoboditev procesa dela, kakršno je bilo značilno za dosedanega človeka. Ne more predpostavljati nekakšnega čisto drugačnega dela in ustvarjalnosti, ki bi bila absolutno drugačna od dosedanje človeške narave. Ni možna nekakšna absolutno onostranska moč ustvarjanja, ki bi izvirala iz čistega nič in ne iz temeljne strukture človeške narave in ki bi (to »ustvarjanje«) vzdrževalo absolutno neskaljeno in absolutno skladno srečo izven območja vseh dosedanjih naravnih moči človeka.

V vsaki prihodnji vsestranski osebi in skupini bodo izrazita notranja nasprotja in protislovja, ker bo tudi prihodnjo družbo možno zasnovati le na takem temelju ustvarjalnosti, kakršnega je imela dosedanja ustvarjalnost. Zato bo večji del višje človeške ustvarjalnosti v prihodnosti možen samo zato, ker bo delo osvobojeno razrednih ovir in ker bo lahko postalo prevladujoči (ne edini) princip življenja in organizacije vse družbe namesto principa velike lastnine in ker bodo vsi ljudje lažje razvijali delo kot svobodno dejavnost. Ne bo pa višja stopnja dela v prihodnosti izvirala iz nekakšne njegove nove, povsem drugačne notranje narave, ne bo nekakšne bistveno drugačne strukture delovnega akta niti ne bo bistveno drugačnih odnosov delovnih aktov kot v dosedanjih generičnih procesih.

Zato bo osvobojeno in prevladujoče delo imelo iste elementarne sestavine kot dosedanje delo-ustvarjalnost, in te sestavne so v sebi in med sabo še posebej intenzivno nasprotne in protislovne; možno je le, da bodo povezave teh nasprotij na višji ravni in da se bodo protislovja lažje razreševala.

Poskušajmo kratko povzeti in dopolniti dosedanja razmišljanja o nasprotjih in protislovjih v samem jedru dela, ki bodo nedvomno ostala v prihodnji humani družbi, v kateri bo prevladovalo uresničevanje človeške celovitosti:

1. Tudi najbolj svobodno in optimalno delo, ki bo jedro konkretne človeške celovitosti, bo vsebovalo vedno notranja nasprotja in protislovja.

Delo se bo — kot izraz človeške končnosti, spremenljivosti in nepopolnosti — moralo vedno soočati z novimi naravnimi in družbenimi situacijami in z neobdelanimi (telesnimi, družbenimi in duševnimi) predmeti, ki še niso dovolj prilagojeni človeku, ki se s svojo notranjo konsistentnostjo, z neobdelano lastno obliko in z »inercijo« lastne vsebine upirajo človekovemu ustvarjalnemu smotru, čeprav so mu nujno sredstvo na poti k temu smotru. Zato se bo tudi najbolj svobodno in ustvarjalno delo vedno soočalo in povzemalo v sebe protislovja, katera je šele v teku dela možno preoblikovati in očevočiti.

Zato bo v človekovem delu — tudi v najbolj svobodnem in najbolj humanem — vedno prisoten ustvarjalni, produktivni in plemeniti spopad med zavestno potrebo, zamislijo-smotrom in delovno akcijo na eni ter »trmastim« odporom predmeta dela, delovnega sredstva in delovne moči na drugi strani. Pri tem seveda pod »predmetom dela«, ki se z lastno obliko in vsebino upira človeški ustvarjalnosti ne razumemo samo surovin (les, kamen, železo), ampak tudi stihijne družbene odnose (ki jih je šele treba po človeško oblikovati) ter duhovne in družbene doživljaje, ki jih oblikuje umetnost, vzgoja ali politika; predmet dela, ki se »upira« je tudi lastno telo plesalca ali katerakoli lastna, še nemobilizirana delovna moč, ki se upira svojemu lastnemu ustvarjalcu (kar on ponavadi napačno čuti kot svojo »lenobo«) ali lastno neznanje,

ki ga človek prevladuje z učenjem ali raziskovanjem. Nasprotje med delovnim subjektom in objektom vnaša torej v sam notranji proces ustvarjanja vedno odpore lastne delovne moči in predmeta, prinaša vedno delovne napore in težave.

Res občutijo nekateri ustvarjalci svoje finalno delo kot lahko, veselo — toda le, če so s svojo prejšnjo prakso že v precejšnji meri obvladali večji del odporov lastne delovne moči in predmeta (in zato njihov odpor v finalni proizvodnji čutijo subjektivno manj močno kot drugi, čeprav ta odpor in ta nasprotja v delu objektivno še vedno obstoje).

Zaradi te trajne narave dela je treba povsem zavreči iluzionistično predstavo o »sreči«, ki je bila privlečena iz abstraktnega humanizma in zlasti iz utilitarizma in senzualizma, češ da bodo prihodnji človek, njegovo delo in »sreča« neprekinjeno, popolnoma harmonično in vrhunsko uživanje brez protislovij in naporov. Ta kritika pa ne pomeni pristanek na nasprotno, racionalistično-rigoristično-asketsko tezo, da je nujno povsem zatreti uživanje, zadovoljstvo kot sestavino človeške celovitosti, polnosti in sreče. Gre le za to, da v celovitost in srečo kot stalni in nujni del vračunamo tudi ustvarjalne in druge *normalne* življenjske težave, soočanja, spopade, boje in napore. »Sreče« kot neskaljenega, neprekinjenega uživanja, zadovoljstva in skladnosti sploh ni in ne more biti. Je pa možna realna sreča večine ljudi, ki ni zgrajena na račun drugih in ki združuje kot nujna, komplementarna pola oboje: in uživanje v zadovoljitvi dejanske potrebe in življenjsko živost in zanimivost, ki jo dajejo človeku samo ustvarjalnost in življenjska protislovja, odpori, napor in boji, ki ne presegajo njegovih moči in pogojev. Sreča je torej realna šele tedaj, če se ne zoži na iluzijo popolne skladnosti in popolnega uživanja, ampak je dojeta in doživljana tudi kot življenjska slikovitost in zanimivost. Sreča je polnost, ki jo dovolj zrelemu močnemu in osveščenemu človeku prinaša tako zadovoljevanje potreb kot tudi prevladovanje realnih problemov in nasprotij, ki vodijo do tega zadovoljevanja. Očitno pa je tudi, da je uživanje v skladnosti, ki jo vsebuje zadovoljitev potreb, večje, če gre za razreševanje dejanskih potreb in protislovij kot pa umetelno draženje že dosežene nasičenosti, umetelno podaljševanje dejanske potrebe v navidezno potrebo in v navidezno srečo.

2. V družbi osvobojenega in svobodno združenega dela pa niso nujno prisotna samo nasprotja in protislovja notranje strukture delovnega akta, ki jih stalno doživlja vsaka oseba, ampak tudi nasprotja, protislovja v zunanjih odnosih med različnimi vrstami delovnih aktov. Te različne vrste in področja delovnih aktov tečejo vedno (relativno) neenakomerno in neparalelno. Zato iz križanj teh nizov in področij delovnih aktov (ter iz njihovih dodatnih križanj z različnimi naravnimi vzročnimi nizi) rastejo nova, nujna nasprotja tudi v najbolj svobodni in humani družbi. Ta zunanja, dodatna nasprotja in protislovja bodo tudi stalni in tipični sestavni del prihodnje celovitosti vsakega posameznika in skupine.

Povsem smo lahko gotovi, da tudi v prihodnji svobodni družbi ne bodo nikoli vsi ljudje enako hitro prišli do novih ustvarjalnih dosežkov, do novih oblik in vsebin lastnega in družbenega življenja. Še takrat, ko bodo izrazita razredna nasprotja utonila v daljnjo preteklost, se bodo stalno pojavljala raz-

vojna nasprotja med skupinami ljudi, ki bodo doživljale lastno celovitost v različnih oblikah in vsebinah. Ta humana nasprotja med posamezniki, družbenimi področji in skupinami bodo tudi izrazita družbena nasprotja. Vendar bodo to plodna razvojna nasprotja in ne razredni spopadi niti statična niti katastrofična niti tragična nasprotja. Verjetno bodo tudi v daljnji prihodnosti različne istočasne skupine doživljale različna neracionalna nasprotja, stranpoti, iskanja, zmote in nazadovanja. To vse pa bo lahko smiselno in človeško kot novo družbeno izkustvo; samo če predpostavimo abstraktno humanistično iluzijo o vsevednem in vsemočnem človeku prihodnosti, lahko taka iskanja in zmote proglasimo za prepovedano nečlovečnost.

Kaj lahko si je predstavljati tip prihodnjega družbenega, socialistično-komunističnega in humano produktivnega (neantagonističnega, nerazrednega) družbenega protislovja, v kakršnega se bo lahko zaostrovalo vsako razvojno nasprotje. Zelo verjetno je, da bo med različnimi skupinami ljudi, ki bodo vsaka zase dosegale sebi ustrezno celovitost, prišlo zaradi razlik med novimi, naraslimi vsebinami do sporov in na koncu do razreševanj protislovij med temi vsebinami in dotedanjimi organizacijskimi formami. Taka humana nasprotja in protislovja bo možno tudi v prihodnosti razreševati samo revolucionarno, z bistveno spremembo stare družbene forme (kar pa seveda ni fizično nasilje).

V vsaki razviti humanistični družbi prihodnosti (ki pa nikoli ne more biti niti statično življenje niti statični ideal, ampak bo realno gibanje), bodo nerazredna družbena nasprotja, družbeni boji in nenasilne revolucije najbolj normalna sestavina in oblika družbenega življenja.

3. Če izhajamo iz realnega in trajnega človeškega bistva — ki ne bo doživelo v socializmu-komunizmu nobenega absolutnega preloma svoje temeljne strukture, ampak le njeno osvoboditev (od razredne razklanosti in materialnega siromaštva) ter njeno višjo stopnjo — moramo predvideti v brezrazredni družbi poleg humanih (človečnih) nasprotij in protislovij tudi njihovo drugo vrsto: nasprotja in protislovja med humanim in nehumanim (med človeškim dobrim in zlim, med človečnostjo in protičlovečnostjo).

Poleg že omenjenih prihodnjih (točke 1 in 2) notranjih in zunanjih humanih nasprotij bodo tudi v brezrazredni družbi obstajala nasprotja in protislovja med izrazitim človeškim zlom in dobrim. Izrazito človeško zlo ne bo nikoli povsem izginilo kot menijo nadaljevalci abstraktno humanističnih iluzij v sodobnem socialističnem in komunističnem gibanju in izven njega.

Človeško zlo — izrazita človeška (in ne »živalska«) odtujitev, izrazito človeške (in ne primarno naravne) deformacije, izrazito človeške enostranskosti — se bo pojavljalo tudi v zreli komunistični družbi daljne prihodnosti. Tisto, kar lahko pričakujemo od družbe prihodnosti, je samo naslednje: človeško zlo, človeško odtujeno se takrat ne bo več pojavljalo v taki vladujoči, monolitni in enotni piramidi, ki tlači pred seboj večino vse družbe, kakršno je predstavljala razredna država (npr. fašizem in imperializem) kot vladujoča koncentracija ogromnih razrednih razlik, razrednega organiziranega nasilja in izkoriščanja. Pričakujemo lahko samo, da izrazito človeško zlo ne bo več tak vladujoči sistem kot v razredni družbi in da bo človečnost samo prevladujoča (vendar pa nikoli ne bo povsem gotov in večni absolut). Izrazito človeško

zlo pa se bo gotovo tudi v daljnji brezrazredni družbi pojavljalo precej pogosto in precej množično, vendar v bistveno bolj atomizirani, nesistemi in stihijni obliki kot v dosedanji razredni družbi.

Nimamo nobenega izkustvenega razloga, da bi si prihodnje ljudi predstavljali kot čisto nenaravna, eterično-vilinska bitja, ki oblečena v tenčico rose pijejo samo nektar, ki samo rajajo v popolnoma harmoničnem kolu ob Straussovih valčkih in Leharjevih operetah (ker bi to skladnost zmotila že Beethovnova in Wagnerjeva dramatičnost). Moremo samo predpostaviti, da bodo (verjetno) osvobojeni svinčenega pokrova razredne družbe, toda ostali bodo ljudje z istim bistvom, z isto sposobnostjo zamišljanja in ustvarjanja in z na njej utemeljeno svobodo.

Ta svoboda, ki bo — kot doslej — v vsakem človeškem bitju zaradi njegove sposobnosti zamišljanja prisotna v vsaki situaciji, pa vsebuje stalno zmožnost, da se skupaj z zamislimi o dobrem porajajo tudi zamisli o zlem. Take možnosti ni in ne bo nikoli osvobodeno nobena človeška glava; niti ena osebna zamišljajska moč ne bo nikoli usmerjena samo v dobro.

V neredkih posameznikih se bodo verjetno tudi v prihodnosti porajale zamisli o moralnem zlu že iz običajne, preproste zavisti, ker so jih drugi prehiteli na pošten, delovni način, ali pa iz želje, da se uveljavijo, vendar ne z delom in sodelovanjem, ampak s tem, da si podredijo druge ljudi. Nikakor ni mogoče izključiti, da bodo lahko taki posamezniki drugim ljudem lahko nanesli resno škodo in podrejenost v atomizirani obliki, znotraj dovolj številnih manjših delov družbe in to kar pogosto. Prav tako bo trajno — kot doslej — obstajala možnost, da posamezniki in skupine dogmatizirajo, odtujijo staro izkustvo tako, da ga vsiljujejo novim družbenim in osebnim situacijam.

Ob vsem tem nam kritični sogovornik lahko zastavi utemeljeno vprašanje: če se človeška narava (bistvo) ne bo nikoli popolnoma spremenila, če je v njej stalna možnost dobrega in slabega — kje je potem sploh zagotovilo za možnost in za obstoj humanistične (komunistične) družbe?

Zagotovilo za to je, vendar samo pogojno: sestavine socializma in komunizma v človeški družbi se bodo v prihodnje gotovo krepile, če bo človeštvo hotelo živeti, če se bo za to odločilo, če se bo hotelo otresti stalne smrtno nevarnosti. Res, ni nobenega absolutnega zagotovila, da človeštvo ne bo uničilo samo sebe. Če pa bo hotelo živeti — kar je bolj verjetno, ni pa absolutno gotovo — ga bodo objektivni pogoji njegovega lastnega obstanka, ga bodo objektivni pogoji življenja (vsega človeštva) v industrijsko-postindustrijski eri silili v komunizem. Odločno več možnosti in objektivnih spodbud, da se bo človeštvo razvijalo v smeri komunizma in ne v smeri večnosti razredne družbe, ne more realni humanizem najti v nekakšni popolni spremembi človeške narave (zamišljanja, dela, strukture osebe), ampak v naslednjem: sodobna strahovita koncentracija orožja in drugih družbenih moči, ki ogrožajo človeštvo, je možno odstraniti samo, če odstranimo razredno družbo, če uvedemo skupno kontrolo množice (ali vsaj njihovega velikega dela) nad sodobnimi sredstvi za proizvodnjo; uničevanje vseh naravnih izvorov človeškega življenja (teles, duha, zraka, vode, gozdov, plodne zemlje, oceanov) lahko prepreči samo skupna kontrola milijard ljudi, ki se hitro množijo na zemlji. Ti trdi, neusmiljeni pogoji prihodnjega človeškega gibanja bodo naj-

večja objektivna spodbuda v smeri socializma in komunizma, če bo človeštvo sploh živelo.

Zlasti v 20. stoletju pa so bile neštetokrat preizkušene tudi klice take množične organizacije in množičnega delovanja, ki lahko kontrolirajo pojave odtujene družbene moči, če bodo ponovno (in gotovo bodo) vzniknili v socialistični in komunistični družbi.

Kot so se množice vsega sveta in vseh kontinentov združile zaradi skupnih interesov v delavskih gibanjih, v socialističnih revolucijah in v antiimperialističnih gibanjih in uničile stari imperializem, tako so se v zadnjem razdobju soočile množice s sedanjo ofenzivo svetovne desnice. Desnica zaradi delavske (sindikalne, politične itd.) organiziranosti ne bo nikoli, niti danes niti jutri, smela uničiti take socialne — in deloma že socialistične in komunistične — pridobitve kot je socialno varstvo in skrajšani delovni čas. Če bi desnica poskušala frontalno uničiti te pridobitve, bi izzvala tak odpor večine prebivalstva, da bi ljudska jeza desnico v trenutku odpihnila.

Pred nami je torej dovolj jasen in dovolj preizkušen obris modela, po katerem lahko združene množice čuvajo pridobitve socializma in komunizma pred trajno vznikajočimi pojavi zla; možno bo torej tudi preprečiti, da se pojavi atomiziranega zla v komunizmu spremenijo v odtujeni vladujoči sistem. To je tudi ena od funkcij komunistične asociacije: zagotoviti stalne, realne, znosne in enake pogoje za večino (in ne na škodo manjšine); o svoji lastni celovitosti (sreči) pa bo vedno mogel in moral odločati samo vsak posameznik sam.

Sodobni in praktični (družbeni, politični, vzgojni in tudi osebni) pomen teh ugotovitev in predvidevanj o protislovjih med človečnostjo in nečlovečnostjo v vsaki, tudi najbolj humani družbi prihodnosti, pa je v naslednjem. Če argumentirano predočimo množicam nujnost različnih in tudi trdih nasprotij v razviti komunistični družbi, se s tem lahko bistveno spremeni še danes prevladujoči nerealni, abstraktno (anti)humanistični pogled na človeka in socializem. Ker se ne morejo otresti preprostih predstav o socializmu-komunizmu kot absolutni osebni in družbeni skladnosti in kot neskalsjenemu uživanju (brez naporov), številni nezlonamerni ljudje še danes sklepajo: ker so v začetnem socializmu taka številna protislovja v človeški naravi, je komunizem nemogoč.

Če pa bi ljudje uvideli, da je bistvena zmaga socializma — npr. v Jugoslaviji — že v tem, da je odstranjeno preje prevladujoče razredno zlo in če bi jasno uvideli, da nekatere pojave zla (birokratizem, tehnokratizem) res moramo odstraniti kot ostanke razredne družbe, da pa so številna druga nasprotja in protislovja v socializmu povsem naraven pojav, ki bo pogost v vsaki in še tako humani družbi, bi mnogi ljudje zaživel — osvobojeni mnogih notranjih dram in razcepov — v smeri bolj svobodnega in bolj hrabrega soočanja z vsakodnevnimi osebnimi in družbenimi nasprotji. Še lažje bi živeli, ko bi taka soočanja z nujnimi nasprotji in protislovji postala normalni stil življenja in prehoda iz varnega zavetja vasi v svobodno morje človeštva.

4. V vsaki prihodnji, tudi najbolj humani družbi bodo v vseh posameznikih in v vseh njihovih naravnih okoljih še naprej delovali stihijni naravni tokovi. Le-ti bodo za človeka in človeštvo delno pozitivni in delno negativni.

Ta naravna nasprotja v prihodnjih ljudeh in v njihovem okolju bodo tudi — posredni ali neposredni — sestavni deli njihove prihodnje stalne in zapletene nasprotnosti-protislovnosti.

Ni možno precizno predvideti, kako se bodo razvijala naravna, biološka, telesno-psihična nasledstva prihodnjih posameznikov in skupin (ki jih nosimo s seboj iz milijonov let preteklega življenja na zemlji), kako se bodo razvijali naravni (astro-fizikalni, geografski, klimatski) pogoji v prihodnjem človekovem okolju. Povsem gotovo pa je, da se bodo vzročni nizi teh posameznih naravnih tokov razvijali neravnomerno in da bodo — objektivno, kozmično in v odnosu do posameznih ljudi in skupin — vedno nasprotni: eni bodo seveda ljudem objektivno bolj in drugi manj ugodni (neugodni, uničujoči). Ugodne pogoje bo človeštvo s svojo ustvarjalno prakso verjetno lahko še bolj uporabljalo in neugodne pogoje bo verjetno lahko še bolj obvladovalo kot doslej.

Ne bo pa mogoče nikoli preprečiti, da se kdaj — v nekaterih posameznikih ali v nekaterih delih človeštva — neugodni notranji in zunanji človeški pogoji povežejo slučajno in večkrat v take neugodne spletke, ki so močnejši od človeka in ki so lahko vzrok neizogibni osebni tragediji kakšnega posameznika ali vzrok nastanka kritične situacije kakšnih delov človeštva. Medtem ko bo človeštvo lahko take osebne tragedije le ublažilo, pa bo od združene, humanistično-komunistične moralne akcije (premišljenosti, smelosti, požrtvovalnosti in organiziranosti ustreznih delov človeštva) povsem odvisno od tega, kako bodo premagali (možne) naravne krize.

(Odlomek iz novih delov druge izdaje knjige *Etika in socializem*, ki bo izšla pri Državni založbi Slovenije).

Monizem, dualizem, fizikalizem, . . . ?

ANDREJ ULE

K Sesardičevi knjigi »Fizikalizem«

Teoretična predpostavka, na katero se kritično navezuje fizikalizem je predpostavka dualizma duševnosti in fizične realnosti, ki jo v človeku predstavlja telo, zlasti še živčni sistem in možgani. Fizikalizem povzema vrsto kritičnih argumentov proti dualizmu, zlasti proti različnim vrstam razlage psihofizičnega paralelizma, ki ga dualizmi nujno vsebujejo. Seveda vsebuje fizikalizem tudi druge kritične intence, npr. proti slehernemu metafizičnemu izpeljavanju bistva in izvora sveta iz neke nadvizične, duhovne realnosti, skratka zaleduje tipične materialistične filozofske motive. V polemikah med različnimi teorijami, ki se lotevajo odnosa duševne in fizične realnosti in ki so izvrstno prikazane tudi v Sesardičevi knjigi pa velikokrat nastopa vtis, ko da se ves spekter možnih teorij zoži na teorije o tem, ali predstavljati zavest in snov dve, ali eno substanco ali moderneje, dve ali eno obliko biti in katere so te oblike? Toda skupno stališče vsem tem teorijam se zdi, da je prepričanje, da je zavest tako ali drugače realiteta, ki je na nek način v *realnem odnosu* do ostale biti (v skrajnosti kakih idealističnih monizmov ta realni odnos sovпада z nekim duhovnim odnosom zavesti do njenih lastnih fenomenov). Ko se tako postavi problem, potem res preostane le še vprašanje, ali sta duševnost (zavest) in telesna »substancia« eno ali različno in kako sta medsebojno povezana v času in prostoru. Obe sta torej konec koncev dela neke skupne stvarnosti, sveta, narave, realne biti itd., zato imata tudi temu primerne medsebojne odnose, ki so prav tako moment te stvarnosti. Za dualizem je ta odnos npr. psihofizični paralelizem, ki čeprav ni kavzalen mehanizem, vendarle realno, empirično vsklajuje akte duševnosti in procese v telesu. Za materializem in specialno fizikalizem je duševnost sama materialna stvarnost ali proces oz. je moment materialne stvarnosti in zato je tudi povezava med duševnostjo in telesom neka materialna relacija, v principu iste vrste kot je npr. relacija med atomi v kompleksnih kemičnih snoveh. Posebne primere teh teorij najdemo seveda pri Spinozi in Leibnizu. Pri prvem gre za monizem, vendar bolj subtilen kot je materializem, kajti tako materija kot duševnost (duh) sta zanj le dva »modusa« višje božanske substance. Pri Leibnizu pa je vsaka monada že v principu tako fizična kot duhovna, je izvor sil in hkrati odslikuje kozmos v sebi (danes bi nemara lahko dejali, da je tako izvor sil kot agent informacijskih procesov v naravi).

Pri Descartesu pa, kot je znano, posreduje med »miselno« in »rastezno« substanco bog kot stvarnik obeh in ta ima pri sebi tudi zakone in pogoje njunega medsebojnega povezovanja v človeškem bitju. Modeli teorij, kjer igra duševnost oz. zavest vlogo neke realitete, ki je realni del istega prostorskočasovnega sveta kot materija nikakor niso omejeni le na »preživele« racionalistične filozofije, temveč jih lahko najdemo prav tako v angleškem empirizmu, v nemški klasični filozofiji (Schelling) in kasneje v filozofiji življenja, v raznih verzijah materializmov 19. in 20. stoletja (tudi v marksizmu seveda), v tomizmu itd.

Mislim, da to osnovno »realistično« stališče predstavlja neke vrste paradigmo mišljenja, ki jo je zelo težko omajati, med drugim je tudi paradigma večine sodobnih psihologij in empiričnih ved o človeku. Vendar pa mislim, da kljub tej dobro utrjeni tradiciji to ni nedvomna hipoteza, še več, po mojem temelji na »kategorijalni zmoti« kot bi dejal Ryle. Zato je po mojem mnenju tudi fizikalizem vprašljiv kot filozofska in znanstvena hipoteza, prav tako kot so (še bolj) vprašljive druge teorije. Prvi je to zaslutil že Kant, vendar ni do kraja konsekventno vztrajati pri novem stališču. Ugotovil je namreč, da predstavlja zavest in duševnost, dojeto kot realna bit in proces enako empirično, konec koncev tudi fizično realnost kot ostali materialni elementi in procesi v svetu. Toda za zavest spet ni stvar zaključena s tem, da jo preučujemo kot empirično, realno bit, temveč nasprotno vsebuje tudi neko povsem drugo »dimenzijo«, dimenzijo transcendence, »stvari na sebi«, ki je »izven« empiričnega sveta oz. bolje, ki predstavlja njegovo transcendentalno-transcendentno mejo. S tega stališča zavest, in to je za Kanta le tim. »praktični um« presega fenomenalnost, ni več del realnega sveta, in zato tudi ni v nobeni korelaciji ali realnem odnosu s fizično materijo. Za zavest kot moment noumenalnega »sveta« je tedaj nesmiselno spraševati, v kakšnem odnosu do telesa je, ali celo, v kakšnem odnosu do človeka je (pa tudi obratno ne). Vendar pa je Kant mestoma le popustil pritisku »popredstavljanja« teh razmerij in je govoril npr. o tem, da je človek sestavljen iz fenomena in noumena, da »hkrati« sodeluje v dveh svetovih, v empiričnem in v noumenalnem (duhovnem) svetu itd. Takšne izjave seveda spet vlečejo Kanta nazaj v sicer preseženi dualizem, monizem, pluralizem, idealizem, materializem ipd. »predkritične« filozofije.

Idealistični sistemi nemške klasične filozofije so deloma morda nastali tudi pod vplivom te tendence, le da so jo zradikalizirali v čisto idealistično smer, v teorijo »čistega jaza«, »absoluta«, »ideje«, ki je sedaj obenem »stvar na sebi« in rodno mesto »stvari za nas«, oboje pa se dialektično medsebojno pogojuje. Naj bo tako ali drugače, tudi v teh sistemih skrivoma (morda najjasneje pri Schellingu) živi postavka o vzporedni realni biti zavesti in materije, čeprav je njun dialektičen odnos bolj subtilen in kompleksen kot so bili to modeli psihofizičnih paralelizmov, monizmov, pluralizmov substanc v predkantovski filozofiji. In tudi marksistični materializem, ki se je kritično navezal na nemške idealistične filozofije, namreč na »obrat« Hegla ni mogel ujeti tej osnovni shemi, le preobrnil jo je tako, da je sedaj »zavest« postala moment materialne in družbene biti človeka in dialektično izvedena iz po-gojev njegovega življenjskega procesa.

Ali nismo s tem vsi skupaj prehitro »pokopali« Kantovo zamisel principialne razlike med zavestjo oz. duhom kot transcendentalno »kategorijo« in zavestjo kot empirično kategorijo. Ali je to res le verzija »nevzdržnega« dualizma, kompromisa med idealizmom in materializmom ipd? Tu bi želel navesti nekaj argumentov, da je vsaj v neki meri neprimerno in nemogoče govoriti o duševnih fenomenih, aktih na način, ki je vzet iz empiričnega sveta, zlasti snovnega sveta, vendar pa to ne vodi nujno v dualizem dveh substanc ipd.

Mislim, da najmočnejše argumente za to predstavljajo dokazi zato, da intencionalni »odnosi«, ki so bistveni za zavest niso nobena dejstva realnega sveta, saj jih nikakor ne moremo predstaviti kot zunanje relacije med različnimi entitetami. Dokaze za to so dajali mnogi logiki, že od Fregeja in Russella dalje in to iz zelo različnih pobud. Tudi Sesardič navaja v svoji knjigi Quineove in Davidsonove kritike pojma intencionalnosti oz. tim. propozicionalnih naravnjav. Pokaže se, da nimamo na razpolago niti natančnih kriterijev identitete in razlike med intencionalnimi akti (kot tudi sicer ne za fenomene zavesti in duševnosti), da jih ne moremo objektivno opisati, ne da bi se vsaj posredno spet sklicevali prav na iste akte, da ni mogoča običajna substitucija identinčega in kvantifikacija v opisih teh aktov. Iz tega so kritiki potegnili različne sklepe. Nekateri npr. o tem, da to dokazuje nemožnost in nerealnost internacionalnih aktov, razen kot konvencionalnih oblik govora o nas samih, drugi pa, da to dokazuje popolno svojskost teh aktov, njihovo avtonomnost, torej tudi avtonomnost psihološkega področja sploh.

Vsekakor iz cele razprave do danes izhaja, da intencionalni odnos ni realni odnos in prav tako tudi ne odnos zavesti, jaza, duševnosti do realnosti. To ni dejstvo, ki bi ga lahko »objektivno opisali«, kajti v tem primeru bi lahko vsaj v načelu dobili tak »kanonični prevod« običajnega govora o intencionalnih aktih, ki bi omogočal substitucijo po identiteti reference terminov in običajno kvantifikacijo, brez dodatnih omejitev po področjih in načinih identitet in obstoja variabel. Vsekakor pa se da ugotoviti, da vsi poskusi takšne kanonizacije izpuščajo bistveno, in to je ravno intenco samo.

Tega se je, kar je značilno, med prvimi zavedel že Wittgenstein. Namigi zato so že v Traktatu. Wittgenstein je zavrnil Russell-Moorovo analizo stavkov verovanja kot neke vrste relacije med subjektom in propozicijo, ki jo subjekt meni, vanjo veruje. Napaka je predvsem v pojmu subjekta, ki je v tej analizi kot nerazčlenjena monada, tj. kot neke vrste individuum v realnem (zunanjem) odnosu do propozicije. Po Wittgensteinu je dejansko razmerje le med nekim psihičnim kompleksom oz. strukturo in strukturo stavčnega znaka, torej to je res čisto realno razmerje med dvema dejstvoma.

»Jasno je, da imajo stavki: »A veruje, da p«, »A misli, da p«, A pravi, da p« formo »p' pravi p.« In tu ne gre za prirejanje dejstva in predmeta, ampak za prirejanje dejstev s prirejanjem njihovih predmetov.« (5.5421.)

Odtod po Wittgensteinu sledi, da duše, subjekta, ni, ker je očitno sestavljen kot neka fizična realnost, kot fizično dejstvo, namreč subjekt kot psihološki, empirični subjekt. Iz nekaterih drugih Wittgensteinovih trditev v tem času, se da sklepati, da prvi »p« v zgornjem stavku pomeni tim. »duševni stavek«, ki je organiziran strukturno izomorfno z izgovorjenim ali

napisanim stavkom, le da so njegovi elementi neke duševne entitete, pri čemer pa to »duševno« za Wittgensteina ni načelno različno od fizičnega. Zato v isto obliko analize spada tudi navidezno samonavajanje stavka, npr. »London je večji od Pariza' pove, da je London večji od Pariza«, ki je zelo sorodna znani Tarskijevi semantični definiciji resnice. Prvi del stavka navaja le stavčni znak, drugi del pa dejstvo, ki ga stavek »meni«. Ves stavek je resničen le tedaj, če struktura stavčnega dejstva izomorfno ustreza strukturi dejstva (gl. o tem G. Anscombe, An introd. to Wtg. Tractatus, 1959, 89, M. Black, A companion to Witg. Tractatus, 1964, 300).

Bistvo te analize je, da nikjer v njej ne nastopa *stavek* p kot takšen, s smislom in pomenom, temveč na eni strani le kot *znak*, na drugi kot *dejstvo*, ki ga stavek meni. Vendar pa se prav tu stvar nujno zalomi, kajti kako naj navedemo kakršnokoli dejstvo, npr. »da p«, ne da bi uporabili zato stavek p, ki ga opisuje? Tu pa se lahko spet vmešajo različni jezikovni konteksti in ti bi lahko posredovali povsem različno strukturo dejstev. Podobno je npr. na strani »citiranega« stavčnega znaka. Če npr. subjekt misli v slovenščini ali pa v japonščini, potem je lahko njegova notranja duševna stavčna struktura povsem različna, pa čeprav bi mislila oba (ali isti) o istem dejstvu. Od tod sledi, da bi bil Wittgensteinov pristop možen le ob uporabi strogo uniformnega jezika in to tako na strani »subjekta«, ki veruje, misli, meni, kot na strani navajanja dejstev, »da p«. To pa je verjetno le idealni jezik, ki sloni na popolni analizi stavkov.

A tudi, če je to mogoče, izgine iz tega opisa bistveno, intencionalnost, ta pa se skriva v uporabi stavčnega znaka kot smiselnega znaka, torej kot »dejstva«, ki mu je naložen nek projekcijski odnos od drugega možnega dejstva (stanja stvari). Wittgensteinova osnovna teza v Traktatu pa je bila, da se ta odnos sam ne more preslikati kot realni odnos, temveč ga lahko le *predpostavljamo v vsaki »uporabi«* stavka kot slike dejstev. To je nekaj, kar se le kaže »na« stavku oz. bolje, na uporabi stavka, na tem, da nekdo *uporablja stavek* kot jezikoven element. Zato zgornja Wittgensteinova analiza nikakor ne pomeni odprave subjekta na sploh, temveč zgolj njegovo »odpravo« kot empiričnega *subjekta intenc*, namreč odpravo iz *sveta*, ker subjekt intenc ni dejstvo, temveč njihova predpotsavka, če upoštevamo tu Wittgensteinove izjave iz Dnevnikov o »subjektu volje«, ki je transcendentalen in ki postavlja »pomene stvari« za nas (gl. zapise iz Dnevnika, 15. 10. 1916, 4. 11. 1916 ali 4. 8. 1918). Delno to odseva tudi v Traktatu, ko govori o »metafizičnem Jazu« za razliko od empiričnega jaza, kjer je prvi transcendentalen, meja sveta in jezika, ki pa sebe ne more uzreti v svetu in jeziku, pač pa se prepozna le preko »subjektivne perspektive«, namreč preko tega, da *uporablja jezik*, tj. z drugo besedo, stavčne znake s projekcijskim »odnosom«, drugi pa je pojav (5. 62, 5. 6, 5. 632, 5. 641).

Strogo logično so za Wittgensteina vse te izjave že brez smisla, saj skušajo izreči neizrekljivo, izreči tisto, kar se zgolj kaže na jeziku. Tudi v kasnejših delih je Wittgenstein ohranil to osnovno pozicijo. Vedno je poskušal zanikati običajni psevdodejstveni govor o mentalnih fenomenih, ki nujno substancializira duha ali predstavlja kot nek psevdokavzalni proces. Na kratko rečeno, v kolikor se da mentalno življenje predstaviti kot realen

proces v času in prostoru, v toliko ga lahko prevedemo na strogo objektivne, behaveoralne moduse opisa. Toda ob tem vendarle ne zajamemo bistvenega, in to je intencionalnost. Ona je osnova sleherne »uporabe«, celo najbolj »mehanične« uporabe jezikovnega znaka ali drugih govornih aktov. Tega vsega tu ne morem podrobno navajati, mislim pa, da je osnova tega razpravljanja v Wittgensteinovi temeljni ugotovitvi, da sleherni uporaba artikuliranih znakov v svrhu intencionalnih dejanj predpostavlja neko operacijo. Za operacijo pa je značilno, da se bistveno nanaša na potencialno neskončnost možnih nadaljevanj in da je samonegirajoča (lahko se izvrši v obratnem redu). Že v Traktatu je Wittgenstein pisal, da to loči sleherni operacijo od sleherne relacije ali kavzalnega procesa (5. 25, 5. 521). V nekem pismu Russellu se je npr. pritoževal nad običajnim zapisom logičnih operacij negacije, disjunkcije, konjunkcije, češ da spreminjajo operacije v neke relacije in s tem zavajajo v napačno razumevanje logike (gl. Notes on Logic, str. 197, 205, 207, 209). Logični znaki (in podobno matematični) torej ne govorijo o ničemer, temveč le kažejo na operacije, ki jih lahko storimo s stavki, še več, sam stavek je obenem operacijski znak in »slika dejstev«. To je tisto, kar je najbolj »mistično« za Wittgensteina na stavku.

V kasnejših spisih, npr. v Filozofskih beležkah je Wittgenstein še posebej poudaril bistven pomen intencionalnosti kot neke »notranje relacije« med uporabnikom znaka in tem, kar znak pomeni. To relacijo ne moremo prikazati niti kot zunanjo relacijo, niti kot logično tautologijo (čeprav je tej bolj podobna kot prvi). S tega stališča je tudi kritiziral Russellov in Ogdenov behaveorizem, ki je npr. »relacijo pričakovanja« razumel kot kavzalno relacijo med dvema fizičnima stanjema človeka, medtem ko je to notranja relacija, ki jo moramo enostavno privzeti kot primarno, sicer se »zruši ves jezik«, kot sam pravi (Philosophische Bemerkungen, str. 63).

Tu sem se zaustavil le pri Wittgensteinu, vendar je po moje to dovolj za izhodno domnevo, da intencionalnost zavesti oz. točneje človekovih dejanj res ni *fizično dejstvo* in ni v kavzalnem odnosu z zavestjo ali predmetom. Skratka da ni nobenega realnega odnosa med intencionalnostjo zavesti in fizično realnostjo (kot paradigmo za vsa dejstva). Ta ugotovitev ravno preprečuje dualizem substanc ipd, pa tudi behaveoristični monizem. Kajti, če se odstrani intencionalnost kot takorekoč primarno »dejstvo« duševnosti, vseh mentalnih stanj, uporabe jezika, potem po Wittgensteinu izgine tudi možnost jezika in s tem teorije, védenja, spoznanja itd. Če hočemo torej postaviti teorijo o odnosu zavesti in fizične realnosti, potem s tem implicitno potrjujemo to dejstvo, čeprav ga nikoli ne moremo tudi res predstaviti kot »dejstvo« med dejstvi. Z njim torej lahko operiramo le v psevdostavkih. Stvar torej ni v tem, da danes ne znamo govoriti drugače, ker še nimamo dovolj natančne teorije o duševnosti, ki bi shajala brez teh stavkov, ki bi bila npr. fizikalna, temveč je tu načelna meja opisa, ker vsak opis že vsebuje in hkrati potrjuje intencionalnost kot nezvodljivo predpostavko govora in človekove dejavnosti.

Z drugo besedo, odnos zavesti in realnosti ni noben pravi odnos, kjer bi lahko instancirali na eni strani relacije nek mentalni akt, na drugi strani pa predmet ali dejstvo fizičnega sveta. Vse takšno tolmačenje je »kategorialna

pomota«, kar je sicer ugotovil že Ryle. Zavest, duh ipd. enostavno ne spada v isto kategorijo kot stvari in procesi v času in prostoru (Ryle, *The Concept of Mind*, 1978, 21). Tudi Ryle odtod zaključuje, da sta tako idealistična kot materialistična monistična redukcija neupravičeni (23—4). Vendar pa je vprašljivo, ali se lahko rešimo v »logični dualizem«, ki ga zastavlja Ryle, namreč da govorimo o zavesti, mišljenju ipd. *drugače*, z drugo logiko. Moje mnenje je, da ni nobene »druge logike«, ki bi povsem ustrezala opisu zavesti, kajti že vsak opis jo »postvarja«. Ne moremo ubežati paradigmi predikativnega stavka, funkcije in variable, stavke kot »sliki dejstev«. Torej lahko o zavesti govorimo le kot o »psevdo-realnosti« v psevdostavkih, kjer je bodisi navidezen subjekt, bodisi navidezen predikat stavkov, pri čemer pa iz same uporabe in načina operacij s stavki »vemo«, da je to načelno neadekvatno, da je vmes kategorialna zmeda.

Kako to, da vendarle tako počnemo, kako to, da ne moramo »molčati o tem«, kot je svetoval Wittgenstein. Morda bi bilo to najbolj konsekventno, vendar je na žalost nemogoče, kajti predpostavlja, da vemo, o čemer molčimo. To pa je že spet diskurzivna postavka, čeprav neizgovorjena. Po svoji diskurzivnosti je nujno vpeta v isto logiko kot vsi stavki. Možno pa je, da s pomočjo empirične znanosti vedno bolj analiziramo fizična stanja organizma človeka, tako da lahko vedno več duševnim aktom najdemo fizičen »korelat«, tj. da v znanstvenem govoru govorimo o njih kot dejstvih fizičnega sveta. Tu je fizikalizem kot znanstveni program verjetno edino smiseln. Toda vedeti moramo, da s tem ne govorimo o *zavesti*, duševnosti ipd. kot takšni, kajti ta ni le *dejstvo*, temveč je, če uporabim Wittgensteinov diskurz, *dejstvo s projekcijskim odnosom*, ki se le kaže na dejstvih, ne moremo ga pa »izreči«.

Notranjega odnosa se načelno ne da predstaviti kot zunanji odnos, a vsak predikativni stavek po svoji logični strukturi sili v to interpretacijo zunanje relacije dveh ali več entitet (terminov). Zavest kot intencionalna bit torej ne *more biti telo, niti nekaj drugega kot telo, niti telo modifikacija zavesti* (to bi bila ravno nasprotna zmota, morda še bolj nemogoča kot prva). V tem smislu se spet ponuja kantovsko-wittgensteinska transcendentna »teorija«, kjer je Jaz kot transcendentni subjekt povsem neoprijemljiv, pa čeprav »prisoten«, nanj kažejo vsa dejstva sveta (vključno s fizičnimi), ne moremo pa ga miselno modelirati kot objekt raziskave.

V tej ugotovitvi vidim tudi razlog problematičnosti neke trditve v Sesardičevi knjigi, namreč trditve, da je za fizikalizem dovolj, če ugotovimo načelno možnost fizikalnega tolmačenja dejstva, da je nek fizičen ustroj v takšnem stanju, da *temu ustroju* nekako izgleda, da je v nekem *notranjem stanju*. Vprašanje je namreč »komu« to izgleda in kakšna relacija je to. Zdi se mi, da tu konec koncev ne moremo shajati brez tihe predpostavke »subjekta«, za katerega ta stanja *so njegova stanja*, tj. da se nanašajo *nanj*. To nanašanje je intencionalno oz. je povratni moment intencionalnosti tega subjekta, je njegov primaren »fenomen«. Odnos med subjektom in njegovim notranjim stanjem, za katerega on ve, da so »njegova« stanja ne more biti zunanji odnos, kajti sicer bi bilo vsaj logično mogoče razdvajanje relacij-

skih členov, tj. ločena bit tega subjekta oz. predpostavljenega organizma ter njegovega notranjega stanja, a to se mi zdi absurd. Torej imamo opravka z notranjo, intencionalno »relacijo«, a s tem smo že v prej navedenih težavah in pasteh postvarjanja, spreminjanja psevdostavkov v dejanske stavke itd.

LITERATURA:

- L. Wittgenstein, Logično filozofska razprava (Traktat), Lj. 197
- L. Wittgenstein, Philosophische Bemerkungen, Frankfurt/M, 19
- L. Wittgenstein, Tagebücher, Notes on Logic, Frankfurt, 19
- M. Black, A Companion to Wittgensteins Tractatus, Cambridge, 1964
- G. Anscombe, An Introduction to Wittgensteins Tractatus, London, 1959
- G. Ryle, The Concept of Mind, Hiddlesex, 1978
- N. Sesardič, Fizikalizam, Beograd, 1984

Temo o razmerju umetnosti in pomena lahko začnemo z metaforo, ki je morda na prvi pogled že obrabljena, s katero umetnost enačimo s »knjigo življenja«. Ena možnih interpretacij te metafore nas lahko usmeri v tradicionalno gnoseološko razumevanje umetnosti, ki od le-te pričakuje, da bo poučna, da nas oskrbi z znanjem, ki sicer ni na ravni pojma, nam pa »olajša« pot — s pomočjo čutil in občutkov — do resnice o dejanskosti. Če »knjigo življenja« razumemo tako, potem jo zvedemo na ilustrirani priročnik metafizike za začetnike. Ker pa ena interpretacija ne izčrpa uspele metafore, ostane »knjiga življenja« odprta tudi za nas.

Ko govorimo o umetnosti kot »knjigi življenja«, ne mislimo izključno na književnost, niti ne želimo književnosti postaviti za vzor drugim umetnostim; tudi interpretacijo te metafore moramo razumeti metaforično — kot govor o umetnosti nasploh.

Kljub vsemu, dejstvo je, da esteti večkrat gledajo na književnost kot na »prvo med enakimi«; razlog je lahko tako Heglov, ki ceni književnost zato, ker v njej prevlada duhovnost nad čutnostjo, bodisi da so to razlogi po katerih se ravnaajo mnogi drugi sodobni filozofi (Heidegger, Gadamer, Cassirer, semiotiki), ki postavljajo umetnost enakovredno z drugimi načini konstituiranja človekovega sveta, med katerimi je primaren jezik. Če sprejmemo to pozicijo v estetiki, ki jo lahko samo pogojno imenujemo »semantično«, smo se tako tudi mi odločili slediti smerokazu jezika, s tem da upamo, da naša razmišljanja ne bodo uporabna le za umetnost, ki se ustvarja v tem mediju, to je umetnost besede.

Če za umetnost rečemo, da je »knjiga življenja«, potem predpostavljamo, da med umetnostjo in življenjem obstoji odnos, ki se določa kot »biti knjiga nečesa«. Pomembno je opozoriti, da sintagma ni »knjiga o življenju«, s čemer bi knjigo in življenje naknadno in posredno povezali; izraz namreč z genitivom kaže neposredno pripadnost, kakor da bi rekli: »življenje ima svojo knjigo, ta knjiga je umetnost«. Če bi bila sintagma »knjiga o življenju«, bi to pomenilo, da se življenje dojema kot material umetnosti, njen siž, zadana tematika, ki jo umetnik opisuje, zapisuje ali morda komentira. Naša metafora pa sugerira neko bolj pristno zvezo — življenje v njej ni le

opisano, marveč je neposredno prisotno, oziroma, umetnost kot knjiga je nekaj, kar življenju pripada.

Poskusimo ta odnos bolje razumeti. Kaj pomeni »biti knjiga«? Knjiga očitno, glede na neprekinjen življenjski tok, predstavlja simbol trajnosti, ovekoveči prehodne trenutke sedanjosti (*Ars longa, vita brevis*). Glede na zabeležen dogodek ima tekst, tako se zdi, tudi spoznavni privilegij, s katerim računa tradicionalna estetika, ko od umetnosti pričakuje, da nas poučuje. To spoznavno prednost bomo poskusili razjasniti s tem, da bomo sprejeli Ricoeurovo razlikovanje med govorom in tekstom iz članka »Tekst kot model«.

Ko tekst preskakuje kontingentnost govornega akta, kot meni Ricoeur, kaže noemo govora, povzema bistvo tistega izrečenega. Tekst predvsem beleži lokoturno dimenzijo govornega dejanja. Tekst beleži ilokutorno dimenzijo, ki se v govornem dejanju izraža z dikcijo, intonacijo, mimiko ali gestikulacijo, samo delno z gramatičnimi paradigmami (npr. imperativ) ali z interpunkcijo. Tisto, kar tekstu največkrat uhaja, je perlokutorna raven govora, njegova stimulativna funkcija, vpliv govora na čustva poslušalcev. V tem smislu naj bi imel znanstveni tekst neko nevtralno situacijo, abstrahirajoč propozicionalno dimenzijo govora na račun ilokutorne in perlokutorne dimenzije.

S tem, da pisec osvobodi »kaj« govora od »kako«, spreminja tekst v prenosnik pojmovnega pomena. Tekst ukinja neposredno povezanost govornika in njegovega govora, osebni angažma, prekrivanje intencije govorca s pomenom samega govora z namenom, da bi osvobodil nadoseben, pojmoven pomen. Tekst tako naredi korak od kontingentnosti čutnega k univerzalnosti duhovnega.

Aktualno situacijo, v kateri se govornik neposredno obrača na poslušalca, s katerim deli prostorsko in časovno določitev, to neposrednost komunikacije in skupni referenčni okvir, tekst spreminja v neko potencialno situacijo, v kateri se zapis posredno nanaša na vsakogar, ki zna in želi brati, na neko latentno »publiko, ki se oblikuje sama«. Če se tekst izmika skupinski prisotnosti v neki določeni situaciji, to ne pomeni, da se izmika vsakršni referenci, marveč nasprotno, kot pravi Ricoeur, to je »odpiranje nekega sveta«, je opisovanje skupnega duhovnega horizonta pisca in bralca.

Poskusimo uporabiti te Ricoeurove distinkcije teksta in govora v razmerju med umetnostjo in življenjem.

Gnoseološki pristop k umetnosti vrednoti umetnost prav glede na njeno uspešnost v tem, da funkcionira kot tekst. Umetniško delo se od aktualne situacije oddaljuje, prav tako od neposrednega osebnega obračanja k prisotnemu poslušalcu; umetniško delo objektivira pomen v formo zapisa, ki presega subjektiviteto umetnika, zapisa, ki se nanaša na potencialnega konzumenta, s katerim avtor ni v prostorskem ali časovnem stiku, temveč deli z njim izključno nek horizont razumevanja. Kontingentnost vsakodnevnosti umetnik transformira v nujnost, loči bistveno od nebistvenega, »prozo sveta« spreminja v poezijo; umetniško delo lahko potem potemtakem zares poistovetimo s tekstom, ki abstrahira posamičnost in nam nudi pojmovni pomen. Ta primerjava pa nam niti z gnoseološkega stališča ne more pomeniti

popolne poistovetenosti, kajti tekst umetnosti nam ne daje popolnoma čistega pojmovnega znanja zaradi reziduuma čutnosti, ki se ga umetnost že po definiciji ne more osvoboditi. Zato vidi gnoseološka estetika umetnost kot gibanje proti umu, kot ne več čisto čutnost in kot ne še čisto duhovnost. Če funkcijo umetnosti izenačimo s spoznanjem, katerega ideal je pojmovno spoznanje, potem umetniški zapis vedno zaostaja za pojmovno prosojnostjo znanstvenega teksta. Taka prosojnost, to je, izkazovanje čistih pojmovnih pomenov, očitno ni cilj umetnosti.

V trenutku doživljanja umetniškega dela se namreč razmerje tekst-bralec spreminja glede na razmerje govorec-poslušalec. Pri doživljanju umetniški tekst spregovori in se obrača h konzumentu z neposrednostjo žive besede; med avtorjem in publiko se vzpostavi dialog, brezčasnost teksta se spremeni v prisotno sedanjost, izpod ilokutorne ravni teksta se prebija ilokutorna in perlokutorna dimenzija aktualnega govora. Pesem, recimo, ko ima opraviti z besedami, katerih denotacijo smo ugotovili s pomočjo nevsakdanjih sintaktičnih in semantičnih obratov, s svojo intonacijsko in akustično dimenzijo bogati besede s konotacijami in uspeva prenesti perceptualno in emocionalno raven konkretne situacije — tako kakor jo je doživljal pesnik. V doživljaju oživi »mrtva črka na papirju«, impersonalni pomeni teksta razkrivajo prisotnost avtorja. Zato lahko umetniški tekst primerjamo z rokopisom, kjer vsaka poteza s peresom razkriva avtorjevo osebnost in kjer individualne lastnosti rokopisa — slog — pri tem niso najbolj bistvene. Vztrajanje pri estetičnosti, pri lepoti v ožjem pomenu, je tradicionalno, je tradicija, ki paralelno vztraja pri lepopisu v klasičnem šolstvu. Osvoboditev od kanonov, nezadržan prodor individualnosti, ki se je začel z romantiko in ki je značilen za razvoj moderne umetnosti, kolikor je po eni strani pozitiven, ker prinaša osvoboditve od prisile norm, pa po drugi strani prinaša nevarnost, da bi precenili individualno oblikovanje umetniškega zapisa, nevarnost vztrajanja pri izvirnosti za vsako ceno, postavljajoč subjektivno ekspresivnost za kriterij umetniškosti.

Splošna formula interpretacije: »Kaj je hotel pisec povedati?«, praviloma napačno teži k temu, da pomene umetniškega teksta enači z njegovo parafrazo in umetniško delo pojmuje kot tezo; formulo interpretacije inspirira tudi vtis neposrednega obračanja, rekreiranje govorne situacije, v kateri je govorec nedeljiv od svojega govora. Če odpremo knjigo umetnosti, najdemo v njej življenje.

Vprašanje, ki se nam zastavi, je: kakšen smisel ima pisanje knjige, zakaj umetnost kot posrednik tistega, kar lahko tudi brez nje neposredno izkusimo? S tem, da smo sprejeli umetnost kot tekst, ki nam nudi noemo govornice, pomeni, da smo se postavili na pozicijo racionalistične estetike in da od umetnosti pričakujemo tisto, kar načelno ne more in ne želi nuditi. Če pa umetnost obravnavamo kot enostavno ponavljanje življenja, bi pomenilo pričakovati taisto, toda tokrat z bolj neprivlačne pozicije klasične teorije mimesis. Umetnosti ne moremo enačiti niti s tekstom niti z govorom, ker je oboje umetnost; umetnost je namreč proces, ki vključuje ustvarjanje — gibanje od govora k tekstu in doživljanje — gibanje od teksta h govoru.

To krožno gibanje, tega nas je učil že Hegel, ni nikoli vračanje na isto, marveč predstavlja proces osmišljanja.

Umetniško delo je tekst, ki v trenutku doživljanja rekreira konkretno govorno situacijo, toda s tem ne preneha biti tekst, torej zadrži svoje spoznavne privilegije. Moč umetnosti je v tem, da kot tekst zadrži univerzalnost, osvobojenost pred posameznostmi, ki konstituirajo aktualno situacijo, in uspeva v eksplicitnem izražanju tistih pomenskih plasti, ki so implicitno prisotne v govornem dejanju in nam omogočajo, da se jih zavemo.

(Pojem pomena želimo tu razumeti širše od pojmovnega pomena ali od denotacije; to, kar tu poimenujemo pomen, zaobsega tako konotacije kot tudi tisto, kar Merleau-Ponty imenuje »emocionalni« ali »gestualni« pomen.)

Umetnikovo delo je predvsem delo z telesom, napor, da od govornega dejanja, od fenomena življenja, pride do njegovega smisla; napor, da na videz nebitvene nianse aktualne situacije prevede v nianse pomena. Umetnikov cilj ni razgaliti življenje, da bi tako prišli do pojma, marveč osmisлити življenje v njegovi pojavnosti. S tem, ko opravi fenomenološko redukcijo in ko postavimo naše naravno stališče v oklepaj, izogibajoč se vsaki eksistencialni sodbi, in ko nam ponudi svet fenomenov, ki po kriterijih fizikalistične ontologije ne obstoji, v tem primeru umetnik ne teži k temu, da bi z abstrakcijo fenomena prispel do noumenona, marveč skuša sam fenomen obremeniti s pomenom. Dejstvo, da je življenje umetnosti »estetsko svobodno življenje«, osvobojeno »materialnega bremena« vsakdanjosti, ne pomeni, da je umetnost beg pred resničnostjo v svet iluzij, marveč nasprotno — je pomik od govora k tekstu, iz življenja proti knjigi; ta premik ki ga umetnik opravlja, nam omogoča vstop v življenje, ki je smiselno, ki nam omogoča razumeti življenje.

Doživljanje smiselnosti nians, ki se v praktičnem odnosu izmikajo naši pozornosti, vzbuja v nas emocijo, ki jo imenujemo »estetsko emocijo«, doživljaj »čutnega svetinja ideje«, za katerega razumevanje ni potrebna metafizična nadgradnja. Tu ne gre niti za oživitve aktualnih emocij, s tem da opuščamo spoznavno funkcijo, niti za prenos pojmovnega spoznanja z abstrahiranjem od čutne in čustvene dimenzije. Umetnost dviga našo perceptivno in emotivno raven na raven pomena, uvid v ta pomen, ki ga opazovalec dobi, pa spremlja določeno emotivno stanje. Umetnost razbija iluzijo o možnosti čistega pojmovnega spoznanja, ki je osvobojeno vsakršne emocije, o racionalnem diskurzu, ki hkrati nima tudi določenega »eksistencialnega pomena«. Logična sodba ni skok v kraljestvo idej, marveč ceden od načinov človekovega eksistencialnega odnosa.

Umetnost razkriva čutno in čustveno dimenzijo naših pojmov in pomen-sko dimenzijo čutne in čustvene ravni našega doživljanja; umetnost nam kaže temno stran pojma, medtem ko se kaže življenje v svoji neprosojnosti kot pomenski privid. »Kaj« govora v umetnosti postane tudi »kako«, ta »kako« pa se kaže hkrati tudi kot določeni »kaj«. Tako se dogaja (tisto) izenačevanje forme in vsebine, o katerem govorijo estetiki; vsaka niansa se kaže preko nianse oblike.

Umetniško delo je gosto pisan tekst, za branje katerega je potreben angažma, ki vključuje tako bralčeve kognitivne sposobnosti kakor tudi

njegova čutila in emocije. Umetnik ne želi le, da ga berejo, marveč da ga tudi slišijo. Realizacija takega neposrednega nagovora, ki ga posreduje tekst, omogoča ne le specifičnost samega teksta, marveč tudi bralčevo sodelovanje. Potencialnost dela, lahko aktualizira šele doživljanje opazovalca, zato se hkratnost postavlja kot naloga za opazovalca, čigar doživljanje šele možnost nagovora spreminja v realnost.

Cilj umetniškega dela ni le v tem, da rekreira aktualno govorno dejanje, pa tudi ne v tem, da vzpostavi neposreden dialog med avtorjem in bralcem, kjer je skrita tudi past realizma z ene in subjektivne ekspresivnosti z druge strani, marvč da dogodek govora na vseh ravneh pomensko razjasni. Umetnost kot »knjiga življenja« omogoča, da življenje v svoji niansi postane za nas čitljivo, ožarčeno s pomenom.

Fragment kot metafora

ALEŠ DEBELJAK

Pričujoči tekst je integralna verzija diplomske naloge (z minimalnimi slogovnimi popravki), ki sem jo pod mentorstvom prof. dr. Frana Jermana napisal maja 1985 v okviru zaključka študija filozofije na ljubljanski Filozofski fakulteti, zato skuša zadostiti ustreznim kánonom do mere, do katere se to zdi potrebno.

UVODNI MOTIV

Sodobni eseji prav gotovo niso »intelektualne pesmi«, kakor jih je imenoval Friedrich von Schlegel. Njegova nazorna definicija se danes izgublja v meri, v kateri pesem nima več zanesljive zveze s poljem inteligibilnih impulzov, saj je na sebi preživela koreniti proces modernistične emancipacije, s katero so bile pokopane težnje, da bi umetnosti podtikali kakšnega izmed pojmov, ki jih sama ne zajema. Obdobja enciklopedikov in polihistorjev, veščakov vsakovrstnega znanja in pisanja so pač za nami; in prav je tako.

Vendar je pri eseju bržkone najbolj presenetljiva njegova trdovratnost, s katero se ne pusti pogoltniti univerzalističnemu organu znanosti: še več — lahko bi celo rekli, da se mu je posrečilo obdržati svoje odlikovano mesto v genealogiji žanrov, skoz katere je filozofija prihajala med bralsko občinstvo, prav iz nenavadno preprostega razloga, v katerem se je odpovedala tehniki gospodstva; prav zato, ker esej ni pretendiral na imperializem pozitivnega duha, mu je gladko uspelo, da je ohranil nekaj tistega subverzivnega potenciala, zaradi katerega postaja danes prevladujoča oblika filozofskega pisanja.

Eseju bo sicer namenjeno, da bo od Montaigna in Bacona naprej nekakšen ekstravagantni križanec med intimnim dnevnikom in suhoparnim akademskim žaganjem, navzlic temu pa bo izvrtal nekaj opaznih lukenj v gnoseološki fasadi: zato, ker se nenehno žene za samorefleksijo, bo izpostavljen dvomom. Zato, ker so ga obsodili, da je podoben neurejenemu brbljaju, ga ne bojo pustili v Arkadijo spekulacije. Po veljavnem kritično-intelektualističnem (ki z intelektualnim nima dosti skupnega) konsenzu

visi nad njim anatema, ki jo polagoma postavlja na laž sodobna odporniška misel, ogreta -ne predvsem, pač pa takorekoč izključno- za esej kot privilegirani prostor navezave na dejanskost. Esaj namreč ni enostavno zadolžen le zgodovinsko-filozofski tradiciji, marveč je najpoprej forma pisanja, ki se odreka vnaprejšnjemu zatrdjevanju gotovosti, kakršnega si v obzorju lastnega privida lahko privoščijo znanosti, sledeče temeljito razrahljanemu načelu *sine ira et studio*.

Esejistična forma je forma subjekta, to pa ni nikakršno jamstvo, da bi se lahko uresničila fantazma objektivnosti, s kakršno se ponša pozitivistična *science*. Webrovski ideal znanosti, ki bi bila nepristranska, se neposredno bode z esejem, še zlasti takrat, kadar si esej ne pusti jemati možnosti, da bi govoril znotraj območja duhovnih znanosti: problem eseja je pač problem njegovega odpadništva, kolikor se ne meni za spekulativne konstrukcije in kolikor ga ne zanima *et ego in Arcadia*. Za esej Arkadije, v kateri se harmonizirajo in pomirijo protislovja epistemološkega procesa, ne more biti. Zato je obsojen na deklarirani status obstranca: le s tem pa seveda šele pridobi lastnosti diverzantstva, saj v korpus objektivnih dejstev in apodiktičnih ugotovitev vnaša nekaj tiste dialektične nepomirljivosti s konkretnimi dejstvi, ki ga pridružujejo vrednostno vselej »zainteresirani« kritični znanosti, znanosti kritike. Esejistični prodori niso zaščiteni s serijo bibliografskih navedkov in sklicevanja na stare veličine, ki po splošnem sporazumu, na katerem tiho temelji ideologija akademizma, zagotavljajo legitimnost argumentu, četudi le-ta nima nobene moči. Znanost v pomenu anglosaške *science* torej ne trpi prodora subjekta v miselno delo, saj prav pri vprašanju subjekta in subjektivnega zornega kota praviloma odpovejo mehanizmi vrednostne nevtralnosti. Znanost je v tem smislu običajno tudi stvar časovne razdalje, s katero si kupuje pravico, da dá lekcijo artefaktom polpretekle dobe zgolj zato, ker si umišlja, da ima alibi v zgodovini. Scientistična nepristranskost na nek način le metaforizira pomanjkljivost svojega spoznavnega procesa, saj si sestavlja obtožnico prav s tem, ko prezre, da zgodovina ne ponuja nikakršnega alibija, marveč ga -ravno nasprotno- jemlje: zgodovino je namreč mogoče le prestajati, ne pa zreti nanjo z varnih oblakov nevtralnosti. Zgodovina kajpak udarja pečat sleherni dejavnosti, ker z vlaka zgodovine ni mogoče izstopiti. Očitkov, da se esej prek subjektivne razsežnosti svojega spoznavanja preteklosti drži popačenih rezultatov, si seveda ne bomo pomišljali vzeti tako, kot pripada komplimentom: gre namreč za to, da je ravno subjektivno angažirana prisvojitev preteklosti tista, ki vselej všteje v tok zgodovine tudi svoje lastno stališče.

Subjektivni pogled se postavlja po robu tisti maniri scientistične dokse, ki kandidira na objektivnost le tako, da mesta, od koder ona sama govori, ne zajamne v svoj horizont. Slika imaginarne totalnosti nekega fenomena je zato vselej že mistificirana natanko v razsežnosti, v kateri ne obstaja nevtralna kronika zgodovine: obstajajo le zgodovinske kronike, od katerih ima vsaka svojega pisca. Hegel je strnil zapopadenje tega momenta v aforizmu, ki pravi da »zgodovina nima mnenj, mnenje je moje«. Ni mogoča zunanja, predmetu, tj., zgodovini izvzeta pozicija, od koder se zgolj govori o njej, kajti

vsako govorjenje o zgodovini je že samo *ujeto* vanjo, mreža aktualnih družbenih razmerij sama ujame vase kraj »objektivne« izjave. Sam medij govorjenja o zgodovini je že zgodovinsko posredovan, vpet v simbolno-družbeno razmerje.

Ideologija scientizma se torej utemeljuje s tem, da distance do svojega predmeta ne odpravlja, marveč jo razglša za svojo osnovno strategijo, s katero se je namišljeno mogoče ogniti vpletenosti v konkretno raziskavo konkretnih dogodkov, njegovih okoliščin in razvoja. Prav s to kretnjo pa zares dokončno zdrsne v meandre ideološkega mišljenja, kolikor je odločilni interes njene zavesti ostati brez interesa: prav ta interes brezinteresnosti pa jo zavaja v zmoto. Zato toliko bolj neusmiljeno preganja oblike tistega pisanja, ki prevzema attribute predmetne dejavnosti -Marx dixit!- in se v smislu kritične znanosti artikulira kot *Wissenschaft*. Nič novega, to drži. Vendar pa šele od tu lahko dojamemo rušilno moč materialistične prakse eseja -zanjo ves čas gre-, saj je prav tak esej tihotapska pot za misel, ki jemlje zgodovino za svoje izhodišče, kolikor je prav zgodovina edino subjektu neposredno dano področje. Materialistični karakter eseja se dá ugledati torej na ravni, na kateri praksa eseja nastaja kot praksa spoprijema mišljenja z mišljenjem samim, kolikor torej v zgodovinskem kontekstu sooča refleksijo s pogoji nje same. V tem podjetju bi pomenil ovinek prek angažmaja v zgodovinskem dogajanju že tudi padec v vrtinec wolffovske metafizike,¹ ki nima razen golega popisovanja danosti nobenega drugega opravka.

Praksa materialistično pisanega eseja je torej način, kako se ozreti čez rame na mrežo konkretnih družbenih razmerij in ob tem ne otrpniti v solni steber ortodoksije, s kakršno se ponša objektivistična *science*. Subjektivna naperjenost eseja je pogoj za vpis v vpričnost: le takrat, ko za razumevanje dejstev razišče njihovo spoznavno nastajanje, se rezko spoprime z dejanskostjo. Šele takrat, ko »dejstva posanejo dejstva v luči teorije«² za materialistično dejavnost eseja, velja kategorija *Tathandlung*, ki povzema v svoj pojmovni obseg tako dejanskost kot delovanje. Ekskluzivizem metodološkega vztrajanja pri aktualnem, se pravi, tudi pri aktualizaciji minulih dogodkov v zgodovinski členitvi bo torej uobličenje tistega Hic Rhodus, hic salta!, ki ga zakličejo razmere same.³ Odveč je pripominjati, da samo s tem ne gre v zgubo praktično revolucionarni moment teorije, ki vzame nase skustvo tega tukaj in zdaj. Z drugimi besedami je to naperjenost definiral T. W. Adorno sam, ko se je oprl na pesnika, ki ga onkraj dejanskega delovanja ni zanimalo dobesedno nič drugega: »Rimbaudovo ‚il faut être absolutement moderne‘ ni estetski program in ni program za estete, ampak kategorični imperativ filozofije. Zgodovinski tendenci pripada prav zares tisto, kar z njo noče imeti opravka. Ne obljublja rešitve, vendar možnost upanja obljublja samo gibanje pojma, ki mu do kraja sledi.«⁴

¹ Debenjak, Božidar: Nemška klasična filozofija v luči marksizma, zapiski s predavanj v študijskem letu 1981/82.

² Lukács, Georg: Povijest i klasna svijest, Zagreb 1977, str. 57.

³ Marx, Karl: Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta, MEID III, Ljubljana 1979, str. 457.

⁴ Adorno, Theodor: Čemu još filozofija, v: Čemu još filozofija, Zagreb 1979, str. 457.

Poglejmo zdaj, kako določi pojem eseja priročni leksikon: »literarna ali polliterarna forma posebne vrste; obravnava teme iz skoraj vseh možnih področij, od znanstvenih do literarnih in filozofskih; v primerjavi z razpravo manj sistematično-znanstven, bolj subjektiven, predmet osvetljuje z različnih strani, pogosto preseneča z duhovitimi obrati; bistvena je jezikovno-stilna izoblikovanost, vendar je nemogoče natančno razlikovati med esejem in znanstveno-strokovno razpravo; zlasti zgodovinski in filozofski spisi so pogosto na jezikovni ravni eseja; lahko so tudi blizu njegovi fragmentarnosti.«⁵ Potemtakem je esej lastna svoboda, ki jo zahteva za način, na katerega se bo vzpostavil, saj odgovarja edinole pred sodiščem svoje lastne imanentno-teoretske strogosti. Ta strogost pa si je prisvojila resnico doslednega logičnega izpeljevanja, s kakršnim se načelno postavlja znanstvena razprava, se pravi, da esej ne gre za subjektivne izlive emocij in pijane strele duha, marveč daje zgled za novo organizacijo konceptualnega polja: v esej u zato kljub »duhovitim obratom« ne sme ostati nikakršnih protislovij, ki niso hkrati tudi protislovja stvari same. Logika vzroka in posledice ne izgine že samo zaradi dejstva, da pisanje privzema obliko, ki ni standardizirana, saj je edini standard, na katerega nekaj dá praksa esejistična diskurza, ravno zakonitost sklepanja. Elementi, ki tvorijo območje obdelave, so potemtakem prejkoslej koordinirani, ne pa subordinirani. V tem je zasnitek tiste *differentie specificae*, ki nepopravljivo ločuje esej od sistematičnega znanstvenega postopka.

Če se skušamo po teh uvodnih opombah osredotočiti na esej, ki ima zvezo z imenom T. W. Adorna, bi kajpak zlahka ugotovili, da njegov esejistični prijem predstavlja refleksijo najboljše tradicije filozofskega pisanja, ki si je nasproti šolski obliki drznilo vzeti obliko fragmenta ... kot pripominja klasični slovar književnih pojmov.⁶ Referencialni okvir esejistične prakse, kakor ga izrisuje to delo, tvorijo ugledna imena zgodovine filozofije (Montaigne, Bacon; Plutarh, Seneca — kot predhodnika — nato Pascal, Locke, Hume, itd.), kar nemara priča o tem, da ima esej filozofske usedline, ali pa sploh ni esej. Ključne knjige Adornovega opusa (Negativna dialektika, Estetska teorija, Minima moralia), s katerimi se je Adorno ustoličil kot kritik svojega časa, so takorekoč metodološko pisanje, v katerem vdira na plan ravno dejstvo, da kritike drugače kot v obliki eseja ni mogoče pisati. Esaj je namreč kritika *par excellence*, saj mora tisti, ki kritizira, nujno eksperimentirati, to pa pomeni, da mora ustvariti pogoje, v katerih bo nek predmet ponovno viden. Kolikor je torej esej likvidacija ortodoksije, toliko je afirmacija ortopraksije, če se seveda tisti orto nanaša na vztrajanje pri negativnem, disonanci, disharmoniji, fragmentu. To pa so atributi eseja, v katerem se »izraz povleče vase, preseka krake svoje intence k nečemu drugemu, zunanjemu in se spremeni v material«.⁷ Ne gre mi torej za to, da bi skušal tukaj izigrati

⁵ Leksikon CZ, Literatura, Ljubljana 1984, str. 66.

⁶ Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart 1964, str. 190.

⁷ Focht, Ivan: Savremena estetika muzike, Beograd 1980, str. 225.

Adorna-esejista proti Adornu-sistematiku, pač pa, da je v strogem smislu teoretskega koncepta prav esej tista forma, zunaj katere Adorna sploh ni. Argument resnice, kakršno prinašajo njegovi spisi, je namreč vselej že posredovan z neovrgljivostjo dejstva, da v totaliteti družbenih razmerij ni nikakršne skladnosti: harmonično-sistematično pisanje o teh razmerjih bi torej zapadlo lažnemu, kadar bi skušalo samo ostati harmonično; kadar bi torej skušalo *via facti* zamračiti razsežnosti protislovja in se vdati spravi z resničnostjo. Po drugi strani pa Adornove prakse eseja prav tako ni mogoče zvesti na odgovor, ki naj bi ga dal Adorno svojemu ožjemu socialnemu krogu, obkoljenemu in prežetemu s teorijo: reči, da njegovi spisi »pravzaprav« pri-povedujejo zgolj o tihi želji postati umetnik, pomeni seveda strahotno zgrešiti odločilni vzvod njegovega konceptualnega fragmentarizma. Preprosta trditev, da je Adorno pisal eseje pač zato, ker je hotel s tem skozi zadnja vrata priti v hram umetnosti, je banalna: kolikor je razumljiva za zdravo pamet, ki ne vidi onkraj njegovega študija kompozicije pri slavnem Albanu Bergu, še zlasti pa ne vidi onkraj njegovih glasbeno-kompozicijskih sugestij Thomasu Mannu pri ustvarjanju Doktorja Faustusa, toliko je še vedno banalna. Nivo individualne psihologije je tukaj v najboljšem primeru maska za spregled epistemofilskega impulza, ki karakterizira Adornov esej, saj ta nivo trivializira tisto, kar se upira vsaki trivializaciji; forma, ki vnaša distanco tudi tja, kjer je prej ni bilo, namreč v umetnost samo, je še kako daleč od tega, da bi zapadla brbljanju. Medij eseja je medij pojma, njegov imperativ pa se izoblikuje kot resnica: kar ga zanima, je praktična dejavnost, ne pa alegorično zatočišče urejenosti. Tovrstnemu eseju -in Adorno mu je zavezan- je tuj sleherni »nazirajoči materializem« iz Marxove devete teze o Feuerbachu,⁸ zato pa ga voluntaristične redukcije le stežka strpajo v predalčnik hlinjene umetnosti, četudi so dobre za dokazovanje, kako kulturnozgodovinski pomen alergije do forme razkazuje svoje lastno sorodstvo z grobim pojmovnikom in doktrino manihejstva. Kaj takega včasih uide tudi Kasimu Prohiću, ki ga sicer odlikuje dovolj pretanjena aparatura, s katero se loteva Adornove teoretske skušnje. Ko zapiše v svoji knjigi o treh marksističnih mislecih tudi stavek, v katerem zatrjuje, da »... filozofska gesta ne prihaja naknadno, kot konceptualizacija umetniškega praksisa, ampak večinoma po sebi umetniško«,⁹ se seveda postavi v izjemni položaj, ko lapsus razkrije predpostavko: umetnost se sicer ne more sama dvigniti do pojma, zato pa jo lahko do njega prižene filozofija, ki vzame nase nehvaležno nalogo, da se bo pojem umetnosti ustrezno izrazil pač v njej sami. Umetnostno nezadostnost zapolni umetniški presežek filozofije: volk je sit, koza pa cela. Ravno s to kretnjo pa si Prohić zapre pot do možnosti, v kateri bi lahko ostal zvest plodnemu izročilu Adornove teze, po kateri je neskladje resničnosti mogoče zajeti le z neskladjem v tekstu. Notranja protislovnost Adornovega sloga zato ni nič drugega kot refleksija protislovne mreže družbenih razmerij, ki le tako ni mistificirana: nedosegljivi smoter poravnave protislovij postaja prostor eseja le v svoji nedosegljivosti, ki

⁸ Marx, Karl: Teze o Feuerbachu, MEID II, Ljubljana 1979, str. 359.

⁹ Prohić, Kasim: Prizma i ogledalo, Beograd 1980, str. 233.

mora to tudi ostati. V Adornovem esejju ni prevladala nepotešena »umetniška« duša nad »filozofsko«, marveč filozofski diskurz izreče priznanje ireduktibilni razsežnosti umetniške govorice tako, da stavi na subjektivno skušnjo. S tem se esej upre platonističnemu nauku o vsem sprejemljivem, ki je nedostojno filozofije. Konotacija priznanja je tveganje, s katerim se esej otrse shematizma, ne da bi mu bilo ob tem treba žrtvovati svojo pojmovno prodornost. Ker pa ni med nebom in zemljo ničesar, kar ne bi bilo neposredovano, kot nas je naučil Hegel, ostane misel zvesta neposrednosti subjektivne skušnje skoz medsebojno posredovanje dejanskosti in pojma: kolikor se dejanskost ne more misliti brez pojma, toliko tudi največja destilacija pojma ne more brez zveze z dejanskostjo.

Adornov esej torej ni nič kontingentnega in subjektivističnega: če je subjektiven, je to le način, kako ohraniti diskontinuiteto in konfliktno napetost, saj terjanje kontinuitete misli že vnaprej predvideva fantazmatsko usklajenost v predmetu. Adornova esejistika ima — če naj tako rečemo — konceptualni karakter, v katerem izstopa prednost akta pred rezultatom: gre namreč za to, da nemara prav esej predstavlja eksplozijo v korpusu evropske kulture, ki prikriva sam proces produkcije in se v celoti vlaga v rezultat. Esaj s svojo fragmentarno strukturo minira normo mimikrije, saj naravnost z demonstrativno razvidnostjo relativira proces mišljenja, ki je na delu. Fragment je pač najprikladnejša oblika nepopolnosti, v kateri se avtorefleksija razvije do ekscesa: ekscesa glede na kriterij verifikacije, s katerim se ponaša akademska doktrina. Fragment kot prestopok sheme je obramba dejanskosti pred idealom gotovosti, ki ponuja mišljenju premirje zgolj za ceno subjektivne skušnje. Gotovo ne moremo odpraviti mitičnega trenutka, ko pade norma objektivno znanstvene *splendid isolation*, kot golo naključje. Nasprotno, lahko bi ga umestili v rojstni kraj zainteresiranega spoznanja, s katerim se je misel prikopala do teze o lažni samogotovosti zdravega razuma, o kateri je imel — mimogrede — marsikaj povedati že Descartes. Sicer pa je »za vse velike mislece značilno, da so bili istočasno veliki stilisti in da so svoja dela predstavljali ne kot rezultat predhodnih razmišljanj, ampak kot *sam proces ali akt razmišljanja*«. ¹⁰

Adornov esej se torej ravno tako malo ukvarja z individualističnimi posplošitvami kot s spontanimi asociacijami; ne zanima ga srečni Babilon vsakršnih izkušenj, pa tudi ne igra na karto izpraznjenih običajnih pojmov. Ne opira se na predteoretsko poljubnost, ne začinja *ab ovo*, ne šepeta iracionalnih vizij: njegov esej beži pred leksikonsko definicijo, saj se sam osvobaja prisile definiranja, kolikor pač misli v odlomkih in s tem ustrezno pojmuje realnost, ki je sama razlomljena. Ta zavest o neidentičnem mu poklanja potrebno radikalnost, preko katere se drži registra dialektike. Če bi Adornovemu esejju kar enostavno nalepili etiketo iz priročnika, bi ga navlekli na kopito, ki mu ne ustreza: kolikor naj bi bil esej *at its best* tisti tekst, ki elegantno niha med feljtonistično površnostjo in znanstveno-sistematično obravnavo, potem je Adornov esej za leksikografsko pamet nepopravljivo izgubljen. Njegov esej se pač ukvarja s pojmovnim dešifriranjem tistega,

¹⁰ Silva, Ludovico: Marksov književni stil, Beograd 1978, str. 17.

kar še ni zaobseženo v pojmu, to pa tako, da je »hkrati sistematičen in naključen, v njem se povezujeta izgovor in zavest, ustvarjajoč najbolj bleščeče, četudi minljive figure ali trope zgodovinske razumljivosti: znanje kot njegov objekt ostaja vezano za namerno protislovje.«¹¹ Objektivni znanstveni tretman znotraj tistega, kar se ponavlja na način Adornovega pisanja, sam ob sebi sploh ni mogoč, saj se do resnice obravnavanega predmeta lahko prebije le parcialni pogled, ki je vselej že modus pojmovnega mišljenja, ne pa nekakšna »temna stran« znanstvene sistematizacije. Esej potemtakem ne more biti naivna naknadna aplikacija že izgotovljenih filozofskih raziskav, marveč je reprezentacija raziskave same, njenega imanentno-teoretskega procesa. Privilegirano sredstvo te raziskave, ki noče izdati svojega subverzivnega potenciala disonance z identifikacijo objektivitete in subjektivitete, bo povzet v aporiji, saj je »aporetičnost življenja in duha postala znamenje ne le pisanja kot osebne ‚označevalne prakse‘, ampak tudi celotnega antropološkega skustva. A če danes obstaja mislec, ki je iz te aporetičnosti napravil ne samo svoj program, ampak je pri njem aporetičnost sama produktivna moč mišljenja, prepoznavni grafem notranje kategorialne artikulacije in ‚slog‘ filozofske pisave potem je to T. W. Adorno.«¹²

Adorno je s svojo stavo na proces, ki je uveljavil akt mišljenja v njegovi prednosti glede na rezultat, tudi prebil idejno-miselno obzorje Georga Lukácsa, čigar predirna analiza esejistične oblike iz leta 1910 se vendarle ne more otresti neutolažljive težnje po »velikem tekstu«. Navzlic nekaterim briljantnim prodorom v pomensko strukturo eseja kot forme pisanja pa navsezadnje le pristaja v pomiritvi, saj pripominja, da »esej lahko spokojno in ostro zoperstavi svojo fragmentarnost drobnim dovršenostim znanstvene točnosti in impresionistične svežine, a tudi njegova najčistejša izpolnitev, njegov najmočnejši dosežek izgubi moč, ko pride velika estetika.«¹³ To je seveda prispevek h krepitvi tiste utvare, ki je v svoji simbolni učinkovitosti še obvladovala prvo polovico tega stoletja in je merila na prevlado občega nad partikularnim, zmagoslavje celote nad delom. V tem je Lukács pač neskončno mnogo dolžan nereflektirani dediščini hegeljanizma, ki prežema njegova zgodnja dela, kamor se uvršča tudi zbirka esejev »Duša in oblike«. Zdi se, da je ravno Adorno temeljito razrušil to fantazmo ne zgolj s svojo subverzijo ideologije Celote, uobličeno v znanem aforizmu *Das Ganze ist das Unwahre*, ampak zlasti z metodo nekakšne »negativne teologije«, v kateri velja, da so božje lastnosti pozitivno nedoločljive, ampak jih je — grobo vzeto — mogoče opisati le tako, da jih opredelimo *per negationem* glede na človeške. Metoda te »negativne teologije« velja, v emfatičnem smislu te besede, tudi za Adornovo prakso eseja, kolikor v njem ni ničesar, kar ne bi bilo zapopadeno na ta negativni način. Cilja, h kateremu se usmerja Adornova misel, torej ni mogoče stisniti v priročno formulo, saj se vselej premešča in metonimično beži, je vselej že drugje. Ta metonimični

¹¹ Jameson, Frederic: Marksizam i forma, Beograd 1974, str. 73.

¹² Prohić, Kasim: Predgovor, v: T. W. Adorno: Estetička teorija, Beograd 1979, str. 9.

¹³ Lukács, Georg: Duša i oblici, Beograd 1973, str. 53.

beg cilja v *Estetski teoriji* nahaja svojo podobo v umetnosti, ki jo Adorno konceptualizira kot družbeno antitezo družbi, se pravi, da se uvršča v red negativne določitve, saj svojo identiteto prejema le prek negativne dialektike, ki funkcionira kot logika razpada; Adorno namreč ostaja gluh za željo po sintezi in pomiritvi, ki je zapeljala Hegla, da je — *more arithmetico* — harmoniziral dva minusa v en plus. Adornova pozicija pa je pozicija doslednega ohranjanja minus-razsežnosti, saj je denunciral afirmativno filozofijo in svoj diskurz vzpostavil kot kritiko, ki predstavlja upor ideologiji identitete. Adorno to artikulira kot metafiziko, ki »lahko zmagala edinole s tem, da odvrže sama sebe«. ¹⁴ Prav negativna dialektika je taka metafizika, ki je odvrгла sama sebe, saj je mišljenje negativne dialektike treba misliti tudi proti njemu samemu, da bi lahko pobegnilo tistemu *unwahre*. Samokritika pojma: to je aspekt negativne dialektike, ki je na delu v Adornovih esejih, zasnovanih kot permanentna kritika, kolikor je le kritiki prihranjeno ugodje, da bo demitologizirala sintezo kot rezultat mišljenja. Pravzaprav je »mišljenje že po sebi, pred vsako posebno vsebino, negiranje, rezistenca glede na tisto, kar se mu vsiljuje«. ¹⁵ Sovražniki, ki si jih nakoplje kritika in njena družbena funkcija, so zato tudi sovražniki kritičnega momenta družbe, kar pomeni, da je s stališča razrešenih nasprotij teze in antiteze kritika, vztrajajoč na poziciji negacije, pač temeljno neznosna. Vendar ni vsaka kritika že sama po sebi znak negativne dialektike, saj je Adorno kritiziral tudi kritiko kulture, ki fetišizira svojo funkcijo tako, da fetišizira svoj pojem: na eni strani potem vznikne fetiški karakter posameznih segmentov kulturnega mehanizma, npr. duh, individuum in tako naprej, na drugi strani pa v fetišizirani kritiki, ki se ima za vzvišeno nad svojim predmetom, otopi njeno kritična ost. Dosledna kritika je pač le praksa negativne dialektike, ki se postavlja po robu postvarili zavesti in njenim poskusom »prepričati druge, da ima v lasti fotografije objektivnosti«. ¹⁷ Konfrontacija pojma in stvari je tista kategorija refleksije, s katero se negativna dialektika ne pusti zaplesti v mehki klopčič razrešenih protislovij in sinteze. Odgovornost negativne dialektike torej ni zgolj imaginarna odgovornost do dejanskosti, marveč tudi do stvari same. Če je torej globina misli v tem, da globoko prodira v stvar, ne pusti pa se obdati s predsodki in prejudiciranjem, potem lahko vpeljuje pojem neposredno, ne da bi ga bilo treba sistematično izvesti, saj jih iztanjša in precizira v medsebojnem odnosu, kolikor velja, da so »vsji pojmi namreč implicitno konkretizirani z jezikom, v katerem se nahajajo«. ¹⁸ Eseju se zato tudi ni treba prepuščati torturi, ki jo na mišljenju opravljajo ustaljene definicije, saj manipulacija s pomeni pojmov zaustavi tisto, kar je v stvareh, javljajočih se v pojmi, nevarno in iritirajoče. Zato esej takorekoč jemlje v pretres minljivo in posebno, s tem pa izziva odpor, saj spominja na svobodo spoznavne moči, ki jo zaman skušajo degradirati

¹⁴ Adorno, Theodor: Negativna dialektika, Beograd 1979, str. 297.

¹⁵ Ibidem, str. 38.

¹⁶ Ni opombe.

¹⁷ Adorno, Theodor: Negativna dialektika, Beograd 1979, str. 177.

¹⁸ Adorno, Theodor: Eseg o eseju; v: Adorno: Filozofsko sociološki eseji o književnosti, Zagreb 1985, str. 25. Na ta tekst se večkrat opremo tudi v izpeljavi in argumentaciji.

v zasebnega konjička; svoboda spoznavne moči si seveda ne domišlja, da je brezmejna, saj je meja prepovedi pač prepovedana meja objektivizma, ki razum dojema kot *lumen naturale*, za katerega je refleksija brezpredmetna. Zato bo spoznavna moč eseja v odnosu do človeške skušnje, ki ji esej daje ravno toliko substance kot običajna teorija kategorijam. Ta odnos do človeške skušnje pa je v zgodovinski perspektivi, na katero esej ne pozabi, kolikor naj ostane dejansko kritičen, dojet kot »odnos do celotne zgodovine: gola individualna skušnja, s katero zavest začenja, ker ji je najbližje in je tudi samo posredovano z vsezajemajočo skušnjo historičnega človeštva«. ¹⁹

Adornov esej se ravno zaradi tematizacije, ki izrisuje partikularnost skušnje, izogne nevarnosti, da bi se ujel v prisilni jopič public, da bi ostal na ravni sestavljanja konfesionalnih zgodbic in devalviranih fraz; en sam *locus communis*! Hkrati pa ne podleže zapeljivemu petju siren abstrakcije, ki vsiljujejo vtis, da se višji nivo v napredovanju misli doseže že zgolj zato, ker se ogrne v žargon posvečenosti. Moment precizacije jezika se v Adornovem esejju žene do naravnost vrtoglavih naporov, da bi z obnavljanjem jezikovnih možnosti in preigravanjem različnih registrov menjal oceno o tem, kaj je marginalno in kaj središčno, saj v medsebojni odvisnosti pojmov ni logike instrumentalnega uma, ki ga je mogoče »povzeti«. Temeljna strategija Adornovih spisov se namreč artikulira ravno iz navora, v katerem se misel bori z mrežo pojmov, ki ne morejo postati žetoni — kakor je to Adorno sam pokazal v Žargonu pravšnjosti na primeru Heideggerjevih samovoljnih etimologij — prav zato, ker ne tvorijo kontinuum operacij, marveč preprogo miselnih momentov. »Način, na katerega si esej prisvaja pojme, se lahko še najboljše primerja z obnašanjem nekoga, ki je v tuji državi prisiljen govoriti njen jezik, namesto da ga šolsko sestavlja iz njegovih elementov. Bral bo brez slovarja. Ko bo videl isto besedo tridesetkrat v različnih zvezah, bo bolje dojel njen smisel, kot da tridesetkrat pogleda navedene pomene, ki so v glavnem preozki zaradi menjave konteksta.« ²⁰ S to plastično ponazoritvijo je Adorno sam najlepše pokazal »bogastvo konkretnega« (Marx) prepletanja pojmov v instrumentariju, ki je na delu znotraj esejističnega teksta. Adornove knjige se iz tega razloga, ker prav to prepletenost prakticira njegova filozofska pisava, ne dajo zlahka »preleteti v prosti uri med sestanki.« ²¹ Adorno tudi trdovratno vztraja na zahtevi težavnosti, ki jo naslavlja na umetnost in filozofijo, da bi se tako zavarovali pred manipulativnimi zlorabami. V času, ko *clare et distincta* prodira v vsako poro družbenega življenja in se z imperativom jasnosti ubada psihopatologija vsakdanjika, so tisti, ki pred bralce prihajajo z apelom koncentracije, lahko subverzivni, ne pa podložni manipulacijski tehniki gospodstva.

Esejistični diskurz se ne postavlja na stališče enodimenzionalne perspektive spontanosti, ki kaotično potezo iracionalnega univerzuma sodobnih občestev reducira nazaj na kaos nature same, marveč svoj predmet opredeljuje v razliki do nature, saj je esej spekulacija o predmetih, že preobli-

¹⁹ Ibidem, str. 24.

²⁰ Ibidem, str. 25.

²¹ Jameson, Frederic: Marksizam i forma, Beograd 1974, str. 19.

kovanih v simbolnem redu kulture. »Esej vedno govori o nečem že oblikovanem ali v vsakem primeru o nečem, kar je že bilo, torej mu je svojsko, da ne dviguje novih stvari iz nič, ampak ponovno ureja le take, ki so enkrat že bile žive. In ker jih samo ponovno razporeja, ne pa oblikuje iz brezobličnega nekaj novega, je vezan nanje, vedno mora govoriti 'resnico' o njih. Izreči njihovo bistvo,«²² pravi Lukács v svojem pismu prijatelju Leu Popperju. Esej je potemtakem neobremenjen z narcisizmom naivnosti, saj v nekem smislu igra vlogo medija, skoz katerega prihajamo v stik s kulturo, četudi je sam v sebi prepojen z njo. Zato v svojo simbolno ekonomijo priteguje zavest o neidentičnosti, ne da bi o njej sploh govoril. Tisto, do česar se mora metafizična teleologija šele dokopati, je izhodišče eseja: je gospodar svojih sklepov, vendar ne more vplivati na odločitve, s katerim predmetom se bo ukvarjal, ko pa mu je vendar že impliciten, kolikor se, namesto, da bi znanstveno ali umetniško nekaj ustvaril, celo napreza, da bi »odrazil prosti čas otroštva, kjer se neskrupulozno navdušuje nad tistim, kar so drugi že naredili.«²³ Adornove teorije prav zato, ker trdovratno vztraja pri zavesti o neidentičnosti, ni mogoče shematizirati na način šolskih učbenikov. Dovolj dober dokaz, da pred nedoločno ogromnostjo koncentričnih krogov, v kakršnih se širi njegova misel, padejo vznak še tako talentirani kompilatorji, ki si svojo poglavarstvo perjanico pletejo iz peres »kratke obnove«, je že samo kakšen obči pregled estetskih teorij, kakršna je na primer, »Marksistična estetika« Sretena Petrovića. Seveda, na vnanje-formalni ravni povzema Adornovo teorijo kajpak korektno in s tem opravlja svojo funkcijo šolskega uvoda v problematiko, vendar se še zdaleč ne sooči s traumatično razsežnostjo Adornovega sloga, ki se opira na manj utrjene prvine filozofske govorice tudi zato, da bi ušel shematizmu Petrovićevega tipa. S tem ne povzdigujem glasu proti šolsko nevtralnemu »podajanju glavnih tokov« marksistične ali kakšne druge estetike, marveč skušam le nakazati, da vsaka instrumentalizacija te vrste tvega, da razpade v ideologijo. Če je svojska lastnost ideologije v tem, da se vzpostavlja prek svojega tabuja, potem je tabu za Petrovičev metodološki pristop k Adornu prav njegov slog, ki ga avtor ne more integrirati v svoje teoretsko obzorje, kolikor pač nastopa s stališča *fair* poročevalca. Zadrega je prav v tem, da pri Adornu pravzaprav ne more biti *fair*, tj., korektne, hladno distancirane celostne podobe njegovega teoretskega projekta, saj gre zares za projekt *par excellence*, ne pa za dovršeni in v sebi sklenjeni korpus teoretskih izpeljav. Petroviću je šteti v dobro pač le dejstvo, da je eni svojih zgodnejših knjig zaslutil odločilno razmerje — če pristanemo na utečeni binom — vsebine in oblike, ko pravi takole: »Vsebine se torej ne dojema kot fabula, ampak je imanentna, izhaja iz same oblike, v kateri se že od prej nahaja.«²⁴ Vendar teže tega teoretskega spoznanja ne razvije naprej, pač pa se poslej zadovolji s podajanjem osnovnih tokov njegove misli, se pravi, z redukcijo. V tovrstnih povzetkih bralcu namreč nikoli ni docela jasno, kaj je Adorno »res hotel reči«, saj povzetke odlikuje prav to, da skušajo kar se da ostati

²² Lukács, Georg: Duša i oblici, Beograd 1973, str. 45.

²³ Adorno, Theodor: Filozofsko sociološki eseji o književnosti, Zagreb 1985, str. 18.

²⁴ Petrović, Sreten: Estetika i ideologija, Beograd 1972, str. 222.

zvesti svojemu predmetu in ga čim manj interpretirati, da ne bi zdrsnili v brezno napačnega razumevanja. Kot da ni lahko tudi napačno razumevanje v temelju teoretsko plodnejše od trmastega oklepanja dobesednosti, črke, za katero gre! Kot da ni plodnejši prav razmik, ki ločuje interpretacijo od propedevtičnih zlorab, storjenih seveda v imenu imaginarne celotne podobe nekega teoretskega opusa! Seveda je mogoče Adornove eksplicitno teoretske izjave neposredno navajati, o tem ni nobenega dvoma. Vprašanje teoretske izjave pa je le redko zastavljeno s stališča navezave na proces izjavljanja, se pravi, navezave na način, kako subjekt vpiše izjavo. Smisel Adornovega sloga je smisel Adornove teorije: ni naključje, da so prav prevajalci Adornovih tekstov najprej registrirali to sovpadanje oz. križanje vsebine in oblike, saj jih je že sam karakter, *metier* prevajanja prisilil k vzpogledu v zakonitosti njegovega sloga. Kolikor večina prikazovalcev njegove teorije ostane raje na varnih tleh denotativnega pomena in si skušajo predočiti posamezne sklope analize na račun samega *kriterija*, glede na katerega je analiza šele možna, toliko ostane slog kot teoretski problem pač slepa pega prikaza. Morda prav problematizacija, s katero si esejistični Adornov diskurz utira in krči pot v navidez neurejeno zmešnjava motivov, tematik, zasnutkov itd. zastopa moment radikalnosti, ki se spreminja v pravi *principium individuationis* njegovega pisanja, saj takrat, ko je »nekaj postalo problematično — ta način mišljenja (parcialen, to je eminentno adornovski. op. A. D.) in njegovega prikazovanja ni postal, ampak je tak vedno bil — tedaj lahko rešitev izvira samo iz skrajne zaostritve problematičnosti, iz radikalnosti iti do konca v vsaki problematiki.«²⁵ Ta Lukáseva opazka z leti gotovo še ni izgubila veljavnosti, saj se dovolj dobro prilaga praksi Adornovega esaja. Kolikor bolj je znanje problematično, toliko bolj mora vlagati v svojo radikalno doslednost, v primeru Adorna pa to pomeni, da je edino branje, ki ne pade pod raven teksta, pač tisto, ki dobiva skustvo protislovja in samozanikanja s tem, da se osredini na mehanizme »... tistega benjaminovskega v Adornovih analizah, patos konkretnega, neunificiranega, enkratnega.«²⁶ Zato pa Adornovemu esaju ostane še nekaj tistega upanja, ki se ne meni za pokopane iluzije pozitivnega uma, ki nahaja jezik kot golo dejstvo in ga jemlje takega, kot ga je našla, se pravi, da ga izolira od tistega, »kar v njem ni izraženo, četudi to neizraženo pripada obstoječemu univerzumu... kot element in dejavnik smisla.«²⁷

FILOZOFIJA FRAGMENTA IN FRAGMENTACIJA SVETA

Kot je znano, je Adorno pripadal krogu t. im. frankfurtske šole, ki je bila prisiljena po prihodu v ameriško emigracijo tak jezik, katerega struktura ne bi neposredno aludirala na politično razcepljen svet, saj bi si lahko s pretirano direktnimi formulacijami ustvarili negativni kapital pri ameriških institucijah, zagovarjajočih delo Instituta za socialne raz-

²⁵ Lukács, Georg: *Duša i oblici*, Beograd 1973, str. 51.

²⁶ Prohić, Kasim: *Prizma i ogledalo*, Beograd 1980, str. 217.

²⁷ Marcuse, Herbert: *Čovjek jedne dimenzije*, Sarajevo 1968.

iskave. Inovacija, ki je nastala iz praktične potrebe po manevriranju v zapletenih politično ideoloških razmerah, je seveda postala pečat dela celotnega Instituta: ezopski jezik! Martin Jay v svoji zgodovini Instituta navaja, da so npr. Benjaminove tekste iz Pariza v newyorški redakciji *Zeitschrifta* prikrojevali po svoje, vendar »sprememb niso delali zato, da bi Benjamina uskladili z dogmatsko Kritično teorijo, ampak so bile prej odsev ezopskega jezika, ki ga je Zeitschrift često uporabljaj, da bi se zaščitil pred političnimi neprijetnostmi«. ²⁸ Ezopski jezik: to je skrivnost kot stanje stvari, ki sproža vprašanja, na katere ni neposrednega odgovora, marveč ga je treba detektirati tako, da je *clue* za odkritje skrivnosti sam kontekst besedila. Svojske dialektične figure, preskoki, zapletena sintaksa in dvoumne formulacije (npr. 'konstruktivne sile človeštva' namesto politično neprimerne 'komunizma') so vzpostavljajoče prvine ezopskega jezika, v katerem so »stavki videti natrgani, jezik sam ima v sebi napetost; neredki so stavki, katerih drugi del dialektično postavlja na laž prvega«. ²⁹ Vendar bi zgrešili teoretsko razsežnost Adornove uporabe ezopskih implikacij jezika, če bi dojeli njegovo tehniko izražanja zgolj v optiki političnega prikrivanja ostrine, kajti gre za preobrnitev same relacije med vsebino in obliko. Praksa Adornovega pisanja je namreč odločilno razsrediščena glede na intenco vsebinskih momentov, tradicionalno dojetih kot nosilcev vsebine. Anatomija oblike je ključ do anatomije vsebine, kolikor je prav slog Adornovih tekstov rešena uganka, ki jo zastavlja sfiga negativne dialektike, nenehno sklicujoča se na nujnost ohranitve neidentičnega. Pisec in kritik, tj. interpret, se danes nahajata skupaj v istem težkem položaju v odnosu na isti predmet, s katerim sta inficirana — jezik. Otresti se je namreč treba prostodušne nonšalance, s katero so hiteli zatrjevati, da je slogovna mašinerija sama v sebi nameček glede na vsebinsko intenco, kar pomeni, da ima izključno dekorativno funkcijo. S takim pojmovanjem uma kot ustoličenega sredstva, ki se je sprevrglo v smoter, je bilo zlahka mogoče pasti v nastavljeno past fetišizirane instrumentalnosti. V tej nenavadno razširjeni perspektivi um spet »podivja nazaj v naravo«, kot to svojsko definira Adorno v Negativni dialektiki. Naravi zoperstavljen um ni nikakršna neživljenjska abstrakcija, ampak prav ta narava sama, saj se duh določi šele skozi medij razlike do narave. Brž ko um pozabi na svojo posredovanost z naravo in se skuša osamosvojiti v absolutno entiteto, že regradirira. Um zato lahko skusi fetišizem istovetnosti s samim sabo le tako, da reflektira svoj negativni, tj. posredovani karakter in s tem zadrži dialektičnost »po samem svojem pojmu«. Potemtakem je um ohranjen v svoji negativnosti šele v nenehni samorefleksiji posredovanja, torej takrat, ko je na delu »... misel, vzdignjena na drugo potenco, misel o samem mišljenju, v katerem se mora um ukvarjati z lastnim procesom mišljenja ravno tako kot z materialom, na katerem deluje; v katerem morata biti hkrati in skupaj prisotni tako posamična vsebina, o kateri je beseda in način mišljenja, ki ji odgovarja.« ³⁰

²⁸ Jay, Martin: Dialektična imaginacija, Sarajevo, brez letnice, str. 324.

²⁹ Debenjak, Božidar: Adorno in njegova kritika nekega ideologema, v: Adorno: Žargon pravšnjosti, Ljubljana 1972, str. 31.

³⁰ Jameson, Frederic: Marksizam i forma, Beograd 1973, str. 60.

Adornov slog torej ni stranska arabeska v členitvi teksta, saj ni le nameček informativni razsežnosti sporočanja, marveč sam formira in preoblikuje to sporočanje: je torej element, ki stori, da bi tekstu nekaj manjkalo, če ga ne bi bilo, obenem pa je v hipu, ko se inkorporira vanj, že nekako preveč, četudi šele s to varirajočo instanco sloga dobi struktura teksta svojo dejavnost. Ni se odveč opreti še na dobesedni navedek iz klasične definicije Jacquesa-Allaina Millerja, kjer pravi, da je tak element »... v realnosti natančno *irracionalen* in s tem, da se vanjo vključuje, kaže, kje je v njej mesto manka«. ³¹ Nek drug Francoz pa nas je poučil — in ni razloga, da mu ne bi verjeli —, da je klasična buržoazna družba dolgo gledala na govorico kot na orodje ali okras, danes pa »... v njej vidimo znak in resnico. Torej je vse, kar je v zvezi z jezikom, na določen način pod vprašajem: filozofija, humanistične vede, književnost.« ³² Površni bralci bi se utegnili hitro vdati zapeljivi skušnjavi, da bi zapleteno razvijanje filozofske argumentacije v Adornovih esejih zacementirali pod značko nejasnega in zbrkljanega sloga, spominjajoč se pejorativnega značaja teh dveh pridevnikov. Vendar v meri, v kateri ne obstajo več različni pisci, ampak le še različni načini pisanja, vzdržuje Adornova filozofska pisava tisto stopnjo odprtosti, ki drugi misli jamči dostop do misli na delu v tekstu samem, zato pa jemlje vsako upanje tistim, ki skušajo vstopiti vanj po inertentni stezi predsodka. Incestuozna zatohlost sistema je postavljena na laž prav z zbrkljano enotnostjo sloga, ki mu bo namenjeno, da bo učinkoval kot demonstracija načelnega programa, za katerega se zavzema Adorno. To pa je prav tisti filozofski program, ki od filozofije same zahteva njeno fragmentacijo v odgovor na fragmentacijo sveta, da bi s tem ovrgla gospostvo konvencije in postala »svoj čas, zajet v mislih« — staro mojstrovo priporočilo! — izključno kot kritika tega časa, svoja lastna kritika. Notranja napetost teksta je »koherenca form, struktur, totalitete; edinstvena sestavljenost več splošnih kategorij znotraj posameznega dela« ³³ in v tej koherenci različnega obenem že tudi ustrezno polje moči, ki v tekstu odgovarja, tj., korespondira z antinomijami zgodovinsko-socialne dejanskosti. Adornov slog torej ne poganja iz istega genealoškega debla kot instrumentalizirana govorica znanosti, pač pa je nekaj značilno svojega prav v preziranju matrice, po kateri kavzalno prehajanje z vzroka na posledico podaja roko prehodom s posameznega na posebno in splošno, skratka, požvižga se na normo scien-tistične tehnike razprav. Namesto objektivne tematizacije vpeljuje Adornov esej zastopstvo subjekta, namesto modela pa vpokliče dinamično novo kot novo, tisto, kar se ne more vrniti v obstoječe formule. Preden Adornov tekst obmolkne, da bi se lahko zagrizel v drugo, drugačno, novo problematiko, prav s tem molkom spodrine *cliché* klavrne monotonije, ki obsoja znanost na abstraktni prijem. Zgovornost dejstva, da znanost v svoji generalizirajoči tendenci obtiči pri abstraktnem pojmovniku, bržkone priča med drugim tudi o tem, da svoj predmet dojema kot *abstractum*, zato tudi njen izkupiček ni

³¹ Miller, Jacques-Alain: Dejavnost strukture, v: Psihoanaliza in kultura, Ljubljana 1981, str. 241.

³² Barthes, Roland: Književnost, mitologija, semiologija, Beograd 1979, str. 195.

³³ Todorov, Tzvetan: The Place of Style in the Structure of the Text, v: Literary Style (ed. S. Chatman), London 1971, str. 30.

prav velik. Pičli rezultat, ki ga doseže teleološka abstrakcija znanstvenega kodeksa, bo tedaj treba pripisati temu, da večkrat že vnaprej ve, kaj bo dobila od predmeta oz. raziskave. Konkretnega pač taka znanost ne ceni dosti, zato pa se bo prisiljena sprijazniti s prazninami, s katerimi bo pretkan škrlat njenega gospostva nad konkretnostjo predmeta. Na drugi strani pa razkošje belin, na pol dokončanih izpeljav, nesistematičnega nametavanja in nastavkov, razkosana tekstura eseja: to so elementi epistemologije, ki se prevratniško odreka možnosti, da bi izrekla stvar samo. Ne da bi zanjo vedela že vnaprej kakor udobna *science*, marveč niti na koncu noče slišati zanjo; Adorno skuša namreč ves čas izpeljati nek svojstven odskok od prazne, abstraktne občosti, s kakršno je izvotljena t. im. temeljna misel. Njegova praksa »gibanja od primera do primera« (Slavoj Žižek) je nemara naj-sijajnejši dokaz, da se dá vztrajati pri konkretnem za ceno odpovedi občemu. Zato pa zanj ni enostavnih vprašanj, saj se resnica ne more prebiti na dan, če bi se ugreznila v lagodje enostavnosti, kolikor bi tedaj, sprejemajoč taka vprašanja, privzela formo mehaničnih in plitvih rešitev. Zato je zanj tudi večkrat ponovljena zahteva za jasnostjo filozofskega jezika reziduum idealistične spekulacije, ki predpostavlja, da je jezik ločljiv od predmeta, o katerem govori. Za Adorna ne obstajajo problemi in motivi, ki bi imeli funkcijo zaključka in povzetka, še manj pa taki, ki bi se jih dalo odpraviti z uvodnimi. *Résumé* ne obstaja, saj Adorna zanima bolj od produktov sam način mišljenja, ki se giba od posebnega k posebnemu. Ta postopek pa kajpak nima zgolj funkcije ilustriranja že podanih rezultatov, marveč bo izdeloval pogoje, v katerih je rezultat sploh šele možen. Rezultat — če se o njem sploh dá govoriti — slejkoprej ni naknaden ali predhoden samemu procesu mišljenja, marveč je ravno artikulacija mišljenja samega že rezultat, ki ga prinese, kot rečeno, gibanje od posebnega k posebnemu. Njegov tekst pač temelji na »... paradoksu in pomenski inverziji. Imenujoč paradoks, skušajo Adornovi teksti obdržati svet še odprt in demistificirati ideologijo tistega, kar modernemu svetu prinaša identity and stability.«³⁴ Adornova diskurzivna praksa izhaja namreč zlasti iz skušnje neuspeha, da bi našel skupni jezik med posebnim in občim, ki sta med seboj v sporu; (vendar tega spora ne gre razumeti v optiki »lepe duše«, ki se potem, ko skusi razkol, obrne stran in ga skuša zamračiti, pač pa naredi iz vztrajanja pri nepomirljivosti princip svojega mišljenja, negativno dialektiko.) Neuspehu je zadolžen tedaj tudi poskus, v katerem se trudi priti do sprejemljivega mosta med občostjo družbene totalitete in trpljenjem posameznika, skratka, neurejena fragmentarnost sloga je sama v sebi že indeks fragmentarne dejanskosti same, indeks razcepljene dejanskosti. V taki socialno-zgodovinski konstelaciji je vsaka sintetična celota že pomirjenje naprotujočih si polov in s tem zmagoslavje občega, ki pa je plačano s posameznikovim trpljenjem: lažnost celote lahko razkrinka le mišljenje v nastanku in delovanju, ohranjujoč tisto negativno, tisto sedanje. »Rana je beseda, ki jo je pogosto in rad uporabljal, torej sedanost. Rana je to, kar je zdaj.«³⁵ Aksiom t. im. občih pregledov je zgoščen tudi v pravilu, ki

³⁴ Prohić, Kasim: *Prisma i ogledalo*, Beograd 1980, str. 352.

³⁵ Raddatz, Fritz J.: *Revolte und Melancholie*, Hamburg 1979.

meri na časovno distanco, iz katere je — iluzorično — šele mogoče ugledati predmet, prepariran po meri pojmovnega aparata tako, da se je predmet pri-moram vnaprej podrediti obsegu pojmov. »Ledena puščava abstracije« — rečeno z Adornom — se s to ideološko kretnjo še bolj utrdi kot prepreka na poti do konkretnega filozofiranja, ki ohranja nereducirano skušnjo v mediju pojmovne refleksije.

Prav iz razloga, v katerem vojskujoči se abstraktni pojem znanosti za-sede svoj predmet glede na naravo *svojega* notranjega ustroja, ne pa pred-metnega, se Adornovi teksti odrekajo razvijanju glavnega toka misli; odre-kajo se skušnjavi, da bi tej misli napravili medvedjo uslugo z navidez ko-rektnim poskusom napraviti ta predmet spet viden. Njegovi eseji vztrajajo na poziciji, da je glavni tok misli pač vselej že naknadna, vzratna projekcija, ki subjekta zaslepi za učinek dejstva, da je teoretsko ploden lahko le premik od ideološke občosti k mreži parcialnih sklopov. Forma eseja tu pride kot nalašč, saj se osvobaja prisile abstraktnega sistema, hkrati pa ostanke te sistematike na sprevrnjen način vključuje v svojo simbolno ekonomijo. Zato predmet postaja šele v eseju fragmentarnega adornovskega tipa zares »spet viden«, kolikor njegovo podobo drži skupaj brezkončni niz med seboj pre-pletajočih se aspektov, ne da bi jih diskurz skušal popolnoma izčrpati. Le tako se namreč lahko izogne padcu v slabo neskončnost, v kakršni se po-gosto znajde purizem pozitivistične znanosti, ki se vneto žene za tem, da bi ničesar ne pozabila in popisala celoto »vseh« aspektov. Zato esej ni destilat znanosti, marveč gverila na delu v njenem lastnem korpusu. Linearni potek osnovnih zastavkov se bo v Adornovih tekstih umaknil pred vdorom nesiste-matične sistemskosti, s katero fragment dobiva pooblastilo za svojo orfejevo pesem. Sodobna filozofska situacija kaže namreč na to, da je tradicionalno dojeta filozofija že davno izpela svoj labodji spev, živi pa le še od tega, ker ne vé za svoj mrtvi jezik. Filozofija, ki se ne more ločiti od občosti, kakršno je njen jezik privzel »... kot občevalno sredstvo meščanske družbe«, ³⁶ se lahko le nemočno sprašuje *cui bono?*, ko jo na torišču zgodovine izpodriva diskurz negativnega. »Metafizični poudarek, sankcioniranje po zaslugi idej in norm, ni bil nič drugega kot hipostaziranje trdote in izključenosti...«, ³⁷ ki so jo pojmi povzeli vase za izvrševanje ukazov ideologizirane misli. Topo-grafija filozofije, zastrupljene z abstraktnimi vajami v slogu, je v tej luči izrisana z nerazumevanjem načela, po katerem ni neresnična sama ideologija, ampak prejkone prav njeno insistiranje na tem, da bi korespondirala z de-janskostjo. Terminološki instrumentarij, ki ga je že doletela semantična izpraz-nitev, ne zadošča več dejanskosti: zato ne bo presenetljivo, da se najpredir-nejši posegi v področje tradicionalne filozofije porajajo prav na njenem robu. Govoreče robovje psihoanalize, etnologije, antropologije, itd. je odmev na onemelo otrditev filozofije, ki razkrojenega sveta ne more zapopasti z raz-krojenim jezikom. Svoboda govornice, v kakršni edino še lahko spregovarja filozofija, je svoboda odkrivanja takih pojmov, ki reagirajo na pritisk res-nice. Konfiguracija pojmov je potemtakem pred vsako hierarhizacijo!

³⁶ Adorno, Theodor/Horkheimer, Max: Pojem razsvetljenstva, v: Kritična teorija družbe, Ljubljana 1981, str. 131.

³⁷ Ibidem, str. 131.

Te konfiguracije pojmov, kakršna oblikuje tudi Adornovo zasnovno teksta, je najlažje odkriti prav na primeru fragmenta, tj. pri opombi: v običajnih znanstveno-sistematičnih besedilih opomba pod črto, tisto nesistematično v sicer urejenem registru, zavzemajo prostor manj pomembnih, sekundarnih in zgolj ilustrativnih karakteristik gradiva, za katerega gre. Pri Adornu pa pride od besede neka specifična subverzija te ustaljene logike, saj njegov tekst ne računa na metodično omikano pripravo in »uvodne« pojasnitve, marveč igra na karto šoka, s katerim si lahko izsili jamstvo pri bralcu, da bo sledil njegovi parataktični mobilizaciji različnih redov jezika; se pravi, da ga ne zanimajo nikakršne bontonske vljudnosti, pač pa takoj vdre *in medias res*, ki pa — tu je ključni obrat — ni nikoli ena sama: občutek dobimo, kakor da imamo opravka z množico predmetnih kompleksov, ki se jih tekst loteva, odlaga, ponavlja, spodbija, med seboj sooča in izpostavlja kritiki. Najpoprejši pa pusti vtis, kakor da je ves tekst v celoti sestavljen iz beležk na robu, kakor da je opomba pod črto prepojila ves tekst in si ga podredila v meri, v kateri vpliva na členitev kontekstualnih razmerij, znotraj katerih se razmahne ravno tisto sekundarno; — gledano seveda s stališča običajne sistematične razprave —. Sama omejitev opombe — ki mora biti kratka in izčrpna — omogoča intelektualno energijo s tem, ker služi kot bariera za monotono cizeliranje, predvsem pa »... označuje trenutek, v katerem je tako sistematsko filozofiranje kot empirično preučevanje konkretnih pojavov na sebi lažno, in v katerem živa misel, stisnjena mednje, za hip nadaljuje življenje v drobnih črkah na dnu strani.«³⁸ Adornova neposnemljiva duhovitost — wit, kakor to upravičeno razširi Jameson — se legitimira prav skozi neposredno opazovanje in takojšnjo pojmovno opredelitev: ne zanaša se na mehanizme verifikacije, marveč se podaja na pot »dialektične imaginacije«, ki pa seveda nima nič skupnega s pesniško. »Filozofija se prav tam, kjer si umišlja, da s sposojanjem od pesništva lahko ukine opredmeteno mišljenje in njegovo zgodovino, v običajni terminologiji antitezo subjekta in objekta, upajoč da v poeziji, montirani iz Parmenida in Jungnickela, spregovarja sama bit, približuje izrabljenemu kulturnemu brbljanju,«³⁹ je bil v svojem *Eseju o eseju* neusmiljen Adorno. Ta prijem, temelječ na neposredni pojmovni razdelavi in sočasnem nizanju opomb in beležk, je za bralca vsekakor presenetljiv, saj pred njegovimi očmi razkrajja mistificirano »enovito podobo« — ki je, za razliko od parcialnega postopanja, v sorodu z *Weltanschauungom* — teksta; ta »enovita podoba« je zdaj nadomeščena z brkljarijo heterogenih elementov, med seboj povezanih s spletom stranskih povezav, prek katerega so udeleženi na prekoračitvi sistemske legalnosti. Ne gre za to, da bi Adorno naredil enostavno zrcalni obrat od sistematične metode, pač pa se je le-ta umaknila v ilegalo: v nekem smislu je zato Adornov »sistem« beležk in preskakovanja s predmeta na predmet dobesedno *Aufhebung* metodološke sistematike same. »Divja logika« — namigujemo na njeno »neurejeno« »nekultivirano« razsežnost, ki pa je šele pravo leglo prevratništva —, s katero Adorno razveljavi klasifikatorično razvrstitev od občega k posameznemu, je utelešeni paradoks;

³⁸ Jameson, Frederic: Marksizam i forma, Beograd 1973, str. 25.

³⁹ Adorno, Theodor: Filozofsko sociološki eseji o književnosti, Zagreb 1985, str. 20.

odločilno spoznanje je namreč v tem, da se sama možnost spoznanja mora preseliti iz vsebine v formo, če hoče zajeti tudi predpostavke svojega lastnega procesa, saj »... edino forma obdeluje tisto specifično, samo v njej se skriva svet in samo iz nje govori«. ⁴⁰

Adornov diskurz je torej strukturiran kot paradoksalna zveza fragmentov, dodatkov, navrženih misli: obeležen je z odložitvijo stvari same, saj se brani pristopa k jedru, kolikor izreka njegov pomen s samim kontekstom, se pravi, s kroženjem okrog njega. Branje Adornovih tekstov dejansko spominja »... na opazko, ki jo je, kot pravijo, navrgel Jean-Luc Godard, ko so ga vprašali, če imajo njegovi filmi začetek, sredino in konec. Da, je odgovoril, vendar ne nujno v tem zaporedju.« ⁴¹ Predvsem Adornu uspe, da se s fragmentarnim uvidom v problematiko emancipira od tistega koncepta, za katerega je bilo značilno, da je obvladoval umetnostno in teoretsko pisanje 19. stoletja: skladna, harmonična in lepo zaokrožena celota kot *Darstellung*. Pri Adornu pa jezik deluje kot skalpel, saj na račun natančnega mikroskopiranja in pregledovanja zapletene mreže živcev zapostavlja rentgensko sliko celega telesa. Celota se prikriva, da bi se razkrilo tisto drobno, vbod, rez, šiv: celota se je torej morala umakniti razpršeni, razvejeni teksturi totalnosti, ki je ni mogla odsevati gladka površina zrcala, marveč je morala nastopiti prizmatična posredovanost. Dovolj je spomniti le na naslov ene od Adornovih knjig, »Prismen«.

RAZMERJE VSEBINE IN OBLIKE JE OBLIKA

Opomba pod črto je v organizaciji teksta reprezentacija pisanja samega, je reprezentant izrinjene plodnosti teksta, kolikor njegova resnica vdre vanj šele skozi t. im. dodatek oziroma dopolnilo k fetišiziranemu osnovnemu toku. Lahko bi rekli celo, da je celotno tekstualno polje prav učinek tistega, kar se na površini reprezentacijskih mehanizmov kaže kot odmik od osnovnega toka. ^{41a} Adornov tekst namreč obrača ustaljene filozofsko-spekulativne šege, uročene s tradicijo in dirigirane s tehnično manipulacijo z objektivnostjo, s katero se ponaaša upravljani svet. Kritična negacija ustaljenosti pa poteka skozi »... tisti zamah teksta, s katerim se imenujejo protislovja, bogata lestvica njihovega kompliciranja in pomenske členitve; tista gesta, s katero se izreka paradoks resnice, da danes 'laž spregovarja resnično'...« ⁴² Zato povzroča njegov opus izjemne težave šolskim feljtonistom, ki bi ga skušali stisniti pod stekleni zvon povzetka, saj njegov diskurz diskreditira ravno tisto, kar je pglavitna opora redukcionističnih podjetij, tj. glavni tok. V območju njegovega opusa namreč dominira niz osnovnih *motivov*, ki se ponavljajo in varirajo v različnih zvezah in izpeljavah. Koncentrični krogi miselnih motivov v svoji radikalni nezvedljivosti na formulo priročniškega karakterja rešujejo tekst pred tem, da bi živa misel skrepenela v frazo. Po-

⁴⁰ Raddatz, Fritz J.: *Revolte und Melancholie*, Hamburg 1979.

⁴¹ Jay, Martin: *Dialektička imaginacija*, Sarajevo brez let., str. 282.

^{41a} Žižek, Slavoj: *Hegel in označevalec*, Ljubljana 1979, str. 234.

temtakem pri neposrednem povzemanju njegove »temeljne misli« niti ne bi šlo toliko za slogovno neobčutljivost in robat postopek, marveč že kar za teoretsko laž v adornojskem smislu, kajti »... govoriti pomeni delati, Logos si prisvaja funkcijo Praxisa in se postavlja na njegovo mesto; vse razsulo sveta je zbrano in odkupljeno v govorici.«⁴³ Adornova govorica je razsulo sveta iztrgala mehaničnemu ekskluzivizmu afirmativne filozofije in ga izrazila na edino ustrezen način, z razsutim jezikom samim. Če je torej Adornova govorica postala adornojska, to pomeni, da je premagala prag svojega časa, saj s(m)o tisti, na katerih pušča svoj pečat, motivirani s *potrebo*. Vladavina instrumentalizma, pod katero celotna dosedanja zgodovina človeštva še vedno ostaja dolžnik etiki razsvetljenstva, grozi prav zato, ker je očitno težko dojeti, da ni mogoče priti do enega vsezaobsegajočega pojma družbe: ohranitev subverzivne neidentične lege pa se artikulira le skoz vselejšnjo fragmentiranost pojmov o družbi, skoz njihovo protislovno in prizmatično posredovanost. Uvideti to dejstvo pomeni ostati zavezan mišljenju v obdobju, ko ga odrivajo kot nekaj tujega. Mišljenje namreč postane zavezujoče šele s svojo jezikovno predstavitevjo, brez katere ne more, saj se šele z njo razreši svoje naključnosti. »Ker je ohlapno povedano, je slabo mišljeno«, zatrjuje Adorno v svoji *Negativni dialektiki*.

Kajti v trenutku, ko bi jezikovno predstavitev abstrahirali od montažne oblike teksta, bi nam ušla tudi misel. Fragment namreč deluje kot strukturalni fon misli in istočasno kot njena intenca: konotacija fragmenta ima potemtakem opraviti z epistemologijo, ne zgolj z morfologijo. V tej svoji razsežnosti fragment tudi defetizira tisto celoto, ki ima namen pretendirati na resnico, saj niti za trenutek ne more prenehati s preizkušanjem njenih pretrganih zvez z dejanskostjo. »Filozofija, ki bi se še vsiljevala kot totalna, kot sistem, bi bila sistem norosti. Če pa se odreče zahtevi po totaliteti, če ne teži več k temu, da iz sebe razvija celoto, ki mora biti resnična, prihaja v spor s svojo celotno tradicijo. To je cena, ki jo mora plačati, da ozdravljena od svojega sistema norosti imenuje sistem realitete.«⁴⁴ Adorno je to ceno seveda plačal v meri, v kateri pa je svoje najplodnejše momente izvlekel ravno iz spoprijema s Heglovo dialektiko: kakor je proti njegovi pomiritvi protislovij v končnem samozavedanju absolutnega duha odigral potezo negativne dialektike z vztrajanjem pri bojkotu sinteze, tako se je odpovedal premočrtnemu napredovanju mišljenja, da je lahko razvil koncentrično kroženje okrog imaginarnega Središča, ki je samo v sebi lažno. Le v tekstu, v katerem mimgredno postaja bistveno in kjer je postavljeno pod vprašaj samo merilo zunanje-akcidentalnega in notranje-substancialnega, so mobilizirani tisti potenciali mišljenja, ki raje tvega, da ostane nerazumljivo, kot pa da bi pohabilo stvar samo z obliko, v kateri stvar sama ne more priti do izraza. Gre torej za osvoboditev izpod objema imaginarne celote in Središča, skoz katero šele pridemo do tistih tekstualnih mehanizmov, ki organizirajo površino. Simbolna artikulacija, ki jo izdajajo svojske in docela prepoznavne zgostitve in

⁴² Prohić, Kasim: *Prizma i ogledalo*, Beograd 1980, str. 351.

⁴³ Barthes, Roland: *Književnost, mitologija, semiologija*, Beograd 1979, str. 107.

⁴⁴ Adorno, Theodor: *Čemu još filozofija*, Zagreb 1978, str. 11.

premestitve, retorične figure, aluzije, itd., seveda daleč prekaša pomensko intenco prav s svojo asimetrijo, tj., da nudi odpor alternativni, ki se javlja v obrazcu ali/ali. Če se namreč v oklevanju med — *vulgari eloquentia* — vsebino in obliko odločimo za vsebino, bomo pač ostali praznih rok, saj vsebina ne more zajeti oblike, kolikor je med njiju vpisan konstitutivni nesklad. Radikalna avtonomija simbolne artikulacije torej ruši racionalno-sistematično zgradbo enotnosti idej prav s tem, ker ne zastira svojega utemeljevanja na navzkrižno posredovanih zvezah fragmentarnih in delnih sklopov, pač pa to navzkrižno povezovanje vzdigne do statusa samorefleksije. Kajti struktura brez imaginarnega središča je prav nekakšna totalnost, ki je celota tega, kar ona je in obenem tega, kar izključuje: središče je potemtakem prisotno zgolj prek svojega manka, to pa zadošča, da je tekst Adorneve filozofije medij razločevanja sebe in svojega drugega. Šele s to kretnjo si izkrči pot do pozicije, s katere se izkaže, da se v njegovem mišljenju srečujeta antiteza in sinteza le, kolikor antiteza ne sovpa v sintezo: njuno srečanje je tedaj nujno nesrečno, zato pa bo antiteza/zanikanje ohranila svojo moč. Kajti v Adornovih besedilih se »... krog totalitete razbije, ne obstaja več dano središče analize, vsaka misel mu je enako blizu, premika se v mreži z refleksijo zajetih notranjih relacij«. ⁴⁵ Tako dobi pomen tudi njegovo dosledno zavzemanje za prakso *Eingriff*-a, s katerim se posmehne tradicionalnemu *Begriff*-u kot momentu hegelovskega filozofskega univerzuma, ki se izteče v srečno pomiritev protislovij tudi skozi t. im. popolno poimenovanje vsebine pojma, vključujoč pozitivne in negativne aspekte. Adornovo navdušenje za *Eingriff*, za parcialne posege, ki skozi detajl kot simptom razkrinkajo laž Celote, ima brata dvojčka v njegovem ogrevanju za esej kot privilegirano formo obračuna »s fetišem *Hauptwerka*, ki še obvladuje nemške teoretike«. ⁴⁶ Zdi se, da pri dokazovanju nemogućnosti velikega dela pride Adornova *Estetska teorija* še kako prav, saj zanjo velja, da je sestavljena iz vrste kratkih esejev, ki takorekoč zgledno prakticirajo tisto, za kar se zavzemajo. Nimajo namreč pretenzije, da bi povedali vse — sicer pa se vsega tako ali tako ne da reči, saj zmanjka besed, pravi nekje Lacan —, pač pa kolažirajo neko situacijo, neko stanje, so torej kot elementi *Estetske teorije res work in progress*. V njem je arheologija smisla možna šele po posredovanju tiste vednosti, ki si je ni mogoče pridobiti onkraj zadreg z arhitektoniko teksta. Zbirka teh esejev, ki je medtem že postala klasika teorije avantgardne umetnosti v njeni herojski dobi, pa do daleč namiguje tudi na prakso sodobne filozofije, ki ji dediščina adornovske »odgovornosti sloga« pomeni dovolj, da je začela sama misliti v ironični formi eseja. Ni naključje, da danes takorekoč vse poglobitve filozofske knjige sestavlja serija naknadno urejenih esejev in da se je skorajda nemogoče srečati z delom, ki bi se gnalo za velikim metom — v smislu glavnega teksta, seveda. »Morda je veliki sieur de Montaigne začutil nekaj podobnega, ko je svojim spisom dal čudežno in zadevajočo oznako Eseji. Kajti enostavna skromnost te besede je gola kurtoazija. Esejist odmetava svoja lastna ponosna upanja, ki sebi kdaj pa kdaj umišljajo, da so se

⁴⁵ Prohić, Kasim: *Prisma i ogledalo*, Beograd 1980, str. 218.

⁴⁶ Žižek, Slavoj: *Hegel in označevalec*, Ljubljana 1979, str. 235.

približala tistemu poslednjemu.⁴⁷ Paradoks je seveda v tem, da Lukács sam skuša preseči esejistično formo v grandioznem poskusu, zadnjem svoje vrste, da bi vendarle napisal temeljno delo. In če *Die Eigenart des Ästhetischen* (Berlin, 1963) danes gotovo ni tisti referencialni okvir, znotraj katerega ostaja analiza estetskega še vedno pertinentna, je nemara nekaj tega dejstva treba pripisati tudi njegovi zaslepitvi za domet esejistično partikularne prakse, o kateri je sicer znal v svojih zgodnjih delih tako natančno pisati.

Adorno pa tej utopiji velikega teksta ne popusti, saj izhaja iz potrebe po ohranitvi subjekta v njegovi neidentičnosti, o kateri pa najlepše »pripoveduje«⁴⁸ že sam slog, tj., slog je sam v sebi že plastična uprizoritev te ohranitve. Kajti mesto, na katerega se v govorico vpiše subjekt v svoji nezvedljivi neidentičnosti, je prav sama avtonomna določenost reda označevalca. Lacanova definicija, da »označevalec reprezentira subjekta za drugi označevalec«⁴⁹ nemara dovolj prepričljivo pokaže, da je vprašanje sloga pač vselej že zastavljeno s stališča subjekta. Vendar tega ne smemo razumeti tako, da bi subjekt umestili nad označevalno reprezentacijo, saj subjekt ni nikakršen transcendentni presežek, ni stvar na sebi, marveč »element, ki ničesar ne prispeva k pozitivnemu, objektivnemu pomenu označevalne verige, pa se prav zato v njem zgosti vsa pozitivni pomen presegajoča pomenska teža, ki ... uhaja dobesedno izrečenemu«.⁴⁸ Nismo daleč od homologijske skušnjave, v katero bi lahko zapletli Adorna in Lacana samega, saj oba s svojim slogom utelešata tisto, kar na teoretski ravni argumentira linija njunega sklepanja: njun slog je takorekoč praksa njune teorije. Zato tudi Barthesova trditev o Lacanu velja — *mutatis mutandis* — brez dvoma še za Adorna: »Jacques Lacan zamenjuje tradicionalno abstraktnost pojmov s popolnim prodorom slike v polje govora, tako da govor ne ločuje več primera od ideje in sam postane resnica. Na drugi strani, Surovo in pečeno' Claude Levi-Straussa z opustitvijo običajnega razvijanja misli predlaga ponovno retoriko variacije, ki je nismo vajeni v delih s področja družbenih znanosti. Nedvomno, smo sredi preobrazbe diskurzivnega govora, ki je enaka tisti, ki kritika približuje piscu: vstopamo v občo krizo Komentarija.«⁴⁹

Idejo potemtakem poda šele sinhrona mreža delnih pogledov, prikazov, argumentacije in sklepanja, ne pa njihovo diahrono zaporedje, saj ne obstaja predhodna ideja. Le-ta je kajpak naknadni učinek montažnega postopka, v kateri smisli parcialnih posegov izigrajo Smisel, kolikor noben parcialni poseg ne zaobseže same logike montaže, iz katere šele zraste njihova pomenska funkcija. Esej kot privilegirana oblika parcialnega posega je torej podoben odsekani hidrini glavi, ki zastavi več vprašanj kot pa je nanje odgovorila: odveč je pripomniti, da je to edini način, kako se izogniti ideologiji prejudiciranja, ki korenini v transcedentalno-konstitutivnem Smislu/Prvem. Esej prikazuje le indice: prikazati indice pomeni podati pogoje dokaznega

⁴⁶ Žižek, Slavoj: Hegel in označevalec, Ljubljana 1979, str. 235. Na interpretacije v tej knjigi se pričujoči spis nemara najtesneje naslanja in jim v nekem smislu dolguje osnovno linijo argumentacije.

⁴⁷ Lukács, Georg: Duša i oblici, Beograd 1973, str. 44.

⁴⁸ Žižek, Slavoj: Zgodovina in nezavedno, Ljubljana 1982, str. 18.

⁴⁹ Barthes, Roland: Književnost, mitologija, semiologija, Beograd 1979, str. 195.

postopka, ki se ubada z detajli in na videz nepomembnimi marginalijami. Brž ko pa se subjekt skuša ustoličiti kot tisto prvo, že otrdi v fetiš, se pravi, da se njegova neidentična poteza objektivira in razkroji. Osnovna poanta, s katero Adorno pobije transcendentalno subjektivnost, je namreč v tem, da čisti, neinficirani subjekt plačuje tribut objektivnosti, saj se ga prime njen karakter v hipu, ko se ji skuša umakniti. Subjekt lahko ohrani svojo neidentičnost pač le tako, da beži pred hipostaziranjem v tisto prvo prek mreže posredovanj z objektivnostjo. »Kolikor manj lahko dialektična metoda danes predpostavi heglovsko enotnost subjekta in objekta, toliko bolj je prisiljena paziti na dualiteto momentov.«⁵⁰ Če je torej vsak neposredno instrumentalen pristop k stvari sami lažen, potem lahko ohrani neidentičnost subjekta le nek razmik do nje, ta razmik pa je ravno označevalec, skoz katerega proces izjavljanja odstopa od tega, da bi bil v službi izjave. Resnično mesto, od koder govori subjekt, ne da bi ob tem zapravljal svojo neidentičnost, je prav označevalec, saj njegovo eksistenco — parafrazirajmo Lacana — vzdržuje edinole insistiranje označevalne verige. Zato slog ni nikakršno neskončno drsenje metafore, ki nikoli ne more zajeti bogastva Smisla, saj tovrstni koncept sloga zamrači dejstvo, da le tam, kjer »... stvar skoz svoje zunanje pojavljanje in v njem daje razlago svoje duhovne vsebine«⁵¹ bogastvo vsebine pride na dan. Nezačuden izraz je hkrati že tudi nezačuden vsebine. Zato ni vsebina tista, ki mehanično razpolaga s svojim izrazom in se baha s svojim neujemljivim presežkom, marveč se vsebina udejanja šele, ko najde sebi ustrezno obliko, tj., ko vsebinska intenca reflektira gosti splet posredovanj, skoz katere se ona sama šele vzpostavlja. Vsebinska namreč ni nekaj nevtravno notranjega, ki je ravnodušno do te ali one oblike, v kateri se izrazi: razlog, zaradi katerega oblika, ki je resnična glede na vsebinski horizont, ni tehnično brezbržna ta ali ona, marveč *prav ta* in ne *ona*, ta razlog je razlog spremembe, do katere pride v notranji ekonomiji vsebine, posredovane s svojo ustrezno obliko. Seveda pa bi bil ta prijem prekratek, če bi se zadovoljil s skupnim izkupičkom, v katerem je medij govornice, sloga, oblike izključno okno v svet: gre namreč za to, da ne spregledamo same točke prehoda, na kateri se oblika sprevača v vsebino na način nekakšne paradoksalne »notranje vnanjosti«. To pomeni, da tam, kjer se pogreznemo v konfort iluzije, da obstaja metagovorica, (četudi je zatrjevanje, da je ni, že *lieu commun* sodobnih teorij) že pademo v stvar samo. Če torej neka oblika popačeno izraža svojo vsebino, že neposredno izpričuje notranjo protislovnost, neustreznost vsebine same. Za instrumentalizirani scientizem je »odgovornost sloga« prav zato tako zelo neznosna, ker uteleša tisto, kar je njemu samemu najbolj tuje, a je v resnici potlačeno mesto njega samega. Alergija do metaforično-parcialnega posega nastopi kot simptom, v katerem se scientizmu vrača njegova lastna potlačena resnica, resnica potlačene mreže posredovanj med vsebino in obliko. Za metaforo pa je —mimogrede— Marx vedel povedati, da je za dialektiko nujno potrebna, saj le v njej miselna faktura

⁵⁰ Adorno, Theodor: *Prisms*, London 1967, str. 33.

⁵¹ Hegel, G. W. F.: *Estetika II*, Beograd 1975, str. 129.

obdrži svojo polnost.⁵² Adornovi eseji so potemtakem prav skozi asimetrijo oblike glede na vsebino »... konkretna razdelava tiste formalne kategorije, ki jo je ustvaril Adorno sam, to je fusnote. Ti eseji so tako odlomki ali fusnote neke totalnosti, ki se nikoli ne udejanjajo. Rekel bi celo, da jih ne združuje toliko njihova tematska vsebina kot prav po eni strani njihov slog kot nekaj trajno navzočega v času samega procesa dialektičnega mišljenja, na drugi strani pa njihove osnovne intelektualne koordinate.«⁵³

Iz tega dispozitiva pa lahko naredimo še korak naprej in skušamo razstreliti pozitivni rezultat, ali še bolje, utopijo njegove eksistentnosti. Ne le zato, ker je Adorno sam zatrjeval, da je vsako rokovanje z njim že pristajanje na participaciji v objektivni laži sveta, marveč tudi zato, ker nas je streznila lakanovska psihoanaliza. Odločilni preobrat, izhajajoč iz neskladnosti izjave in procesa izjavljanja je vrgel s tečajev ideologijo uspelega srečanja. Teoretski proces je namreč vselej spodletel, zgrešen: ujet je med prehitevanje in zamudo. Zgrešitev pozitivnega objekta ni preprosto v njegovi nedosegljivosti, saj bi bilo to preveč enostavno podleganje slabi neskončnosti: ne gre za to, da bi se objekt na točki, na kateri bi zavriskali svoj hura zapopadenja, sprevergel v prazno lupino. To logiko je treba zasukati in reči, da smo prav s trenutkom, v katerem sklenemo proces analize v rezultatu, že šli predaletč. Čim sklenemo izjavljalni proces z izjavo, smo že zgrešili intenco samega procesa. Resnica namreč ni nikakršen pozitivno določljiv rezultat, ki bi bil abstraktno izvzet sami poti, ki pelje do njega. Resnični rezultat je pač totaliteta te poti, kjer je logična artikulacija poti do resnice, ki sovпада s potjo do sebe, prihranjena prav obliki. Danes pomeni misliti resnično — misliti disonantno, v mišljenju disonance pa sta oblika in vsebina »... druga v drugo negativno vpisani: to je ritem vsake izmed njiju, ki pa je hkrati že ritem obeh. Če ohranimo laksno tradicionalno terminologijo: razmerje med vsebino in obliko je oblika.«⁵⁵ *Sapienti sat!*

PRIMARNA LITERATURA:

Adorno, Theodor W.: *Ästhetische Theorie*, Frankfurt a/M 1970.

Adorno, Theodor W.: *Eingriffe*, Frankfurt a/M 1963.

Adorno, Theodor W.: *Prisms*; London, New York 1967.

Adorno, Theodor W.: *Estetička teorija*, Beograd 1979.

Adorno, Theodor W.: *Negativna dialektika*, Beograd 1979.

Adorno, Theodor W.: *Filozofsko sociološki eseji o književnosti*, Zagreb 1985.

Adorno, Theodor W.: *Čemu još filozofija*, (zbornik) Zagreb 1979.

Adorno, Theodor W., Horkheimer, Max: *Pojem razsvetljenstva*, v: *Kritična teorija družbe*, Ljubljana 1981.

⁵² Debenjak, Božidar: Uvod v zgodovino marksizma, zapiski s predavanj v študijskem letu 1980/82.

⁵³ Jameson, Frederic: *Marksizam i forma*, Beograd 1973, str. 66.

⁵⁴ Močnik, Rastko: *Raziskave za sociologijo književnosti*, Ljubljana 1983, str. 237.

Pri navajanju opomb sem navkljub transkripciji ohranjal originalna imena avtorjev, naslove pa sem puščal neprevedene, saj gre večidel za enosmiselno razvidnost.

CITIRANA LITERATURA:

Debenjak, Božidar: Nemška klasična filozofija v luči marksizma (1981/82); Adorno in njegova kritika nekega ideologema, v: Žargon pravšnjosti, Ljubljana 1972.

Lukács, Georg: Duša i oblici, Beograd 1973; Povijest i klasna svijest, Zagreb 1977.

Marx, Karl: Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta, MEID III; Teze o Feuerbachu, MEID II.

Prohić, Kasim: Prizma i ogledalo, Beograd 1980; predgovor v: Adorno: Estetička teorija, Beograd 1979.

Leksikon CZ, Literatura, Ljubljana 1984.

Sachwörterbuch der Literatur, Stuttgart 1964.

Focht, Ivan: Savremena estetika muzike, Beograd 1980.

Silva, Ludovico: Marksov književni stil, Beograd 1978.

Jameson, Frederic: Marksizam i forma, Beograd 1974.

Petrović, Sreten: Estetika i ideologija, Beograd 1972.

Marcuse, Herbert: Čovjek jedne dimenzije, Sarajevo 1968.

Jay, Martin: Dialektička imaginacija, Sarajevo — brez letnice.

Miller, Jacques-Alain: Dejavnost strukture, v: Psihoanaliza in kultura, Ljubljana 1981.

Barthes, Roland: Književnost, mitologija, semiologija, Beograd 1979.

Todorov, Tzvetan: The Place of Style in the Structure of the Text, v: Literary Style (ed. S. Chatman) London 1971.

Raddatz, Fritz J.: Revolte und Melancholie, Hamburg 1979.

Žižek, Slavoj: Hegel in označevalec, Ljubljana 1979. Zgodovina in nezavedno, Ljubljana 1982.

Hegel, G. W. F.: Estetika II, Beograd 1975.

Močnik, Rastko: Raziskave za sociologijo književnosti, Ljubljana 1983.

Poleg citirane literature sem si tako ali drugače pomagal še z naslednjimi knjigami, vendar referenc nisem vnašal v tekst, da ne bi še bolj obremenil branja.

Lacan, Jacques: Štirje temeljni koncepti psihoanalize, Ljubljana 1980.

Petrović, Sreten: Marksistička estetika, Beograd 1979.

Sauerland, Karol: Einführung in die Ästhetik Adornos, Berlin 1979.

Benjamin, Walter: Eseji, Beograd 1974.

Jerma, Erjavec, Strehovec, Tóth, Kreft, Rus: prispevki v rubriki Estetika in marksizem, Anthropos III—IV, 1977.

Uvod v književnost (ur. Škreb/Stamač), Zagreb 1983.

Pojem znanosti v zgodovinskem in sistematičnem smislu

BOGOMIR NOVAK

Platonovo vprašanje po znanju (episteme, scientia, science, scinza, ciencia, ilm, Wissenschaft, nauka) je relevantno tudi danes. Platon opredeljuje v *Kratilu* episteme kot dušo, ki »sledi gibljivim stvarjem, ne da bi za njimi zaostajala ali jih prehitevala«. ¹ Izraz episteme je dvosmiseln, dokler ne vemo, ali se duša zadržuje na predmetih in je povezana s historia-raziskovanje, ki zadržuje tok, s histon-akt zadrževanja in z mneme, ki označuje zastoj, ² ali pa se giblje z njimi. Sofrosyne-modrost je v zadrževanju tega, kar smo raziskali. ³ Izraz epistasthai pomeni »biti pri nečem«. Synienai-iti skupaj je povezano s synesis-pojmovanje, razumevanje in omogoča sofia-znanje. ⁴ Soglasniška skupina »st« v episteme kaže po mnenju Schmidta na »stati«. ⁵ Odtod dobimo zvezo z izrazoma razum, razumeti, ki nakazujeta razliko med racionalizmom in hermenevtiko. Termin Wissenschaft vodi do indogermanskega korena vid in do lat. glagola videre, ki pomen gledati. Sanskrtski izvor tega je veda. V stari grščini se je črka v izgubila, kar da eidos in idea. ⁶ Ideja pomeni v optičnem območju vidno podobo, formo. To, kar je vidno, so Grki imenovali usia, essia ali osia za substanco, bistvo. Usia je prvotno imetje, lastnina, bogastvo. Zato vodi novoveška teza o subjektu-substanci v materializem ali idealizem. Teorija pomeni opazovanje »teka bogov«, zakonitosti prirodnih pojavov. V terminu scientia je koren sci uporabljen kot oster, nož. Starim Grkom se stvari same skrivajo in razkrivajo, kar vodi Aristotela do apofantične logike. V novem veku je vidno polje stvari odvisno od ostrine našega duhovnega pogleda. V tem je razlika med episteme in scientia. Aristotel še ne pozna »causa efficiens«, ampak »arhe teskineseos«, ki je začetek, ki obvladuje celotno gibanje. Kot je pokazal M. Galović, ima grški termin arhe nejasno etimologijo. Glagol arhein pomeni biti prvi, voditi, arhomai-začenjati. Latinski termin »principium je sestavljen iz primus = prvi in

¹ Platon: *Kratil*, Študentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1976.

² Ibidem str. 66.

³ Ibidem str. 57, ⁴ ibidem str. 58.

⁵ Diemer, A.: *Der Wissenschaftsbegriff-Historische und systematische Untersuchungen, Studien zur Wissenschaftstheorie*, Bd. 4, Meisenheim am Glan 1970, str. 4.

⁶ ibidem str. 4.

capere = loviti, vzeti.⁷ Skupen pomen terminov arhe in principium je začetek, načelo, izvor, vzrok. Grški termin je bogatejši, tako da pomeni v prevodu »obvladujoči princip«, ne samo princip. Grški pojem vzroka je bogatejši od latinskega po krivdi in zadolženosti, ki omogočata stvarjem prehod iz nebivanja (skritosti) v bivanje (razkritost). Zato poesis ni izenačen s pojmom creatio, ki vključuje nastajanje nečesa novega iz nič.⁸ Grki ne poznajo produkcije v novoveškem smislu. Prav tako ne poznajo zmote oz. laži, ampak pseudesthai = skrivanje, zaradi česar se pojavi kažejo drugačni, kot so. Pojem verjetnosti (endokson) je v podobnosti z resnico pojavov, ki se večinoma dogajajo. V tem se kaže vsidranost dialektike v sferi možnosti. Celotni razvoj starogrške dialektike izrazi Aristotel v mnogoterosti pomenov, ki jih je V. Kalan klasificiral takole: 1. splošno-izobraževalni tj. gimnastični razgovor med učiteljem in učencem, 2. agonistični — retorjev način dokazovanja za in proti pred sodniki, 3. peirastični — zmožnost preizkušanja nasprotnih trditev. Njena sokratsko kritična ost se izraža do tistih, ki menijo, da vedo, 5. filozofski, ki združuje pozitivne strani gimnastične in peirastične dialektike.⁹ Za Aristotela in Kanta dialektika ni najvišja stopnja spoznanja kot za Platona in Hegla. Spoznavnoteoretsko je Aristotelova dialektika še zavezana doksi, vendar so njeni dosežki: teorija izjavljanja, teorija predikabilij, teorija silogizmov in indukcije, teorija občih toposov in diaporetična metoda uporabni za prvo filozofijo. Status dialektike je v antični filozofiji odvisen od tega, kako se je spreminjal odnos med dokso in epistemejem. Pri cleatih je doksa samo varljivo mnenje, zato ima dialektika negativen pomen. Pri sofistih mnenje ni nujno zmotno, ker z eristično metodo dokažemo kar koli. Nasplošno doksa ni stalno mnenje, ker se spreminja s spreminjanjem predmeta. Tudi pri Aristotelu mnenje ni nujno zmotno. Takšno se izkaže tedaj, ko s pomočjo obvladujočega principa neprotislovnosti dokažemo resnico. (V sholastiki so ga imenovali princip principov = dignitas dignitatis.) Mnenje se nanaša na čutno območje človekove dejavnosti, episteme pa na duhovno. Tako dobimo dvojno strukturo sveta: znanstveno je to, kar je splošno, bistveno, vzročno, nujno, neznanstveno pa je posamezno, slučajno, mnogotero. Znanost ugotavlja to, po čemer (ti kata tinos) stvari so: za slučajnostjo nujnost, za pojavi bistvo. V tem smislu tudi Marx trdi, da ne bi bila potrebna nobena posebna znanost ali filozofija, če bi sovpadli pojavi in bistvo povsem identično brez razlike. Bistvo kateregakoli pojava leži v pojasnitvi (ex-plikatio, ex-planatio). Značilnost znanosti je posredovanje dveh danosti: principov in empirije. To značilnost imenuje A. Miemer eks-struktura. Resnica je sprva aletheja-neskritost, kasneje je adekvatio-ustreznost. Znanost spoznava iz principov, filozofija—sapientia—sofia—theoria spoznava principe same z intuicijo (evidenco) in indukcijo.

Na ravni starogrškega znanja lahko nastane le nekaj iz nečesa, iz nič ne more nastati ničesar. Možnost so pojmovali pasivno (odtod dvojica: dinamis-energia) in ne aktivno. Celó v najvišji formi (noesis noeseos) je pasivnost

⁷ Barbarić, D.: Godišnjak za povijest filozofije, Centar za kulturnu djelatnost Zagreb 1983, str. 60.

⁸ ibidem str. 67.

⁹ Kalan, V.: Dialektika in metafizika pri Aristotelu, MK, Ljubljana 1981, str. 37, 38.

v negibnosti gibanja. Platonova napaka je v tem, da si je zamislil epistemično dialektiko kot znanost znanosti po vzoru na druge znanosti, kar pomeni, kar pove Aristotel v *Metafiziki*, da filozofija ni možna, dokler posebne znanosti niso zgrajene. Filozofija bi bila samo poslednje znanje, ne pa tudi prvo. »Učenje brez predhodnega delnega ali popolnega vedenja ni mogoče, kar velja tudi za indukcijo.«¹⁰ Po Aristotelu znanosti ostajajo znotraj svojega rodu, medtem ko ga filozofija presega. Za mišljenje preko meje znanosti še danes ostaja vprašanje analogije entis (Aristotel) ali ontološke difference (Heidegger) kar lahko drugače izrazimo v vprašanju, ali je med bitjo in bivajočim samo razlika, drugačnost ali tudi identiteta. Vprašanje, ali je filozofija znanstvena ali ne, implicira vprašanje (ne)filozofskega jedra znanosti. Aristotel ve, da prva filozofija nima tako stroge določitve predmeta kakor posebne vede. V filozofiji se skuša izogniti eleatskega modela enoznačne zasičenosti biti in sofističnega nefunkcionalnega znanja z absolutno prepletenimi pojmi (ekvivokacije) ali popolnoma ločenimi pojmi. Oboje je značilno za zaprt jezik. Aristotel je odprl jezik s tezo, da se eno izreka na mnogoter način. Če je znanost možna samo o prisotnih stvareh, ker ne moremo vedeti, v čem je bistvo nebivajočega, to še ne pomeni, da moramo sprejeti eleatski model znanja. Z izrekanjem enega na različne načine ustvarjamo implicitno ali eksplicitno različne filozofije. Aristotel prevaja jezik predsokratske filozofije na svoj jezik. S to redukcijo onemogoča razumevanje različnih poimenovanj biti. Npr. ali je izraz »homeomerije« Anaksagorov ali njegov. Aristotelovo znanje ima še dialoški značaj, ki se sestoji iz vprašanj in odgovorov, ki se uravnavajo po topičnih pravilih igre. Na vprašanje, kaj nekaj je, ne moremo odgovoriti, dokler ne opredelimo, v katerem smislu predmet razmotrivanja razumemo. Za takšno opredelitev je potrebna klasifikacija oz. inventarizacija pomenov besed. Nimamo za vsako stvar posebne oznake. Cankar meni, da je šele za vsako deveto stvar beseda, kar odpira vprašanje meje simbolnih form. Z logičnega vidika naletimo na absurd, ko skušamo izraziti več, kot zmoremo. Z Wittgensteinnovega vidika sintetična filozofija ni možna, ker presega meje logično pravilnih izjav. Kriterij znanstvenosti je v pojmu oz. sodbi, sklepanju, ki predpostavlja enotnost v mnogoterosti. Enotnosti v logičnem smislu ni, če se tudi enotnost izreka na mnogoter način. Po logični poti vodi to v regres, kar pomeni, da Aristotelova usmeritev k prvi filozofiji ni ustrezna ali pa logični kriterij znanstvenosti ni zadosten. Negacija eleatizma v znanosti pomeni, da enotnost v mnogoterosti ni nikoli dokončna, ampak je spremenljiva. Težnja po enotnosti tudi danes ostaja (npr. v obliki Marxove teze o eni sami znanosti zgodovine). Kot plodno se je pokazalo to, kar je v antiki zgledalo absurdno-izrekanje enotnosti na mnogoter način npr. v skepticizmu in agnosticizmu. Tako je že Aristotel stal pred vprašanjem brezpogojno apologetskega in apodiktičnega ali pogojno hipotetičnega značaja znanosti kot pred uvedbo zakona vključene tretje možnosti, ki omogoča združevanje različnih teorij, hipotez itd. Ista dejstva lahko interpretiramo na različne načine. Dejstvo, da sonce vsak dan vzhaja in zahaja, je možno interpretirati s stališča geocentričnega ali heliocentričnega sistema, vendar človekove polete

¹⁰ Miščević, N.: Aristotelov paradoks, *Anthropos* 83/III—IV, str. 322.

v vesolje vključuje le poslednji model. Aristotel, ki je sledil sokratski tezi — znanje je vrлина, je zapustil takšno znanje, ki etično oplemeniti človekovo življenje, vendar ni vseeno, ali gre za sužnjelastnike v tedanjem času ali za osvoboditev vseh ljudi v današnjem. S stališča različnega prostora in časa razumemo večpomenskost relacije doksa-episteme. Po Gadamerjevi tezi je že antična filozofija, spekulativna zaradi sorodstva duše in ideje. Ideja kot speculum zrcali podobo stvari. Ideja je pri Platonu vzorec, pri Aristotelu forma, v racionalizmu reprezentant stvari, pri Kantu usmerjevalka, pri Heglu spekulativna konstrukcija. Gledanje stvari in svoje duše že pri Platonu pomeni dvojje v enem. Videnje pomeni obenem razumevanje tega, kar vidimo. V tem primeru gre za hipotezo (hypothesis). Nehipotetično oz. nepredpostavljivo v hipotezi je, da videnje ne more biti izsiljeno. Tako je nepredpostavljivo v zakonu neprotislovnosti to, da lahko sprejmemo tudi nasprotno. Nietzsche in Heidegger se ne vprašujeta zaman, kaj priključ misel. Ali mislimo tedaj, ko mi hočemo (Descartes), ali tedaj, ko misel hoče (Nietzsche)? Kot je podlaga logične nujnosti nepredpostavljivost zagledanja oz. uzrtja, tako je osnova substituiranja pojmov v mišljenju ireduktibilnosti. Le tako je filozofija odprta v množico možnih znanstvenih modelov.

Po svojih nepredpostavljivih predpostavkah opredeljuje filozofija znanost med samospoznanjem in samoprevaro človeka. Znanost se nahaja med resnico in zmoto. Vedno lahko znanstvene zakone zanikamo (falsifikacija po Popperu), vendar ostaja vprašanje, ali ne vodi zanikanje v uničenje (Aristotel). Pot do principov ni dokazljiva, ampak pot od principov do stvarnosti. Izvor premis, iz katerih izhajamo pri dokazovanju, je zanj induktiven v smislu intelektualne intuicije. Univerzalno se nahaja v posebnem. Prav tako meni Aristotel v Nikomahovi etiki, da je izvor silogizma v indukciji. Epagoge = inductio v latinskem Ciceronovem prevodu in abstractio v Boethiusovem. V Prvi analitiki govori Aristotel o »silogistični indukciji«, ki so jo v srednjem veku imenovali popolna indukcija. V Topiki rabi indukcijo v smislu pregovora: uspešnejši je tisti, ki je bolj izkušen. Didaktično pravilo: od znanega k neznanemu je prisotno že v Aristotelovem Organu v obliki nasveta: pričeti z znanimi imeni v razgovoru. Tudi dedukcija ima različne pomen: vsebinsko-formalnega pri Aristotelu in formalističnega v moderni matematični logiki. Kjer danes aksiomi niso več mišljeni do njihove ontološke podlage, se zdi, da je indukcija nepotrebna. Za Popperja ni osnovno vprašanje potrjevanje, ampak zavračanje hipotez. Zato zgleda njegova teza o nepotrebnosti indukcije prepričljiva. Zavračanje hipotez je prej sredstvo kot cilj znanstvene dejavnosti. Do danes so vsi logiki zadržali jedro Aristotelovega pojmovanja indukcije kot sklepanja od posameznega k splošnemu.

Tematizacija omenjene relacije je ključna za položaj znanosti. Če je naloga grške dialektike vpraševanje, je naloga znanosti odkrivanje tega, kar je odprto, kar stoji v polju osvetljevanja, se pojavlja v neskritosti (resnica) apofantično. Episteme (epi=pri nečem, za nekaj, istamai=stati) je povezana z odnosom (pros ti)¹¹ Splet nečesa z nečim (po naše interakcija) ima pri Aristotelu značaj razkritja (apofansis) oz. neskritosti (resnice) in apodiktičnega

¹¹ B. Despot: Logički fragmenti, Znaci, Zagreb 1977, str. 44.

dokaza (apo=vzrok). Vse to je obenem izhodišče za Heglovo Logiko. Po mnenju B. Despota je manifestacija Heglov prevod za apofansis. »Absolutna dejanskost je kakor svetloba ali manifestacija, ki je drugo ime za absolutno resnico.«¹² Episteme povezuje Aristotel v teoriji s fronesis, ki je prisoten v vseh njegovih delih v različnih pomenih. Šele latinska tradicija je ostro razmejila ta izraz od sapientia in ga prevajala s prudentia oz. providentia. Z. Posavec je v sestavku »Mesto in pomen razmišljanja v Aristotelovem opusu« pokazal, da pomeni fronesis v teoretičnem smislu spoznanju nespremenljivosti, nadčutnosti, božanske večne identitete. Na etičnem področju praktičnega življenja, ki se spreminja, mu pomeni dobro delo, presojo o tem, kar znamo v našo korist. Pomeni mu razumsko, dianoetično vrlino, ki ni povsem ločena od modrosti. Tako teorijo kot prakso presoja Aristotel po obvladujočih principih, ki imajo smisel uravnoteženega sistema oz. uporabe naravnih sposobnosti po končni popolnosti, ki jo označujejo izrazi telos=ergon=eshaton=entelechia. Smoter je zanj končni (peras) in ne neskončni (apeiron). Smoter praktične dejavnosti (pocin machen = delati, prehajati iz nebiti v bit, prattein = tun, handeln = ravnati) je v nečem drugim, smoter teorije je pa v njej sami.

Filozofija je spoznanje prvih principov in poslednjih smotrov, znanost je pa spoznanje iz principov. Principi, ki se kažejo kot intuitivno evidentni, niso dokazljivi, pač pa pojmi oz. teoremi, ki iz njih izhajajo. Na to kaže tudi terminološka zveza weissen = kazati, be-weissen = dokazati. Termin zeigen = kazati ima indogermanski koren v »dik, ki se razvije v latinski termin dicere = kazati. Dic obsega dokazati in pokazati.«¹³ Grško »dek-ni-o = angl. j. to show = kazati. Latinski prevod za grški apodeiksis je demonstratio in argumentatio. Podobno vlogo ima v praksi probatio = potrditev v izkustvu, opazovanju. Latinski izraz »probare pride iz preiskovanja do dokaza.«¹⁴ Termin se povezuje tudi z resnico, presojo, eksperimentiranjem. Presojajoče mišljenje tehta »za in proti«. Mišljenje pomeni v izvornem smislu tehtanje, kar kaže na tesno zvezo umskega in ročnega dela (lat. pendere, sanskrt tulayati). V sanskrtu pomeni tulayati = razrešiti (aufheben), tehtati, preizkušati, primerjati in »izhaja iz tula = tehtnica.«¹⁵ Vmnogih jezikih izhaja mišljenje iz praktičnih opravil tehtanja in merjenja oz. primerjanja. Vprašanje po utemeljenosti govora (o različnih pomenih termina logos glej Bošnjak: Logos i dijalektika) se pojavi kot vprašanje po veljavnosti stavkov, ki se preverja po augmentacijskem postopku npr. v poteku dialoga Platonove dialektike tehne. Poznamo deduktivni, induktivni in sintetični dokaz (Kant). Ideja znanosti kot habitus demonstrandi de universalibus ac necesariis se je ohranila do nemškega idealizma, za katerega je znanost še vedno spoznavanje iz principov. Fichte je združeval oboje. V srednjem veku so ostreje ločili med spoznanjem principov in spoznanjem iz principov. Za razliko od neposrednega uvida v filozofiji je znanost posredni diskurz. Razmerje med episteme, dokso (opinio, conjectura, belief) in vero je bilo odločilno za status znanosti. Vera (pistis, fides,

¹² ibidem str. 52.

¹³ Savelman, Ch.: La theorie de l'argumentation, Centre national belge de recherche logique, Paris, str. 329.

¹⁴ ibidem str. 330.

¹⁵ ibidem str. 333.

faith) je v območju razodetja pred znanjem razumskih resnic. Nasproti temu je obstajal ideal znanosti kot absolutno gotovega znanja o nespremenljivih večnih strukturah. Čista znanost se prikazuje kot iz poslednjih aksiomov oz. predpostavk izvedena nujna resnica v deduktivno-kategoričnem sistemu. Že pri Platonu ima čistost dva pomena: eksistencialnega (katarsis) v smislu čiščenja nečistega na posamezni stvari in metafizično ontološkega (eilikrines = brez primesi) kot »enostavno«¹⁶ nasproti sestavljenemu, absolutno nasproti relativnemu in večno v odnosu do časa. Platonov logos je že formalen, vendar še ne v smislu formalne logike. Njegova epistemična dialektika še ni sistemski okvir znanosti, je pa priprava zanj. Formalna logika je po svoji čistosti, ki je v izraznosti enostavne forme, sistemski okvir znanosti, tako v srednjem veku kot v novem, čeprav v drugačnem smislu. Ni vseeno, iz katerih enostavnih principov izhaja. Npr. Leibniz iz monad, Kant iz kritike čistega t.j. teoretičnega uma, Hegel iz absolutnega duha. Tako zasnovana znanost išče invariantno oz. neodvisno variabla med odvisnimi variablami. Celoto spoznanj je Kant definiral kot »sistematično-arhitektonsko razčlenjeno in soodvisno celoto spoznanj«¹⁷ z apriornimi pogoji možnostmi izkustva. Zato je njegovo vprašanje, kako je možna metafizika, povezano z vprašanjem, kako je možno čisto naravoslovje. Antična znanost je zasnovana objektivno-apofantično, novoveška pa subjektivno-spoznavnoteoretsko. Stari Grki so uvedli izraze genos-nomos. Skušali so, kot meni Bergson, fizikalni red prevajati v vitalnega, zakone reducirati na rodove, medtem ko skušajo moderni filozofi obratno.¹⁸ Razvoj novoveške znanosti je povezan z nastankom spoznavne teorije, ki razmotriva izvor, obseg in meje znanstvenega spoznanja. Odtod je razumljivo vprašanje po zmožnostih razuma in naših čutov, kar je ostalo v antiki še skrito. Dokler človek ni videl svoje vloge pri znanstvenem spoznanju, je verjel, da je spoznanje nujno, večno, nespremenljivo, kar je utemeljeno v enostavnih ontološko-logičnih principih identitete, neprotislovnosti, izključene tretje možnosti. Subjektivnost spoznanja pomeni obenem spreminljivost, možnost drugačnosti. Ne obstaja več ena sama sistemska forma znanosti, ampak pluralizem logičnih form. K destrukciji njene stabilne pojmovne strukture je prispevala nominalistična kritika. Znanstveno spoznanje sloni na pojasnitvi posebnega iz izkustveno pridobljenih hipotetičnih posplošitev. Kraljestvo znanja se je spremenilo v republiko. Zaprto področje znanja se je odprlo kot končnost v neskončnost. Diferenciacija področij znanja je slonela na predpostavki o različnih možnih svetovih, ki je nasala na novih izkušnjah s potovanj. Že sama nemška beseda die Erfahrung (grško empeiria, latinsko experientia) pomeni najprej »doseči cilj potovanja«¹⁹ v prenešenem smislu pa »nekaj, kar pride z nami v stik«²⁰. Pojem izkustva je kompleksen in ni vnaprej jasn. Čeprav pomeni Grkom peirao=preizkušam, iz lastnih izkušenj poznam, je znanost za Aristotela preoblikovalna in ne raziskovalna ali eksperimentalna, ker ne pokaže prehoda od starih izkušenj k novim. Eksperiment kot vprašanje po predmetu znanstvenega spoznanja je možen kot vprašanje po

¹⁶ Ibidem str. 56.

¹⁷ Bergson, H.: Ustvarjalna evolucija, CZ v Ljubljani 1983, str. 267.

¹⁸ Bolnow, W. C.: Philosophie der Erkenntnis, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1970, str. 129.

ponovljivosti izkušenj o pojavih (zakonitosti) in s tem kot vprašanje po preureditvi (predrugačitvi, spremenljivosti) sveta. Eksaktnost spoznanja je premo sorazmerna s stopnjo abstrakcije od izkustva kot doživljanja. Aristoteljanska znanost rodovnih pojmov izhaja iz predpostavke o kvalitativno različnih bistvih pojavov, novoveška pa iz spremenljivih količin kvalitativno enakih pojavov. Tako postane izkustvo merljivo. Subjekt je pri Kantu apriorni, pri Marxu pa zgodovinski izvor izkustva. Vprašanje (ne)skladnosti teorije z izkustvom je rešljivo s podvajanjem izkustva (staro, novo) in teorije (T^1 - T^2). To je rešitev za diagnozo Kesslerja in Schöpfa: »Izkustvo je prav zato tako težak filozofski pojem, ker se po eni strani upira teoriji, po drugi strani pa je tako povezan z njo da se lahko iztrga njenemu poseganju samo, če jo obrne zoper sebe.«¹⁹ Eno izmed bistvenih ločnic med antično in novoveško znanostjo označuje tudi pojem funkcije, ki je omogočil prehod od predmetne k strukturni matematiki (od geometrije statičnih likov k analitični geometriji), od fizike snovi k fiziki polja in po Cassirerjevem mnenju od logike rodovnega pojma, ki ji dominira pojem substance do logike pojma funkcije. Fregejeva logična funkcija se zgleduje po modelu matematične.²⁰ Novoveška znanost ni več ars demonstrandi, ampak ars inveniendi, kar pomeni, da je subjekt pred objektom, metoda pred teoretičnim rezultatom oz. strukturo in tehnologija pred teorijo, kar instrumentalizira razum. Od objektivističnega jezika stvari s S-P strukturo se znanost razvije do stvari jezika s »predikatno funkcijo«. Enoznačna organizacija izkustva se sestoji v enostavnem formalnem znakovnem zapisu umetnega jezika. Frege je na mestu sheme S-P uvedel dvojico funkcija argument, pri čemer upošteva le to, kar vpliva na posledice stavka, nič ni prepuščeno ugibanju. Vendar je šele Russell pokazal, da ni možno reducirati relacije na odnose S-P, kar je še poskušal Leibniz. Le-ta je uvedel v simbolno logiko termin funkcija, ki se je pojmovno razvil do današnje rabe. V Eulerjevem času je pomenila $y = fx$. Analitične vsebine funkcije se je držal D'Alembert. Za Eulerja je funkcija vse, kar se da narisati z grafom. Tudi funkcija je večpomenski izraz. Izvorno pomeni dejavnost, opravilo. V Justinijanovem kodeksu je funktio oznaka »osebe ali ustanove, ki opravlja določeno nalogo.«²¹ Takšen pomen izraza je prevzel tudi Tomaž Akvinski in takšnega še danes uporabljamo v vsakdanjem jeziku. Tomaž Akvinski, Campanella in J. Vives su uporabljali ta izraz v smislu »dejavnosti duše« *operationes* oz. *functiones animae*. Do danes se je prenesel pojem funkcije na vsa področja človekovega znanstvenega interesa in v umetnost. Pojem razmerja je poznala že antična matematika. Aristotel ga je prevzel od Eudoksa in ga vključil v silogistiko. Poznamo tudi zakon zlatega reza. Razmerje je v relaciji, ki jo izraža funkcija. Za novoveško znanost je mirovanje del gibanja, za antično pa obratno. Ker moderna znanost proučuje dinamične procese, ni statična, je njeno bistvo v merjenju oz. kvantificiranju. Opisi stanja stvari so rezultat človekovega delovanja. Zato je zavest vedno zavest

¹⁹ Krings, H.: *Handbuch der philosophischen Grundbegriffe*, Kösel, München 1973, Bd. 2, str. 385.

²⁰ Ule, A.: *Razvoj logične forme*, Anthropos 1984/III—VI, str. 178.

²¹ *Handbuch der philosophischen Grundbegriffe* (H. Krings) Kösel, München 1973, Bd. 2, str. 513.

o nečem t.j. zavestna bit. Znanost ne sledi več krožnega modela po identitetnem principu, ker jo to zapira v teorijo. Šele s stališča prakse oz. zgodovinskosti je možna kritika mistifikacije in hipostaziranja v znanosti. Znanost se razvija od absolutnega k relativnemu ali, kot pravi Engels, od posameznega k posebnemu in splošnemu npr. odkritje ognja, zakon o spremembi mehanične energije v toplotno, zakon o spreminjanju in ohranitvi energije. Kepler je lahko zavrnil model kroga za razlago gibanja planetov, ker je bila elipsa bolj racionalna. Keplerjevi zakoni izražajo razmerje med površinami, ki jih opisuje heliocentrični radij-vektor kakega planeta in časi, ki so potrebni, da jih opiše. Galilejevo odkritje je izraženo z zakonom, ki povezuje prostor padanja telesa s časom padanja. Novoveška znanost ne povezuje ali ločuje le posameznega trenutka s posameznim izsekom prostora, ampak katerikoli čas s katerikoli točko v prostoru. Skratka: prostor in čas sta soodvisna. Za antiko je bila geometrija statistična veda, ker so bili liki dani. Descartesova algebrizacija geometrije vpeljuje v to vedo čas (premikanje točke po abscisni osi), opušča srednjeveško nazornost mišljenja in doseganje višje stopnje abstraktnosti. Descartesova analiza kompleksnih struktur na enostavne spremenljive količine je postala osnova za razkrivanje logične forme in za kasnejši funkcijski zapis stavka. Znanost je stopila z nebes na zemljo, ko je apofantično logiko zamenjala relacijska. Večnost je zamenjal čas nastajanja pojavov, kar opisuje Engels v Dialektiki prirode. Čas izhaja iz staroslovanskega korena »verti + men. Vertmen je v sanskrtu »vartman« in pomeni »kjer se kolo giblje«. ²² Prav tako vodi werden = nastajati k vertere = vrteti se in wert = vreden. Časovno nastajanje je že po etimološkem izvoru sinonimno. Termin priroda = fisis izhaja iz korenov fy = rasti, nastajati, biti v klici in bhu, bheu = rasti, lat. fui = bil sem. Časovno nastajanje je prisotno v Heglovem in Marxovem izreku »Tu je roža, tu pleši!

Pri Kantu, Heglu in Marxu je vprašanje funkcije vprašanje sinteze, ki je plod človekove dejavnosti kot reakcija na mehanično vzročno pojmovanje, ki jo izključuje, ker namesto boga kot absoluta postavlja prirodo kot absolut. Mehanični materializem kot mehanski model znanosti ni dialektično funkcionalen. Zato pravilno ugotavlja Cassirer, E.: »Pojem funkcije vsebuje v sebi splošno shemo, obrazec, po katerem se je oblikoval moderni pojem prirode v zgodovinskem razvoju. Pojem funkcije predpostavlja zvezo med subjektom in objektom, postavlja vprašanje kako pred vprašanje kaj in omogoča oblikovanje spoznanj v implikativne zveze (t.j. pogojne zveze). Pojem funkcije je formalen v matematično-logičnem smislu in kot absolutizirano enostranski vodi v funkcionalizem. Po svoji vsebini je funkcija dejavno komunikativno povezovanje delov v celoto. Vendar tudi funkcijsko pojmovanje znanosti ni brez problemov. Zaradi človekove odtujitve se znanost nahaja med carstvom nujnosti in carstvom svobode, med uporabo, zlorabo in samosmotrom, med zunanjo in notranjo prirodo itd. Vse to je dediščina kartezijskega dualizma, ki onemogoča, da bi po sinopsisu »vse je eno« oblikovali eno samo znanost zgodovine oz. človekovih ustvarjalnih sil, s pomočjo katerih nobena sfera ustvarjalnosti ne bi izključevala nobeno drugo.

²² Cipra, M.: *Metamorfoze metafizike*, Čakovec 1978, str. 319.

Funkcija je korespondenca, v kateri vrednosti ene variable določajo vrednosti druge, ni pa isto kot relacija med dvema razredoma elementov. V Marxovem Kapitalu prevladuje pojem funkcije: »proces proizvodnje je funkcija kapitala, blagovna trgovina je funkcija trgovskega kapitala, delavec prodaja svojo delovno silo...«²³ S pojmom funkcije ne moremo razložiti družbenih pojavov (kot tudi ne z vzrokom, implikacijo, pogojem), ker je večsmiseln. Funkcionalizem je poskus, da se prirodna nujnost nadomesti z družbeno, zato Marx kot anticipator komunistične svobode ni funkcionalist (determinist, holist). Po Nikiću vsebuje Marxov pojem naslednje momente: diferenciacija, ki s pomočjo negacije tvori nove vsebine npr. delo-delovna sila, uporabna vrednost-vrednost, država-meščanska družba. Marx je za Nikića mislec »razlike, pluralizma, svobode«²⁴, zato proizvodnja in potrošnja nista identični kakor za heglovce, ampak enotni v dvojnosti. V zgodovini razlikuje Marx progresivno in regresivno rast. V pojmu funkcije vsebuje »metamorfoza diferenciacijo, razliko rast. Metamorfoza je razreševanje protislovij, ki so se razvile iz prvotne dvojnosti, prek razlike in nasprotij — npr. presežek dela se spremeni v presežno vrednost, ta pa v kapital.«²⁵ Nujnost se spreminja v svobodo in svoboda v nujnost. Zato Marx ne razume narave kot grški physis, ampak kot material človeškega dela, ki je izpostavljen najrazličnejšim spremembam. Ne da bi podrobneje razčlenili Marxov pojem znanosti, je očitno, da je vprašanje po vlogi funkcije v znanosti povezano z vprašanjem funkcije in ciljev znanosti same. Po Marxovem dialektično-kritičnem kriteriju znanstvenosti ne odkrivamo le tega, kar je praktično izvršeno (minulo delo — bistvo je bivše), ampak tudi to, kar ni, ne samo dejstva, ampak predvsem možnosti. Odnos med metafiziko in znanostjo je odnos med dvema pojmovanema znanosti in sicer ontoteološkim (ontologija + teologija + logika) in dialektično-kibernetičnim. Marx je s kritiko politične ekonomije osvobajal ekonomijo metafizičnosti večnih kategorij in apologetskega pristajanja na obstoječi meščanski kozmos. Z razvojem tehnologije postane znanost tudi sama tehnološka, produktivna sila »faktor takorekoč funkcija proizvodnega procesa«.²⁶ S tem, ko je postala teorija funkcija prakse, se je proizvodnja preobrazila v sfero uporabne znanosti t.j. v poznanstvenje proizvodnje. Z zgodovinskega vidika se je pojem znanosti širil, tako da je postal sprejemljiv za mnoge prej izključujoče vidike. Po teoriji komplementarnosti (sinteze) je možno združiti korpuskularno in valovno teorijo svetlobe, zakon o ohranitvi in zakon o spremembi energije. Širjenje znanosti je potekalo na »predmetni, gnoseološki in metodološki ravni. Do Marxa je prevladoval filozofski (gnoseološko-metodološki) in antropološko-psihološki (znanost kot habitus in kot individualna psihološka-intelektualna aktivnost) pojem znanosti. Marx je bil iniciator družbenega pojma znanosti.«²⁷ Družbenim vedam šele v 20. stol. ne odrekamo več znanstvenosti, tako da imajo tudi naravoslovne vede družbeno funkcijo. Le-te ne tretirajo prirode kot cilj v smislu starogrškega physisa in logosa,

²³ Nikić, M.: *Nepoznati Marx*, Minerva, Subotica 1983, str. 84.

²⁴ Nikić, M.: *Nepoznati Marx*, Minerva, Subotica 1983, str. 87.

²⁵ *Ibidem* str. 91.

²⁶ Kirn, A.: *Marxovo razumevanje znanosti in tehnike* MK, Ljubljana 1978, str. 63.

²⁷ Kirn, A.: *ibidem* str. 17.

ampak kot sredstvo, ki omogoča eksperimentiranje. Niti prirodni niti družbeni red nista več nespremenljiva. Homogen mehanicistični model je z linearno monokavzalnostjo še ohranjal absolutno prakso, ki omogoča napovedovanje dogodkov v preteklosti in prihodnosti (Laplace). Mehanicistični model 18. stol. je zamenjal v 19. stol. organicistični model, ki izhaja iz ideje evolucije živega organizma. Linearno enakomerno gibanje nadomesti krožni model, v katerem je vse z vsem povezano (kot v Heglovi znanosti oz. enciklopediji). Oba modela privedeta v protislovja, ker ni mogoče izhajati samo iz zunanjih relacij človeka stroja ali samo iz notranjih, ki podrejujejo človeško zgodovino logiki. Ni čudno, da je naletel organicistični model znanosti v filozofiji na voluntaristične in iracionalistične konsekvence.

Čim bolj znanost detronizira človeka iz središča sveta (Kopernik, Darwin, Freud),²⁸ tem bolj se ideološko postavlja spet v središče. Znanost-ideologija, ki proučuje razne vrste sil, ne da bi bil njen cilj popolnost misli oz. dejanja kot za stare Grke, je sama proizvajalna sila. Tako odtujeno zasnovana naleti tehnokratsko na neobvladljive sile. Deterministična in indeterministična paradigma znanosti vodita v fatalizem. Znanstvenost znanosti presojava po mnenju Schrödingerja glede na pogoje nastanka znanja, odgovore na vprašanja in funkcije tega znanja. V tem opisu je že vsebovan genetično-strukturni vidik znanstvenosti, ki je značilen za dialektično-materialistični model znanosti. Družbene potrebe pogojujejo razvoj znanosti, čeprav se ta lahko razvija tudi relativno neodvisno od njih. Zaradi hipostaziranja relativne neodvisnosti spoznavanja so znanost nekdanj opredeljevali kot čisto teorijo. Način vpraševanja je povezan z načinom spoznanja in proizvajanja. Zato znanstvenih rezultatov ni mogoče preprosto odmisлити iz družbenih okvirov, kar pomeni, da niso rezultati mehanično prenosljivi kamorkoli. Vsebina marksistične paradigme znanosti je v njeni celotni zasnovanosti v »specifični logiki specifičnega predmeta«. Znanstvenih rezultatov, ki so bodisi pozitivno uporabljeni ali negativno zlorabljeni, ni izven določenega prostora in časa in izven drugih eksplicitnih ali implicitnih predpostavk. Znanost, ki reflektira lastne predpostavke, ne more biti sama v sebi zadostna (Leibniz, Hegel). Če parafraziramo Lenina, lahko rečemo, da je danes v znanosti dovolj argumentov, da se bori proti spekulativnim konstrukcijam in premalo za dokaz dejanske umnosti sveta. Predpostavka znanosti je v dejansko delujočih individuih v spremenljivem svetu enotne zasnove zgodovine človeka in zgodovine narave, kar pomeni, da ljudje hkrati s spreminjanjem sebe spreminjajo tudi naravo in oboje po strategiji enotne metodologije tudi proučujejo. Ni čudno, da v Marxovih metodoloških stališčih v Kapitalu prepoznamo pristope novoveških fizikov (Kopernik, Newton).

V tehnokratski ideologiji mehanicistični model znanosti ni dialektično presežen. Značilno za tehnokratsko ideologijo je indoktriniranje svojega posebnega interesa kot splošnega in za vse enakega. Tehnokratska stališča so: znanost je najvišja stopnja človekovega duha (Comte, Hegel), znanost osreču-

²⁸ Primerjaj s prispevkom Bahovec, E.: O analizi razvoja znanstvenih konceptov v zborniku Terminologija v znanosti, Pedagoški inštitut pri Univerzi Edvarda Kardelja v Ljubljani, Ljubljana 1984, str. 39—47.

je, tehnika rešuje vse probleme človeka, identifikacija oz. redukcija celotnega napredka s tehničnim napredkom, znanost nadomešča religijo in ideologijo itd. Današnja tehnika v smislu izziva ali ogrožanja človekovega življenja na našem planetu nahaja v filozofiji odmev v tezah o smrti boga, smrti človeka in nihilizmu sodobne znanosti. Razlog za nihilizem ni samo v ločevanju indikativnih in vrednostnih sodb, ampak v odtujenosti človeka, ki se izraža v sredstvenju sebe in okolja. V tem smislu je kategorični imperativ znanosti, da mislijo lastne predpostavke. Za Nietzscheja je izvor nihilizma v animizmu, slabljenju volje, ki se izraža v realizaciji težnje po orodjih in ne v težnji po spoznanju resnice. Ta diagnoza se na nek način sklada z Marxovo ugotovitvijo, da um v zgodovini še ni realiziran, ampak ga je potrebno šele poiskati. Pri tem je pomembna razlika med umom (Vernunft, intellectus) in razumom (verstand, ratio). Razum je enodimenzionalen-analitičen, um večdimenzionalen in sintetičen. Danes je v krizi prav instrumentalno razumsko pojmovanje tehnike. Znanosti imenujemo tudi tehnične, ker z eksperimenti potrdijo ali zavračajo postavljene pogoje. Spoznanje prirode je v aksiomatskih sistemih, ki so tehnične narave. Znanstvenost tako zastavljene znanosti je v dokazovanju učinkovitosti teorije. Ker ima učinkovitost svoje meje, je teorija le hipotetična. Vsebina Heideggrove teze, da znanost ne misli, je v tem, da je šele s pomočjo mišljenja (noesis noeseos) možno misliti predpostavke. Dva tipa mišljenja, razumski in umski, mehanicističen in dialektičen, vodita do dveh koncepcij znanstvenosti znanosti.²⁹ Ko razum negira življenje, postane znanost nihilistična. Vzrok zanj ni v pozabi biti, ampak v človekovi odtujitvi. Zato ni odgovora v pesniškem, ampak v dialektično-zgodovinskem mišljenju in delovanju. Šele s tega vidika se lahko vprašamo po zgodovinskih stopnjah razumevanja tehnike.³⁰ V novem veku tehnika ni več posnemanje prirode, ampak posnemanje božje umetnosti, ker si ne stojita več nasproti človek in narava, ampak človek in bog. Če je bog protogeometer, je človekova naloga v tem, da v geometriji poišče poslednje principe in jih verificira empirično v mehaniki.³¹

Prvo vprašanje filozofije znanosti je vprašanje, kako je znanost kot znanost možna oz. kakšni so pogoji možnosti znanosti. Kant je za znanost kot arhitektoniko uma našel odgovor v apriornih formah, Fichte pa v sistematični formi. Sistema je za Grke sestav, soodvisen sklop posameznih elementov v celoti. Thne je sistem pravil. Bistvo današnje znanosti je sistem.³² Vsaka znanost proučuje svoj predmet kot funkcionalni sistem spremenljivih stanj. Za razliko od funkcionalistov, ki proučujejo spremembe znotraj sistema, proučuje marksizem odnose med družbenimi sistemi. Izraz sistem je večsmiseln. Starogrška raba tega tehničnega termina je postala osnova za današnji pojem sistema. Sistem pomeni red, organizacijo in povezanost delov v celoto. V tem kontekstu je razumljiv princip, po katerem je celota več kot vsota njenih delov.

²⁹ O bistvenih razlikah med obema koncepcijama znanosti glej prispevek Novak B.: Misel in jezik v zborniku Terminologija v znanosti, Pedagoški inštitut pri Univerzi Edvarda Kardelja v Ljubljani, Ljubljana 1984, str. 107—113.

³⁰ Der Wissenschaftsbegriff-historische und systematische Untersuchungen, str. 60.

³¹ Kirn, A.: Marxovo razumevanje znanosti in tehnike, MK Ljubljana 1978, str. 323—333.

³² Šešić, B.: Osnovi logike str. 70—71 in Šešić, B.: Osnovi metodologije društvenih nauk, Naučna knjiga, Beograd 1974, str. 36—39.

Kriterij gotovosti v klasičnem pojmovanju znanosti kot znanja (episteme) je bil v izpeljavi stavkov iz definicij, premis in evidentnih logičnih principov oz. zakonov identitete, neprotislovnosti in izključene (vključene) tretje možnosti. Naloga znanstvene metode (*methodus scientifica*) je bila v tem, da pokaže to zvezo. Racionalisti so gotovost spoznanja reducirali na pravilnost pojmov. Utemeljitev *mathesis universalis* je bila v bogu kot matematiku. Za nemško klasično filozofijo je bil kriterij znanstvenosti v sistematičnosti, ta pa v sintezi mnogoterosti v enotnosti. Gotovosti spoznanja ni več v razumu, ampak pogojno v umu kot sedežu idej. Gotovost je le še končna stopnja razvoja spoznanja v absolutni resnici. Če znanost razumemo izven spekulativne konstrukcije, ji ostane le še težnja po resnici, ne pa resnica sama. Sistematičnost (koherentnost) ni več edini kriterij znanstvenosti, ostala pa je znanstvenologična kategorija. Tako obstoječe fizikalne formule kot izraz metodične enostavnosti ne pomenijo dokončnega spoznanja, ampak le nemožnost drugačnega odgovora znotraj modela, v katerem so nastale npr. konstrukcija raket z nadsvetlobno hitrostjo.³³ Heisenbergov princip nedoločenosti ne pomeni absolutne nedoločenosti mišljenja, ampak le relativno, sicer bi negirali njegovo znanstvenost. Po mnenju D. Bohma pomeni »omejeni determinizem materije«.³⁴ Sešić komentira princip nedoločenosti kot relativno nedoločenost mišljenja t.j. nedoločenost enega sistema določenosti v odnosu na drug sistem določenosti.³⁵ Znano je, da Einstein ni mogel razumeti smisla tega principa, ker ga ni mogel pojasniti znotraj svoje teorije. Tako nekateri fiziki niso videli izhoda iz napačne alternative metafizičnega determinizma ali indeterminizma pri novih odkritjih v dialektični teoriji določenosti. Dialektično sistemsko mišljenje omogoča celovitejšo doslednost kot formalnologično.

Prvi vzrok in poslednji smoter znanosti je bil in je človek kljub »užaljenosti v naivnem samoljubju« (Freud). V nobenem prejšnjem obdobju nismo vedeli o človeku tako veliko v količinskem smislu in tako malo v kvalitativnem smislu kot danes. Znanstvenost znanosti določa človek sam. Formalni smisel znanosti je v njeni sistematičnosti, vsebinski pa v njeni zgodovinskosti. Marksistična paradigma združuje oboje, pozitivistična se pa ukvarja predvsem s formalnim, logičnim smislom. Nasproti logičnim pozitivistom, ki menijo, da se lahko stavki verificirajo, meni Popper, da preverjanje znanstvenih hipotez vodi bodisi k njihovi podkrepitevi ali k zavrnitvi. Po njegovem mnenju »znanost ni sistem gotovih, potrjenih izrazov. Ni sistem, ki nujno napreduje k dokončnemu spoznanju. Znanost ni znanje (episteme). Njena pretenzija ni v tem, da doseže resnico ali verjetnost. Vendar se vrednost znanosti ne izčrpa v funkciji, ki je usmerjena na biološko ohranitev, ker ni le koristno orodje. Čeprav ne doseže niti resnice, niti verjetnosti, sta boj za znanje in resnico najmočnejša motiva znanstvenih odkritij.«³⁶ Iz teh pretežno negativnih opredelitev izhaja sklep, da mi bolj vemo, kaj znanost ni kot pa to, kar je. Znanstveno je dostopno zavrnitvi. Ohrani se le tista hipoteza, ki vzdrži preverjanje v konkurenčnem boju z drugimi hipotezami. Za Popperja negacija

³³ Poper, K.: Logika naučnog otkrića, Nolit, Beograd 1973, str. 278.

³⁴ Sešić, B.: Osnovi logike, Naučna knjiga, Beograd 1971, str. 98.

³⁵ Ibidem str. 98.

³⁶ Poper, K.: Logika naučnog otkrića, Nolit, Beograd 1973, str. 15.

ni odnos med dvema afirmacijama: neposredno (dano) in posredno (možno) kot za Bergsona ali dialektično-spekulativna negacija kot afirmacija absoluta kot za Hegla. Zanj je kriterij znanstvenosti neprotislovnost. Brž ko teorija pride navzkriž oz. v protislovje z izkustvom, je na tem področju ovržena. Znanstveno spoznanje mora biti po svoji odprtosti dostopno zavrnitvam, ker ni dokončno. V dinamični teoriji znanosti je Popper poudaril predvsem diskontinuiteto, manj pa kontinuiteto razvoja znanosti. Kot Gödel tudi Popper ve, da se protislovij v znanosti ne da znebiti z varne razdalje, zato možnost zavračanja vedno predpostavlja možnost protislovja, kar pomeni, da je začasna resnica (po Popperju podkrepitev) v drugem smislu zmota. Isto dejstvo ali aksiom lahko eno teorija podkrepi, drugo pa negira, zavrne. Določena paradigma npr. kopernikanska določeno spoznanje omogoča, druga pa onemogoča. Zato po Einsteinu teorija odloča o tem, kaj bomo gledali. Popperjev »problem solving« je podoben Heglovemu v smislu triade: predpostavka-napaka oz. pomanjkljivost-nova predpostavka, s katero napako odstranimo. Za Popperja ni induktivno verjetnega znanja, ker ne akumuliramo istovrstna izkustva, kar vodi v apriorizem ali v regresus ad infinitum, ampak primerjamo raznovrstne izkušnje. Če absolutiziramo identiteto, znanost ni potrebna, če pa razliko, pa ni možna. S kriterijem ovrgljivosti se Popper približa absolutizaciji razlike, kar vidimo iz njegove identifikacije znanosti z ugibanjem. Tako je odnos med afirmacijo in negacijo znanstvenih hipotez zanimiv tudi za marksistično paradigmo. Popper skuša izkustvo sodobne fizike prenesti na univerzalni načrt znanosti, kar že Carnapa privede v fizikalizem. Zavrnitve usmerjajo znanost k novim spoznanjem, ne glede na to, ali nastanejo s preverjanjem v obliki dejanskega, miselnega ali modelskega eksperimenta. Marx je v Kapitalu pisal, da je pri kritiki politične ekonomije možno le miselno eksperimentiranje. Šešić meni, da je modelski eksperiment nova, višja oblika znanstvenega eksperimenta. Izpeljuje se na praktičnem modelu, ki služi za preverjanje hipotez. Pogoji morajo biti natančno določeni in kontrolirani. Omogoča raziskovanje pojavov v »čisti obliki« npr. model čiste konkurence omogoča raziskovanje zakona cene. Tak eksperiment ima široko področje uporabe v kibernetiki, pri fizikalnih mikro in makroprocesih itd.³⁷ Tako temelji modelski eksperiment na Leninovem trinomu: praksa-teorija-praksa. Kot je uvedba eksperimenta v znanost pomenila znanstveno revolucijo, tako spreminjanje načina eksperimentiranja spreminja znanstvene paradigme, kar temelji na revolucioniranju družbenih razmer in odnosov. To revolucioniranje je eksperiment v najširšem smislu besede, ker družba na sebi preverja spreminjanje pogojev osvobodjanja človeka. Tako se v interakciji med družbo in znanostjo spreminja tudi narava in vloga znanstvenega jezika. Znanstvenik, ki s svojim odkritjem presega obstoječo veljavno znanstveno paradigmo, presega tudi tradicionalni način izražanja te znanosti. Možnosti zavračanja nečesa in možnosti sprejemanja oz. združevanja nečesa drugega so tedaj večpomenske, saj se po Marxovi tezi slejkoprej razširijo na vso družbeno stavbo. Vzpon novoveškega naravoslovja temelji na pojmu gibanja, ki je znanost osvestilo kot proizvajalno silo. To je vodilo do terije dinamičnih

³⁷ Šešić, B.: Osnovi metodologije društvenih nauka, Naučna knjiga, Beograd 1974, str. 119.

znanstvenih modelov in do negacije ene same resnice. Pluralizem možnosti znanstvenega udejstvovanja pa korenini v človeku, ki je cilj samemu sebi. Samogibanje oz. osvobajanje človeka je tista edina možnost komunizma, ki ne žrtvuje zgodovinskosti nekemu spekulativnemu logičnemu sistemu. V udejanjanju te možnosti se razrešuje konkurenčni boj med teorijami, znotraj katerega se druge teorije skušajo zvesti na eno samo v smislu fizikalizma, biologizma, sociologizma, psihologizma, ker preneha nastopati en sistem znanja zoper druge sisteme.

SEZNAM LITERATURE

- Barbarić, D.: Godišnjak za povijest filozofije, Centar za kulturnu djelatnost Zagreb, Zagreb 1983
- Bergson, H.: Ustvarjalna evolucija, CZ v Ljubljani 1983
- Bolnow, W. C.: Philosophie der Erkenntnis, Verlag W. Kohlhammer, Stuttgart 1970
- Cipra, M.: Metamorfoze metafizike, Tiskarsko izdavački zavod »Zriški«, Čakovec 1978
- Despot, B.: Logički fragmenti, Znaci, Zagreb 1977
- Diemer, A.: Der Wissenschaftsbegriff-Historische und systematische Untersuchungen, Bd. 4, Meisen am Glan 1970
- Kalan, V.: Dialektika in metafizika pri Aristotelu, MK, Ljubljana 1981
- Kirn, A.: Marxovo razumevanje znanosti in tehnike, MK Ljubljana 1978
- Krings, H.: Handbuch der philosophischen Grundbegriffe, Bd. 2, Kösel, München 1973
- Nikić, M.: Nepoznati Marx, Minerva, Subotica 1983
- Pediček, F.: Terminologija v znanosti, Prispevek k teoriji, Zbornik, Ljubljana 1984
- Perelman, Ch.: La theorie de l'argumentation, Centre national belge de recherche logique, Paris 1970
- Platon: Kratil, Študentski centar Sveučilišta u Zagrebu, Zagreb 1976
- Poper, K.: Logika naučnog otkrića, Nolit, Beograd 1973
- Šešić, B.: Osnovi logike, Naučna knjiga, Beograd 1971.
- Šešić, B.: Osnovi metodologije društvenih nauka, Naučna knjiga, Beograd 1974

OB MARKSIZMU CHRISTOPHERJA CAUDWELLA

1.

Christopher Caudwell¹ še danes velja za enega od vodilnih angleških marksistov tega stoletja,² navsezadnje zato, ker je bil eden redkih angleških filozofov v pravem pomenu te besede, ki je v celoti res bil pristaš marksizma v njegovem najbolj avtentičnem pomenu: bil je teoretik, istočasno partijski aktivist, na koncu pa tudi vojak oziroma borec: padel je na republikanski strani v španski državljanski vojni.

Caudwellovi edini filozofski ali »estetični deli« (čeprav je sam svoja dela označeval kot več kot le »estetična«) sta *Iluzija in stvarnost* (*Illusion and Reality*), ki je bila napisana l. 1935 in je izšla v času njegovega odhoda v Španijo, *Študije o umirajoči kulturi* (*Studies in a Dying Culture*) pa so se pojavile l. 1938, torej leto dni po njegovi smrti. Poleg teh dveh del je l. 1935 objavil roman *Ta moja roka*, pred tem pa več pesmi in novel, nekaj učbenikov aeronavtiške, po smrti pa sta izšli še deli *Pesmi* in *Kriza v fiziki* (oboje l. 1939). Na samem začetku, to je od svojega sedemnajstega leta do dvajsetega, je Caudwell delal kot časnikar, kasneje pa je bil zaposlen pri izdajatelju aeronavtičnih knjig, kjer je bil najprej urednik, zatem pa direktor.

Caudwell je bil rojen l. 1907; l. 1934 je prvič bral marksistične klasike, Marxa, Engelsa in Lenina, iz njegovega dela pa se vidi, da je dobro poznal tudi Stalina. L. 1935 je postal član komunistične partije (ki sicer v Veliki Britaniji nikoli ni bila množična organizacija; l. 1945 je štela 50.000 članov, zanjo je glasovalo 100.000 ljudi, s čemer je pridobila dve poslanski mesti). Novembra l. 1936 so člani poplarske celice komunistične partije kupili ambulantni avto za špansko vlado. Caudwell je bil izbran, da ga popelje skozi Francijo in ga preda Špancem. Ko je prispel v Španijo, je tam ostal ter odšel na fronto; padel je 12. februarja 1937.

Iz povedanega je razvidno, da je bil Caudwell marksist zavestno pravzaprav le malo časa, saj je šele dobri dve leti pred smrtjo prebral prva Marxova

¹ S pravim imenom Christopher St. John Sprigg. Pseudonim je pričel uporabljati kot romanopisec.

² »Caudwell je nedvomno najbolj bleščeč marksistični mislec, kar jih je Anglija doslej imela.« — P. Hamm v sklepi besedi k: Christopher Caudwell: *Bürgerliche Illusion und Wirklichkeit*, Ullstein Buch, Frankfurt/M — Berlin — Wien 1975, str. 308.

dela. Prvo delo — na katerega se opiramo v tej študiji — je napisal v manj kot letu dni, drugo pa je sestavljeno iz njegovih esejev.

Pri obravnavi Caudwellovega dela se srečamo s problemi ali dilemami, ki so skupne veliki večini današnjih obravnjav obdobja marksizma od prve svetovne vojne do začetka šestdesetih let. Te dileme srečamo pri obravnavi vseh tistih marksistov tega časa, ki so zavestno bili »ortodoksni« marksisti. S tem mislimo npr. na G. Lukácsa, v ZDA npr. na Howarda Fasta in v Veliki Britaniji na Ch. Caudwella. Omenjeni trije avtorji so ne le marksisti, marveč se ukvarjajo tudi z umetnostjo, prek nje ali skozi njo pa seveda s problemi ideologije. Ravno to zadnjo zvezo, namreč med umetnostjo in ideologijo, razumemo danes precej drugače kot pa so jo v tem času, navsezadnje zaradi dogodkov povezanih z ždanovstvom ter z vsemi dilemami in rešitvami teh dilem, ki so se v marksizmu pojavljale nekje od šestdesetih let dalje, do neke mere pa tudi v marksizmu frankfurtske šole, ki jo po naši oceni pogosto vse prehitro uvrščamo v marksizem, vsaj kolikor ga razumemo v ortodoksnem pomenu te besede. Ravno za ta pomen pa gre pri piscih kakršen je bil Caudwell: v njegovih spisih zasledimo marksizem, pa naj se imenuje historični ali dialektični materializem ali kar marksizem, ki razume Sovjetsko zvezo kot prvo deželo socializma, njeno kulturno politiko in umetniško prakso kot ideal in vzor bodoči umetnosti vsega sveta, razredni boj kot nenehno napredovanje h komunistični prihodnosti, ki je že na doseg roke, kapitalizem kot fazo razvoja družbe tik pred nastopom socializma in komunizma in to kot fazo družbe, ki je v zadnjih zdihljajih, buržoazno umetnost pa kot umetnost, ki je duhovna zrcalna slika propadanja in razpada te buržoazne družbe.

Kakšen pristop torej zavzeti do avtorja, kakršen je Christopher Caudwell, ki zagovarja našeta stališča in jih razvija z doslednostjo za katero se zdi, da jo podkreplujeta in utemeljujeta vsa tedanja in dotedanja zgodovina in razvoj? Caudwellove družbene analize umetnosti ne moremo obravnavati glede na stopnjo njene konsistentnosti z Marxom, Engelsom, Leninom in Stalinom; navsezadnje je njihova dela poznal le delno, čeprav izpričujejo njegova stališča močno opiranje na Engelsov *Anti-Dühring*, na *Izvor družine* ter na *Ludwiga Feuerbacha*, navaja pa tudi *Razredne boje v Angliji*. Pri Marxu se opira na *Bedo filozofije*, na *Razredne boje v Franciji*, na *Osemnajsti brumaire Ludvika Bonaparta*, na *Prispevek h Kritiki politične ekonomije* ter na *Kapital* in na *Komunistični manifest*. Vsekakor pa — in to izkazujejo tudi navedeni viri — se opira Caudwell predvsem na tiste spise Marxa in Engelsa, pa tudi Lenina in Stalina, ki mu pomagajo razložiti razredne boje kot temelj na katerem poteka kulturna in s tem umetnostna zgodovina. Ali lahko torej rečemo, da bi bil najprimernejši pristop k obravnavi Caudwella tisti, ki bi mu šlo zlasti za vrednost in današnjo aktualnost njegovih ocen tedanje umetnosti in njene vmeščenosti v družbo? Nedvomno bi takšne ocene Caudwella danes zlahka ovrgli, saj gledamo na zgodovino — tudi na zgodovino umetnosti in ideologije — danes precej drugače kot pa tedaj. Lahko bi seveda tudi skušali ugotoviti kakšno je bilo Caudwellovo mesto v angleškem marksizmu, saj, sodeč po splošnih virih, njegov vpliv na angleško estetiko praktično ni obstajal. Če bi ugotavljali Caudwellovo mesto v angleški

obravnavi umetnosti v prvi polovici tega stoletja, bi videli, da je bil njegov vpliv minimalen, četudi »G. T.« v uvodu v knjigo *Iluzija in stvarnost* imenuje to delo »prvi obsežni poizkus razdelati marksistično teorijo umetnosti in čeprav bodo nekateri njeni deli nedvomno spremenjeni med nadaljnjim raziskovanjem, bo kot celota ostala trajen prispevek predmetu ... postal bo klasično delo.«³ S to optimistično oceno bi se danes sicer težko strinjali, saj služi Caudwell bolj za primer »angleške marksistične estetike«, kot pa za teoretsko delo s teoretskim ali praktičnim vplivom. A k ocenam Caudwella se bomo vrnili kasneje. Na tem mestu recimo le, da je takšno vlogo »klasika« v angleški umetnostni teoriji tega časa, a tudi kasneje, mnogo prej igral Herbert Read.

Iz povedanega lahko zaključimo, da je verjetno najprimernejši pristop k Caudwellu in njegovemu delu tisti, ki ga obravnava kot »zgodovino«, torej kot del tedanje angleške teorije in del tedanjega evropskega marksizma. Obravnavana Caudwellova teorija v tem pogledu ni filozofija;⁴ gre mu za kulturo in za teorijo o njej, za razlago poezije in njenega nastanka, vloge in njenega značaja skozi zgodovino ter za razmerje med umetnostjo in družbo, pri katerem je vedno družba tista, ki precej neposredno determinira umetnost in to tako njeno formo kot vsebino. Caudwell se pri tem verjetno zgleduje po podobnih marksističnih delih tega in tudi predhodnega in kasnejšega časa,⁵ ki imajo vsa svoj zgled v *Anti-Dühringu*. S tem mislimo na navado, da pričenjajo vsako témo obravnavati *ab ovo*: v Caudwellovem primeru pri pračloveku, s čemer nas knjiga v enem zamahu popelje od prazgodovine do prve polovice dvajsetega stoletja. S tem je seveda podana jasna podoba progressa družbe in zgodovine, so pa zabrisani številni odtenki, ki se nam danes zdijo važnejši, kot pa so se morda zdeli v Caudwellovem času ali pa vsaj njemu in njemu podobnim avtorjem. Ključnega pomena je tudi znanstvenost: Caudwell, tako ko večina ortodoksnih marksistov tistega časa, gradi »znanstveni« marksizem, namreč takšen, ki naj bi čim bolj izhajal iz spoznanj naravoslovja ter že s tem pridobil prednost pred spekulativnim buržoaznim družboslovjem, ki ostaja znotraj *Geisteswissenschaften*. Odtod tudi močno opiranje na antropologijo, na eksperimentalno psihologijo, zgodovino religije in zahodne civilizacije, primitivnih plemen ter v tej zvezi na antropološke raziskave simbolov, ki naj služijo v podporo Caudwellovi aplikaciji Jungove teorije, na genetiko ter moderno fiziko (predvsem na Heisenberga) in matematiko.

Rekli smo, da bomo skušali Caudwellovo delo razlagati in obravnavati kot »zgodovinski fenomen«, s čemer mu bomo na prvi pogled seveda praktično odvzeli relevantnost za današnji čas. Vendar pa bi bil tak zaključek prenagljen; gre nam zato, da skozi Caudwellovo delo pokažemo na razvoj v marksizmu tega stoletja ter da skušamo — to bomo storili predvsem v 2. delu tega

³ Navajamo po prevodu *Iluzija i stvarnost*, Komunist, Beograd 1979, str. 5. Caudwell v Angliji praktično ni imel stikov z levičarskimi intelektualci ali revijami. Prim. o tem P. Hamm, nav. delo, str. 307.

⁴ Točneje bi bilo reči, da filozofijo »predstavlja«, namreč filozofijo kot dialektični materializem.

⁵ Precej podoben primer je knjiga R. Garaudyja *La théorie matérialiste de la connaissance* (1953) o katerem smo že pisali. Gl. o tem A. Erjavec: *O estetiki, umetnosti in ideologiji*, CZ, Ljubljana 1983, str. 19—66, oz. predvsem str. 24—27.

članka — zastaviti nekatere dileme, ki jih Caudwellova stališča postavljajo danes in to ravno zaradi svoje ortodoksije, zaradi svoje »enoplastnosti«, ki bi ji morda lahko rekli tudi odločnost in brezprizivnost. Za to zadnjo sicer vemo kam je peljala in pripeljala svetovni marksizem in socializem, vendar pa jo moramo po našem mnenju razumeti v njenem kontekstu, ki je v primeru Caudwella kontekst konsolidacije razmer v Sovjetski zvezi, španske državljanske vojne, razvoja fašizma v Evropi ter do neke mere opazne vloge komunistov v Veliki Britaniji. To je tudi doba, ko je pozivanje na Stalina *revolucionarno*, ko je socialistični realizem šele na svojih začetkih in predstavlja *pozitivno pridobitev za ta čas*, ne pa ideološko-pragmatično potezo vladajoče politike.

2.

Caudwellovo delo nekoliko spominja na Hauserjevo *Socialno zgodovino umetnosti in literature*, a s to razliko, da ga bistveno determinira njegov lastni čas in njegovo okolje: predvsem se, čeprav posega tudi v človeško prazgodovino in v kulturo primitivnih ljudstev modernega časa, omejuje na dogodke na začetku tega stoletja ter na angleško literarno zgodovino.

Angleška literatura mu služi kot paradigma za vsakršno literaturo oziroma za njen razvoj. Podobno kot analizira Marx kapitalizem v najbolj razviti deželi, skuša tudi Caudwell na primeru angleške literature pokazati sicer specifični zgodovinski razvoj, vseeno pa razvoj, ki skozi svoje specifičnosti kaže na siceršnje in splošne zakonitosti razvoja literature oziroma umetnosti kot dela družbene nadgradnje, ki je determinantno odvisna od ekonomske baze in od razrednih bojov skozi zgodovino. V tem pogledu naj bi tudi angleška literatura v bistvu sledila usodi literatur v drugih kapitalističnih deželah, ista ocena pa velja tudi za siceršnjo umetnost.

Po Caudwellu nastopajo v umetnosti iste cepitve kot nastopajo v družbi: na progresivno oz. revolucionarno ter na konservativno ali »nagonsko« in slepo umetnost. Na umetnost torej, ki postane revolucionarna zaradi eksistenčialne nuje svojega avtorja ali pa zaradi njegove zavestne ideološko odločitve in pa na umetnost, ki je v preteklosti pomenila ideološki izraz vladajočih razredov, v 20. stoletju pa pomeni takšna umetnost zrealno podobo razpadajočega kapitalizma.

Po Caudwellu je značilen primer takšne umetnosti nadrealizem: »Nadrealist... je zadnji buržoazni revolucionar. Iti dlje od njega — dlje od Milтона, Godwina, Patra, končno dlje od Dade in Dalija, pomeni iziti iz kategorij buržoazne misli. Kakšno je politično prepričanje zadnjega buržoaznega revolucionarja? On je anarhist.« (Str. 99.) Tu je tudi izvor Caudwellove kritike moderne umetnosti na njeni politični ravni. Ali bolje umetnikov: ti so sicer ideologi propadajočega sveta kapitalizma, čeprav za to sami v glavnem niso krivi. Oni so sestavni del buržoazne zavesti: »Nadrealizem svojo metodo utemeljuje na... svobodni asociaciji. Upa, da bo na ta način obelodanil klasično buržoazno iluzijo, da je svoboda nepoznavanje nujnosti. Freudove in Jungove raziskave so jasno pokazale, da sanje ali svobodno asociiranje niti približno nista dejansko svobodna, marveč sta podrejena železnemu deter-

minizmu nezavedne nujnosti.« (Str. 155.) Vidimo, da je Caudwellov argument *proti* nadrealizmu podoben argumentom, ki jih med markisti zasledimo tudi kasneje. S podobnimi argumenti nastopa proti avantgardi Lukács, ki da prednost Thomasu Mannu pred Franzem Kafko. Caudwell ne gre v takšne podrobnosti. Toda njegov odnos do moderne književnosti vseen ni povsod enak: J. Joyceu prizna nekoliko manj negativen status v tej buržoazni umetnosti (str. 96), čeprav jo istočasno označi za »visoko« (str. 95). Je pa v tem pogledu zanimiv Caudwellov odnos do popularne in trivialne umetnosti in literature: »Moderna grozljivka, ljubezenska zgodba, kavbojska ljubezenska zgodba, poceni film, jazz glasba ali nedeljski 'rumeni' (= bulevarski časniki tvorijo dejansko *proletarsko* književnost sedanjosti... je opij za ljudi in prikazuje sprevernjen svet, kajti svet te družbe je sprevernjen.« (Str. 95.) Umetnost pa ni le podaljšana predstava ekonomskih razmerij družbe, v našem primeru družbe kapitalizma. Umetnost je istočasno in predvsem prostor v katerem se formulira in izkristalizira iluzija, ki jo družba goji o sebi. Če je tako eden od temeljnih ideologemov buržoaznega sveta vera v svobodo, ki je ravno zanikanje svobode kot »spoznanja nujnosti« — to razlago pa ves čas zagovarja Caudwell — se v umetnosti, npr. nadrealizma, najizraziteje izraža ravno ta iluzija. Na ta način moramo tudi razumeti osnovno idejo naslova Caudwellove knjige: ne gre za to, da bi umetnost enostavno zrcalila družbena protislovja; umetnost igra vlogo, ki je nekoliko podobna vlogi, ki jo pripisuje umetnosti Freud, ima pa seveda tudi katarzično vlogo. Družbena vloga umetnosti v buržoazni družbi je, da izrazi iluzije, ki jih ta družba ali njeni deli in razredi gojijo o sebi, da se tako ta predstava, ta iluzija izrazi in s tem vrši povratno idelološko funkcijo. Takšna je vloga, po Caudwellu, trivialne književnosti in masovne kulture, ki postane tako, kot smo že navedli, »opij« za ljudstvo. Na osnovi povedanega lahko seveda takoj zastavimo vprašanje katera je potem tista »avtentična« ali če rečemo drugače, »pozitivna« umetnost v buržoaznem svetu? Sodeč po Caudwellovih izjavah takšne umetnosti, razen tiste, ki zavestno stoji na socialističnih oz. komunističnih izhodiščih, ni. Alternativa je tako dovolj jasna: ali buržoazna umetnost ali proletarska kultura in umetnost. »Proletarska umetnost je umetnost, ki izraža gibanje samega proletarskega razreda, a to gibanje bo ukinilo njegov obstoj kot razreda, ker se bo pokrila z družbo kot celoto.« (Str. 247.) Tisti, ki so v buržoaznem svetu nosilci protiburžoazne umetnosti so intelektualci, ki so sklenili politični dogovor s proletariatom oz. komunistično organizacijo. Vendar pa je to šele pol koraka: »Njihov odnos do obstoječe družbe je lahko le destruktiven — je anarhističen, nihilističen in nadrealističen... oni sploh nimajo konstruktivne teorije — mislim namreč, kot umetniki: kot ekonomisti lahko sprejemajo kategorije socializma, a kot umetniki ne vidijo nove forme in vsebine neke umetnosti, ki bi zamenjala buržoazno.« (Str. 249—250.) Proletarska pripadnost zahteva celotnega človeka: ne zadošča, da umetnik piše buržoazno, politično pa deluje in presoja v korist proletariata. Posledica tega so osebne tragedije (Jesenjina, Pilnjaka, Majakovskega itn.) in umetniška nemoč. Kar je potrebno je, da umetnik povsem in v celoti prestopi, da se vživi v svet proletariata. »Naša zahteva — da mora biti vaša umetnost proletarska — ne pomeni, da se mora na umetnost aplicirati dogmatske kate-

gorije in marksistične fraze. To bi bilo buržoazno. Od vas zahtevamo, da dejansko živite v novem svetu, ne pa da svojo dušo zakopavate v preteklost. Cenimo vas zaradi vaše umetniške duše, a kakšna je lahko vaša duša v novem svetu, če pa vam je umetnost buržoazna? Vedeli bomo, da je prišlo do spremembe, ko bo vaša umetnost postala *živa*; tedaj bo postala proletarska.» (Str. 254.) »Iti morate po težki ustvarjalni poti — po poti preoblikovanja umetniških kategorij in postopkov, da bodo ti izražali nastajajoči novi svet in postali sodnik uresničevanja tega sveta. Tedaj bomo rekli, da je vaša umetnost proletarska in živa; tedaj bomo rekli, da je vaša duša zapustila preteklost — da je preteklost potegnila v sedanost in pospešila uresničevanje prihodnosti. Vi sedaj niste 'samo umetnik' (kar v resnici pomeni buržoazni umetnik); postali ste proletarski umetnik.« (Str. 255.)

Ta daljša odlomka navajamo, ker dobro predstavljata tako Caudwellovo kot tedanje stališče komunistov do umetnikov. V Sovjetski zvezi po mnenju tedanjih marksistov že nastaja umetnost, ki je proletarska in ki bo prerasla v komunistično umetnost. Vloga buržoaznih umetnikov je, da nekako »oplemenitijo« nastajajočo proletarsko umetnost v prvi deželi socializma oz. da v svojih zaenkrat še buržoaznih deželah, kot umetniki in kot politično razmišljujoči in delujoči ljudje prestopijo v vrste proletariata.

Da bi bilo to možno pa je nujno — vsaj tako lahko predpostavljamo — da postane njihova umetnost drugačna od sedanje buržoazne umetnosti tudi po stopnji dojemljivosti oz. razumljivosti. To je potrebno tudi zato, ker je predvsem buržoazna družba razcepila človeško delovanje na vrsto ločenih področij — na umetnost, politiko, znanost, fizično delo itd., naloga komunističnega gibanja pa je ravo, da človeku vrne celovitost, ki pa je možna edinole v družbi in skozi njo: odtod tudi negacija buržoazne individualistične svobode. Ena od manifestacij te anarhoidne predstave o svobodi je po Caudwellu tudi razvoj svobodnega verza: »V buržoazni poeziji odseva 'gibanje k svobodnemu verzu' anarhični buržoazni poskus odreči se vseh družbenih odnosov tako, da jih slepo negiramo, kajti človek je povsem izgubil oblast nad svojimi družbenimi odnosi« (str. 109).⁶

Specializacija buržoazne družbe pomeni po Caudwellu predvsem parcializacijo sicer enotnega področja človeške družbene prakse. Na področju umetnosti je ena od posledic te specializacije tudi to, da postaja umetnost večini prebivalstva nerazumljiva: »Ko se povečuje dejanska proletarizacija družbe, povzročijo pogoji človeškega dela, ki so izgubili svojo spontanost, da ljudje vse bolj iščejo masovno proizvedeno 'nizko' umetnost, ki jih s svojo poenostavljenostjo in plitkostjo prilagaja njihovi svobodi. Pesnik postane 'visoki' umetnik, človek čigar umetnosti se ne išče. Za povprečnega človeka postane prenaporno, da bi bral poezijo.« (Str. 96.)⁷

⁶ »Abstrakcija v slikarstvu je funkcionalizem v arhitekturi. Končno se negira celo družbeni *ego* in arhitektura pokaže znake deviantnosti in osebnega čudaštva, ki ne ustrezajo zahtevam funkcionalnosti. Isto gibanje se seveda odigrava v keramiki, tekstilu in v drugih uporabnih umetnostih.« (Str. 229.) Podobno po Caudwellu zgodba in poezija v elizabetinskem gledališču še nista antagonistični in se še nista razdvajali (prim. str. 68). Podobno tezo, ki ta prelom tudi natančneje določi (pri Stendhalu), postavi v petdesetih letih R. Barthes.

⁷ V tej zvezi navedimo kasnejšega Michela Hooga: »L. 1960 je 32 % oseb (v delavski četrti) odgovorilo, da ne pozna Picassa.« (Str. 7.) Po Hoogovi oceni je prelom med publiko

Posledica tega, da je umetnost razparcelirana in da je postala težko razumljiva je seveda, da mora biti proletarska umetnost ponovno razumljiva in enovita, kar praktično verjetno pomeni, da mora biti lahko dojemljiva, s čemer pa se ponovno potrjuje eksemplarična vrednost tedaj nastajajočega socialističnega realizma kot vodilne umetnosti Sovjetske zveze in s tem vodila proletarske kulture. Vendar pa vse te ocene niso tako enoznačne kot bi se morda zdele na prvi pogled. Posledice imajo tudi za umetnika: »Nihče ne more na slepo srečo ustvarjati pesmi. Če njihove asociacije niso družbene, potem so osebne in čim bolj je neko umetniško delo v opoziciji do družbe, toliko bolj kljubovalno se izbirajo osebne asociacije v katerih ni nič družbenega — bizarne, čudne, fantastične. Zato v tej fazi buržoazne iluzije poezija hitro preide iz družbenega sveta umetnosti v osebni svet zasebne fantazije. To pelje k individualizmu. Upirajoč se kapitalizmu, pesnik, ker ostaja v sferi bruhoaznih kategorij, preprosto prehaja v skrajni individualizem, popolnoma izgublja oblast nad svojimi družbenimi odnosi — loteva se absolutne blagovne proizvodnje — ki je dejansko bistvo kapitalizma, katerega obsoja. On je popolni revolucionar v ogledalu.« (Str. 96—97.)

Alternativa takšnemu umetniku je, kot smo že omenili, proletarski umetnik in to ne tisti, ki sprejema le idejnost proletarske ideologije, marveč tisti, ki se *povsem vključi* v proletarski način gledanja in dojemanja sveta in zgodovine in ki poleg tega na ta način živi tudi svoje vsakdanje življenje, ki torej proletariatu ne pristopa »od zunaj«, marveč »iz njega« samega, iz njegove esencialne notranjosti.

Ob takšni razlagi pa se nam dandanes seveda postavlja kup problemov in vprašanj, ki skoraj vsa izhajajo iz zgodovinskega dejstva, da proletarska umetnost ni postala takšna kakršno je pričakoval in tudi že videl v Sovjetski zvezi Caudwell, marveč drugačna ali pa vsaj da ni postala vodilna ali inovativna umetnost v obsegu kakršnega so si še lahko upravičeno zamišljali v tridesetih letih.

Seveda pa se ob teh dejstvih pojavlja nekaj odprtih epistemoloških problemov. Osnovni je v tem, da bi Caudwellu lahko pripisali svojevrstno heglovsko podvajanje subjekta: kako naj bo pisatelj oz. umetnik istočasno proletarec in nekdo, ki to ni, kako naj ohrani substancialno distanco do dogajanja in naj bo istočasno ideološko in praktično objekt, saj ne more biti nenehno v tem stanju podvajanja subjekta v objekt in subjekt. To je možno le na en način in ta je, da se buržoazni umetnik kot tak izniči, da postane totalni proletarski umetnik, takšni pa so seveda obstajali že tudi v Caudwellovem času, namreč takšni, ki niso potrebovali nikakršnega transformiranja zavesti in osebnosti, saj so brez te notranje razcepljenosti ustvarjalno gradili novo socialistično družbo in tudi njeno umetnost in kulturo. Ta problem bi na ravni filozofske antropologije lahko ponazorili s problemom človekove svobode in individualnosti: če bi lahko pokazali na prepričljivo in zgodovinsko gledano trajne pri-

in umetniki nastopil nekako v času impresionistov: »Publika pričanja danes sprejemati kot predstavnike *moderne*ga slikarstva ljudi kot so bili Matisse, Picasso, Kandinski, se pravi avantgardo izpred leta 1914.« (Str. 8.) Hoog daje tudi znano pojasnilo za to dejstvo: »V štiridesetih letih se je slikarska umetnost preoblikovala bolj kot prej v treh ali štirih stoletjih.« (Str. 38.) — M. Hoog: *L'art d'aujourd'hui et son public*, Les éditions ouvrières, Paris 1967.

mere sinteze (kot negacije negacije) prvobitnega prakomunističnega stanja v katerem posameznik kot tak, kot individuuum ne obstaja in novoveškega in buržoaznega individua, bi najbrž lahko pokazali tudi na več kot le na nekaj primerov ustvarjalnih osebnosti buržoaznega sveta Caudwellovega časa, ki so se uspele duhovno in družbeno zlititi s proletariatom, ne da bi pri tem nujno doživele usodo Pilnjaka, Majakovskega in ostalih.

Na tem mestu ne moremo nadaljevati obravnave te tematike, saj nas vodi stran od našega osnovnega predmeta, ki je Caudwellova marksistična teorija kulture in, pogojno rečeno, estetika. Omenimo le, da omenjeno skupno vlogo subjekta-objekta v Caudwellovem pomenu najbrž lahko igra le kolektivni subjekt v goldmannovskem pomenu besede ali partija.

Druga težava izhaja iz ahistoričnega Caudwellovega pristopa k socialističnemu realizmu oz. proletarski umetnosti. Kaže se ne le v odnosu do te umetnosti, marveč seveda tudi skozi odnos do druge sočasne umetnosti — avantgardistične in »dekadentne«. Zanimivo je, da je velika večina marksističnih teoretikov in ideologov medvojnega obdobja, ki vidi v avantgardistični umetnosti predvsem dekadentno umetnost propada in razkroja tistih, ki so ne le intelektualci-teoretiki itd., marveč so tudi ali predvsem aktivisti komunističnih gibanj po različnih deželah. Ta njihov odnos je seveda odvisen tudi od njihovih osebnih afinitet in predvsem od okolja v katerem živijo: tako avantgarda v Veliki Britaniji tega časa ni pomembno gibanje, medtem ko so npr. nadrealizem v Franciji, avantgarda na Češkem, pa tudi futurizem v Italiji ter ekspresionizem v Nemčiji ali avantgardistični tokovi v Rusiji oz. Sovjetski zvezi iz časa okrog oktobrske revolucije še kako pomembni, če ne celo nosilni deli kulture svojega časa in svoje dežele. Tako npr. najdemo komuniste ne le med nadrealisti, marveč tudi med italijanskimi futuristi, najdemo pa tudi ocene iz komunističnih vrst, ki so povsem drugačne od Caudwellovih. Češki komunist in teoretik Karel Teige l. 1926 celo v nasprotju z dejanskim stanjem trdi, da je fašizem »prej nasprotje in reakcija na futurizem kot pa analogija futurizma«.⁸ Ta izjava bi bila točna le v primeru, če bi Teige istočasno dodal, da je fašizem 2. obdobja, tj. po l. 1924, izneveril tudi mnoga ključna izhodiščna načela samega začetnega fašizma. A očitno gre Teigeju v tem primeru predvsem za obrambo futurizma pred očitki o temeljnih idejnih zvezah in podobnostih s fašizmom. Isti Teige, nasprotno kot Caudwell, v navedenem delu zagovarja ravno dadaizem in nadrealizem ter razlaga odpor institucionalne oblasti do njiju in do avantgardne umetnosti nasploh kot odpor do nepopulistične umetnosti, ki naj bi jo zametovala vsaka oblast. Zanimivo je, da pokaže Teige tudi na lastnost nastajajoče umetnosti socrealizma, da namreč ta nadaljuje tradicijo ruske akademske umetnosti 19. stoletja in sočasne institucionalne buržoazne umetnosti. »V slikah, razstavljenih v pariških in london-skih salonih v drugi polovici 19. stoletja kot tudi v začetku 20. stoletja ali v münchenski Haus der deutschen Kunst v tridesetih in štiridesetih letih in nazadnje, na razstavah socialističnega realizma, ne najdemo nikakršnih razlik, razen tematskih. Niz stalnih tém: industrijsko delo, kmetovanje, vojska, maršinstvo in družinsko življenje, uradni portreti, tihožitja in pejzaži — so

⁸ K. Teige: *Vašar umetnosti*, NIP Mladost, Beograd 1977, str. 342.

seveda skupni akademskemu slikarstvu v celoti in socrealistična umetnost se razlikuje od njih prej po tem, da je odstranila nekatere predhodno običajne in ljube teme kot so npr. religiozni prizori, alegorije in akti, kot pa da bi takoj prinesla nove in prej neobstoječe teme.« (Nav. delo, str. 309.)

Podobno ugotovitev še jasneje postavi Caudwellov angleški sodobnik Herbert Read, ki zapiše l. 1936: »Kar zadeva doktrino, socialističnega realizma' kot koherentno teorijo se zdi, da ponovno potrjuje splošna načela naturalizma v umetnosti in to v obliki kot so jo prakticirali buržoazni pesniki, romanopisci in slikarji druge polovice 19. stoletja, z dodatkom namerne ali dogmatičnega cilja.«⁹

Sam Caudwell se ne sprašuje po teh podobnostih in ne išče vzrokov zanje. Vzrok temu je lahko tedanja zaostrena družbena situacija, vzpon fašizma in krepitev Sovjetske zveze, ki je s svojim zgledom služila kot izredno pomembna oporna točka vsem komunistom in marksistom tega časa. Globlji vzrok takšnim njegovim stališčem pa je gotovo tudi tedaj na videz nespodbitna premočrtnost in nujnost gibanja h komunizmu, zaradi česar so vse posebne dejavnosti, med njimi pa tudi umetnost, podrejene temu zgodovinskemu cilju. Vendar pa so nekateri drugi marksistični avtorji, med njimi smo omenili le Teigeja lahko pa bi našli tudi francoske nadrealiste, gledali na avantgardno in tudi na socrealistično umetnost bistveno drugače kot Caudwell. Premalo podrobno poznamo Caudwellovo siceršnjo dejavnost, da bi lahko kompetentno presojali ali so se mu kdaj zastavili pomisleki v zvezi z omenjenimi enoznačnimi ocenami o socialistični in buržoazni umetnosti. Res je tudi to, da je bil Caudwell predvsem — namreč v času, ko je bil zavestno marksist in to je bilo le zadnjih nekaj let njegovega življenja — komunistični aktivist, ki je družbenemu cilju za katerega se je nato tudi osebno boril in padel, podredil vse druge dejavnosti. Iz njegovega dela poleg tega tudi vidimo — to je razvidno iz mnogih navedb, ki smo jih citirali — da v mnogih temeljnih stališčih povsem izhaja ali kar enostavno ponavlja stališča, poglede ali tudi odlomke iz Marxa in Engelsa.

3.

Posebej moramo spregovoriti o Caudwellovih temeljnih teoretskih pogledih na umetnost. Ti niso tako skladni z njegovimi siceršnjimi ocenami tedanje umetnosti in z drugimi pogledi, ki jih predstavlja v svojem delu. Ravno ti pogledi pričajo, da je Caudwell razmišljal o umetnosti ne le kot o političnem sredstvu in pripomočku, marveč tudi o njeni globlji in neinstrumentalni naravi.

Kot smo omenili, razume Caudwell svoje delo širše kot le estetiko:¹⁰ »Kar zadeva to študijo o poeziji, od samega začetka odbijamo vsakršno omejevanje na čisto estetične kategorije. Če hoče nekdo ostati povsem na področju estetike, potem je potrebno, da ostane utsvarjalec ali opazovalec

⁹ H. Read: *Art and Society*, Faber & Faber, London 1936, str. 129.

¹⁰ Zato se nam zdi vprašljiv podnaslov nemške izdaje Caudwellovega dela, namreč »Beiträge zur materialistischen Ästhetik«.

(uživalec) umetniških del. Samo v tem omenjenem polju je estetika 'čista'.« (Str. 11.) Ta definicija estetike seveda ne zadovoljuje, saj jo ne le omejuje, marveč estetiko tudi formalistično zvaža na nek delen zgodovinski pomen. Pri tem pa moramo upoštevati, da pomeni estetika v angleškem kulturnem prostoru še danes nauk o lepem, ne pa nujno filozofske discipline. Za kaj Caudwellu gre, postane jasneje iz nadaljevanja: »Obstaja samo ena dosledna sociologija, ki odkriva obči aktivni odnos ideoloških produktov družbe enih glede na druge in do konkretnega življenja — to je historični materializem. Zato je historični materializem temelj te študije.« (Isto.) Seveda iz tega ne bi mogli dokončno zaključiti, da je Caudwellova teorija sociologija umetnosti v pomenu v kakršnem se javlja v marksizmu ob koncu 19. stoletja ter v prvi polovici 20., upravičeno pa lahko rečemo, da je zelo blizu. Vendar pa to ne pomeni redukcije umetnosti na čisto ideološko entiteto, kar je razvidno tako iz doslej povedanega, kot tudi iz vrste ocen o umetnosti, ki, kot rečeno, niso konsistentne z večino drugih izjav, so pa vseeno navzoče in jih moramo torej prav tako upoštevati, če obravnavamo Caudwellovo delo. Umetnost se skoznje, upošteva pri tem druge ocene umetnosti, vzpostavlja kot izredno pomembna človekova dejavnost, ki kanalizira človekovo in družbeno energijo ter izraža in kaže njune cilje, želje, skratka iluzije v pozitivnem pomenu (izmišljene, a možne predstave) in v negativnem (namišljene predstave, oz. dejanske iluzije).

Povezovalni element vsakršne umetnosti je — in s to oceno se lahko povsem strinjamo — da se človek »oddaljuje od svojih bližnjih ter vstopa v svet umetnosti le zato, da bi se čim bolj približal človeštvu« (str. 27). Vendar je ta izjava »abstraktna«; ko jo konkretiziramo z vsebino Caudwellovih izjav vidimo, da on nasprotno umetnosti deli na tri velike skupine: na buržoazno umetnost, ki v najboljšem primeru izraža negativni, kritični odnos do obdajajočega je sveta, na »proletarsko« umetnost, ki pa ni prava umetnost, saj služi eskapizmu, poneumljanju in je »opij« za ljudi, in končno na pravo proletarsko umetnost, katere zgled je umetnost socialističnega realizma Sovjetske zveze. Vidimo, da Caudwell tako kot pojem estetike oz. sociologije, tudi pojem umetnosti razume precej širše ali tudi precej nejasno, namreč v nekakšnem antropološkem pomenu, in bi namesto umetnost prej morali reči kultura, še posebej, če upoštevamo njegovo dokaj nejasno uporabo pojma poezije, ki mu ne pomeni le pesništva v sodobnem pomenu ali tudi v dokaj podobnem pomenu iz antike, marveč vključuje ta poezija tudi péto pesem itd.

Po Caudwellu je družbena naloga umetnosti — tako kot znanosti — da nas usmerja v akcijo (str. 136), njun cilj pa je svoboda. To Caudwell konkretizira s primerjavo med znanostjo in umetnostjo ter propagando: po Caudwellu je vloga umetnosti in znanosti dosti pomembnejša, ker je njuna naloga, da »menjata zavest ljudi« (str. 137). »Znanost in umetnost sta nasprotna pola jezika, jezik pa ima za svojo glavno funkcijo vlogo *prepričevanja*.« (Str. 138.) To spoznanje o pomembni vlogi jezika (ki ima sicer poleg funkcije prepričevanja nedvomno tudi mnoge pomembnejše funkcije) pripelje Caudwella še dlje: »Jezik ne prenaša enostavno mrtve slike zunanje stvarnosti, marveč istočasno tudi določen odnos do nje, to pa počne zato, ker se celotno izkustvo, celotno življenje, vsa stvarnost, zavestno javlja v toku človekove

borbe s naravo. (Str. 139.) Vidimo, da Caudwell pravilno opozarja na aktivno vlogo jezika ter ugotavlja, da jezik ni golo instrumentalno sredstvo, marveč da dosega svoj specifičen učinek ter da ga pogojujejo družbena razmerja. Manj bi se strinjali z njegovo uporabo pojma »narave«, ki tudi sicer pri njem nastopa kot entiteta, ki jo je potrebno zavojevati, si jo podrediti, s čemer naj bi bila naša svoboda večja. Ta njegova teza gre celo tako daleč, da razlaga skoznjo tudi resnico: »Na polju mišljenja v celoti, se borba človeka in narave v družbi odslikava kot realnost ali resnica.« (Str. 121.) Narava predstavlja tu dejansko zunanjo naravo, »slepo silo«, ki, ko je enkrat osvojena, postane pokorna služabnica človekove kolektivne volje.

Vrnimo se k jeziku, saj postavi tu Caudwell vrsto izredno zanimivih ugotovitev, ki močno spominjajo na marksizem skupine Tel Quel v šestdesetih letih, le da so manj sistematično izdelane. Caudwell tako pravi: »Besede so denar na ideološkem tržišču človeštva.« (Str. 125.), medtem ko J.J. Goux zapiše: »Govorica in denar; splošna ekvivalenta.«¹¹

Druga raven obravnave jezika v njegovi ekonomski razsežnosti zajema jezik kot material umetniškega produkta, ki je istočasno blago z vsemi posledicami takšnega statusa: Caudwell tako razlaga *l'art pour l'art* kot »fetišizem blaga« (str. 90), pri čemer naj bi bilo za umetnika »tržišče njegova 'publika' — slepa, neznana, pasivna« (str. 91). Ta ocena, ki jo ravno tako ponovijo v šestdesetih letih mnogi teoretiki (npr. M. Foucault) ali že tudi v petdesetih (M. Heidegger) ima le to pomanjkljivost, da ni podrobneje razdelana in je zato zelo splošna in bi lahko vanjo vključili celo socialistične pisatelje.

Po Caudwellu tak pisatelj, namreč tisti, ki piše za trg oz. za denar, sploh ni umetnik, »kajti karakteristika umetnika je, da so njegovi proizvodi prilagodljivi, da ustvarja umetniško iluzijo napetost med nagoni in zavestjo, med produktivnimi silami in produktivnimi odnosi, da jo ustvarja napetost, ki celo družbo žene proti bodoči stvarnosti« (st. 92). Konsekvenca takšnega stališča je seveda, da buržoazni umetnik za katerega je ravno ključnega pomena produkcija za trg — vsaj če sledimo Caudwellu in predpostavimo, da obstaja možnost, da bi se socialistični pisatelj morda le lahko izognil tej nevarnosti — že *a priori* ne more biti pravi umetnik, saj s produkcijo za trg po Caudwellu zanika svoje umetniško bistvo. To je seveda izpeljava; dejansko tako Caudwell ne misli, saj bi drugače buržoaznim umetnikom sploh odrekel takšen status.

Ključni pojem Caudwellove obravnave umetnosti je koncept iluzije o katerem smo nekaj že zapisali. Iluzija mu pomeni iluzijo v pesniškem pomenu, torej nekaj kar je v umetnosti možno, če že ni resnično, istočasno pa mu pomeni družbeno ali razredno iluzijo o kateri je že bil govor.

Umetnost je ena skrajnost in znanost druga. Obe združuje iluzija. Znanost zanima predvsem svet zunanje stvarnosti, umetnost pa se ukvarja s svetom notranje stvarnosti. »Zato lahko znanost in umetnost skupaj simbolizirata celotni svet, ki zajema tudi sam genotip. Vsaka od njiju je parcialna, a te dve

¹¹ J. J. Goux: »Marx et l'inscription du travail«, *Théorie d'ensemble*, Seuil, Paris 1968, str. 191.

polovici tvorita celoto in to ne, ker bi se združili, marveč zato, ker prežemata človekovo borbo s prirodo v procesu konkretnega življenja.» (Str. 237.)

Pod to znanostjo moramo najbrž razumeti tudi filozofijo v marksističnem pomenu besede, torej kot dialektični in historični materializem, pojem genotipa, ki ga uporablja Caudwell, pa moramo razumeti podobno pomenu »človeškega bistva«, razumljenega v bolj biološkem kot filozofsko antropološkem pomenu besede: Caudwell deli genotip na dva dela, namreč na obči genotip, ki je skupen vsem ljudem ter na spremenljivi in temporalni, ki je odvisen od zgodovinskega in socialnega okolja, razredne pripadnosti, individualnih specifičnosti itd. (prim. str. 181). Če bi to razliko izpeljali nekoliko dlje, bi rekli, da sta obči ter individualni genotip določena genetsko, prvi z genetiko vrste, drugi pa z naključno kombinacijo genov v individualnem človeku. Preostale odnose (seveda pa delno tudi omenjena dva) določa družbeni kontekst.

Razlika dveh narav genotipa ima daljnosežne posledice: na njeni osnovi razlaga Caudwell trajnost umetnosti: »Velika umetnost... ima nekaj univerzalnega, nekaj izvenčasovnega, nekaj kar traja iz veka v vek. Sedaj vemo, da je ta izvenčasovnost — izvenčasovnost instinktov, nespremenljiva tajna stran genotipa, ki se ohranja pod vso bogato superstrukturo civilizacije... Sodobna umetnost ima za nas poseben in impozanten pomen, zaradi česar celo pri drugorazrednih sodobnih pesnikih odkrivamo nekaj vitalnega in neposrednega, nekaj česar ne najdemo pri Homerju, Danteju ali Shakespearu.« (Str. 178—179.)

V Caudwellovem času je bila izredno vplivna psihoanaliza, tedaj predvsem v Freudovi in Jungovi inačici. Predvsem za nadrealizem velja, da so nanj psihoanaliza in njena spoznanja o podzavesti, vlogi in značaju sanj, o psihično »normalnem« in »abnormalnem« ter o vrsti drugih vprašanj izjemno vplivala, lahko bi celo rekli, da nadrealizma brez psihoanalize ne bi bilo. Istočasno pa je nadrealizem močno vplival na marksizem in ni naključje, da je več pomembnih nadrealističnih umetnikov (npr. Aragon ali Eluard) ne le stopilo v komunistične vrste, marveč kasneje tudi zavrglo ali spremenilo svojo dotedanjo umetniško usmeritev. Verjetno se je Caudwellu ravno zaradi navedenih razlogov zdel nadrealizem tako pomemben, da ga je posebej izvzel iz drugih sočasnih tokov umetnosti. Čeprav je deležen tudi njegove kritike, je nadrealizem nenehna referenčna točka njegovih obravnav sodobne umetnosti ter predstavlja »poslednjo buržoazno pozicijo« v umetnosti (str. 223).

Omenjena vloga psihoanalize za razvoj nadrealizma velja skoraj enakovredno za samega Caudwella. Tudi pri njem se psihoanaliza javlja kot stalna referenčna točka, ki je sicer pogosto deležna kritike,¹² čeprav Caudwell pri tem v glavnem ponavlja ustaljene očitke marksistov na račun psihoanalize. Skozi to psihoanalizo istočasno tudi lahko razložimo marsikaj v Caudwellovi

¹² »Verjetno se ni v nobenem drugem polju jasneje pokazala glavna slabost moderne znanosti kot v poznejši razdelavi važnih podatkov do katerih je prišel Freud v svojih zgodnjih raziskavah. Ta slabost je pomanjkljivost sintetičnega pogleda na svet, v katerega bi se vključila empirijska spoznanja. Odkritja sijajnega raziskovalca kakršen je bil Freud povečujejo, namesto da razjasnjujejo brezupno zmedo moderne ideologije.« (Str. 140.) »Psihoanalitiki ne uvidijo, da ima pesnik družbeno funkcijo in ga smatrajo za nevrotika, ki zdravi svoje komplekse na račun publike.« (Str. 234.) Psihoanaliza je »idealistična« (str. 11).

lastni teoriji, čeprav pri tem psihoanalize sploh ne omenja: Caudwell razlaga umetnost kot sublimacijo (str. 207) in od nje izhaja njegova razlaga nastanka poezije in njenega razvoja pa tudi njene cepitve: »Razredna družba je s svojim razdvajanjem omogočila razvoj zavesti; vendar pa je potrebno ponovno vračanje v brezrazredno družbo, da bi se sintetiziralo tisto, kar se je patološko oddaljilo eno od drugega — mišljenje od obstajanja, teorija od prakse. Shizofrenija je bolezen filozofije in idealizma.« (Str. 202.) Caudwell načeloma sprejema psihoanalitične analize posameznih tipov osebnosti in razlago nastajanja umetniškega dela, vendar prenese te ugotovitve z individualnega na družbeni nivo. Kot smo omenili (gl. op. 12) V nasprotju s psihoanalizo trdi, da ima umetnost družbeno funkcijo in ravno skozi umetnost ločuje od sanj: »Poezija je ustvarjalna, sanje niso. Poezija je ustvarjalna, ker je usmerjeno čustvovanje.« (Str. 192.) Vendar pa, ko pravimo, da izhaja Caudwell v marsičem iz psihoanalize, moramo ob tem dodati, da ne prvenstveno iz Freuda, marveč iz Junga: »Z izjemo nekaterih slabosti, je Jungova študija izčrpna enciklopedija psihe kot sestavnega dela stvarnosti, študija o tem kako človek uresničuje ali ne uspe uresničevati svoje svobode v konkretnem življenju. Ona predstavlja najglobljo možno študijo psihe s stališča svetovnega nazora, ki ni presegel koncepcije o posamezniku v meščanski družbi.« (Str. 210.)

4.

Na koncu omenimo nekatere razlage oz. ovrednotenja Caudwellove teorije. Delo na katerega smo se opirali tudi sami, je prevedeno v nekaj svetovnih jezikov, najbrž tudi zato, ker predstavlja eksemplarično (in eno od redkih) angleških marksističnih del, ki poleg tega na sintetičen in pregleden način prikazuje razvoj človeške kulture, angleške literature ter podaja skozi vse to jasno in nedvoumno marksistično stališče.

Francozi Caudwella praktično ne poznajo, čeprav so ravno oni (nekaj primerov smo omenili) razvijali zelo podobne misli.

Ocene o Caudwellu so odvisne predvsem od izhodiščnega stališča avtorja, ki ga obravnava. E. Fischer ga proglasi za »dolgo pričakovanega Aristotela marksizma,«¹³ P. Demetz pa pravi, da je Caudwell »dedič Mehringa in Plehanova«¹⁴.

Urednik nemške izdaje navajanega dela (gl. op. 2) P. Hamm pravi, kot smo že omenili, da je bil Caudwell »najbolj bleščeč marksistični mislec, kar jih je Anglija doslej imela« (nav. delo, str. 308).

R. Wellek in A. Warren nasprotno govorita o naivnih »Caudwellovih naporih ponovno najti izvore poezije v plemenskih emocijah in v 'buržoazni' iluziji o individualni svobodi,«¹⁵ medtem ko ga G. Morpurgo-Tagliabue le omenja: »S tem starim romantičnim pojmom se Marx zvede na Hegla pa

¹³ E. Fischer: *Kunst und Koexistenz*, Claassen, Hamburg 1966, str. 217. Na nemškem jezikovnem področju je o Caudwellu prvi govoril l. 1966 D. Lukács (prim. P. Hamm, nav. delo, str. 308—309).

¹⁴ P. Demetz: *Marx, Engels und die Dichter*, Stuttgart 1959, str. 289.

¹⁵ R. Wellek & A. Warren: *La théorie littéraire*, Seuil, Paris 1971, str. 140—149.

tudi celo dlje, na 'estetično' pojmovanje človeka. Novejši komentatorji — Gramsci, Lukács, Goldmann, Lefebvre, Caudwell — niso pustili, da tega ne bi izkoristili.¹⁶

Pri nas je o Caudwellu pisal J. Strehovec.¹⁷

¹⁶ G. Morpurgo-Tagliabuc: *Savremena estetika*, Nolit, Beograd 1968, str. 292.

¹⁷ J. Strehovec: »Kot eksperiment in svet iluzij«, *Delo* (književni listi), Ljubljana 20. 12. 1979, str. 6 in 7.

»Jezik je družbena umetnost« pravi Quine v Besedi in objektu. To pomeni, da je nastal in se izpopolnjeval do vseh mogočih subtilnosti v družbi. To družbo pa tvorijo ljudje, ki stopajo v medsebojne odnose, ko reproducirajo svojo vrsto in ko zadovoljujejo svoje potrebe. Mnogo od teh je mogoče zadovoljevati le, če se dela. Zadnje pa je mogoče le v družbi, kar pa zahteva sporazumevanje med posamezniki, da lahko vskladijo svoje delovanje na predmetni svet, da tako producirajo in reproducirajo pogoje za svojo eksistenco. Jezik se tako pokaže kot nekaj, kar ni samo posebnost in slučajno določilo sicer »gole opice«, temveč kot nujni vmesni člen, ki nastopa med objektom in delovanjem, ki se nanj vrši. Jezik postane produkcijska sila, bi dejal pragmatik, njegove meje so identične z onimi od samorefleksivnega subjekta, bi rekel pristaš logičnega pozitivizma.

Ko se govori o neki stvari, je dobro, da se jo pozna. Kaj pomeni poznati neko stvar? Mar pomeni to, da vemo za njene dele, po možnosti take, katerih struktura nas naprej več ne zanima ali pa se nam kažejo kot popolnoma enostavni brez nadaljnjih delov, in da smo jo sposobni iz teh delov narediti, kadarkoli to hočemo? Ali lahko rečemo, da poznamo jezik v tem smislu, da bi poznali njegove osnovne entitete in igro njihovih odnosov, kot pravi De Saussure? Ali podobno kot velja za jezik, velja tudi za misel, oziroma ali nismo pri ugotavljanju njenih delov, ki bi nam bili neposredno dani, še v težjem položaju kot pri jeziku, saj je za nekatere (behavioriste in vse njihove slednike) sporno vprašanje ali misel sploh je, kaj šele potem njeni deli.

Da bi se izognili golemu vpraševanju po tem, ali sta jezik in misel samostojni bitnosti ali ne, je bolje, če ju skušamo opredeliti, povedati kaj in kako sta. Pri teh opredelitvah pa si bom pomagal s klasičnimi filozofskimi kategorijami kot so forma in vsebina, ki ravno pri tej razlagi pokažeta svojo moč. To razlago jezika in misli pa otežkoča samoposebi umevna stvar, da je refleksivna, in da je mogoča le, če se vnaprej predpostavlja kot dana neka možnost vedenja, kaj jezik in misel sploh sta. Razlaga lahko potem vodi od nekega naivnega vedenja pa do izboljšanega bolj popolnega vedenja. Zdi se kot da bi bila apriori protislovna, saj predpostavlja nekaj, da bi pokazala, da je to nekaj, nekaj drugega, da vodi torej v svojo negacijo, če je dobra, če pa ni, ne razkrije nič novega, ostane na istem, pa je trivialna, torej slaba.

Osnovna predpostavka bi torej bila, da sta jezik in misel dva momenta istega, da je jezik forma, ki je nujno prisotna pri kazanju vsake misli, in narobe, da imamo v vsakem jezikovnem pojavu prisotno tudi misel, sicer to ni jezikovni pojav. V nadaljevanju bi se trudili demonstrirati, da prejšnja trditev ni zgolj tautološka.

Za moderne razlage jezika je značilno, da si niso edine v tem, kaj je enota pomena, oziroma ali nekaj takega kot pomen jezikovnega izraza sploh je. V šestdesetih letih se je zdelo, da prevladujejo tisti, ki trdijo, da je osnovna enota pomena stavek, oziroma nekaj, na kar se stavek nanaša. Stavek je mišljen kot vrsta znakov, ki spadajo v območje nekega jezika. Jezik je v tem primeru mišljen kot sistem znakov, to je kot števno mnoštvo znakov, ki so dani neposredno ali pa skozi natanko določen rekurzijski proces, v katerem se rojevajo vedno novi znaki iz prejšnjih po določenem pravilu (brez pravil tudi tukaj ne gre, čeravno bi kdo ravno pri tej razlagi pričakoval, da je sama eksistenca pravila vezana na jezik in se zaradi tega lahko objasni le, ko se objasni jezik. Temu bi rekli, da vse te razlage že apriori predpostavljajo eksistenco pravil. Njihovo razlago je treba pojmovati dobesedno, to se pravi pravila hočejo le neposredno ali posredno podati, jih postaviti pred bralca in nič več.) Nanašajo pa se ti znaki na nekaj, kar je lahko resnično ali pa ni. Način, kako se nanašajo na tisto, kar je lahko res ali pa ni, imenujemo smisel ali pomen stavka (v kolikor ni pomen izenačen z ekstenzijo stavka). Izrazi, ki nastopajo znotraj stavka, dobe svoj pomen le v njegovem območju, govoriti o njihovem pomenu, neodvisno od ožjega konteksta, to je stavka, nima nobenega smisla.

Ta način obravnavanja jezika je rodila teorija množic. Teorija množic je tudi posodila ves terminološki in formalni aparat tako pojmovani semantiki. Zato ni čudno, če eden izmed očetov tega početja R. Carnap semantiko preprosto izenači s teorijo množic. Če je pomen stavka identičen z mislijo ali idejo, ki naj jo stavek izraža, se tako lahko govori o odnosu med jezikom in mislijo znotraj teorije množic in njeni problemi nam pravzaprav na svoj način reflektirajo ta odnos. (Seveda obstaja nevarnost, da se jezik in misel opazujeta samo skozi teorijo množic, kar pelje k zožitvi področja problemov, ki se jih lahko teorija zaveda, ker se smatra za probleme samo tiste, ki se dajo dobro formulirati v jeziku teorije množic.)

Če je teorija množic semantiki izdelala formalno orodje za njene raziskave jezika in misli, pa ji je behavioristična filozofija, ki se je razvila iz ameriškega pragmatizma, katerega najvplivnejši del predstavljata W. James in C. S. Peirce, porinila v naročje vsebino in jo posadila na tla, na katerih je lahko zaplesala, kajti ne smemo pozabiti začetnega stavka v tem spisu, da je jezik družbena umetnost. Situacije, v katerih se znajdejo ljudje v medsebojnih odnosih, so komplement temu, kar pri tem govorijo, oboje pa je komplement temu, kar si pri tem mislijo. Govorni jezik tako nastopa hkrati z govorico mimike obraza, kretenj in nasploh gibanja telesa, ki spremlja gotove situacije. Kako vse to med seboj vskladiti nam pove posebna veja semantike ali semantika v ožjem pomenu, to je pragmatika. Proučevanje misli, mišljenja, idej je tako pojmovano kot funkcija rekciij, med katere se šteje tudi jezik, ki naj bi bile odgovor na situacijo, oziroma na impulze, ki imajo svoj

izvor v njej. O mišljenju, če kaj takega sploh je, lahko smiselno govorimo, samo posredno, v kolikor lahko na njega sklepamo iz povedanega. Seveda moramo, kot je rečeno, pri tem sklepati, torej misliti. Samo da pri tem vemo kvečjemu to, da mi kot subjekt mislimo, vendar nam je spoznanje o strukturi misli dano samo skozi obnašanje drugega in kontekst, v katerem se oba nahajava.

Misel bi se v taki metodologiji kazala samo preko strukture pojmovnega aparata teorije množic s predikativno logiko prvega reda v povezavi z njeno aplikacijo na konkretne probleme, ki jih rešujejo opazovani subjekti. (Tu imamo opraviti z opredelitvami mišljenja takorekoč v kontekstu, to se pravi ne mišljenja, misli, temveč stalno mišljenja, misli opazovanega individua, ko je primoran reagirati na določeno situacijo.) »Debelina« pomenov izrazov je tako odvisna od logičnega aparata, ki smo si ga izbrali. Če smo vzeli samo manjši del logike, bomo odrezali tanjšo rezino pomena izrazom, ki nas zanimajo, bomo nagrajeni s tem, da bo bolj gotovo določen in bo manjša možnost, da pride do situacije, v kateri bi bil razumljen v nasprotju s predvidevanjem (da bo tisti, ki mu je izraz namenjen, reagiral v nasprotju s tem, kar se ob hkratnem nastopanju izraza in gotove situacije ob tem pričakuje). Vendar pa se bo ob tem tudi zmanjšalo področje situacij, v katerih se lahko dani izraz uporabi, čeravno se bo povečala gotovost pravilnega razumevanja v pravkar rečenem smislu.

Tipičen primer za tako semantiko bi bilo obravnavanje pomena izrazov, kot ga je razvil Quine in ga tudi v vseh svojih delih zagovarjal. Verjetno je dosegla njegova pragmatika največ, kar se z opisano metodo da. Pri tem je treba imeti stalno v mislih, da se raziskave v pragmatiki nanašajo na možnost odkrivanja in konstituiranja pomena izrazov v običajni govorici. Vendar pa so izrazi iz tega jezika vzeti izolirano od ostalega jezikovnega tkiva. Slednje se nadomešča s povezavami, ki jih priznavata logika in teorija množic. Quine sledi sicer od večine tedanjih semantikov sprejeti misli, ki jo je zagovarjal A. Tarski, ki je poleg že prej omenjenega Carnapa ustvaril formalno semantiko, namreč da je konsistentna uporaba izraza »resnični stavek«, ki bi se naj nanašal na izraze iz vsakdanjega jezika, zelo vprašljiva.

Zato je tudi za Quina izraz »resnični stavek« rezerviran samo za konstrukte, v katerih nastopajo izrazi, katerih pomen se določa samo nebitveno. (V Quinovi terminologiji pomeni to, da siceršnja logična forma, znotraj katere izraz nastopa, nima nobenega vpliva na njegov pomen. — Vpliv ima le logičen sistem kot celota, kajti sistem kot celota določa možnost vseh povezav enega izraza z vsemi drugimi izrazi, ki tudi lahko zanimajo pragmatika.) Npr. izraz »rdeče« razume Quine kot okrajšavo za stavek »x je rdeč«. Njegov pomen bo določen s tem, kdaj ga bo kdo voljan uporabiti in kaka bo ob tem reakcija poslušalca. Zадnje se reducira v glavnem na to, ali se bo poslušalec strinjal z uporabo tega izraza v dani situaciji, ali pa se ne bo. Izraz »Rdeče mu torej v jezikovnem kontekstu fungira kot predikat, katerega aplikacija na objekt x (v tem primeru dana situacija) nam da resničen ali neresničen stavek. Če sedaj proučujemo »Rdeče je barva«, kar v vsakdanjem jeziku spada med stavke z neproblematičnim pomenom, in če hočemo skon-

struirati stavek s podobnim pomenom (pri tem je zelo važno, da se zavedamo tega, da po Quinovi interpretaciji dva stavka v okviru različnih jezikovnih sistemov ne moreta imeti isti pomen, temveč kvečjemu podoben, saj je ta odvisen od celotnega jezikovnega sistema, v katerem nastopa stavek; poleg tega je treba vedeti, da stavek v striktnem smislu znotraj naravnega jezika sploh pomena nima, saj mu ga poiščemo šele z opisano semantično metodo), v nanovo zgrajenem jeziku, ga bomo preformulirali v izraz »množica vseh x , tako, da x je rdeč pripada (ali je element) množici vseh x , tako, da x je barva. Če naša jezikovna teorija pripozna za resnično bivajoče tudi množice množic, oziroma predikate predikatov, s tem pa seveda veljajo zanje vse posledice, ki veljajo za običajno sprejete sisteme teorije množic (najbolj boleča posledica je nedvomno ta, da je neprotislovnost teh sistemov v principu nedokazljiva), potem je pomen tega stavka popolnoma drugačen kot v primeru, če se operira samo z logiko prve stopnje in množicami, ki nastopajo kot ekstenzije predikatov, katere pa nikoli ne morejo biti več same elementi drugih množic. Izraz »množica vseh x , tak da x je barva« je smisel, če se gleda s stališča teorije množic, ki so ekstenzije predikatov. Teh množic pa je v principu vsaj števno neskončno mnogo in se zato njihov pomen po opisani behavioristični metodi ne da ugotoviti. Zaradi tega pač moramo sprejeti predpostavko, da taka unija neskončno mnogo množic eksistira (kar si zagotavljajo razne variante teorije množic s posebnim aksiomom o uniji, ki je skupen vsem standardnim teorijam — Zermelo-Fraenkelovi modeli). V običajnem jeziku pomeni to, da ljudje govorijo o barvi, ne da bi jih posebno skrbelo ali kaj takega sploh je oziroma od kod so dobili to abstrakcijo. (Pri tem je zanimivo dejstvo, da lahko izraz »barva« fungira tudi kot izraz za snov, katerega pravišnjo ali nepravišnjo aplikacijo v danem primeru, torej njegov pomen, pa bi se dalo v danem primeru izkustveno utrditi.)

Če bi stavek »Rdeče je barva« prevedli v » x je rdeč«, torej » x je barva« ali v » x je rdeč in » x je barva«, bi s tem prevodom precej izgubili. Največ, kar se v teh dveh stavkih trdi, je pravzaprav eksistenca objektov, ki so hkrati rdeči in so barva oziroma so ali niso rdeči in so barva v prvem stavku, kar nam da verjetno pretanko rezino pomena, čeravno empirično manj problematičnega, da bi nas lahko zadovoljilo. Če bi se zadovoljili s končnim seznamom vseh barv, potem bi izraz »barva« lahko odpadel ali pa bi predstavljal samo okrajšavo, ki lahko nastane pa namesto » x je rdeč ali x je zelen ali x je vijoličast ali ... ali ..., x je črn«, v kateri bi nastopali vsi predikati s seznama. Prejšnja stavka bi se po zakonu tautologije spremenila v stavek » x je rdeč«. Drugi člen v teh stavkih bi se izkazal za navideznega nosilca informacije, za stavek, katerega empirični pomen je vsebovan v prvem.

Prvi prevod je torej bližji duhu običajne govorice, poleg tega pa odpira tudi širše območje aplikacije pomena, katerega izraža. Zamislimo si tak primer, v katerem imamo opravka z lestvico barvnih tonov. Pri tem lahko gledamo na posamezen barvni ton, kot na samostojno barvo. Če sedaj opazujemo dva po dva barvna odtenka skupaj, vidimo, da barvi na koncih

razločujemo med seboj, ako razločujemo dve vmesni (ne velja pa nujno narobe) barvi. Razlikovanje teh barvnih odtenkov predstavlja transitivno relacijo, ki je čisto empirične narave. Dva odtenka, če je med njima dovolj drugih, smo tako stalno sposobni razlikovati med seboj. Tako nikoli ne moremo reči, da smo pregledali vse odtenke med seboj, torej ali jih smemo uvrstiti pod določeno barvo. Z drugimi besedami, v tem primeru imamo opraviti s potencialno neskončno množico barvnih odtenkov ali barv. Vztrajanje na njihovi končni listi bi tako povzročilo škodo pri razmišljanju o dojemanju barv, kar bi se občutilo tudi v konkretnih situacijah. V ožje koncipirani teoriji bi bila namreč nekatera vprašanja v zvezi z dojemanjem barvnih odtenkov nesmiselna in se tako ne bi dalo zamišljati situacij, v katerih se bi na nje pritrdilno ali odklonilno odgovorilo, s tem pa se bi zmanjšalo območje možnega izkustva. (Seveda je tukaj jasno, da trdimo, da je pojmovni aparat teorije — ali rahlo drugače — da so izrazi nekega jezikovnega območja in povezave med njimi — tisti, ki odločajo o možnem izkustvu.) Tako bi npr. vprašanje ali lahko med poljubna barvna odtenka ali barvi uvrstimo še kakega postalo nesmiselno, saj bi nanj odgovarjala že barvna lista.

Pri takem postavljanju semantike je treba tudi povedati, da je možno testirati na nek način tudi uporabo izrazov, ki sicer spadajo že od nekdaj v logiko, ali če gledamo s semantičnega stališča v sintakso nekega jezika. Tipičen primer za to bi bili stavčni vezniki kot sta »in« in »ali«. Seveda pa nam mora biti ob proučevanju le teh pomen gotovih predikatov že znan. To pa pomeni, da moramo pri proučevanju nekega jezika sami postaviti kriterije za razločevanje med predikati in v tem primeru med stavčnimi vezniki ali drugače, da take vrste jezikovni konstrukti sploh so. Iz tega primera se vidi kako je proučevanje pomenov ali konstrukcije izrazov nekega jezika odvisno od gotove apriorne konstrukcije jezika, ki jo uporablja tisti, ki jezik proučuje oziroma konstruira. Iz te Quinovske pozicije se pokaže, da pri proučevanju jezika in pa njegovega kolerata, misli, ne gre za konstrukcijo ex nihil, temveč samo za rekonstrukcijo obeh iz gotove že vnaprej dane realnosti. Kar se jezika tiče bi to rekonstrukcijo lahko imenovali prevod, kar se tiče misli pa imamo opravka z njenim preoblikovanjem v podobnem smislu, kot se prikazuje pri gestalt psihologiji (zato tudi ni čudno, da se ta pojavi koncem prve svetovne vojne in zaživi v dvajsetih letih našega stoletja, obenem z raziskavami jezika, ki se jih je loteval dunajski krožek — L. Wietgenstein, O. Neurath, M. Sclick, R. Canrap). Kot je pomen posameznega stavka podan le v razliki s pomenom drugih in je odvisen od jezika kot celote, tako je posamezna misel lahko razumljena samo v razliki do drugih in skozi določeno formo, ki je tudi sama posredovana preko drugih form, katere naj bi bile skupne mišljenju nasploh.

Tako je s predpostavko o prevodu in vzporedno temu o skupnih miselnih formah za vse ljudi opravljena »sinhronizacija ur«, to je možnost da lahko dva človeka sploh komunicirata med sabo, oziroma je namesto splošne teze o nujnosti sporazumevanja med ljudmi, ki smo jo zapisali na začetku tega spisa podana bolj filozofska predpostavka, ki pa je tudi bolj točna. To nas

rešuje pred solipsizmom, v katerega bi se sicer lahko zapadlo, češ kako pa vem, da ima drugi podobne reakcije kot jaz, ko se znajdeva v istem okolju in da uporablja jezik na podoben način kot jaz. Opisana Quinovska metoda »razkrivanja jezika« orišče meje semantike, ki se je razvila ob klasični logiki in teoriji množic in ob predpostavki, da sta ti dve sposobni zajeti vsaj del jezikovne sfere, v kateri se znajde naravni in umetni znanstveni jezik.

Ta semantična metoda pa se je razvijala hkrati s kritiko semantike, ki je izšla iz predpostavke, da je naravni jezik prebogat, da bi ga lahko nategnili na prokrustovsko posteljo predikativne logike in teorije množic. Tako so vzeli, kar njega za osnovo, iz katere so razlagali tvorbo pomenov. To jim je bilo toliko lažje, ker je očitno res, da je pri postavljanju teorije množic pa tudi pri formalizaciji logike potreben običajni jezik, kajti vsi metajeziki, katere uporabimo pri formalizaciji na koncu, pristanejo v njem ali pa v apriori danih konstruktih, katerih pomen je očiten, oziroma je podan brez razlage v naravnem jeziku. K temu je svoje prispevalo tudi Gödlovo odkritje leta 1931, da je za vsak formalni jezikovni sistem, ki je v njem mogoče izraziti aritmetiko prvega reda, oziroma je vsaj tako bogat kot ta, v principu nemogoče ugotoviti, ali je protisloven ali ni. Tako je postalo jasno, da ni mogoče postaviti apriori formalnega sistema, ki bi pokrival izreke iz teorije množic in preko njih tudi ostale matematike, še manj pa trditve iz vsakdanjega jezika (to velja za vsako trditev, ki jo lahko prikažemo kot predikat predikata). Poleg tega pa je tudi postalo jasno, da je v vsakem jeziku, ki je le dovolj bogat, možno generirati trditve v skladu s pravili sintakse (zgradbe) jezika, ki so torej dobro formirane, pa je v principu o njih nemogoče reči, ali so resnične ali ne. To pa pomeni, da nismo, kar se smiselnosti tiče pri formaliziranih jezikih nič na boljšem kot pri naravnih, saj se tudi v njih lahko formulirajo trditve, za katere ne vemo, ali imajo rešitev ali ne. Zadnje je bilo namreč rezervirano za naravni jezik, posebej še za eno od njegovih inačic, to je filozofski jezik, v katerem je bilo stalno veliko trditev, za katere se težko reče, ali se da njihova resničnost določiti ali ne, ali pa da je bolje, če se jih preformulira. (Seveda je v filozofiji zadnje opravilo najbolj pomembno, posebej še način, kako se jih bo preformuliralo, čeravno potem običajno zopet ni mogoče pritrdilno ali odklonilno odgovoriti nanje.) P. F. Strawson, s katerim se je na veliko prepiral tudi Quine, je tipični predstavnik te šole v ZDA. V Evropi se je po tej poti raziskav namenil Wietgenstein, pozneje po Traktatu s številnimi učenci v Veliki Britaniji (v Nemčiji K. O. Apel). Sicer pa moramo reči, da je tej smeri filozofija s svojim načinom postavljanja problemov in odgovarjanja nanje zelo blizu. Vpraševanje po smislu in pomenu izrazov se začne v evropski filozofiji že za časa grške sofistike in se nadaljuje posebno še preko Aristotela v sholastiko in s kritiko te, tudi v angleški empirizem T. Hobbsa in Locka itd. Tako npr. Nietzsche poudarja, da je filologija edina prava znanost, ki jo mora poznati mislec, če se hoče dokopati do pravega pomena misli, zakopane v najvažnejših tekstih civilizacije, pri tem pa ne misli samo na to, da bi se bralo tekste v njihovem izvirniku zaradi tega, da se čim bolj natanko dožene njihovo vsebino, temveč to, da se doseže njihovo pravo, neizkrivljeno sporočilo nasploh. (Podobno se tudi v marksizmu večkrat govori o »arheologiji«,

ki rešuje nek tekst izpod »ideoloških naplavin«.). Vse to se lepo strne v eno misel »Ontologija rekapitulira filologijo«.

Semantika D. Davidsona je poizkus, da se napravi kompromis med analizo, ki izhaja iz klasične teorije množic in njej ustrezne logike in analizo, ki izhaja iz vsakdanjega jezika. Pri tem je mišljeno pod terminom »analiza« to, da se razgradi snov, ki se jo razlaga v okviru nekega jezikovnega sistema, ki nam je že vnaprej dan, v prvem primeru v celoti, v drugem pa samo delno in nastaja analizirajoči jezik hkrati s tistim, ki se analizira, tako imamo v drugem primeru opraviti ne samo z rekonstrukcijo, ki sledi določenim pravilom, temveč tudi s konstrukcijo, ki sama sebe konstruira (idealna dialektična pojmovna metoda). Davidson želi torej združiti obravnavanje jezika s pomočjo preglednih, na aksiomatičen način podanih jezikovnih struktur z obravnavanjem pomensko odprtih še nedoločljivih jezikovnih struktur. Njihov pomen se dožene šele v toku analize. Po njegovem je nova metoda bistvena za pravo semantiko v pravem pomenu te besede. Pri tej analizi velja poudariti, da upošteva poleg prej opisanega formalnega aparata in behavioristične metode še druge reči, ki jih je prevzela od »neformalnih« semantikov. V prvi vrsti je to princip intencionalnosti, ki ga lahko razumemo bolj ali manj široko; od trditve o intencionalnosti zavestnega akta kot bistva zavesti pa do bolj empiristično obarvane predpostavke, da pač vsak jezik vključno s situacijo, v kateri se aplicira, prehaja v nekaj drugega kot je dano v trenutku izreke in da ga to drugo determinira, da daje odločilen prispevek k njegovemu pomenu. Tega momenta so se sicer formalni semantiki tudi zavedali, vendar so ga abstrahirali, češ da se ga ne da objektivno določiti, da torej ni znanstven. V zvezi s tem principom je tako imenovana logika propozicionalnih naravnosti, ki jo posebej zanimajo stavki, v katerih nastopajo izrazi kot »mislimi da«, »verjeti da«, »želeli da« (posebno zanimiv izraz predstavlja za to logiko beseda »jaz«).

Če bi hoteli isto povedati na drug način s pomočjo klasične filozofske terminologije, bi rekli, da za znanost postajajo zopet relevantni poleg formalnih in gibalnih vzrokov (izdelan formalni aparat in reakcija na nek jezikovni izraz v neki situaciji, katera je določena preko eficientnih /gibalnih/ vzrokov) še finalni vzroki. To seveda ni nič čudnega, če se zavedamo vloge, ki jo ima jezik v komunikaciji, posebno še v delovnem procesu (katerega rezultat mora biti tistim, ki komunicirajo med sabo, vsaj v gotovih mejah poznan).

Davidson je tako dejanskost formalne strukture jezika in posameznih izrazov, katerih pomen se preverja, nadomestil z možnostjo ugotavljanja pomena izrazov iz vsakdanjega jezika, ki stoji kot celota nasproti formalnemu jeziku. Možnost preverljivosti pomena izrazov na formalen način je dana za dovolj majhen del jezika, katerega se proučuje. Že proučen del pomena pa se da vključiti v novo jezikovno strukturo. Nov pomen tako tudi nazaj določa pomen vsem izrazom, privzetih s pomočjo te metode — tudi začetnim, katerih pomen smo predpostavljali. Seveda se mora tako dobljen pomen izrazov dati konfrontirati z izkustvom, to se pravi, da morajo pomeni stavkov biti tako konstruirani, da se njihovo resničnost lahko prizna ali pa ovrže (ne smejo biti nesmiselni ali zgolj tautološki). Tako vidimo, da

je ob razumevanju neke jezikovne strukture, da se uporabnika jezika, ki zamenjujeta vlogi govorca in poslušalca med seboj, že predhodno ujemata glede sintakse in semantike vsaj dela jezika, ki ga proučujeta hkrati s področjem uporabe tega jezika. To postaja tako nujni korelat jeziku. Sprememba enega potegne za sabo tudi spremembo drugega.

Četrto pot razlage odnosa med jezikom in mislijo oziroma realnostjo nasploh pa predstavlja raziskovanje L. Vigotskega. Mišljenje in jezik imata skupno motivacijsko ozadje, ki ju determinira. To je treba že vnaprej na nek način poznati, če hočemo razumeti, kaj nam misli sporočiti drug človek, podobno temu pa je treba razumeti lastne motive za delovanje, če se hoče razumeti lastno misel (ki je tudi lahko posredovana preko ponotranjenega dialoga). Tu stoji L. Vigotsky na podobnih stališčih kot moderni semantiki teorije akcije, ki spadajo v prej obravnavano smer (sicer je bil Vigotsky pri tem za kakih štirideset let zgodnejši). Vendar pa se od njih razlikuje v tem, ker ga ne zanima predvsem jezik kot struktura (ali kot del formalnega in neformalnega sistema), temveč ga predvsem zanimajo psihološki vidiki, s katerimi bi se dalo razložiti razvoj jezika (govorice v dobesednem pomenu) in mišljenja. Človek bi lahko rekel, da hoče pri razlagi razvoja jezika in misli uporabljati zgolj psihološki slovar, hkrati s prejeto paradigmo psihološke vede, oplemeniten z Marxovo oziroma hegllovsko dialektiko; — npr. izraz »ponotranjenje«, ki ga vseskozi uporablja pri razlagi mišljenja kot dialoga s samim sabo, ki je nastal na podlagi komunikacije z drugo osebo oziroma sredino, v kateri se razmišljajoči (otrok) nahaja. Novost takega načina psihološkega pristopa mu omogočajo ravno ti pojmi, ki so povezani s hegllovsko dialektiko (seveda izluščeni iz idealistične lupine, to se pravi iz hegllovskega pojmovnega aparata, v katerem je osnovni pojem, pojem absolutnega duha, ki se razvija in dovršuje iz samega sebe — seveda mora dobra analiza prispevka Vigotskega k razlagi odnosa med mislijo in jezikom o tem momentu stalno voditi račun).

Vigotsky je sicer mnenja, da se pri človeku, drugače kot je to pri živali, liniji, po katerih potekata razvoj mišljenja in govornice, združita (v filogenezi in ontogenezi) preko socialnega posredovanja. Jezik, katerega osnovna značilnost je simboličnost, je preko medsebojnega vplivanja ljudi drug na drugega pomagal razvijati mišljenje s pomočjo simbolov (kateri so sami zopet posredovanost, dana v svoji najčistejši obliki). Tako preoblikovano mišljenje pa je zopet vplivalo nazaj na jezik.

Pri tem pa je zelo pomembno, kako se pojmuje družbene odnose. Če se jih pojmuje kot antagonistične, kar dela tudi Vigotsky vsled sprejete marksistične pojmovne paradigme, ki, kot smo že rekli, tudi vpliva na njegovo raziskovanje, potem se ta antagonizem ponotranji tudi v notranji monolog, oziroma v razmišljanje, ki poteka s pomočjo njega. Tako pojmuje tudi zavest, kot nekaj kar stoji samemu sebi nasproti in si je tudi nasprotujoče. Seveda bi tako dobili samo »pomanišan« hegllovski subjekt, če se ne bi rešili s pojmom motivacije. Ta se mora razumeti samo kot da je zrasla iz okolja in naravnosti subjekta, ki vsebuje tudi želje in čustva in potrebo, da se nekaj spremeni. Jezik in mišljenje se tako ne dogajata zgolj iz sebe samih, temveč sta vrasla v voljno dejavnost subjekta.

Če rečemo, da izhaja analiza jezika in mišljenja pri Vigotskem iz sinteze marksistično naravnane dialektike in eksperimentalnega pojmovnega aparata psihologije, pa bi analogno lahko rekli za pristop k isti problematiki J. Lacana, da izhaja iz sinteze strukturalizma L. Straussa in frejdovske psihoanalize. Freudovo nezavedno, sfera nagonov in instinktov postane v Lacanovi interpretaciji strukturirano kot jezik. Vsebinsko nezavednega tvorijo označevalci, ki so razporejeni v označevalsko mrežo, to je simbole, skozi katere se prikazuje nezavedno. Osnovni, ali drugače rečeno, začetni označevalec je manjko ali potreba, ki se pri človeku kot bistveno jezikovnemu bitju kaže na jezikovni način, torej kot simbol. Tako se psihične entitete, oziroma razlike, ki jih vzpostavljajo, kažejo kot jezikovne forme. Kakor je Saussure videl pomene izrazov in konstrukcijo jezika skozi razliko in identičnost jezikovnih form, tako vidi Lacan psihične forme skozi razliko, odsotnost nekega psihičnega elementa ali pa skozi njegovo prisotnost. Na ta način se jezikovna sfera razširi še na področje, ki je bilo dosedaj pojmovano kot nejezikovno, ki se kaže kot jezikovno le ob prehajanju skozi sfero zavestnega. Po drugi strani pa se v stilu Wietgensteinovega stavka »Meje jezika so moje svetla« skuša vse človeško delovanje smatrati kot zgolj jezikovno.

Kaj bi lahko posneli iz nakazanih pristopov obravnavanja odnosa med jezikom in mislijo? V prvi vrsti lahko vidimo, da jezika ne moremo obravnavati brez njegovega komplementa, to je tistega, kar jezik ni. To pa je zopet misel oz. tisto, kar misel ni, to je dejanskost, ki se nam kaže na čuten način. Le ta pa se nam stalno lahko kaže kot nekaj drugega, kot reprezentant nečesa, kar v nekem trenutku ni čutno ali pa tudi v predstavi prisotno. V tej posredovanosti, ki drži med eno, na čuten način dano rečjo (znakom), in drugo rečjo, ki čutom ni neposredno dana, je kot vezni člen prisotna misel kot aktivnost, ki omogoča to posredovanje. Tako je dejanskost stalno prepletena z mislijo in narobe, misel je prepletena z dejanskostjo, tistim, kar misel ni. Misel lahko posredujem drugemu le skozi te »materialne« vrzeli ob predpostavki, da je drugi prav tako bitje (misleče) kot sem jaz sam. Gotovost, da je zadnje res, mi ne daje misel o najbolj popolnem bitju, temveč to, da lahko tudi skozi te materialne vrzeli zaslutim misel drugega in razvijem na tej podlagi tudi svojo misel do večje popolnosti, kar mi pa brez tako nakazanega odnosa z drugim ne bi bilo mogoče.

Del stvarnosti, ki tvori zgoraj opisane materialne vrzeli, je jezik. Vendar meja med tistim, kar je jezik in tistim, kar jezik ni, ni ostro postavljena, temveč niha — področje, kjer je nihanje najbolj opazno, tvorijo simboli v pravem pomenu te besede, torej kot nekaj, kar se mora jemati skupno, čeravno je trenutno ločeno. Čim bolj pa ima neka stvar lastnost, da jo lahko razpoznam kot tako, samo preko konvencije z drugim, to je samo preko odnosa do drugih ljudi, tem bolj je oddaljena od meje z nejezikom in leži tako globlje v jezikovni sferi. Če nadalje še to področje zamejimo, npr. kot področje glasov, ki jih proizvajajo ljudje s pomočjo jezika, označim na ta način govorico. (Seveda se ne sme pozabiti na prej povedano, da ti glasovi nastopajo stalno hkrati z ostalo izvenjezikovno dejavnostjo, da nje ni mogoče razumeti skozi njo samo, ampak stalno le ob nečem, kar ona ni.) Jezika

v širšem smislu kot pisane besede (metaforičnost izraza je že tako rekoč protislovje) ali jezika kot sistema znakov nasploh po tej poti ne bi bilo težko določiti.

Jezik se nam tako v resnici pokaže kot »posoda, v kateri je misel« in jo v tem smislu tudi določa s svojo obliko, vendar je tudi narobe res, namreč da tudi misel določa tej »posodi« obliko in je tako posoda odvisna od svoje vsebine. Tako predstavlja jezik »posodo« za misel, ki se ohranja ne samo za druge, temveč tudi za sam subjekt, ki misli. Vendar pa se »oblika posode« nikoli docela ne »prilichi« misli, oziroma je to nemogoče dokazati, kajti dokaz je lahko podan za misel, ki je že dobila jezika za svojo formo. Da obstaja taka idealna forma, so včasih zares verjeli, in sicer so mislili, da je to nekaj takega kot logika ali teorija množic ali dialektika v platonskem smislu, ki izraža čiste odnose med idejami. S prej omenjenim Gödlovim odkritjem, pa se je to izkazalo za eno iluzijo več, ki jo je znanost skupno s filozofijo gojila. Vendar pa je odstranitev tega privida omogočila, da se je pokazala drugačna realnost, ki jo je filozofija že s Heglom prej zaslutila, namreč to, da nimamo nikoli popolnoma adekvatne forme za misel, oziroma da je misel v drugi formi tudi druga misel in da se zato lahko govori o isti misli, ki se izraža enkrat skozi to formo, drugič pa skozi drugo, samo s pogojem, da se to prvotno »istost« misli smatra kot nekaj nedoločenega, nekaj, kar je v sebi še nerazlikovano, pa se bo pozneje skozi jezikovni izraz šele pokazalo. Zaradi tega so razne trditve kot npr. češ »teorija grup je razne odnose, ki jih je že prej odkrila matematika, samo na drug način ponovno predložila« ali »stavčna logika je samo v spremenjeni formi izrazila odnose, ki so jih odkrili v jeziku že v antiki in srednjem veku«, ali »marksizem je samo na nov način predstavil probleme, ki jih je že prej obravnavalo krščanstvo«, ali . . . , tudi neresnične oziroma so resnične samo pod pogojem, ki smo ga prej omenili.

Podobno tudi velja, da popolnoma adekvatnega prevoda, ki bi prestavil v drug jezik natanko isto misel, ki bi naj bila v prvotnem, ne more biti ali da je vsaka definicija (v kolikor je realna, torej, da ni samo okrajšava za daljši znak) zgolj rekonstrukcija in predstavlja tako zožitev ali razširitev pomena izraza, ki se ga definira.

Jezik se nam tako prikaže kot skupek simbolov, ki jih imamo za reprezentante nečesa drugega, kot so oni sami in so pomembne povezave med temi reprezentanti samimi (dobro je, da se ve, kaj je reprezentant, kaj pa ni — s temi težavami se ubada posebno teorija množic) in načini povezave reprezentanta s stvarjo, ki jo predstavlja. Vendar pa ti simboli nastopajo stalno kot konkretna psihična dejavnost, katere vsak del se lahko poljubno naprej razklaplja na celote, ki imajo v sebi neko strukturo. Ta strukturiranost je reflektivna, simboli se nanašajo tudi sami na sebe, največkrat seveda samo posredno, preko drugih simbolov. Tako je omogočeno stalno prehajanje iz enega simbolnega nivoja do drugega. To daje mišljenju zagon, vendar pa ga spravlja tudi v stalna protislovja, ki se jih potem na različne načine odpravlja. Jezik je tako že od vsega začetka obsojen na izvorni greh zamenjave, ne samo zamenjave reprezentanta z reprezentiranim, temveč tudi zamenjave njegovega konkretnega prikazovanja s povezavo, ki ga veže z drugimi reprezentanti, oziroma strukturo, na katero lahko razpade.

Tako je jezik odtujevanje od konkretnega carstva reči, oziroma njihove simbolizacije (gledanje na stvar kot na hkratno pojavljanje enega ali več njenih znakov z drugimi), to odtujevanje pa se godi samo za to, da je »snidenje« s konkretnim bolj sijajno . . .

V Ljubljani, 4. 4. 1985

Valter Motaln

LITERATURA:

- R. Carnap: *Introduction to Semantics Meaning and Necessity*, Cambridge, Massachusetts, 1968
- Der Logische Aufbau der Welt, Hamburg, 1961
- D. Davidson: *Semantika za prirodne jezike*, Sarajevo, 1977
- J. Lacan: *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*, Ljubljana, 1980
- C. Levi-Strauss: *Divlja misao*, Beograd, 1966
- J. Musek: *Pojem strukture v psihologiji*, 2. del: *Strukturiranost zavestnega subjekta in osebnosti*, *Anthropos*, št. 1—2, Ljubljana, 1983
- M. Potrč: *Znanstvena semantika in ta jezik*, *Anthropos*, št. 1—2, Ljubljana, 1982
- W. V. O. Quine: *Word and Object*, Cambridge, Massachusetts, 1962, *From A Logical Point of View*, Cambridge, Massachusetts, 1961
- F. de Saussure: *Opšta Lingvistika*, Beograd, 1977
- L. Vigotsky: *Mišljenje i govor*, Beograd, 1977
- L. Wietgenstein: *Logično filozofski traktat*, Ljubljana, 1976

Lestvice emocionalnih stanj II.

TANJA LAMOVEC

Polarnost in dimenzionalnost razpoloženja: Strukturo emocij so različni avtorji poskušali opisati že zelo zgodaj v zgodovini psihologije, z Wundtom na čelu. Kasneje se je zanimanje za to problematiko zmanjšalo, v petdesetih letih pa so ga ponovno oživile raziskave o učinkih psihofarmakov. Ob izgradnji merskih pripomočkov, ki bi kar najtočneje razlikovali različna emocionalna stanja, so se ponovno odprla nekatera prej nerešena vprašanja. Taka vprašanja so npr. polarnost emocij, število dimenzij ter način njihovega medsebojnega povezovanja.

Danes na tem področju prevladujeta predvsem dve usmeritvi: Cattellova in Nowlisova. Cattell (1973) se zavzema za razlikovanje med faktorji *poteze* in *stanja* ter zagovarja uporabo raznolikih meril, Nowlis (1970) pa se opira predvsem na samooceno, za katero meni, da je najboljši kazalec razpoloženja. Pri svojih raziskavah uporablja predvsem ocenjevalne lestvice, nato pa rezultate različnih oseb korelira z R-tehniko. Cattell zavrača izključno uporabo R-tehnik in meni, da posamezno »izvorno stanje« predstavljata specifičen vzorec psihofizioloških pojavov, za preučevanje katerih je ustreznejša P ali dR-tehnika (glej: Lamovec, 1980, str. 142). Pri R-tehnikah naj bi bili faktorji stanja in poteze pomešani. Nowlisu se razlikovanje med stanjem in potezo ne zdi toliko pomembno, saj so poteze oziroma čustva, ki se nanašajo na sebe tudi dober izraz razpoloženja. Kot osnovo za določanje narave in števila dimenzij razpoloženja uporablja medosebne razlike ter nato izvaja faktorsko analizo. Ta pristop je v svetu najbolj razširjen, k čemer verjetno pripomore tudi dejstvo, da je enostavnejši.

Avtorji se razlikujejo tudi v tem, ali pojmujejo emocije in razpoloženja kot *unipolarna* ali kot *bipolarna*. Unipolarni opisi emocij obravnavajo vsako afektivno stanje kot ločeno dimenzijo in navadno predpostavljajo edinstvene fiziološke korelate, izraze obraza in kognitivne reprezentacije za vsako emocijo. Taki avtorji so npr. Gellhorn (1964), Izard (1972), Tomkins (1970), itd.

Druga usmeritev izhaja iz domneve, da so afektivna stanja med seboj sistematično povezana in medsebojno odvisna. Bipolarni model torej poudarja podobnost med emocijami, ki naj bi variirale vzdolž manjšega števila

dimenzij. V to skupino lahko uvrstimo avtorje kot so Davitz (1969), Mehra-
bian in Russell (1977), itd.

Prvi raziskovalci niso našli potrditve za bipolarni model. Rezultate, ki
kažejo na unipolarnost, so našli Borgatta (1961), McNair in Lorr (1964),
Nowlis in Nowlis (1956) ter drugi. Prav tako pa so znane raziskave, ki
potrjujejo domnevo o bipolarnosti. Schlosberg (1941) je na osnovi izrazov
obraza dobil bipolarne dimenzije, podobno tudi Dittman (1972) in Osgood
(1969). Nekateri avtorji so dobili bipolarne rezultate tudi z lestvicami samo-
ocene ter semantičnega diferenciala* (Osgood, Suci in Tannenbaum, 1979).

Mnenja so torej še naprej deljena. Nowlis (1963, str. 78) npr. pravi:
»Bipolarnost, ki jo predpostavljajo tako laiki kot nekateri raziskovalci, je
po vsej verjetnosti neutemeljena. Čeprav za pare semantičnih nasprotij kot
so vesel in depresiven, naklonjen in sovražen navadno mislimo, da pred-
stavljajo nasprotni pol, naši rezultati kažejo, da se vsak od njih pojavi kot
ortogonalen ali skoraj ortogonalen faktor. Tako lahko rečemo, da je neka
oseba lahko hkrati naklonjena in sovražno razpoložena.«

Vprašanje bipolarnosti je pravzaprav le druga oblika starega vprašanja,
ali so možna mešana čustva. Nanj je poskušal odgovoriti že Johanson (1906),
ki je delal poskuse s prijetnimi in neprijetnimi dražljaji. Nekateri preizku-
šanci so trdili, da so istočasno doživljali prijetnost in neprijetnost, večinoma
pa so menili, da so občutili njihovo zlitje. Alecksieff (1907) pa je z isto
metodo dobil drugačne rezultate: Preizkušanci so trdili, da na trenutke do-
življajo prijetnost, nato pa neprijetnost, mešani občutki pa se niso pojavili.

Sjöberg in Svensson (1976) kot tudi Meddis (1972) in Russell (1979)
menijo, da je unipolarnost metodološki artifakt, ki naj bi temeljil na neka-
terih značilnostih merjenja in faktorske rotacije. Med izvori artifakta naj-
večkrat omenjajo strukturo lestvice. Nowlis, pa tudi večina drugih razisko-
valcev je uporabljala lestvice s stopnjami: »ne«, »neodločen«, »nekoliko« in
»močno«. S statističnega stališča je taka lestvica neustrezna, saj vsebuje več
pozitivnih stopenj kot negativnih, poleg tega pa srednja kategorija neodloče-
nosti zmanjšuje višino korelacij.

Učinke tega formata na korelacijsko in faktorsko strukturo sta preuče-
vala Meddis (1972) in Svensson (1977). Meddis je uporabljal simetričen format,
ki je imel enako število pozitivnih in negativnih kategorij, ni pa imel
kategorije »neodločen«. Zares je potrdil, da nesimetrična lestvica v primerjavi
s simetrično povzroča upad tako pozitivnih kot negativnih korelacij, še
posebej slednjih. Kategorija »neodločen« je namreč postala osrednja točka,
okoli katere so se odgovori simetrično razporedili. Učinek tega je bil, da
so se bipolarne dimenzije razcepile v unipolarne. Meddisov format je dal le
malo unipolarnih faktorjev, medtem ko jih je Nowlis našel kar precej. Now-
lisov format se sicer zdi bolj smiseln, saj preizkušanec ocenjuje odsotnost
nekega čustva le v eni kategoriji. Težko si je zamisliti graduacijo neobstoja.

* Semantični diferencial predstavlja kombinacijo ocenjevalne lestvice in usmerjenih
asociacij. Preizkušanci ocenjujejo ključne besede na sedem stopenjski lestvici, ki vključuje tri
vrste faktorjev: faktor evaluacije, faktor potence ter faktor aktivnosti.

Kljub temu pa Meddis poroča, da preizkušanci pri ocenjevanju niso imeli težav.

Pomembno pa je tudi število kategorij. Velika večina avtorjev uporablja štiri kategorije. Svensson je ugotavljal učinke števila kategorij na lastne vrednosti (eigenvalue) in zaključil, da je učinek števila kategorij od štiri do sedem majhen in ne vpliva pomembno na faktorsko strukturo. Če pa imamo le dve ali tri kategorije, je učinek velik. Zmanjševanje števila kategorij navadno vodi v manjše korelacije, vendar na strukturo in število faktorjev ne vpliva.

Običajna faktorska analiza predpostavlja linearno korelacijo. To pa lahko pričakujemo le pri besedah, ki označujejo skrajna stanja. Vmesne besede navadno dajo obrnjeno U krivuljo, kar pomeni, da korelacije med vmesnimi in skrajnimi besedami niso linearne. Rezultat je zopet ta, da se enovita dimenzija razcepi v več segmentov. Število segmentov je odvisno od števila besed in njihovih relativnih pozicij. Zato avtorja priporočata uporabo običajne faktorske analize (npr. metodo glavnih komponent) le za preliminarno selekcijo, nato pa uporabo Radex modela.

Pri sestavi lestvic se pojavlja tudi vprašanje socialne zaželenosti besed. Green (1965) je ugotovil, da so korelacije med rezultati, ko posameznik ocenjuje svoje dejansko počutje in tistimi, ki izražajo njegovo oceno socialne zaželenosti nizke ali celo negativne. Tudi Nowlis meni, da socialna zaželenost besede le malo ali nič ne vpliva na izbiro odgovorov glede trenutnega počutja, če uporabimo ustrezno navodilo. Sjöberg in Svensson sta na osnovi številnih raziskav zaključila, da socialna zaželenost, v kolikor vpliva na rezultate, ne korelira z disimulacijo temveč prej z normalnostjo. Zato smo se v naši študiji odločili, da v prvi fazi zanemarimo vpliv socialne zaželenosti, pripravljamo pa nadaljnje raziskave v tej smeri.

Preden preidemo na opis naše raziskave, si oglejmo še eno najzanimivejših študij, ki sta jo izvedla Sjöberg in Svensson, ki ima številne stične točke z našo raziskavo, čeprav se v posameznostih razlikuje. Avtorja sta uporabila 89 besed, ki sta jih izbrala iz ameriških lestvic in prevedla v švedski jezik. Format lestvic je bil simetričen, v dvema pozitivnima in dvema negativnima kategorijama. Ugotavljala sta trenutno počutje. Rezultati so dali šest bipolarnih faktorjev, kar lahko pripišemo prej navedeni metodologiji:

I. Pozitivna/negativna ocena: srečen, zadovoljen, vesel, optimističen, brez skrbi, živčen, razdražljiv, pesimističen, zaskrbljen, nesrečen, žalosten, depresiven.

II. Aktivacija/dezaktivacija: poln energije, aktiven, osredotočen, zainteresiran, živahen, utrujen, pasiven, brezčuten.

III. Pozitivna/negativna socialna orientacija: pripravljen pomagati, prijateljski, dobronameren, hladen, sebičen, neprilagodljiv, samoljuben.

IV. Kontrola/pomanjkanje kontrole: igriv, zgovoren, impulziven, družaben, dominanten, hvalisav, sočuten.

Zadnja dva faktorja vključujeta socialno interakcijo in ju je težko poimeno-
novati, zato sta ju avtorja izpustila iz nadaljnje analize. Omenjena faktorja naj bi predstavljala zrcalno sliko prvih dveh v različnih kombinacijah (npr.

visoka aktivacija in prijetnost). To pa kaže, da bipolarnost, ki se pokaže ob ustreznih metodologijah v prvih faktorjih, kasneje razpade. Pri drugačni metodologiji pa je ravno obratno. Iz tega lahko zaključimo, da vprašanje bipolarnosti na teoretični ravni še nikakor ni rešeno, v metodološkem smislu pa je vsekakor metodološki artifakt. Vprašanje je potrebno zastaviti glede na to, kakšna rešitev najbolj ustreza določeni problematiki.

Avtorja sta iz teoretičnih razlogov izključila še nekatere faktorje, ker sta menila, da izražajo težnje po socialni interakciji, oziroma kompetentnost v tej smeri, kar pa ni razpoloženje, temveč motiv. Na koncu sta ohranila le prijetnost in aktivacijo.

PSIHOMETRIČNA OBDELAVA LESTVICE EMOCIONALNIH STANJ

Lestvico LES I, ki vsebuje 78 besed ter štiri stopenjsko asimetrično razporeditev (nikakor, nekoliko, precej, popolnoma; oziroma: redko, včasih, pogosto in večinoma), smo ponovno preizkusili na 246 študentih prvega letnika Univerze Edvarda Kardelja v Ljubljani. Vključili smo različne usmeritve, tehnične kot družboslovne (kemija, strojništvo, zdravstveni delavci, psihologija). Preizkušanci so bili približno enako zastopani po spolu. Lestvico so izpolnjevali pod štirimi različnimi pogoji, ki so ugotavljali: trenutno, najboljše, najslabše in običajno razpoloženje. Vrstni red ocenjevanja najboljšega in najslabšega razpoloženja smo rotirali tako, da je polovica preizkušancev za trenutnim razpoloženjem ocenjevala najboljše, druga polovica pa najslabše razpoloženje. Preizkus je potekal v manjših skupinah. Vsi preizkušanci so na začetku dobili štiri predloge, sproti pa so dobivali navodila za ocenjevanje. Celotni postopek je trajal približno pol ure.

Značilnosti distribucije. Ogleдали si bomo distribucijo besed, ki smo jih vključili v končno obliko LES II. Upoštevali bomo rezultate vseh štirih eksperimentalnih pogojev:

	Asim.	Splošč.		Asim.	Splošč.
žalost	-0,89	0,60	strastnost	-1,26	0,14
strah	-0,41	0,77	upanje	-0,84	-0,37
potrtost	-0,87	0,57	navdušenje	-1,25	0,00
negotovost	-0,56	0,51	zaupanje	-1,07	-0,13
obup	-0,14	0,95	sreča	-1,35	-0,07
bojazen	-0,14	0,79	nežnost	-1,04	-0,31
tesnoba	-0,14	0,71	poželenje	-1,04	0,10
zbeganost	-0,00	0,77	zadovoljstvo	-1,35	-0,09
otožnost	-0,72	0,53	užitek	-1,28	0,06
zagrenjenost	-0,28	0,81	zaljubljenost	-1,22	-0,23
nesrečnost	-0,62	0,68	vedrina	-1,29	-0,03
zaskrbljenost	-0,85	0,31	naklonjenost	-1,03	-0,07

Distribucija besed za dimenzijo depresivnosti je asimetrična v levo, kar pomeni, da so preizkušanci večinoma izbirali višje ocene ter koničasta, kar pomeni, da ocene težijo k srednji vrednosti. Odstopanja od normalne distribucije niso izrazita. Distribucija besed faktorja zadovoljstva je prav tako

asimetrična v levo ter se večinoma nagiba k sploščenosti, kar kaže na večjo razpršenost ocen. Tudi tu odstopanja niso velika.*

	Asim.	Splošč.		Asim.	Splošč.
gnus	0,99	1,40	zaničevanje	0,83	1,29
razdiralnost	0,82	1,40	maščevalnost	1,03	1,32
jeza	-0,73	0,61	posmeh	0,80	1,17
trdosrčnost	0,03	0,95	napadalnost	0,05	0,99
škodoželjnost	2,06	1,64	bes	0,10	1,07
kljubovalnost	-0,74	0,57	prezir	0,41	1,14

Distribucija večine besed faktorja agresivnosti se približuje simetriji, pojavljajo pa se nekatera odstopanja, predvsem v smeri leve asimetričnosti. Ima koničasto obliko.

	Asim.	Splošč.		Asim.	Splošč.
brežčutnost	-0,27	0,92	brezvoljnost	-0,56	0,70
malodušnost	-0,39	0,81	ravnodušnost	-0,17	0,82
otopelost	-0,23	0,91	z dolgočasnost	-0,30	0,73

Distribucija besed faktorja ravnodušnosti je nekoliko asimetrična v levo in nagiba k koničastosti.

	Asim.	Splošč.		Asim.	Splošč.
prilagojenost	-0,97	-0,07	manjvrednost	0,43	1,17
neodvisnost	-1,06	-0,11	samozaničevanje	1,33	1,46
strpnost	-0,96	-0,00	neuspešnost	-0,14	0,78
samostojnost	-0,78	-0,40	nezaželenost	0,41	1,08
samozavest	-0,83	-0,25	samopomilovanje	0,89	1,24
varnost	-1,08	-0,11	osramočenost	0,58	1,18

Distribucija faktorja pozitivne samoocene je rahlo asimetrična v levo in sploščena. Distribucija faktorja negativne samoocene je prav tako asimetrična v levo in koničasta.

Zaključimo lahko, da odstopanja od simetrije in normalnosti pri vseh faktorjih niso velika, če upoštevamo hkrati rezultate različnih eksperimentalnih pogojev. Pri posameznih pogojih so odstopanja seveda nekoliko večja, posebno pri najboljšem in najslabšem razpoloženju. Trenutno razpoloženje daje podobno sliko kot vsa razpoloženja skupaj, le pri nekaterih besedah se pojavljajo večja odstopanja. Prevladuje asimetrija v levo, kar lahko pripišemo asimetriji formata lestvice, ki vsebuje le eno negativno kategorijo.

Diskriminativnost besed ob različnih razpoloženjih. Izračunali smo analizo variance, s katero smo želeli ugotoviti, ali se ocene posameznih besed ob različnih eksperimentalnih pogojih pomembno razlikujejo, kar bi pomenilo dobro diskriminativnost.

Rezultati so pokazali, da 27 besed razlikuje med vsemi štirimi eksperimentalnimi pogoji. Te besede so: samoobtoževanje, veselje, plahost, strast-

* Distribucije, pri katerih je koeficient večji od 1 so asimetrične v desno. Koničaste so distribucije, ki so večje od 0,263; če je koeficient manjši pa so sploščene.

nost, razočaranost, brezvoljnost, odklanjanje, navdušenje, zaupanje, sreča, trma, očaranost, nezaželenost, zaničevanje, maščevalnost, zaskrbljenost, nesrečnost, vedrina, potrtnost, nežnost, neuspešnost, poželjenje, zadovoljstvo, bojazen, tesnoba, otožnost in užitek.

Večje število besed kaže pomembne razlike med najboljšim in najslabšim razpoloženjem, ne razlikuje pa med trenutnim in običajnim. Take besede so: radovednost, prilagojenost, brezčutnost, odpor, malodušnost, otopelost, gnus, pogum, vdanost, samozavest, negotovost, panika, ključovalnost, varnost, obup, ravnodušnost, zbežnost, zaljubljenost, samostojnost, spoštovanje, zagrenjenost, ponos, naklonjenost, bes in prezir. Če poskušamo interpretirati te rezultate, se nam ponujata dve hipotezi:

— Nekatere besede predstavljajo skrajna oziroma redka, izjemna stanja (npr. obup, brezčutnost, panika, bes, prezir, itd.), zato razlik med trenutnim in običajnim stanjem niti ni pričakovati. V tem primeru se sam pojav, ki ga ocenjujemo ne spreminja znotraj določenih eksperimentalnih pogojev.

— Druga skupina besed se nanaša na relativno trajno osebnostne lastnosti (prilagojenost, pogum, samostojnost, ponos, itd.), ki se po definiciji ne spreminjajo skupaj z razpoloženjem. Torej tudi tu velja, da ne gre za pomanjkljivo diskriminativnost besed, pač pa se pojav sam ne spreminja. Čeprav raziskava ni bila usmerjena v iskanje razlik med stanjem in potezo, lahko posredno sklepamo, da te besede označujejo slednje.

Manjše število besed razlikuje le najslabše razpoloženje od vseh ostalih. Taki besedi sta neodvisnost in strpnost. Dve besedi razlikujeta le najboljše razpoloženje od ostalih in sicer trema in z dolgočasnost. Neodvisnost in strpnost se torej pomembno zmanjšata ob slabem razpoloženju, ob dobrem pa se pomembno zmanjšata trema in z dolgočasnost. Beseda zvedavost prav tako ločuje med slabim in vsemi ostalimi razpoloženji, pri čemer je ob slabem razpoloženju pomembno nižja. Pomembne so tudi razlike med dobrim in vsemi ostalimi razpoloženji pri besedi posmeh. Na žalost so iz računalniške obdelave izpadle nekatere pomembne besede kot so manjvrednost, upanje, žalost, strah, groza, itd. Na osnovi aritmetičnih sredin in standardnih deviacij pa lahko domnevamo, v primerjavi z ostalimi besedami, da tudi te besede pomembno diferencirajo večino eksperimentalnih pogojev.

Na osnovi dobljenih rezultatov lahko zaključimo, da nekatere besede, ki jih uporabljamo za označevanje emocionalnih stanj, diferencirajo med vsemi pogoji, druge pa samo med nekaterimi. V slednjo skupino spadajo predvsem tiste, ki hkrati označujejo tudi osebnostne poteze, ali pa se pojavljajo samo v izjemnih situacijah.

Določanje dimenzij razpoloženja s pomočjo faktorske analize. Izvedli smo faktorsko analizo po metodi glavnih komponent, pri čemer smo najprej uporabili podatke vseh eksperimentalnih pogojev skupaj, nato pa smo faktorizirali še vsako posamezno razpoloženje. Število faktorjev za vsa razpoloženja smo določili po kriteriju »preloma«,* pri čemer smo upoštevali lastne

* »Prelom« smo določili z diagramom, ki prikazuje odnos med višino lastne vrednosti in vrstnim redom ekstrakcije. Opazili smo 3 prelome: pri 7., 9. in 10. faktorju.

vrednosti večje od 1. Za sestavo lestvice smo izbrali faktorско rešitev z desetimi faktorji, ki smo jih dobili z varimax rotacijo. Prvih 10 faktorjev je pojasnilo 60,6 % variance, ostali faktorji pa so bili manj pomembni. Po pomembnosti je močno izstopal prvi faktor, ki je sam pojasnil 34,1 % variance. Rezultati analize na desetih faktorjih za *vsa razpoloženja* so naslednji:

Faktorska nasičenost besed na osnovi metode glavnih komponent z varimax rotacijo

	F1	F2	F3	F4	F5	F6
žalost	0,75	—0,27	0,28			
strah	0,73					
potrtost	0,75	—0,27	0,26			
negotovost	0,74					
obup	0,73		0,28			
bojazen	0,72					
tesnoba	0,78					
zbežanost	0,69					
otožnost	0,69					
						0,25
zagrenjenost	0,71	—0,26				
zaskrbljenost	0,75					
nesrečnost	0,75					
strastnost		0,71				
upanje		0,57				
navdušenje	—0,37	0,74				
zaupanje	—0,29	0,67				
sreča	—0,42	0,73				
nežnost		0,79				
poželenje		0,69				
zadovoljstvo	—0,44	0,68				
užitek	0,33	0,74				
zaljubljenost		0,69	—0,26			
vedrina	—0,36	0,65				
naklonjenost		0,67				
gnus	0,41		0,58			
razdiralnost	0,26		0,66			
jeza	0,51		0,56			
trdosrčnost			0,65			
škodoželjnost			0,63			
kljubovalnost			0,53			
zaničevanje	0,43		0,62			
maščevalnost			0,72			
posmeh			0,49			
napadalnost			0,67			
bes	0,33		0,69			
prezir	0,29		0,68			
brežčutnost			0,32	0,51		
malodušnost	0,45		0,27	0,51		
otopelost	0,52		0,29	0,45		
brezvoljnost	0,57	—0,26		0,46		
ravnodušnost	0,27		0,26	0,68		
z dolgočasnost				0,45		
prilagojenost	—0,26	0,49			0,32	
neodvisnost	—0,29				0,53	
strpnost		0,38			0,48	
samostojnost	—0,32	0,34			0,62	
samozavest	—0,32	0,42			0,44	
varnost	—0,34	0,57			0,25	

	F1	F2	F3	F4	F5	F6
manjvrednost	0,63					0,25
samozaničevanje	0,42		0,36			0,44
neuspešnost	0,69					0,26
nezaželenost	0,56		0,26			0,38
samopomilovanje	0,43					0,51
osramočenost	0,34		0,33			0,58

Sedmi faktor vključuje samoljubje in samovšečnost, osmi plahost, sramežljivost in tremo, deveti trmo in ključovalnost, deseti pa presenečenje in osuplost. Ker so premalo opredeljeni in ne pomenijo bistvenega doprinosa k celotni faktorski strukturi, smo jih izločili iz nadaljnje obdelave.

Izvedeli smo tudi rotacijo za sedem faktorjev, ki je pokazala, da so prvi trije faktorji povsem enaki kot v gornji rešitvi. Kot četrti se je pojavil faktor, podoben tistemu, ki je v gornji tabeli šesti. Kot peti se je pojavil faktor, ki je v gornji analizi četrti. Šesti faktor vključuje samoljubje in samovšečnost, sedmi faktor pa je podoben devetemu. Rotacija za deset faktorjev se nam je zdela ustreznejša, saj je kar šest faktorjev dobro opredeljenih, pa tudi faktorska nasičenost posameznih besed je zadovoljiva. Oglejmo si sedaj posamezne faktorje, ki smo jih vključili v lestvico LES II:

Kot prvi se je pojavil faktor, ki smo ga označili kot *depresivnost*. Vsebuje različne stopnje in oblike dveh temeljnih emocij: žalosti in strahu. Zanimivo je, da se ta faktor kot prvi pojavlja tudi v tujih raziskavah (npr. Wessman in Ricks, 1966), vendar je navadno bipolaren. Podoben bipolaren faktor sta kot prvi dobila tudi Sjöberg in Svensson. Green in Nowlis (1957) sta za vsako od obeh skupin primarnih emocij dobila poseben faktor: depresivnost in anksioznost. Pri nas oboje tvori en sam unipolaren faktor in to pri obeh faktorskih rešitvah. Naš faktor depresivnosti se sklada s kliničnimi opisi tega stanja, ki poleg žalosti vključuje tudi bolj ali manj izražene elemente anksioznosti. Plutchik poroča, da je patologija toliko večja, kolikor več elementov anksioznosti vsebuje depresivno stanje.

Drugi faktor smo imenovali *zadovoljstvo*. Po eni strani vsebuje besede kot so sreča, zadovoljstvo, zaupanje in navdušenje, po drugi strani pa vključuje crotične elemente kot so: strastnost, zaljubljenost, užitek in poželenje. Dobljeni faktor zajema povsem iste vidike kot Plutchikova dimenzija reprodukcije. Poleg petega faktorja je edini pozitivni faktor, ki pa, če se izrazimo v psihodinamični terminologiji, deluje izrazito na ravni ida, medtem ko peti faktor deluje na področju ega. Podobne faktorje navajajo tudi vsi tuji avtorji, v raziskavi Greena in Nowlisa pa je omenjeni faktor razpadel na dva: prijetnost in socialna naklonjenost.

Tretji faktor smo poimenovali *agresivnost* in vključuje različne vidike razdiralne agresivnosti ter gnus. Tudi faktor agresivnosti se v tujih raziskavah pogosto pojavlja. Četrti faktor smo imenovali *ravnodušnost* in zajema različna stanja pomanjkanja čustvene odzivnosti oziroma čustveno topost. Podoben je faktorju aktivacije, o katerem poroča večina tujih raziskovalcev. Značilna za naš faktor je izrazita unipolarnost, kar je verjetno posledica tega, da smo v vzorec besed vključili samo tiste, ki označujejo čustva. Tuje lestvice aktivacije pa vsebujejo številne besede, ki samo posredno kažejo na

čustva (npr. hiter/počasen, utrujen/spočit, itd.) V nadaljnjem delu bi bilo morda koristno dodati tudi bolj diferencirano lestvico aktivacije.

Peti faktor smo označili kot *pozitivna samoocena*, šestega pa kot *negativna samoocena*. Prvi označuje zrelo raven ego-delovanja in vključuje socialno zaželeno pojme: neodvisnost, strpnost, samostojnost, prilagojenost, samozavest, itd. Zadnji faktor pa je njegovo nasprotje in vključuje besede, ki kažejo na nizko samospoštovanje: samozaničevanje, neuspešnost, nezaželenost, samopomilovanje, osramočenost, manjvrednost, itd.

Navedeni rezultati so se nanašali na vse vrste razpoloženja. Izvedli pa smo tudi faktorizacijo za posamezne vrste razpoloženja, da bi določili stabilnost dobljenih faktorjev. Najprej si bomo ogledali dimenzije *trenutnega razpoloženja*: Faktorska analiza je pokazala, da so dimenzije povsem enake kot pri upoštevanju vseh razpoloženj.

Običajno razpoloženje je dalo nekoliko spremenjen prvi faktor. Poleg besed, ki označujejo nesrečnost in anksioznost, so vključene tudi nekatere besede negativne samoocene (samoobtoževanje, manjvrednost). Videti je, da ljudje običajno doživljajo vse te negativne značilnosti hkrati. Drugi in tretji faktor sta enaka, le da je njun vrstni red zamenjan. Četrty faktor je podoben faktorju ravnodušnosti, kot peti faktor pa sta se pojavili besedi radovednost in zvedavost. Kot poseben faktor sta se pojavili tudi besedi strastnost in poželenje, pa tudi prilagojenost. Pri ocenjevanju običajnega razpoloženja lahko ugotovimo, da se je po eni strani več dimenzij zlilo v eno samo, po drugi strani pa so druge dimenzije postale bolj diferencirane.

Najboljše razpoloženje kaže na prvem faktorju mešanico žalosti, anksioznosti, agresivnosti in negativne samoocene. Tu je zlitje vseh negativnih dimenzij še bolj izrazito kot v gornjem primeru. Drugi faktor je podoben faktorju agresivnosti, tretjega pa lahko označimo kot faktor anksioznosti, ki se tu pojavlja samostojno. Četrty faktor je podoben prvemu in vključuje mešanico depresivnosti, negativne samoocene ter agresivnosti. Peti faktor označuje zadovoljstvo in pozitivno samooceno. Šesti faktor pa vključuje področje erotike (strastnost, poželenje, zaljubljenost, nežnost in upanje). Zdi se, da so pri ocenjevanju najboljšega razpoloženja nekateri faktorji postali bolj diferencirani z ozirom na kvaliteto hedonskega tona.

Najslabše razpoloženje vključuje kot prvega faktor anksioznosti, drugi je faktor agresivnosti, tretji zadovoljstvo, četrty negativna samoocena, peti ravnodušnost, šesti pa pozitivna samoocena. Faktorji najslabšega razpoloženja so dokaj podobni skupnim faktorjem, le da je ponekod zamenjan vrstni red. Zanimivo pa je, da se anksioznost kot samostojen faktor pojavlja le pri obeh skrajnih razpoloženjih. Vsi faktorji so unipolarni, če upoštevamo samo najvišje nasičenosti.

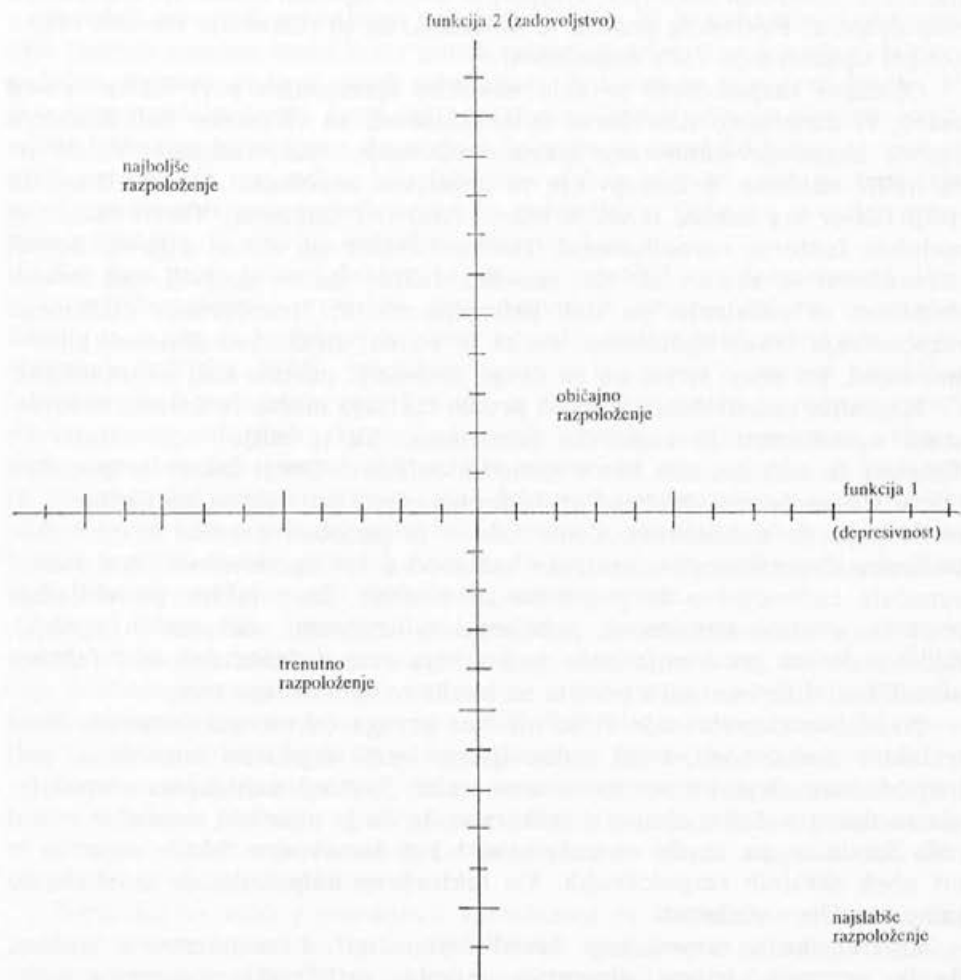
Diferenciacija razpoloženj. Izvedli smo tudi diskriminativno analizo, da bi ugotovili, katere dimenzije najbolj razlikujejo posamezne vrste razpoloženj. Dobili smo tri kanonične diskriminativne funkcije, od katerih prva pojasnjuje 80,63 % variance, druga 12,66 % in tretja 6,71 %.

Prvo funkcijo opredeljujejo besede: jeza (0,41), samoobtoževanje (0,33), žalost (0,27) in nesrečnost (0,19). Druga funkcija vključuje: veselje (0,41), navdušenje (0,29), strastnost (0,25), zaupanje (0,22), itd. Tretja funkcija

zajema besede: z dolgočasnost (0,47), zaskrbljenost (0,28), očaranost (—0,26), radovednost (0,24), trema (0,23), presenečenje (—0,22), nenžost (0,22) in razdiralnost (—0,21).

Medtem ko sta prvi dve funkciji dokaj jasni in sta z manjšimi odstopanji primerljivi s prvima dvema faktorjema: depresivnosti in zadovoljstvu, pa tretje funkcije ni moč interpretirati. Skupinske sredine za posamezen eksperimentalni pogoj smo z ozirom na prvi dve funkciji nanesli na naslednji diagram:

Kanonični diskriminantni funkciji za centroide skupin



Že na prvi pogled je razvidna izredna diskriminativnost obeh funkcij. Za najboljše razpoloženje preizkušancev je značilno visoko zadovoljstvo in odsotnost depresivnosti, najslabše razpoloženje pa je ravno obratno, kar seveda potrjuje naša pričakovanja. Za trenutno razpoloženje je značilna

odsnost depresivnosti kot tudi zadovoljstva. Tako razporeenje je navadno značilno za intenzivno, koncentrirano mentalno delo, kakršno je tudi izpolnjevanje lestvic. Za običajno razporeenje je značilno, da je rahlo pozitivno, kar se sklada z navajanjem v literaturi (Weissman in Ricks, 1966). V našem primeru rezultati kažejo, da je običajno razporeenje mešanica zelo rahle depresivnosti ter nekoliko bolj izraženega zadovoljstva. Pomembno se razlikuje od trenutnega razporeenja, za katerega so značilni razmeroma nizki rezultati tako na depresivnosti kot na zadovoljstvu. Koncentrirano mentalno delo je po vsej verjetnosti zmanjšalo emocionalne reakcije v obeh smereh. Zaključimo lahko, da depresivnost in zadovoljstvo, ki predstavljata najpomembnejši dimenziji razporeenja, slednje tudi najboljše diferencirata.

Slovenske norme. Lestvico LES II smo preizkusili na 246 študentih prvega in drugega letnika obeh spolov in izdelali skupne norme, ki vključujejo aritmetično sredino in standardno deviacijo za vsak faktor in za vsako vrsto razporeenja. Na vzorcu 100 moških in 100 žensk smo ugotavljali razlike glede na spol. Rezultati so prikazani na naslednji tabeli:

F1 — DEPRESIVNOST

	trenutno razporeenje		najboljše razporeenje		najslabše razporeenje		običajno razporeenje	
	$\bar{x}$	σ	$\bar{x}$	σ	$\bar{x}$	σ	$\bar{x}$	σ
moški	1,73	0,55	1,34	0,52	2,55	0,53	1,94	0,41
ženske	1,82	0,62	1,27	0,38	2,91	0,67	2,09	0,49
skupaj	1,78	0,82	1,27	0,60	2,79	0,91	2,01	0,71

F2 — ZADOVOLJSTVO

	trenutno razporeenje		najboljše razporeenje		najslabše razporeenje		običajno razporeenje	
	$\bar{x}$	σ	$\bar{x}$	σ	$\bar{x}$	σ	$\bar{x}$	σ
moški	2,47	0,63	3,24	0,54	1,77	0,51	2,67	0,47
ženske	2,38	0,58	3,38	0,45	1,51	0,43	2,81	0,46
skupaj	2,41	0,94	3,33	0,81	1,59	0,81	2,75	0,76

F3 — AGRESIVNOST

	trenutno razporeenje		najboljše razporeenje		najslabše razporeenje		običajno razporeenje	
	$\bar{x}$	σ	$\bar{x}$	σ	$\bar{x}$	σ	$\bar{x}$	σ
moški	1,64	0,52	1,41	0,51	2,19	0,63	1,75	0,46
ženske	1,42	0,44	1,21	0,32	2,25	0,69	1,66	0,42
skupaj	1,51	0,73	1,29	0,62	2,23	0,98	1,68	0,69

F4 — RAVNODUŠNOST

	trenutno razporeenje		najboljše razporeenje		najslabše razporeenje		običajno razporeenje	
	$\bar{x}$	σ	$\bar{x}$	σ	$\bar{x}$	σ	$\bar{x}$	σ
moški	1,88	0,49	1,45	0,51	2,33	0,63	1,94	0,49
ženske	1,79	0,61	1,18	0,32	2,52	0,75	1,86	0,49
skupaj	1,83	0,86	1,28	0,61	2,47	1,05	1,88	0,71

F5 — POZITIVNA SAMOOCENA

	trenutno razporeženje		najboljše razporeženje		najslabše razporeženje		običajno razporeženje	
	$\bar{x}$	σ	$\bar{x}$	σ	$\bar{x}$	σ	$\bar{x}$	σ
moški	2,26	0,51	3,04	0,59	2,13	0,59	2,65	0,42
ženske	2,77	0,51	3,12	0,55	1,82	0,57	2,76	0,83
skupaj	2,75	0,87	3,11	0,89	1,91	0,91	2,68	0,79

F6 — NEGATIVNA SAMOOCENA

	trenutno razporeženje		najboljše razporeženje		najslabše razporeženje		običajno razporeženje	
	$\bar{x}$	σ	$\bar{x}$	σ	$\bar{x}$	σ	$\bar{x}$	σ
moški	1,57	0,48	1,42	0,59	2,08	0,59	1,78	0,52
ženske	1,43	0,45	1,23	0,39	2,24	0,71	1,72	0,51
skupaj	1,49	0,71	1,28	0,66	2,19	0,95	1,73	0,74

Izračun standardnih deviacij za moške in ženske je bil izveden z ozirom na celotno število točk, ki jih je posameznik dosegel na določenem faktorju, nismo pa upoštevali odklonov za posamezne besede. Zato so te standardne deviacije nekoliko nižje od skupnih, ki predstavljajo veljavnejše merilo razpršenosti rezultatov. Uporabne so le za primerjavo med moškim in ženskim vzorcem.

Razlike med moškimi in ženskami niso statistično pomembne, čeprav se ponekod približujejo meji. Na splošno je za ženske značilna večja polarizacija skrajnih razporeženj. Tako se npr. v najboljšem razporeženju pri ženskah bolj zmanjša depresivnost kot pri moških, v najslabšem razporeženju pa bolj naraste. Podobno je s pozitivno samooceno, ki v najboljšem razporeženju pri ženskah bolj poraste, v najslabšem pa se bolj zmanjša. Isto značilnost kaže negativna samoocena, seveda v obrnjenem smislu. Težnjo po večji polarizaciji zasledimo pri vseh faktorjih, ne glede na to, ali izražajo pozitivne ali negativne emocije in se sklada s tradicionalnim prepričanjem o večji emocionalni odzivnosti ženskega spola.

Običajno razporeženje ne kaže pomembnih razlik med spoloma, nakazana pa je težnja k večji depresivnosti in manjši agresivnosti žensk, za katere pa je hkrati značilna nekoliko pozitivnejša samoocena. Standardne deviacije ne kažejo kakih posebnih zakonitosti. Ker navedene razlike niso statistično pomembne, lahko uporabljamo skupne norme za oba spola.

Diskusija rezultatov. Zaradi večje preglednosti smo rezultatom posameznih postopkov dodali tudi interpretacijo, zato se bomo na tem mestu omejili le na nekatera splošnejša teoretična in metodološka vprašanja.

Eno izmed njih je vprašanje uni oziroma bipolarnosti razporeženj. Glede na to, da je naš format lestvice asimetričen, z nevtralno točko med 1 in 2, ter zaradi uporabe standardne faktorske analize lahko domnevamo, da je dobljena izrazita unipolarnost po vsej verjetnosti artifakt, ki izvira iz psihometričnih vzrokov. Zato na osnovi naše raziskave ni upravičeno sklepati na unipolarnost razporeženj v teoretičnem smislu. Diskriminativna analiza pa je pokazala koristnost obravnavanja razporeženj kot unipolarnih, saj se običajno in trenutno razporeženje ločita ravno po relativni izraženosti ene

in druge dimenzije (depresivnost, zadovoljstvo), ki sicer tvori semantično nasprotje.

Faktorji so dokaj homogeni in tvorijo smiselne enote. Nekatere besede so nasičene z več faktorji, kar po vsej verjetnosti izraža njihovo dejansko naravo, saj nimamo razloga domnevati, da bi bil pomen besednih izrazov za različne emocije povsem različen. Mnogi avtorji (npr. Plutchik) menijo, da so emocije med seboj bolj ali manj podobne. Pri faktorju 4 npr. najdemo precejšnje korelacije s faktorjem 1, pa tudi 3, kar kaže povezanost ravnodušnosti z depresivnostjo in agresivnostjo. Podobno je pri faktorju 5, le da je slika obrnjena. Pozitivna samoocena je v negativni korelaciji z depresivnostjo in v pozitivni korelaciji z zadovoljstvom. Na povezavo med razpoloženjem in stališčem do sebe oziroma samospoštovanjem je opozoril že Svensson (1977). Ni pa znano kateri elementi samospoštovanja se spreminjajo skupaj z razpoloženjem in kateri so relativno stabilni.

Lestvica LES II je bila izdelana predvsem v raziskovalne namene. V načrtu so raziskave o vplivu psihofarmakov, delovnega procesa, stresnih dogodkov, itd. Verjetno pa bi jo lahko uporabili tudi v klinične namene.

VIRI:

1. Alekseeff (1907). V: Woodworth, S. R. Eksperimentalna psihologija. Naučna knjiga, Beograd, 1964.
2. Borgatta, E. F. Mood, personality and interaction. J. Gen. Psychol., 1961, 64.
3. Cattell, R. B. Personality and mood by questionnaire. Jossey-Bass, San Francisco, 1973.
4. Davitz, J. R. The language of emotions. New York, Academic Press, 1969.
5. Dittman, A. T. Interpersonal message of emotion. New York, Springer, 1972.
6. Green, R. F. On the measurement of mood. Rochester University, 1965.
7. Green, R. F., Nowlis, V. A factor analytic study of the domain of mood; Independent validation of the factors. University of Rochester, 1957, 4.
8. Izard, C. E. Patterns of emotions. New York, Academic Press, 1972.
9. Johnson (1906). V: Woodworth, S. R. Eksperimentalna psihologija. Naučna knjiga, Beograd, 1964.
10. Mc Nair, D. M., Lorr, M. An analysis of mood in neurotics. J. Abn. Soc. Psychol., 1964, 69.
11. Meddis, R. Bipolar factors in mood adjective checklists. Brit. J. Soc. Clin. Psychol., 1972, 11.
12. Mehrabian, A., Bussell, J. A. Evidence for a three-factor theory of emotions. J. Res. Pers., 1977, 11.
13. Nowlis, V. the concept of mood. V: Farber, R. H. L. Wilson: Conflict and creativity, New York, Mc Graw-Hill, 1963.
14. Nowlis, V., Nowlis, H. H. The description and analysis of mood. Annals of the New York Academy of Science, 1956, 65.
15. Nowlis, V. Moods: Behavior and experience. V: Arnold, M. B. Feelings and emotions: The Loyola Symposium. New York, Academic Press, 1970.
16. Osgood, C. E. Dimensionality of semantic space for communication via facial expression. Scand. J. Psychol., 1966, 7.
17. Osgood, C. E., Suci, G. J., Tannenbaum, P. H. The measurement of meaning. Urbana, University of Illinois Press, 1957.
18. Schlosberg, H. A scale for the judgment of facial expressions. J. Exp. Psychol., 1941, 29.
19. Sjöberg, L., Swensson, E. The polarity and dimensionality of mood. University of Goteborg, 1976.

20. Swenson, E. Response format and factor structure in mood adjective check lists. *Scan. J. Psychol.*, 1977.
21. Tomkins, S. S. Affect as the primary motivational system. V: Arnold, M. B. *Feelings and emotions*. New York, Academic Press, 1970.
22. Wessman, A. E., Ricks, D. F. *Mood and personality*. New York, Holt, Rinehart & Winston, 1966.

Slovenske raziskave so bile izvedene v sklopu psiholoških raziskav v URP: raziskovalni program za razvoj disciplin na področju družbenih ved-psihologija. Raziskavo je finansirala Raziskovalna skupnost Slovenije. Nosilec naloge je bila Tanja Lamovec, strokovni sodelavec za metodologijo je bil Klas Brenk, računalniško obdelavo je izvedel Dušan Rutar.

Razvoj samozavedanja kot temeljne funkcije jaza

JANEZ MAYER

I. VPRAŠANJE PSIHOLOGIJE JAZA

Filozofska pojmovanja jaza so nihala med dvema amplitudama: od subjektivističnega pojmovanja jaza kot individualne duhovne substance, do empirističnega stališča, da jaz nima substancialne realnosti.

Prvo ni moglo pojasniti zveze med subjektom in objektom, drugo pa ni uspelo razložiti enotnosti jaza. Gordijski voz omenjenih nasprotij skuša razrešiti dialektično stališče po katerem predstavlja jaz enotnost objekta in subjekta kot posledico filogenetskega razvoja, skozi katerega je človek kot zavestno bitje polagoma presegel svojo objektivno naravo.

OBJEKT	SUBJEKT
vsebina jazovega doživljanja	JAZ kot nosilec doživljanja

Če je ta ločitev veljavna, potem le na levi strani obstaja tisto, kar je lahko predmet znanstvenega preučevanja, iz katerega je jaz kot subjekt torej izključen. Kriteriji objektivnosti eksaktnih znanosti slonijo na ponovnem preverjanju in splošni veljavnosti rezultatov opazovanj, ki so izvedena v enakih pogojih.

V psihologiji, ki se metodološko zgleduje po eksaktnih znanostih, kriterij objektivnosti pogosto zahteva podobno interpretacijo nekega doživljanja (zaznave) s strani večjega števila opazovalcev. Problematična sta pojma »podobno« in »večje število«, kajti če ne obstaja specifični nosilec doživljanja, bi morale biti vse vsebine enako doživljene saj individualnih, subjektivnih razlik med subjekti ne bi bilo.

Določanje stopnje konsistentnosti opazovalcev v okviru takih kriterijev je pravzaprav mera stopnje subjektivnega faktorja v opazovanju. Ali lahko iz podobnih interpretacij določenega doživljenega, zaznanega pojava povzamemo dokaz, da so ga različne osebe enako občutile, doživele?

Elementarna stvarnost je, da vsebine našega doživljanja ne odražajo le predmetnosti, temveč tudi njihovo značilno subjektivno obarvanost, ki poteka simultano, kot fundamentalna danost, ki je ni mogoče zavreči onkraj meje objektivnega.

Prav razlike v doživljanju iste predmetne vsebine pri različnih osebah pričajo o specifikah nosilca tega doživljanja, o nekem »sistematičnem faktorju«, ki izkušnjo značilno subjektivno obarva. Tak faktor psihologija metodološko že a priori abstrahira v nikoli določljivi tako imenovani reziduum.

Kriterij objektivnosti, privzet iz eksaktnih znanosti, psihologijo jaza postavlja onkraj znanstvenega. Potrditev eksistence jaza je namreč možna edino po introspektivni poti.

Izkušnja jaza je inherentna doživljajskim vsebinam, ki so zato svojsko, osebno obarvane. V našem doživljanju občutimo jaz kot nekaj kar objektivno eksistira.

Vsebina doživljanja je le reprezentant predmetne stvarnosti, kar pa seveda ni neposredno razvidno, saj v doživljanju vsebino objektiviramo — postavljamo v zunanji predmetni svet, na primer vsebino doživljanja barve. Pravimo, da je trava zelena ne pa da občutimo, kako zelena je trava. Ta objektivacija pa je s spoznavnega vidika napačna, kajti barva je samo vsebina našega doživljanja, ki pa ima v okolju svoj predmetni sovzrok.

Le pri spoznavanju doživljanja, ki nima neposrednih zunanjih sovzrokov, vsebina spoznanja in odražena stvarnost sovpadeta. Veselje, ki je vsebina zavestnega doživljanja, se ne razlikuje od pojava veselja v naši zavesti, ki je stvarnost.

To veselje pa je intimno, značilno, enkratno obarvano. Veselje, ki ga doživljam, je samo moje. Pripisem ga lahko samo lastnemu jazu kot nosilcu. Takih doživljajev se zavedamo brez posredujočih vsebin, zato jih poznamo takšne kot so v resnici. Veselje, ki ga doživljam, je hkrati vsebina in objekt mojega zavedanja.

Ali je možno čisto samoizkustvo, izkušnja čistega jaza?

To kar doživljamo je najbrž le določen aspekt jaza — PROJEKCIJA TOTALNOSTI JAZA NA RAVNINO NAŠE ZAVESTI.

Znanost pa v tem primeru zahteva najmanj projekcijo jaza na kvantitativno kavzalno ravnino, podobno kot fotografija lahko predstavi v dveh dimenzijah tridimenzionalni prostor. Omenjena ravnina pa je omejena z možnostjo kvantitativnega opazovanja in kvantitativnega kavzalnega mišljenja.

V našem doživljanju se jaz odraža kot nekaj kar objektivno eksistira, zato bi bilo neutemeljeno trditi, da kompletno subjektivni pojav ne more biti predmet znanstvenega preučevanja. Psihologija mora pri tem zavzeti odločno stališče: PREDMET PREUČEVANJA JE JAZ, KAKOR GA DOŽIVLJAMO!

OBJEKT	SUBJEKT
JAZ kot nosilec doživljanja	opazovalec ki spoznava

Seveda je povsem jasno, da fenomenalnost izkustva še ne dokazuje realnega obstoja jaza, vendar njegova dimenzija subjektivnega doživljanja s principom enotnosti subjekta in objekta anticipira tudi dimenzijo objektivne eksistence jaza.

Fenomenalni jaz se torej manifestira kot elementarni korelat vsebine doživljanja, kvalitativno različen od nje, obenem pa od nje posredno odvisen, saj je njegov sovzrok. S tem pa ni izključena tudi substancialnost jaza, torej stvarnost, ki lahko obstaja samostojno, brez drugega nosilca.

Psihologija jaza je utemeljena v tolikšni meri kolikor se na današnji stopnji razvoja, v okviru naših spoznavnih zmožnosti, lahko približamo stvarnosti in kolikor se lahko zavedamo, da je popolna objektivnost v značnosti iluzija.

II. POSKUS OPREDELITVE OSNOVNIH POJMOV

Čeprav se izraza SAMOZAVEDANJE in JAZ v literaturi uporabljata kot označevalca dveh različnih pojmov, njunih pomenov pogosto ni mogoče razlikovati, kar je spričo kompleksnosti, prepletenosti in soodvisnosti njunih odnosov sicer razumljivo, vendar kljub temu nedosledno.

Prizadevanje za enoznačne definicije omenjenih terminov bi bilo, milo povedano, skrajno naivno, še posebno, če pomislimo na vso filozofsko in tudi metapsihološko tradicijo, ki se nanaša na instanco jaza, vendar poskus določitve njunega razmerja pravzaprav zahteva že naslov te razprave.

ZAVEST:

Zrenje lastnega doživljanja.

JAZ:

Proprium, jedro osebnosti, središče telesne in duševne enotnosti, kontinuiranosti in istovetnosti, s funkcijami samoobčutenja, samozaznavanja, samozavedanja, samoidentitete, lastnega hotenja, samostremljenja, samovrednotenja in samouresničevanja.

Po J. MUSKU (1982) jaz pomeni sintezo, integral kvalitativno razraščajočih se struktur, procesov in funkcij žive in še posebej duševne stvarnosti. Kot historično nastala in v nekem smislu samoustvarjena kvaliteta presega svoje sestavine in predstopnje ter se nasproti njim kaže tudi kot njihova negacija, kot zavestno in samoovedeno nasproti nezavednemu, kot svobodno in smotrno nasproti determiniranemu in stihijnemu, kot celostna struktura nasproti sumarnemu agregatu.

SAMOZAVEDANJE:

Je jazu podrejeno, saj ga opredeljujemo kot eno izmed njegovih funkcij, ki daje jazu kot subjektu doživljanja zavestnost. Je zavest o lastnem jazu kot najbolj intimno občutje individualnosti.

Samozavedanje je posebni vidik zavesti in zrcali subjekt, ki zre lastno doživljanje. Je odraz zavesti v sami sebi.

Odraža predmete in vsebino doživljanja in obenem tudi samo sebe kot nosilca tega doživljanja.

Po J. Musku je samozavedanje bistveno določilo jaza, ki omogoča enotnost in kontinuiteto osebnostnega delovanja. Brez samozavedanja ne bi

mogli govoriti o jazu v pravem pomenu. Samozavedanje, koncept o sebi nam šele pove, da smo individualni in celoviti in šele na podlagi tega lahko svoje vedenje usmerjamo, tako da to celovitost in individualnost načrtno ohranjamo ter razvijamo.

III. NASTANEK SAMOZAVEDANJA

1. FILOGENEZA

Nagonski mehanizmi kot dediščina evolucije človeški vrsti ne morejo zagotoviti obstanka, ker ne omogočajo naravne prilagoditve življenjskemu okolju.

Ob rojstvu instinkti človeku ne omogočajo samostojne ohranitve tako kot večini živali. Za svoj obstoj neizogibno potrebuje posredovanje drugih oseb, ki traja neprimerno daljši čas kot pri najvišje razvitih živalih. Človek kot izoliran posameznik ne more zaživeti niti preživeti. Z razvojem možganske skorje je človek v primerjavi z drugimi živimi bitji postal nespecializiran, odprt biološki sistem, ki je polagoma zmogel vsakokratno dinamično prilagoditev na spremenljive pogoje življenjskega okolja, ki jo nagonski mehanizmi zaradi svoje nevariabilnosti niso omogočali.

Poleg tega je nagonska struktura zaradi inhibitornega vpliva živčnih struktur možganske skorje izgubila tudi svojo avtonomnost in učinkovitost. Človeku, ki se je ohranil brez vkodiranega instinktivnega programa kot osrednjega regulativnega mehanizma in s tem postal odprt, nedeterminiran biološki sistem, so morali biti neizogibno dani določeni pogoji za njegovo funkcionalno učinkovitost. Nujni in osnovni pogoj za to je moral biti dan v strukturi neokorteksa, ki je omogočila izkustvo ODNOSNOSTI človeškega organizma do okolja in do samega sebe kot avtonomnega, samoregulativnega sistema.

Prav v tej odnosnosti vidimo princip, na osnovi katerega je mogoče razlikovati vsebine doživljanja, ki imajo izvor v okolju od tistih, ki izvirajo v nas samih.

J. Musek (1981) govori o tako imenovanem dvomestnem izkustvu, ki je pogoj za nastanek človekovih odnosnih predstav — o svetu in jazu, o drugih in sebi, o objektu in subjektu, o materiji in duši. Človek naj bi predstavljal enega izmed izjemno redkih primerov v evoluciji, ko je uspela mutagena sprememba regulativnega živčnega sistema, ki ga je prestrukturirala tako, da je vnesla vanj topološki rez, razmak in odnosnost.

Človekovo izkustvo je torej umeščeno na dva med seboj strogo ločena prostora, pri čemer je prostorska lokacija že inherentna vsebini izkustva, njegovo izkustvo ima dvojno mesto, dvojni prostor, brez vmesne doživljajske kontinuitete.

Del izkustva doživlja kot da je izvorno locirano v zunanjem svetu, del izkustva pa doživlja kot da je locirano »nekje v notranjosti«
brez jasnega somatskega položaja.

V možganski skorji obeh hemisfer najdemo na isti strani eksterosenzorne in somatosenzorne projekcije, ki pomenijo podlago vsem izkušnjam z zunanjim lokusom. Toda, če predstavljajo te projektivne arce skupaj z motoričnimi areali pri živalih, najbližjih človeku, praktično celotni korteks, ima človekov korteks še dovolj prostora za druge procese — tako za nadaljnje živčne projekcije kot za zelo kompleksne asociativne povezave. Zlasti nadaljnje projekcije, ki izhajajo iz primarnih senzornih arealov, so načelno sumljive kot morebitna podlaga »znotraj« lociranega izkustva, prav tako pa tudi višja področja, odgovorna za spominsko, govorno in »programsko« dejavnost posameznika.

Samo na dvomestnosti izkustva je mogoče zgraditi zavestne odnose, je mogoče relativirati sebe v odnosu do sveta in drugih, je mogoče sploh sintetizirati predstavo o sebi kot pojavu poleg drugih pojavov. Tipično enomestno doživljajoča žival dojema samo zunanje objekte, v vsej svoji samopercepciji lahko dojema sebe kvečjemu kot posebno vrsto zunanjega objekta, šele dodatni drugi, notranji prostor doživljanja bi ji lahko odprl »pogled« na sebe kot subjekta, kot opazovalca. Človeku je ta pogled omogočen že v osnovni izkustveni strukturi.

Del izkustva se na podlagi enega lokusa nujno organizira in sintetizira v celoto, ki jo lahko preprosto označimo kot »zunanji svet«, a nasproti temu se na podlagi nekega drugega lokusa preostalo izkustvo spet sintetizira v celoto. Ta »preostali«, zunanjemu svetu prirejeni, a od njega dobro ločeni prostor izkušenj, je strukturna podlaga za kvalitativno in distinktivno pojmovanje ali bolje doživljanje samega sebe, jaza, je podlaga za razvijanje občutja individualnosti, za individualno zavest. (koniec citata)

Odnosno človekovo doživljanje torej ni pripeljalo le do pojava zavesti kot možnosti zrenja lastnega doživljanja, temveč tudi do pojava samozavedanja kot možnosti zrenja samega sebe kot nosilca tega doživljanja.

Pojav samozavedanja je človeka dislociral iz predmetnega sveta in ga identificiral kot subjekta.

Z zavedanjem samega sebe kot nosilca hotenja in samodejavnosti mu je bila dana v svetu posebna, ustvarjalna vloga.

Učinki lastne aktivnosti so mu predmetno okolje razodeli kot pasivno. Lahko je nanj vplival in ga s tem, v skladu z lastnimi hotenji, spreminjal. Na ta način se mu ni le prilagajal, temveč ga je obenem prilagajal samemu sebi in si s tem zagotovil enega izmed pogojev za ohranitev v procesu primarne biološke prilagoditve na naravno okolje.

S samozavedanjem je postala evolucijska prilagoditvena vloga nosilca — jaza, očitna. Samozavedanje kot temeljna funkcija jaza je odprla nove možnosti za ohranitev posameznika in človeške vrste.

2. ONTOGENEZA

J. PIAGET domneva, da otrok v začetku razvršča na isto raven vso vsebino svoje zavesti, ne da bi razločeval kak jaz in kak zunanji svet: »To pomeni, da predstavlja oblikovanje pojma stvarnosti postopno cepitev te pratvorilske zavesti v dve dopolnjujoči se vesolji, v objektivno in subjektivno

vesolje. V času prvih razvojnih stopenj je svet z jazom povsem isto: noben izmed dveh členov ni razločen. Toda, ko se razločita, ostaneta spočetka drug drugemu zelo blizu, svet ostane zavesten in poln stremljenj, jaz pa stvaren in le malo ponotranjen.«

Zanimivo je, da Piaget predpostavlja »pratvorilsko zavest«, torej obliko, ki je pred zavestjo in samozavedanjem, zato velja vprašati na kaj se taka oblika zavesti nanaša.

Piagetova misel sicer potrjuje domnevo, da je pojav samozavedanja posledica razvojnega procesa v ontogenezi, veliko vprašanje pa je, če pred obliko zavesti in samozavedanja lahko postavimo še eno obliko zavesti, oziroma predzavesti. Na tem mestu je hipoteza o dvomestnem izkustvu naravnost odrešilna. Če bi Piaget mislil na enomestno zaznavno izkustvo še nerefleksivnega otroka, bi imel nemara prav, toda uporabil je preveč delikaten terminus.

V zvezi z enomestnim zaznavnim lokusom namreč ne moremo govoriti niti o zavesti niti o samozavedanju. Samozavedanje je namreč le aspekt zavesti, ki poleg vsebine doživljanja odraža tudi subjekt kot nosilca tega doživljanja, zato si je težko misliti drugače, kot da se samozavedanje pojavi hkrati z zavestjo, ko začne otrok v doživljanju ločevati med seboj in svetom, med jazom in nejazom.

Tudi pri G. V. ALLPORTU (1961) naletimo na nejasnosti, češ da se majhen otrok verjetno zaveda, vendar samozavedanja pri njem ni, medtem ko ima odrasla oseba obe obliki, ki pa nista identični.

Ali ima majhen otrok lahko zavest o predmetih in pojavih zunaj sebe, ko nima še zavesti o samem sebi, kajti če ni jaza, kako naj bo potem zavest o njem in razmerje (zavesti) subjekta o objektu (vsebini) doživljanja?

Pojem zavesti vsekakor ni primeren, da bi ga uporabili za opis dojemanja sveta v prvih mesecih življenja. Res pa je, da si je skrajno težko predstavljati doživljanje z vidika enomestnega izkustva. Morda bi ga lahko opisali z določenim stanjem budnosti, ki ga napolnjujejo samo zaznavne vsebine, vsekakor pa v njem še ni zrenja lastnega doživljanja, torej zavesti.

O Piagetovi pratvorilski zavesti in o Allportovi zavesti brez samozavedanja torej ni mogoče govoriti, ker pa se samozavedanje oblikuje le postopoma, opazovanje majhnega otroka res daje vtis, da je v prvih razvojnih stopnjah »svet z jazom povsem isto«. Jaz pa v resnici takrat še ni izoblikovan. Preden se samozavedanje dokončno vzpostavi ima otrok še veliko težav z adekvatnimi manifestacijami jaza, to pa je tisto, kar je raziskovalcem največkrat zameglilo sliko.

Samozavedanje smo opredelili kot eno temeljnih funkcij jaza, ki ga pojmuje kot odraz visoko integriranih zavestnih procesov, izoblikovanih v dolgotrajnem filogenetskem in ontogenetskem razvoju.

Samozavedanje predstavlja razvojno pogojen, izkustveni vidik jaza, o katerem pri neizoblikovani osebnosti (otroku v prvih mesecih življenja), še ne moremo govoriti.

Proces razvoja samozavedanja je, pravzaprav, postopno oblikovanje bipolarne relacije subjekt—objekt in končnega poenotenja te dvojnosti v jazu.

Človekovo izkustvo o dvojnosti med samim seboj in okoljem izhaja iz njegove avtonomne dejavnosti. V prvi razvojni fazi, ki naj bi segala že v prenatalno obdobje, prične proces diferenciacije med lastnim organizmom in okoljem.

Sodobna biologija postavlja spontano dejavnost pred dražljajsko odzivno in tudi v ontogenetskem razvoju dokazuje gibanje zarodka že pred vzpostavitvijo refleksnih lokov.

Proces diferenciacije naj bi se sprožil v interakciji med zarodkovo spontano dejavnostjo in odzivi intrauterinega okolja, močno pa naj bi se ojačal v času po rojstvu, ko se razširijo pogoji za samodejavnost.

Učinki lastne telesne dejavnosti se razlikujejo od učinkov, ki izvirajo od drugod, ker se prvi povezujejo s proprioreceptivnimi občutki, drugi pa ne. Že v strukturi živčnega sistema so dani pogoji za razlikovanje med notranjo in zunanjo stimulacijo. Omogoča jo sistem povratnega živčnega delovanja. V procesu razvoja zaznavanja, v interakciji s predmetnim svetom in drugimi osebami, začne otrok razlikovati občutenja lastnega telesa od občutenj predmetov in manifestacij drugih oseb.

Verjetno se diferenciacija najprej pojavi v taktilni stimulaciji ob dotikanju lastnega telesa, ko gre za dvojno, vzajemno stimulacijo (roka stimulira obraz, obraz stimulira roko), ko se obraza ali roke dotikajo drugi, gre le za enojno, enosmerno stimulacijo. V primeru taktilnega samozaznavanja nastopajo tudi številne kontinuirane in diskontinuirane proprioreceptivne povratne zveze.

Rokovanje s predmeti posreduje le senzorne povratne informacije, medtem ko pri manipuliranju z lastnim telesom nastaja dvojna, senzorna in proprioreceptivna povratna informacija. Omenjene povratne zveze so pravzaprav arhitekt razvoja občutenja telesne sheme kot temeljne kategorije samoobčutenja in samozaznavanja.

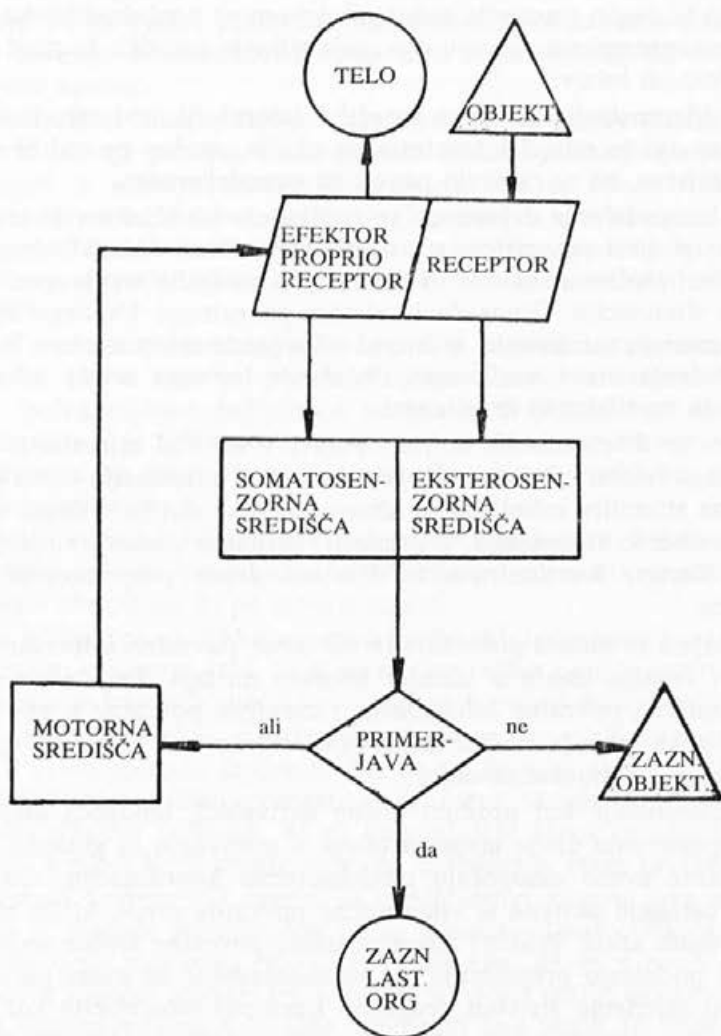
Vidno zaznavanje kot produkt lastne aktivnosti, omogoča otroku kontrolirano opazovanje delov lastnega telesa v mirovanju in gibanju. Kinestetične povratne zveze omogočajo okulomotorno koordinacijo. Ob zunanji stimulaciji ostanejo aktivne le kinestetične povratne zveze, ki jih aktivirajo premiki očesnih zrkul. Primeri vloge vizualne povratne živčne dejavnosti v veliki meri podpirajo prepričanje, da samodejavnost že sama na sebi daje centralnemu živčnemu sistemu drugačno kvaliteto informacije kot zunanja stimulacija. Premiki oči od ene do druge fiksne točke v prostoru ne dajejo občutka gibanja, medtem ko ga vsi ostali premiki retinalne slike dajejo.

Očesno gibanje v prvem primeru posreduje možganom specifično povratno informacijo, ki vidno zaznavo modificira tako, da ne pride do občutka gibanja.

Proprioreceptivne povratne zveze nastopajo tudi pri vokalizaciji. Vokalizacijo otrok sliši in obenem občuti, da jo proizvaja. Glasov iz okolja ne spremlja dejavnost povratnih zvez, zato jih samo sliši.

Omenjeni mehanizmi so seveda le temeljni kamni, na katerih se polagoma oblikuje tako imenovani »telesni jaz«, ki ga pojmujemo le kot predfazo v

razvoju samozavedanja, kot neko specifično razliko znotraj zunanjega lokusa samega, kot razlikovanje med okoljem in lastnim telesom, kajti samoobčutenje in samozaznavanje šele vzpostavljata relacijo do notranjega lokusa izkustva.



IV. ŠTUDIJA 1:

SAMOPREPOZNAVANJE KOT INDIKATOR RAZVOJA SAMOZAVEDANJA

Eksploimentalnemu delu, posebno na področju zgodnjega obdobja razvoja jaza, je bilo v preteklosti namenjeno malo pozornosti. Psihologija je na tem področju šele v zadnjem času naredila preskok iz spekulativnega v izkustveno in na ta način odprla pot tudi empiričnemu spoznavanju te kompleksne in opazovanju težko dostopne problematike.

Samoprepoznavanje nedvomno pomeni le enega izmed indikatorjev samozavedanja, ki pa lahko vsaj posredno odraža določene faze v razvoju samozavedanja in kar je še posebno pomembno, daje nam tudi možnost opazovanja.

Kot smo do sedaj ugotavljali, se verjetno najprej razvije taktilno proprioceptivno samoprepoznavanje, medtem ko se vizualno, kot bomo videli, razvije kasneje. Povedali smo že, da je kinestetična povratna zveza, kot posledica telesne aktivnosti, kontinuirana in daje možnost direktne vizualne korespondence. Indirektno vizualno korespondenco pa lahko vzpostavimo umetno s pomočjo zrcala, ki glede na direktno lahko daje celotno simultano sliko lastnega telesa in njegove aktivnosti.

Čeprav sta prva opazovanja vedenja otrok pred zrcalom izvedla GESELL in THOMPSON že leta 1883, segajo poskusi preučevanja problematike razvoja jaza s pomočjo vedenja pred zrcalom šele v sedemdeseta leta tega stoletja. Sicer pa je že KÖHLER opazoval vedenje opic pred zrcalom. Poročal je, da se je opica v začetku ogledala bala, ga potem ogledovala, z roko tipala po ozadju in za svojim hrbtom. Zaključil je, da opica ni pokazala interesa, da bi ugotovila od kod prihaja podoba, kaj šele, da bi jo istovetila s samo seboj.

DIXON (1957) je longitudinalno opazoval 5 otrok in nakazal različne sekvence vedenja pred zrcalom: pri starosti 4 do 5 mesecev se otroci obnašajo kot bi v zrcalu videli podobo drugega otroka. Pri 6 mesecih je opazil veliko število ponavljajočih se kretenj in dolgotrajne fiksacije lastne podobe. Pri 12 mesecih se je obnašanje bolj usmerilo proti sebi kot proti sliki v ogledalu.

BOULANGER-BALLEYGUIER (1968) je pred zrcalom opazoval vedenje mačk in otrok. Pri mački je dobil vtis, da se sprva podobe v zrcalu boji, potem zanimanje zanjo raste, ko hodi okrog ogledala pogleda ozadje, toda pri tem se nikoli ne ozre na predmet ali na osebo, ki jo vidi v ogledalu, kaj šele, da bi v njem prepoznala sebe.

Otrok že v prvem mesecu starosti gleda v ogledalo in se zanima zanj, v drugem in tretjem mesecu se vanj smeji in pogleduje na človeka, čigar podobo vidi v zrcalu, se mu smehlja in tipa po ogledalu.

V šestem mesecu pogosto tipa po svoji podobi in po ozadju, se sklanja z obrazom nad ogledalo in se spet začudeno odmika itd. V 15. mesecu se na vprašanje, kje se nahaja, nekaj časa ogleduje in išče sebe v ogledalu, v 17. mesecu na enako vprašanje pogleda v ogledalo in pokaže na sebe. Enako naredi, če ga vprašajo, kje je mama. V 22. mesecu spontano pove svoje ime, ko se opazuje v ogledalu, imenuje tudi osebe in predmete, ki jih v njem vidi. V 24. mesecu pa spontano prinese ogledalo pred druge in jim naroča, naj se ogledujejo.

AMSTERDAM (1969) je opazovala 4 otroke vsak mesec, od 3 do 24 mesecev starosti. Pri starosti od 3 do 6 mesecev je opazila nasmeh, vokalizacijo in seganje proti sliki v zrcalu. V drugi polovici prvega leta starosti je podobno kot Dixonova študija tudi opazovanje Amsterdamove odkrilo usmerjene in ponavljajoče se kretnje, medtem ko so se 1 leto stari otroci začeli ogledalu izmikati. Pri 18 mesecih naj bi bilo samoprepoznavanje evi-

dentno, glede na odzive, ki so veliko bolj usmerjeni proti sebi kot proti sliki v zrcalu.

GALLUP (1970) je opazoval vedenje šimpanzov in opic vrste rhesus pred zrcalom. Z namenom, da bi eksperimentalno potrdil svoje prepričanje, da nekateri primati izkazujejo »nase usmerjeno vedenje« v večji meri kot vedenje usmerjeno na njihovo zrcalno sliko. Anesteziranim opicam je, razen kontrolne skupine, rdeč obarval ušesa. Eksperimentalna skupina šimpanzov se je nato pred zrcalom dotikala lastnih ušes, medtem ko opice rhesus in tiste iz kontrolne skupine, takega vedenja niso izkazovale. Gallup je sklepal, da so šimpanzi prepoznali sliko v ogledalu kot njihovo lastno, medtem ko je primati na nižji razvojni stopnji tudi po več poskusih niso prepoznali. Gallup je menil, da bi morali enako sposobnost prepoznavanja kot šimpanzi, izkazovati tudi otroci.

RHEINGOLD (1971) je opazil, da se otrok z nasmehi intenzivneje odziva na lastno zrcalno podobo kot na druge socialne dražljaje. Prvi je prišel do zaključka, da socialna narava situacije pred zrcalom ne provocira otrokovih odzivov, temveč povratna zveza, ki jo povzroča gibanje, vzpostavlja pa zrcalo.

LEWIS in BROOKS (1975) sta priredila Gallupov eksperiment otrokom. Opazovala sta vedenje 96 otrok pred zrcalom. Na nosove jim je bilo neopazno nanešeno rdečilo. Nihče od 9 in 12 mesecev starih otrok, 25 % 15 in 18 mesecev starih in 75 % 21 in 24 mesecev starih otrok (vsaka skupina je imela $N = 32$), se je dotikalo svojih nosov. Avtorja sta zaključila, da se samoprepoznavanje pojavi pri večini otrok okrog 18. meseca in da predstava o sebi obstaja že v predverbalnem obdobju.

Približno sočasno kot Lewis in Brooksova sem (1975) izvedel originalno študijo obnašanja otrok pred zrcalom. Otrokom so bila neopazno zaznamovana čela s črno barvo. Zrcalo je odražalo celotno otrokovo podobo, za razliko od prej navedenih študij, ko so eksperimentirali le s podobo obraza. Opazovali smo 67 otrok od 18 do 24 mesecev starosti. 48 otrok ali nekaj manj kot 3/4 se je dotikalo svojega čela.

REZULTATI:

STAROST (m)	DOTIK ČELA		N
	DA	NE	
18—20	12	11	23
20—22	18	6	24
22—24	18	2	20
SKUPAJ	48	19	67

Pogostost prepoznavanja lastne podobe je v pomembni povezanosti s kronološko starostjo otrok. Vrednost $\chi^2 = 7,83$ in je signifikantna na nivoju 2 %.

Glede na prej navedene študije res lahko soglašamo z avtorji, da se prepoznavanje lastne zrcalne podobe pojavi okrog 18. meseca otrokove starosti, vendar o obstoju samozavedanja že v tej starosti, ne moremo govoriti tako kategorično kot Lewis in Brooksova.

Pri otrokih, ki se v našem poskusu čela niso dotaknili, pa ni bilo v tolikšni meri opazno seganje proti podobi v zrcalu, kot pogledovanje za zrcalo.

Že opredelitev samozavedanja postavlja samoprepoznavanje le kot indikator, odvisen od načina umetno vzpostavljene vizualne povratne zveze, ki omogoča receptivno-proprioreceptivno korespondenco, kajti v primerih, ko posredujemo otroku lastno podobo v obliki fotografije ali filma, ko odpadeta simultanost in dinamika povratne zveze, do samoprepoznavanja ne pride več tako zgodaj.

V drugi študiji smo z 12 dveletnimi otroki ponovili preizkus samoprepoznavanja pred zrcalom, potem ko smo jim neopazno zaznamovali čela. Pred zrcalom so se vsi otroci čela dotaknili. Vsakemu otroku posebej smo nato projicirali sliko lastne podobe v naravni velikosti, torej statično sliko — diapozitiv, potem pa še dinamično sliko — film. V 4 primerih je prišlo do prepoznavanja statične slike, v nobenem primeru pa do prepoznavanja lastne nesimultane podobe, ki smo jo predvajali filmsko.

Za kakršnokoli posplošeno sklepanje je bila skupina otrok vsekakor premajhna, kljub temu pa si upamo trditi, da se otrok okrog 2. leta starosti, še ne more »iztrgati objemu telesnega jaza«. Otroci omenjene starosti na filmu dobro prepoznavajo okolje, bližnje sorodnike in znance, saj jih ustrezno poimenujejo, medtem ko lastno podobo poimenujejo v tretji osebi in jo ne prepoznajo.

Pojem ali predstava o sebi, tako kot jo pojmujeta Lewis in Brooksova, ne obstaja niti v prvem verbalnem obdobju, kaj šele v predverbalnem.

Do prepoznavanja lastne, filmsko predvajane podobe, pride šele po 4. letu starosti.

V. ŠTUDIJA 2:

VLOGA SLUŠNEGA ZAZNAVANJA V RAZVOJU SAMOZAVEDANJA

Oblikovanje instance jaza v osebnosti je v začetku zelo blizu dozorevanju živčnega sistema, v nadaljnjih fazah pa na osnovi vplivov izkušenj med katerimi ima fundamentalno vlogo zaznavanje, postopoma nastaja visoko diferencirana in kompleksna tvorba v strukturi osebnosti kot koordinator in integrator psihičnih procesov in njihovega vsklajevanja z dejavniki okolja.

Oblikovanje tako imenovane »telesne sheme« predstavlja začetno etapo in zelo pomemben proces v razvoju jaza. Gre za oblikovanje meje, ki začenja ločevati lastno telo od objektov, s katerimi je združeno v obdobju dozorevanja živčnega sistema.

Telesna shema se postopoma razvije v psihično reprezentacijo telesa kot celote, ločene in neodvisne od objektov in drugih oseb, ki jih otrok pričinja doživljati kot samostojne.

Težje okvare ali popolna disfunkcija slušnega zaznavnega sistema prav gotovo močno prizadenejo »telesno shemo«, kar vpliva na razmejitve jaza v smeri realnosti, če predpostavimo, da »telesni jaz« predstavlja predstopnjo v ločevanju jaza od ne-jaza.

Delna ali popolna prizadetost govorne funkcije gluhih oseb utira drugačne poti v razvoju zavestnega jaza, ki lahko zavzame manj celovito obliko pretežno vizualnega tipa, s tem pa močno otežkoča razvoj abstraktnega mišljenja, ki izhaja predvsem iz avditivnih simboličnih virov.

Odsotnost verbalizacije percepcij iz okolja in kasneje verbalizacije notranjih občutij, močno prizadene kontrolno funkcijo jaza, ki nadzira manifestacijo afektov in potreb, ločevanje realnosti od želja in fantazije ter onemogoča internalizacijo socialnega semiotičnega sistema, ki poteka s pomočjo egocentričnega govora.

Ugotovili smo že, da po četrtem letu starosti prihaja do prepoznavanja lastne podobe, ki je glede na doživljanje nesimultana in nekontinuirana (film), verifikacijo pa razodeva uporaba osebnega zaimka (»to sem jaz«), kar že neposredno kaže na zavedanje samega sebe.

Predpogoj slušnega zaznavanja je dozorevanje slušnega aparata in korespondentnih središč v centralnem živčnem sistemu. Dokazano je, da avditivno asociativno možgansko področje v dozorevanju nekoliko zaostaja za vizualnim.

Jasno je, da proces slušnega zaznavanja zahteva daljše obdobje razvoja, v katerem se poveča diferencialna občutljivost, sposobnost spremljanja ritma in slušni spomin, posebno pomemben za razvoj govora.

Izvedel sem eksperiment s tremi skupinami otrok v 3., 4. in 5. letu starosti.

Individualno sem jih na skrivaj posnel na magnetofonski trak in jim zapis po enem tednu predvajal.

V skupini triletnih otrok ni prišlo do prepoznavanja lastnega govora, vendar je nekaj otrok prepoznalo glasove vrstnikov. Skoraj polovica štiriletnih otrok je prepoznala lastne glasove, 5 let stari otroci pa so potrdili prepoznavanje lastnega govora in glasov vrstnikov.

REZULTATI:

STAROST (l)	PREPOZNAN GLAS		
	DA	NE	N
3	1	12	13
4	4	5	9
5	9	1	10
SKUPAJ	14	18	32

Vrednost $\chi^2 = 15,5$ je pomembna na nivoju 0,1 %, kar kaže, da je pogostost prepoznavanja lastnega reproduciranega glasu pomembno povezana s kronološko starostjo.

Seveda nam omenjeni rezultati spet dajejo le grobo orientacijo, čeprav je bil eksperiment izveden v dobro kontroliranih pogojih. V primerjavi s prepoznavanjem lastne podobe lahko ugotavljamo, da do prepoznavanja lastnega govora prihaja kronološko nekoliko pozneje.

Verjetno tiči vzrok v dejstvu, da ima reproduciran lasten glas drugačno »barvo«, ker gre izključno za zračno prevajanje, medtem ko se simultano izgovorjeni glasovi prevajajo v uho tudi po lobanjskih kosteh, pri čemer

prihaja do efekta prekrivanja glasov, ki spreminja zvočno barvnost. Reproducirani frekvenčni spekter lastnega glasu se na ta način zdi tuj in spreminjen, zato ga je težje prepoznati.

Naslednji vzrok je lahko v tem, da imajo otroci z reprodukcijo lastne podobe več izkušenj (uporaba zrcala), kot z reprodukcijo lastnega govora.

Z uporabo ustrezne reprodukcijske tehnike (visokokvalitetni tonski zapis, uporaba laringofonov, slušalk in naprav, ki lahko prevajajo zvok preko mastoidne kosti), ki bi barvnost reproduciranega glasu močno približala barvnosti naravnega zaznavanja, bi postala zvočna reprodukcija mnogo zanesljivejši indikator razvojne stopnje samoprepoznavanja in s tem samozavedanja.

Verjetno je eksperimentalna imitacija povratne živčne dejavnosti le ena od poti v spoznavanju nukleusa človekove zavesti, njena vrednost pa je predvsem v tem, da je blizu naravnim procesom in pogojem doživljanja samega sebe.

VI. ŠTUDIJA 3:

VLOGA EGOCENTRIČNEGA GOVORA V RAZVOJU SAMOZAVEDANJA

Odkar je Lev Vigotski zavrnil Piagetovo razlago, po kateri naj bi bil egocentrični govor le ena izmed manifestacij še nesocializiranega mišljenja, ki v nadaljnjem razvoju preprosto odmre in odkar so številni avtorji, sicer šele po 40 letih, v celoti potrdili njegova teoretična dognanja, ki so omenjeni fenomen opredelila kot nujno in razvojno izredno pomembno fazo v nastanku notranjega govora, se razprava o njegovi funkciji in pomenu še ni končala.

Za večino avtorjev je problematičen že terminus sam, zato predlagajo različne izraze kot: zasebni govor, privatni glasni govor, samogovor, notranji glasni govor itd., ki pa niso ustrezno nadomestili originalnega Piagetovega poimenovanja. Poglavitni razlog naj bi bil v trditvi, da termin označuje »na sebe usmerjen govor«, čeprav v obdobju, v katerem se pojavlja, otrokov jaz še ni dokončno izoblikovan, temveč se šele razvija. Izraz egocentrični govor poleg oznake »govor za sebe« uporablja tudi Vigotski, kar pomeni, da ni imel posebnega razloga, da bi ga spreminjal.

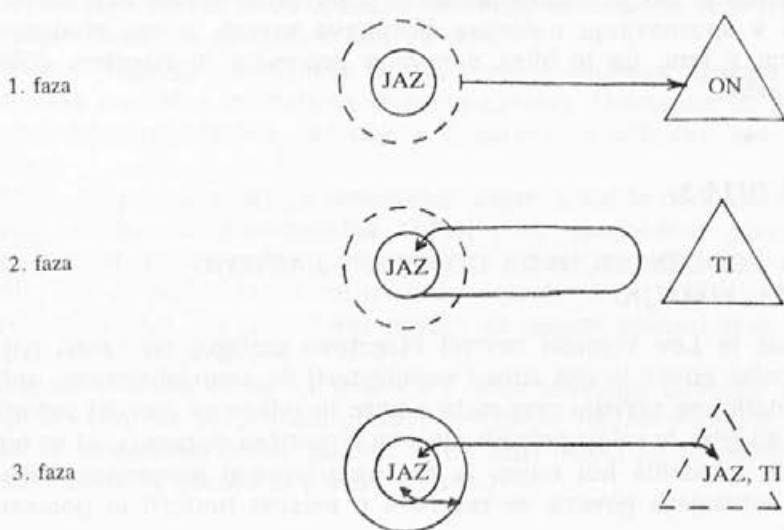
V primeru, da izraz pojmuje vektorsko, zgolj z vidika intenzitete in usmerjenosti, v smislu bodoče internalizacije, njegov pomen popolnoma ustreza naravi pojava, ki ga označuje. Trditve, da v času prvih manifestacij fenomena (3. do 4. leto), jaz še ni izoblikovan, namreč niso točne. Pravilna je ugotovitev, da v tem času jaz še ni izoblikovan v celoti, ne pa tudi v posameznih aspektih. V tem času otrok že prepozna lastno podobo in s tem izkazuje določeno stopnjo razvitosti samozavedanja.

Medtem ko se pretežni delež razprav v literaturi nanaša na funkcijo in strukturo egocentričnega govora, torej na njegovo vsebino, je o pojavnih oblikah tega fenomena ostala zgolj klasifikacija manifestacij.

Samo po sebi pa se pojavlja vprašanje, zakaj se egocentrični govor pojavi kot ZUNANJI GLASNI govor, ki se potem internalizira v »TIHI« notranji govor.

Evidentno je, da se egocentrični govor pojavi v času, ko se pri otroku oblikuje samozavedanje, zamre, oziroma preide v notranji govor pa v času, ko se pojavi simbolično mišljenje, ki vključuje samozavedanje kot odraz izoblikovane ločnice med subjektom in objektom in jaz kot njuno poenotenje v enoviti osebnosti.

Razvoj govora časovno in funkcionalno spremlja omenjeno sosledje: socialni govor — egocentrični govor — notranji govor. S pomočjo preproste komunikacijske sheme je podan prikaz internalizacije socialnega govora:



1. faza:

Pri socialnem govoru gre za verbalizacijo, ki je nastala s prevzemanjem jezika kot socialnega semiotičnega sistema, usmerjeno na zunanje subjekte. V tem času je verbalizacija, glede na izvor, v zaznavi že diferencirana. To razlikovanje senzornih vsebin, ki na podlagi proprioreceptivnega povratnega živčnega delovanja interaktivno zajema celotni zaznavni sistem, se na zavestnem nivoju reflektira kot nova kvaliteta — samoprepoznavanje kot indikator samozavedanja. Usmerjenost verbalizacije na samega sebe pri egocentričnem govoru, pomeni posredni dokaz eksistence omenjene nove kvalitete, katere dialektično izhodišče predstavlja navedena zaznavna diferenciacija.

2. faza:

V fazi manifestacije egocentričnega govora se subjekt nahaja v dvojni vlogi — kot oddajnik in sprejemnik sporočil. Kaže, da je ta oblika komuni-

kacije nujni pogoj za nastanek notranjega govora kot dialoga s samim seboj, ali z imaginarno osebo.

Egocentričnemu govoru pripisujemo intelektualno avtoreglativno in afektivno funkcijo še preden se internalizira. Če vzporedno kronološko zasledujemo še razvoj mišljenja, ugotavljamo, da se egocentrični govor pojavlja že v fazi zaznavno praktičnega načina mišljenja in začne zamirati ob prehodu na verbalni način mišljenja.

3. faza:

Egocentrični govor preide v implicitni govor na prehodu iz faze logično konkretnega v abstraktno mišljenje. Vse dotlej pa glasna komunikacija s samim seboj izkorišča prvotni zunanji komunikacijski kanal, do obdobja, ko otrok lahko svojo misel objektivira, se prenese v vlogo druge osebe in gleda na odnose med pojavi z različnih in ne samo s svojega zornega kota, skratka, ko je sposoben abstraktnega simboličnega mišljenja. To je pogoj, da se zunanji komunikacijski kanal internalizira v subjektu, v katerem vzpostavi refleksijo jaza v enoviti človekovi osebnosti.

Potrditve evolucijske narave implicitnega govora je tudi njegova relativna stabilnost, oziroma integriranost. Regresija notranjega govora, če jo lahko tako imenujemo, ki se pojavi pri odraslem človeku, na primer pod vplivom alkohola, v obliki močno izraženega egocentričnega govora, za katerega pa je značilna predvsem afektivna manifestacija, ne pa toliko avtoreglativna funkcija, predpostavko o regresiji še potrjuje. O relativni stabilnosti govora tudi pojav egocentričnega govora v močnem afektu, ko svoje stanje tudi karakteristično poimenujemo (npr. »čisto sem iz sebe«).

Vlogo egocentričnega govora v razvoju jaza vsekakor lahko opredelimo kot fazo vnosa jezika kot socialnega simboličnega sistema v individualni notranji govor. Prenos procesov mišljenja od socialnih na individualne sisteme in njihova interakcija, je pravzaprav možen izključno na podlagi vnosa semiotičnega sistema.

Ker socialni sistem temelji na glasni komunikaciji, se v fazi egocentričnega govora prvotna pojavna oblika ohranja, na prehodu v implicitni govor pa začne izgubljati razumljivost in glasnost, ne pa tudi motorične dejavnosti govornega sistema v celoti, kar potrjujejo elektromiografske registracije aktivnosti govornih organov.

Egocentrični govor zamre le po obliki manifestacije, po svoji funkciji in strukturi pa se prevesi v notranji govor!

Odmrli komponenta je pravzaprav le vokalizacija — zunanji prvotni socialni komunikacijski kanal, ki pa je edini lahko omogočal komunikacijo s samim seboj, oziroma z jazom na določeni stopnji razvoja, ko še ni bilo pogojev za ponotrenje sporazumevanja. Glede na to, da egocentrični govor spremlja le določen del otrokove intelektualne dejavnosti, prav gotovo ne obstaja kot edini komunikacijski kanal v sporazumevanju s samim seboj, jasno pa je, da edino preko tega lahko internalizira zunanji socialni semiotični sistem, brez katerega prav gotovo ne bi bilo nekaterih najbolj individualnih osebnostnih lastnosti in psiholoških funkcij kot je na primer formi-

ranje zavesti o sebi, kot odraza samega sebe v vedenju in govoru drugih. Prav na relaciji sporazumevanja z drugimi so nastali pogoji za sporazumevanje s samim seboj, kar dokazuje tudi pojav in izginotje egocentričnega govora kot »relikta« prvotne oblike socialne komunikacije.

Pri vsem tem pa ne gre prezreti tudi afektivne funkcije egocentričnega govora, ki izraženo misel obarva še z vrednostno komponento, kar prav gotovo predstavlja možnost, da se internalizira tudi čustveno-vrednostna komponenta s socialnega nivoja, od koder se prevesi na individualni nivo, kjer se bo specifično razvila.

Jaz, ki obstaja hkrati kot subjekt in objekt, za svojo integriteto potrebuje kontinuirano komunikacijo med tema instancama. Egocentrični govor je člen v verigi prenosa govora kot socialnega semiotičnega sistema na raven omenjene komunikacije in v tem je njegova evolucijska vloga.

Poleg Leva Vigotskega je omenjene fenomene preučeval tudi G. H. MEAD. Izvor zavesti in samozavedanja oba avtorja presenetljivo podobno razlagata, čeprav G. H. Mead ni mogel poznati dela Vigotskega, saj je umrl leta 1931, ko je Vigotski šele postavil svojo teorijo. Temeljno delo Vigotskega pa je bilo objavljeno šele po njegovi smrti 1934. Na drugi strani pa ni indikacij, da bi Vigotski poznal Meadovo delo, čeprav njegove bibliografije vsebujejo prenekatero delo Meadovih ameriških sodobnikov.

Maksima Vigotskega, da je »zavest neke vrste socialni kontakt s samim seboj«, je identična Meadovi, po kateri je »mišljenje izmenjava simbolov posameznika s samim seboj«. Vigotski zavest neločljivo povezuje z govorom. V filogenezi naj bi se razvil govor kot materializirana, praktična zavest. Bistvena značilnost zavesti je njena komunikabilnost s pomočjo govora, ki skozi izmenjavo misli zavest konstituira. Zavest na ta način lahko nastane le na podlagi socialne interakcije. Socialni moment je časovno pred individualnim. Zavest je internalizacija procesa, ki je prvotno socialne narave.

Tudi po Meadu je socialna situacija prototip zavestnih procesov. Znakovni procesi, ki imajo izvor v socialni, predvsem besedni komunikaciji, se v procesu internalizacije socialnega dialoga oblikujejo kot posamenzikova zavest. Medij človekove zavesti naj bi bili znakovni procesi, ki se iz medosebne komunikacije preoblikujejo v dialoško izmenjavo znakov v posamezniku.

Izrazi, ki se pojavijo ob začetku nekega dejanja, so lahko nosilci pomena celotnega dejanja, čeprav je bilo izvršeno le delno. Pomen nastaja iz predvidenih posledic, učinkov, ne pa iz tistega, kar se bo kasneje v resnici zgodilo. Nekateri izrazi so posebno pomembni, ker imajo enak pomen za vse posamenzike v socialni skupini. Močno poenostavljeni in skrajšani so še vedno nosilci celotnega pomena, kar omogoča posamezniku, da se lahko veliko lažje postavi v vlogo drugega in tako razume celoto nekega dejanja.

S tem v zvezi daje Mead posebni pomen nekaterim izrazom, ker delujejo na tistega, ki jih oddaja na enak način, kot na tistega, ki so mu namenjeni. Taki izrazi nosijo vse večji delež pomena v vse krajši in krajši obliki, v kateri, z vedno pogostejšo uporabo, postanejo nosilci enotnega pomena. Te izraze je Mead imenoval »signifikantni simboli«. Izrazi postanejo signifikantni sim-

boli, ko vzbudijo enak odziv pri tistih, ki jih oddajo kot pri tistih, ki jih sprejemajo.

Signifikantni simboli so osnova človekovega govora in misli, ki so internalizirana konverzacija izrazov. Pomen signifikantnih simbolov je vedno socialnega izvora. Subjekt je vsak posameznik, ki je zase obenem socialni objekt. Mead jasno razlikuje med »jaz« in »mene« kot dvema instancama sebe. »Mene« pomeni konvencionalnega sebe. Preoblikovano v načine lastnega vedenja, vsebuje ravnanje drugih. Glede na to, da se ravnanja drugih oseb vgradijo v procesu oblikovanja samozavedanja, je »mene« tudi objekt, ki se ga zavedamo, ko mislimo na lastno obnašanje. Če bi bilo le »mene«, bi bilo naše vedenje izključno odraz pričakovanj in ravnanj drugih.

Zato je »jaz« aktivni in impulzivni vidik sebe. Naša podoba o sebi ni nikdar povsem v skladu z našim ravnanjem. Jaz je inovativni in kreativni vidik sebe. Vedenje ni determinirano s preteklostjo, tudi ni popolnoma samozavedno planirano. »Jaz« kot dejavni del sebe, kot subjekt, je potreben »meni« kot objektu. Obe instanci samega sebe sta v dialogu. Enkrat smo subjekt v odnosu do samega sebe kot objekta, drugič obratno.

V svojem ravnanju posameznik kot subjekt presega samega sebe kot objekta in sledi lastnim hotenjem.

Posameznik je samemu sebi njegov drugi. To izvira iz socialnega dialoga in se polagoma udomači v njegovem jazu.

V tem sta si pojmovanji Meada in Vigotskega povsem identični. Osnovo človekovega dialoga s samim seboj in s tem samozavedanja, predstavljajo simboli, ki nastajajo na podlagi izkušenj s povratnimi učinki lastnih akcij s strani drugih, ki se nato internalizirajo. Posebno iz Meadovega razmišljanja o dveh instancah istega subjekta vidimo, da je njegova misel izrazito dialektično obarvana, čeprav tega sam ni apostrofiral. Če ji dosledno in precizno sledimo, postane jasno, da razume »jaz« in »mene« poenotena v enoviti instanci, ki v svojih manifestacijah vsakega posebej tudi presega s svojo celovito integrativno vlogo v posameznikovi osebnosti. Spoznanje, da dva neodvisna avtorja, ki sta poleg tega izšla iz povsem različnih filozofskih tradicij, s svojo mislijo konvergirata v spoznanje ene resničnosti, tudi ni samo hladno faktografsko dejstvo.

Teorije o socialnem izvoru zavesti in samozavedanju prvič znanstveno pristopajo k rekonstrukciji nastanka zavesti, seveda pa še ne razlagajo procesa internalizacije samega, procesa, ki povezuje medosebno komunikacijo in individualno zavest. Te teorije pa so nedvomno pokazale, da je prav psihologija tista znanost, ki mora procese formiranja zavesti in samozavedanja preučevati in razlagati, ne glede na vprašanje »eksaktnosti« znanstvene metode postavljene v naravoslovnih vedah.

Prav pojav egocentričnega govora predstavlja enega osrednjih področij raziskovanja mehanizmov procesa internalizacije socialnih znakovnih sistemov na individualni nivo samozavedajočega se subjekta. Vprašanje je, če se in kako se internalizirajo tudi neverbalni simbolični sistemi.

Prvi del vprašanja samodejno odpade že ob spoznanju, da se semiotični sistem lahko internalizira tudi prek drugih zaznavnih kanalov, ne samo

prek govorno-slušnega. Trdim, da se lahko internalizirajo vsi socializirani znaki pod pogojem, da so nosilci univerzalnega, simboličnega pomena oziroma da so komunikabilni.

VII. SPOZNANJA IN DILEME

V zaključnem razmišljanju želim najprej opozoriti na določeno nesinhronost v longitudinalni smeri dosedanjega izvajanja o razvoju samozavedanja. Rekli smo, da meja med notranjim, jazovim lokusom in zunanjim, zaznavnim lokusom ni hkrati meja med organizmom in okoljem, kajti večji del organizma naj bi pripadal zunanjemu lokusu, čeprav ga s proprioreceptivnimi povratnimi zvezami doživljamo kot ločenega od zunanjih predmetov. Poleg tega doživljamo gibanje lastnega telesa kot tesno povezano z našimi hotenji in načrti, ki prihajajo iz notranjega lokusa, medtem ko za predmete zunaj organizma to ne velja.

Na ta način se nujno izoblikuje tudi zavest o enotnosti telesa kot nekakšnega ovoja notranjega izkustva. Toda telo doživljamo prej kot del notranjega kot pa zunanjega izkustva. Občutimo ga kot nekaj intimno našega, saj zato tudi govorimo o »telesnem jazu«. Omenjeni terminus pa nisem brez razloga vseskozi dosledno postavljaj v narekovaj.

Občutenje in doživljanje lastnega telesa je brez dvoma manifestacija zunanjega zaznavnega lokusa, nekakšna komunikacija, dialog telesa z notranjim lokusom doživljanja, z jazom.

Rekli smo že, da v zaznavanju predmetov vsebino doživljanja objektiviramo, postavljamo v zunanji, predmetni svet, in da ta objektivacija s spoznavnega vidika zavaja, kajti določen predmetni atribut, na primer barva, je samo vsebina našega doživljanja, ki pa ima v okolju svoj predmetni so-vzrok. Zdaj se je treba vprašati, kakšno funkcijo ima omenjena objektivacija.

Naš funkcionalni odnos do zunanjega predmetnega sveta si zelo težko predstavljamo, če bi se v vsakem trenutku tega zavedali, oziroma doživljali vsebino, atribut, ločeno od predmeta, na katerega se nanaša, ločeno od predmetnega sovzroka te vsebine. Travo bi morali v našem doživljanju dobesedno sami obarvati, če bi hoteli, da bi bila zelena. Podoba sveta zunaj nas ne bi bila sintetizirana, zato tudi adaptacija nanj ne bi bila mogoča.

Sledi logično vprašanje, zakaj potem telo doživljamo kot »telesni jaz«, oziroma, zakaj se naš jaz širi na ves organizem? Ali si doživljanje našega telesa lahko predstavljamo ločeno od pobud in hotenj, ki prihajajo iz notranjega lokusa? Lahko, vendar le v nenormalnih, bolezenskih stanjih, v katerih telo izgubi »jazov« značaj. Kadar pa notranji jaz izgubi telesno oporo, je na poti, da propade. O tem pričajo tudi izjave shizofrenih pacientov, da niso več gospodarji lastnega telesa, ker naj bi ga upravljal nekdo drug, ali da lastnega telesa sploh več nimajo. Značilne so tudi izjave ljudi, ki so prestajali huda telesna mučenja, ko so vzporedno z bolečino občutili tudi njeno oddvajanje od sebe. Telo so nenadoma občutili kot nekaj, kar se je ločilo od sebe in na ta način olajšalo prenašanje bolečine. Nasprotno pa se v stanju depri-

vacije telesni občutki močno izostrijo in lahko zožijo zavest izključno na doživljanje svojega telesnega stanja.

Čeprav s spoznavnega vidika organizem pripada zaznavnemu lokusu, ga doživljamo kot naše, pristno, jazovo. V analogiji z doživljanjem zunanjega predmetnega sveta, bi lahko v doživljanju lastnega telesa, ki je del tega sveta, občuten pa, kot da je od njega ostro ločen, uvedli pojem SUBJEKTIVACIJE.

Doživljanje lastnega organizma, ki pripada zunanjemu, zaznavnemu lokusu SUBJEKTIVIRAMO — vsebino doživljanja našega telesa postavljamo v notranji svet, projiciramo v notranji lokus izkustva. »Telesni jaz« kot terminus technicus torej s spoznavnega vidika ni ustrezen. Organizem kot del zaznavnega lokusa ne more imeti atributa jaza, čeprav je z notranjim lokusom povezan in skozi subjektivacijo vanj projiciran.

Na subjektivacijo pa spet lahko gledamo kot na integrativni adaptivni mehanizem, ki se je razvil prav na podlagi možnosti dvomestnega izkustva.

Najbrž ni dvoma, da pri višje razvitih živalih lahko govorimo o nastavkih zavestnega doživljanja. Tudi žival ob manipulaciji z okoljem nedvomno v občutenju razlikuje med učinki lastnega delovanja in učinki delovanja, ki prihaja od drugod. Ne more pa reflektirati lastnega položaja, ker nima notranjega izkustva, ampak le somatosenzorne in eksteroreptivne izkušnje. Žival je z gonsko regulativno strukturo in specifično razvitim zaznavnim aparatom omejena le na življenjski prostor, ki ne provocira velike variabilnosti v obnašanju. Če se denimo, z naravno katastrofo bistveno spremenijo življenjski pogoji, žival umre, ker ne zmore dinamične prilagoditve na nove razmere. Z enomestnim izkustvom ne more transcendirati vkodiranih regulativnih shem in sprožilcev v smeri odprtega biološkega sistema, odprtega v spoznavni dejavnosti, ki daleč presega homeostatične potrebe, ker med sebe in predmetni svet lahko postavi simbol, ki ga odveže neposredne določenosti v prostoru in času.

Dokler poteka ves proces doživljanja na zaznavnem nivoju, še ne more priti do univerzalnega razlikovanja subjekta od objekta. Šele simbolična funkcija omogoči ta odnos. Do takrat se tudi človek ne more odtrgati od konkretne stvarnosti.

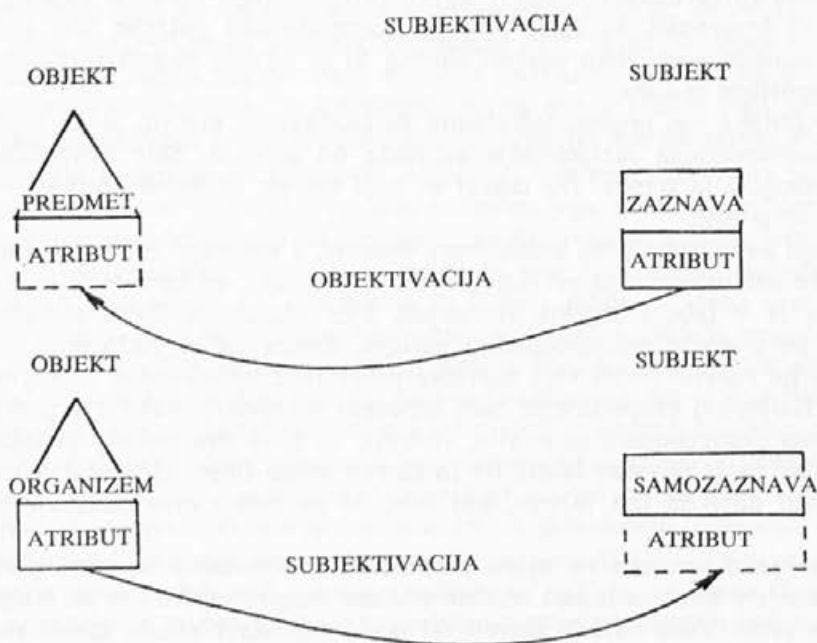
Določeno avtoregulativno avtonomno vedenje, s katerega sklepamo tudi na nastavke samozavedanja pri najvišje razvitih živalih, se kaže le izjemno, pravzaprav le v laboratorijskih situacijah, kjer obnašanje živali inducira človek in ga pogosto antropomorfno razlaga. Sveda pa ni izključeno, da imajo najvišje razvite živali vsaj zametke prostorske bilociranosti izkustva. Omenjeni Gallupovi eksperimenti tako hipotezo potrjujejo, vendar v prosti naravi, izven eksperimentalne prisile, vedenje, ki bi o tem pričalo ni izkazano. Vendar pa je povsem jasno, da je človek edino bitje, ki dvojni lokus izkustva tudi doživlja kot takega, kaj šele, da ga lahko celo raziskuje in spoznava.

Žival se pred zrcalom ne more prepoznati. Opazovanje vedenja pred zrcalom kaže, da žival na lastno zrcalno podobo reagira enako kot na drugo žival svoje vrste. Tudi odrasli človek, ki prvič zagleda v zrcalu lastno podobo, jo najprej ne prepozna, ker z njo še nima izkušenj, toda do prepoznavanja kmalu pride. Lastna podoba v njem »trči« ob nekaj, česar žival očitno

nima. Če je v nastavkih že sposobna zreti lastno doživljanje pa nedvomno ne doživlja same sebe kot nosilca tega doživljanja. Ker ne pride do korespondence med sintezo zunanjega in sintezo notranjega izkustva, kar bi omogočilo polarizacijo med seboj in svetom, v katerem bi nastala naravna zrcalna podoba sebe v drugih subjektih, žival ostaja na ravni enomestnega izkustva napolnjenega le z zaznavami.

Morda je prav subjektivacija tista instanca, oziroma proces, ki preko organizma tesno povezuje človekov notranji svet z zunanjim, kot nekakšen obrambni mehanizem, ki preprečuje, da bi človek svoje notranje izkustvo proglasil za edino resničnost, izločeno iz stvarnosti, ki je ena sama.

Ob tem nastane vprašanje, ali je človek zmožen na kakršenkoli način objektivirati tudi doživljanje, ki bi nastajalo le v okviru notranjega izkustva, katerih neposredni nosilec je jaz? Nekateri talentirane osebe imajo nedvomno sposobnost objektivacije omenjenih vsebin skozi umetniško ustvarjanje, vendar se s to konstatacijo že preveč oddaljimo od naše problematike, da bi jo ustrezno razvili in podkrepili.



Otrok že zelo zgodaj reagira na predmete in pojave iz okolja, prepoznava osebe in z njimi komunicira. Tako se celo zdi, da se zavest o »ti« pojavi prej kot zavest o »jaz«, kar pa je v protislovju s trditvijo, da brez jaza ne more biti ne le zavesti o njem, temveč tudi ne razmerja (zavesti) subjekta o objektu (vsebin) doživljanja.

Tudi eksperimentalni izsledki kažejo, da otrok prej prepozna »podobo« drugih oseb, kot pa svojo lastno. Otrok ima vseskozi drugačno neposredno zaznavno izkušnjo z osebami in predmeti, ki ga obdajajo, kot pa s samim seboj. Lastne podobe ne vidi v celoti neposredno, lastnega glasu ne posluša z razdalje, le po zračni, temveč tudi po kostni poti, lastno telo občuti povsem drugače, kot telesa drugih oseb. Potem ni presenetljivo, da bo otrok podobo drugega, s katero ima neposredne izkušnje, prepoznal prej kot lastno in zato le izgleda, kot da se v zavesti prej formira »ti« kot »jaz«.

Vendar niti zaznavanje niti socialni stiki niso zadostni pogoj za formiranje zavesti o sebi, za samozavedanje. Od enomestnega izkustva nas lahko oddalji šele uporaba simboličnega znakovnega sistema. S simboli nismo več vezani samo na vsakokratno konkretno situacijo.

Kljub izkušnjam z lastno podobo v zrcalu otrok pred določeno starostjo ne more prepoznati samega sebe. Eksperimentalno smo ugotovili, da je prepoznavanje lastne podobe povezano z določeno starostjo. Nivo prepoznavanja smo spreminjali od možnosti indirektno vizualno-proprioreceptivne korespondence, ki jo omogoča zrcalo, ki daje simultano sliko lastnega telesa. Nadaljevali smo s statično nesimultano, fotografsko podobo in končno z dinamično nesimultano sliko s pomočjo filma. Ugotovili smo, da se otrok pred 4. letom starosti ne prepozna na filmskem posnetku.

V eksperimentalni situaciji, ko izključimo proces subjektivacije telesnih atributov, ko ni možna korespondenca med proprioreceptivnimi in vizualnimi zaznavami, je pogoj za identifikacijo lastne podobe vsaj do neke stopnje formiran jaz ali slika o sebi, ki jo je otrok že zmožen projicirati iz notranjega v zunanji lokus izkustva — jo objektivirati — opredmetiti, sleči z nje suknjo jazovega, skratka, ko je sposoben vsaj nastavkov simboličnega abstraktnega mišljenja.

Med raziskovanjem samoprepoznavanja me je posebno impresioniralo, da otroci na pojav svoje podobe v zrcalu, niso reagirali, kot da vidijo vrstnika, kar je mogoče opaziti pri živalih, ampak kot da bi bili sprva v nekakšni ekstazi, mirovanju, hipnotičnem stanju, kot da pred njimi ne bi stal popolnoma neznan vrstnik. Polagoma so opazili, da z lastnim gibanjem lahko podobo v zrcalu animirajo, kar se je včasih stopnjevalo prav do evforičnega gibanja pred zrcalom. Poudariti je treba, da smo v naših poskusih uporabili zrcalo, ki je dajalo sliko celotnega telesa v primerjavi z navedenimi avtorji, ki so eksperimentirali le s podobo obraza.

V okviru eksperimentov s pomočjo ogledala je problematičen tudi izraz »na sebe usmerjeno vedenje«. Narobe bi bilo, ko bi pod tem izrazom razumeli že kar nekak verifikator na jaz usmerjenega vedenja, preden nam tega ne uspe utemeljiti.

Otrok reagira na lastno zrcalno podobo že preden se tako vedenje pojavi, vendar povsem enako kot na podobe drugih, s tem da sega proti podobam

v zrcalu, se smeji in pogleduje za zrcalo, torej komunicira s »ti«. Po 6. mesecu starosti se pojavijo dolgotrajne fiksacije lastne podobe. Takega vedenja okrog 18. meseca ni več. Odzivi so usmerjeni proti sebi, telesni gibi so koordinirani prek zrcalne slike, pogosto se stereotipno ponavljajo, prav tako grimase na obrazu.

Vedenje očitno razodeva komunikacijo, vizualni dialog s samim seboj. Zdi se, da je pojav močno podoben egocentričnemu govoru in ne vidim razlogov zakaj ga ne bi bilo mogoče poimenovati kot egocentrično vedenje, le da v tem primeru funkcijo zvoka kot medija zamenja zrcalo. Otrok se v fazi omenjenih manifestacij prav tako kot v pojavu egocentričnega govora istočasno nahaja v dvojni vlogi — kot oddajnik in sprejemnik.

Samoprepoznavanje nujno predpostavlja možnost korespondence med zunanjim in notranjim lokusom izkustva. V zunanjem lokusu se je akumuliralo in sintetiziralo izkustvo s podobami obrazov drugih ljudi.

Zrcalo daje možnost korespondence med obema lokusoma, toda do prepoznavanja pride šele, ko se lastna podoba, ki jo otrok opazuje, na podlagi notranjega izkustva lahko reflektira.

To pa pomeni, da je taktilno in proprioreceptivno občutenje lastnega obraza moralo biti predhodno projicirano v notranji lokus, kjer se je akumuliralo in sintetiziralo. Ta sinteza pa je pomanjkljiva, ker manjka še vizualni del.

Brez zrcala torej lahko reflektiramo le okrnjeno »podobo«, z zrcalom kot zunanjim komunikacijskim kanalom pa še njen vizualni del. Samoprepoznavanje potemtakem predpostavlja zavedanje, da lastno podobo, ki jo opazujemo v ogledalu lahko samodejno animiramo, s tem pa tudi zavedanje, da smo sami nosilci te dejavnosti, torej samozavedanje.

Samoprepoznavanje v bistvu pomeni spoznanje, da je podoba, ki je podobna obrazom drugih ljudi, naša lastna. Pojem sinteze na ta način nujno pomeni posplošenje konkretnih zaznavnih danosti.

Z ravnine zavesti se lahko reflektira le podoba obraza, ki ima v notranjem lokusu izkustva sintetizirano splošno podobo — simbol.

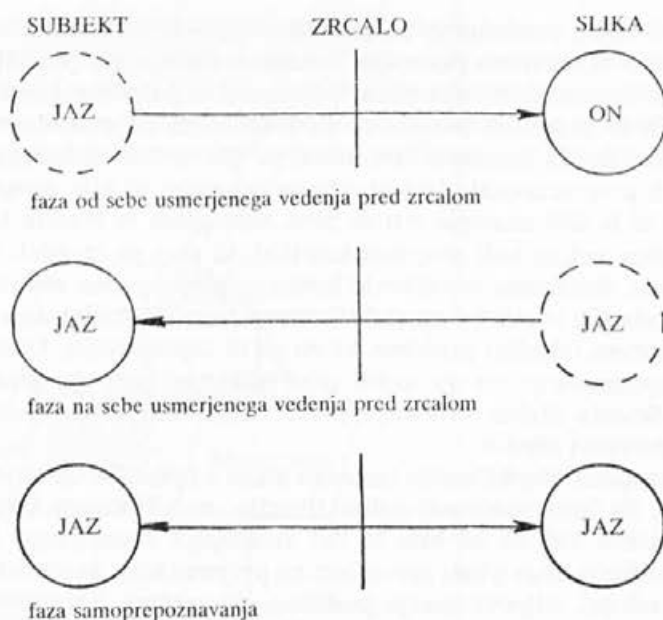
Živali omenjene sinteze niso zmožne, zato se v njihovi zavesti lahko manifestira le konkretna podoba, ne iz sinteze izkustva, ki jo niso zmožne pač pa samo iz enomestnega agregata spomina.

Zato lahko žival prepozna le svojega vrstnika, ne pa tudi same sebe. V pričujoči konstrukciji ostaja še vprašanje, kako je podoba »posplošenega drugega« lahko prispela v notranji lokus.

Ne vem, če nam v tem primeru magična beseda internalizacija lahko pove kaj več.

Na raven notranjega izkustva projicirana sintetizirana taktilno proprioreceptivna podoba in internalizirana podoba »posplošenega drugega« torej tvorita »notranje zrcalo«, ki zaznavo lastne podobe samozavedno reflektira.

Pod internalizacijo torej lahko razumemo tudi vnos neverbalnih simbolov. Izrazi obraza, ki pomenijo veselje, žalost, bolečino itd. pripadajo najbolj univerzalnemu semiotičnemu sistemu.



Internalizacija potemtakem ne pomeni le vnosa govora kot izključnega pogoja za pojav samozavedanja skozi komunikacijo s samim seboj, ampak celotnega, tudi neverbalnega dela socialnega simboličnega sistema sporazumevanja.

Če temu ne bi bilo tako, potem do pojava samozavedanja pri gluhonemi osebi nikoli ne bi prišlo. Pri Helen Keller je že od rojstva, poleg slabo diferenciranih vonjalnega in okusnega, obstajal samo taktilni komunikacijski kanal, ki je v njenem primeru zadostoval, da se je razvila v celovito osebnost. Najprej so jo naučili določen predmet ali pojav povezati z določenim znakom govorice z dotiki prstov. Toda cela vrsta takih povezav, ki so bile pogosto ponavljane, še ni pripeljala do razumevanja pomena govorice. Tako razumevanje je lahko prišlo izključno z razodetjem, da ima vse svoje ime — da simbolična funkcija ni omejena le na posebne primere, temveč predstavlja princip univerzalnega pomena.

Popolnoma jasno je, da prizadete zaznavne funkcije človeku ne morejo dajati neokrnjene podobe stvarnosti, niti ni mogoče, da bi se omenjena slika lahko popolnoma rekonstruirala.

Kakor kaže študija 2 že prizadetost enega čuta pomembno prizadene doživljanje samega sebe in s tem tudi podobo o samem sebi.

Podoba lastnega telesa ima na primer pri gluhih osebah, glede na drugačen senzorni izvor, tudi drugačno kvaliteto — pretežno vizualne in taktilne vsebine. Lahko govorimo o nekakšni brezvočni podobi lastnega telesa.

Toda kot rečeno, za pojav samozavedanja so nujni pogoj vsaj ena senzorna vrata, ki omogočajo vstop, internalizacijo semiotičnega sistema izoblikovanega v socialni interakciji.

V študiji 2 je šlo pravzaprav za potrditev metode in rezultatov iz študije 1, le na drugem zaznavnem področju. Rezultati kažejo, da je tudi prepoznavanje lastnega reproduciranega glasu povezano z določeno kronološko starostjo. Seveda je potrebno poudariti, da transversalna metoda v obeh študijah razvojne faze le nakazuje, ne more pa jih že kar dokazovati. Žal pri eksperimentih prepoznavanja lastnih glasov tehnično ni bilo mogoče zagotoviti pogojev, ki bi bili analogni tistim pred ogledalom iz študije 1, čeprav bi bil lahko poskus veliko bolj preprost kot tisti, ki sem ga izvedel. Vzpostaviti bi bilo treba le simultano poslušanje lastnega glasu preko mikrofona, brez refleksij in z visoko kvaliteto reproduciranega tona. Metodološko enostaven, toda zelo zahteven tehnični problem, ki mi ga ni uspelo rešiti. Domnevam pa, da bi se prepoznavanje na ta način predvajanega lastnega glasu pojavilo veliko prej. Seveda efekta zvočnega prekrivanja tudi v tem primeru ne bi bilo mogoče povsem izločiti.

Eksperimentalna objektivacija lastnega glasu s pomočjo umetne reprodukcije je dokaz, da brez možnosti subjektivacije, manifestacije lastnega organizma doživljamo kot da bi bile le del zunanjega zaznavnega lokusa, saj lastnega reproduciranega glasu sprva niti ne prepoznamo, vseskozi pa se nam tudi pozneje zdi tuj. Allport navaja podobno primerjavo: »Najprej pomislite, da požirate slino in dejansko tako naredite. Potem pa si predstavljate, da jo izpljunete v čašo in nato popijete. Tisto kar je bilo »moje« nenadoma postane odvratno in tuje. Tisto kar pristno pripada našemu telesu se nam zdi toplo in prijetno, tisto pa, kar se loči od telesa takoj postane hladno in odtujeno.

Na tem področju čakajo psihologe še mnoga zanimiva eksperimentiranja. Reprodukcijsko tehnično namreč ni nemogoče izvesti na ta način, da bi obenem z zračnim prevajanjem lastnega glasu izvedli tudi ustrezno stimulacijo preko mastoidne kosti, s čemer bi se zelo približali naravnim pogojem slišanja.

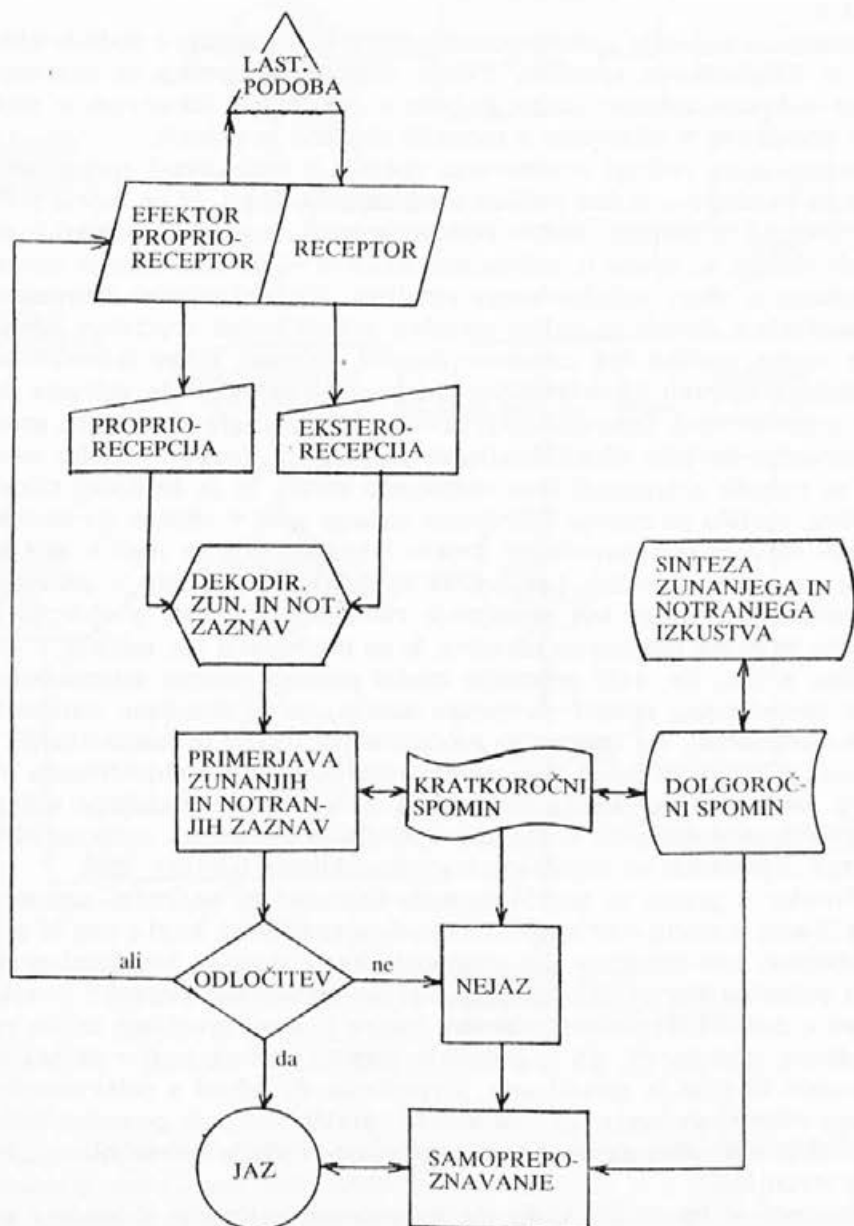
Podobno metodo kot v opisanih študijah bi lahko aplicirali tudi še na ostala zaznavna področja (prepoznavanje vonja lastnega telesa), toda za dokaz, da je pojav samozavedanja razvojno pogojen, zadoščajo rezultati raziskovanja dveh osnovnih senzornih, oziroma zaznavnih področij.

VIII. SISTEMSKI MODELI JAZA IN NJEGOVIH FUNKCIJ

Osnovna značilnost samozavedanja je občutek kontinuiranosti jaza, občutenje trajnosti in istosti lastnega bivanja ter ohranitve lastne identitete v času, kar povezujemo s sintezo izkustva v procesih spomina. Razvoj samozavedanja je na ta način neposredno odvisen od dozorevanja možganske skorje. Brez vključevanja dolgoročnega spomina ne more priti do akumulacije izkustva. Spomin o lastnem doživljanju pri odrasli osebi seže nazaj v tretje do četrto leto življenja, prav v čas, ko ni več dvoma, da se otrok že zaveda samega sebe. V zvezi s spominjanjem in prepoznavanjem samega sebe lahko na tem mestu podpremo tiste zaznavne teorije, ki ti dve kategoriji ločujejo. Če bi oboje pomenilo primerjanje nove zaznave s staro, potem bi bilo prepoznavanje novega nemogoče. Če je spominjanje rekonstrukcija preteklega,

potem je prepoznavanje konstrukcija novega ali točneje, odraz sinteze prejšnjega izkustva v novi kvaliteti, za kar gre dejansko tudi pri samoprepoznavanju. V skladu s tem je potem tudi kontinuiranost jaza le simultana identifikacija neke obstoječe, vseskozi prisotne strukture, ki je neposredno dana.

Za prepoznavanje je v primerjavi s priklicom tudi značilno, da je s pre-



poznavanjem mogoče ohraniti veliko več podatkov. Samoprepoznavanje pa je prav identifikacija kompleksne sintetizirane strukture podatkov najrazličnejših zaznavnih modalnosti in njihovih interakcij. Tudi spoznanja o kompleksnosti občutenja in zaznavanja ter njihove povezanosti s celotno strukturo osebnosti in dinamiko njenega bivanja, v sodobnih teorijah zaznavanja potrjujejo omenjeno sintezo na vseh nivojih doživljanja in akumuliranja izkustva.

Zunanje in notranje zaznave se dekodirajo in primerjajo s podatki aktualnega in dolgoročnega spomina. Proces samoprepoznavanja je pravzaprav sinteza aktualne zaznave lastne podobe z dosedanjim izkustvom o sebi in njena primerjava z izkustvom o zunanjih objektih in pojavih.

Dogaja se na podlagi uravnavanja vedenja k pričakovani spremembi, ki omogoča primerjavo lastne podobe z zunanjimi objekti, ki ne dajejo sinhronih povratnih informacij. Lastno podobo je torej mogoče prepoznati le s samodejavnostjo, ki izhaja iz notranjega izkustva — iz jaza, kjer je zavestno načrtovana v smeri pričakovanega rezultata, kot nekakšnega izravnavanja neravnotežja v dotedanji sintezi izkustva pridobljenega v procesu subjektivacije lastne podobe kot zaznavne danosti, oziroma njene internalizacije, projekcije v notranji lokus izkustva, kjer postane del izkušnje, oziroma predstave o samem sebi. Brez možnosti zavesti o samem sebi kot nosilcu procesa spoznavanja, do take identifikacije ne more priti. Zrcalne podobe samega sebe ni mogoče prepoznati brez notranjega zrcala, ki je že dotlej odražalo izkustvo, nastalo na osnovi doživljanja samega sebe v odnosu do ne-sebe v procesu razvoja samozavedanja. Proces internalizacije se nam v tem kontekstu razodeva identično kot proces subjektivacije in kaj je pravzaprav internalizacija drugega kot ponotrenje zunanjega izkustva, projekcija tega izkustva na raven notranjega izkustva, ki ga predstavlja jaz, subjekt.

Slika 6 (glej str. 219) prikazuje model procesa razvoja samozavedanja. Edina funkcionalna novost, za katero mislim, da jo dosednji sistemi niso izrecno poudarjali, sta recipročna procesa objektivacije in subjektivacije, kakor sem ju opisal in delno sam poimenoval. Medtem ko objektivacija predstavlja projekcijo notranjega doživljanja na »ravnino«² zunanjega izkustva, predstavlja subjektivacija projekcijo doživljanja zunanjega sveta, predvsem lastnega organizma, na ravnino notranjega izkustva (glej str. 220).

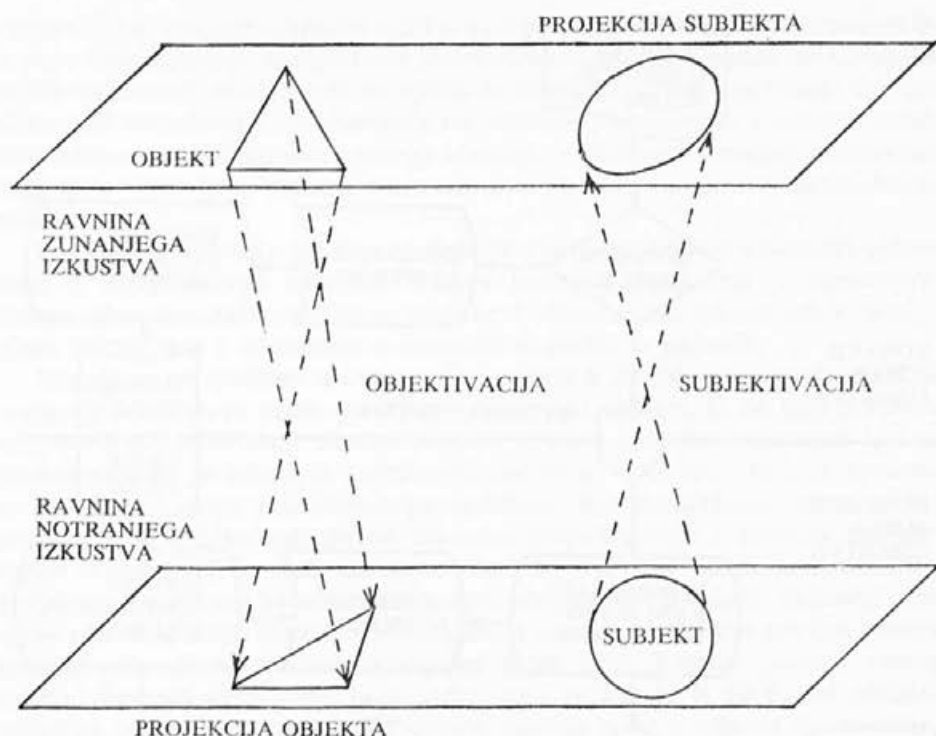
Človeku v praksi ni uspelo povsem izključiti in podrediti zaznavnega sveta in svoj notranji svet proglasiti za edino resničnost, kajti s tem bi prenehal obstajati kot integralni del stvarnosti, kar z drugimi besedami pomeni, da bi prenehal kot vrsta. Ta spoznanja so neposredni produkt človekove zavesti o celoviti stvarnosti, v okviru katere je samozavedanje zrcalo posameznikove enkratnosti. Ali je potem le njegovi zavesti, tudi v okviru nove stvarnosti, ki si jo je zgradil sam, prepuščeno, da odloči o edini resničnosti svojega notranjega sveta, ali ima morda vgrajen tudi kak pomožni mehanizem, nekaj obrambni sistem, ki mu preprečuje prevlado katerekoli navidezno delne stvarnosti?

Skromno si upam trditi, da sta procesa subjektivacije zunanjega sveta in objektivacije notranjega, del nezavednega mehanizma, ki zagotavlja nenehno korespondenco med zunanjim in notranjim lokusom izkustva. Upam,

```

graph TD
    A[SOCIALNI SEMIOTIČNI SISTEM] --> B{SOCIALNI DIALOG}
    B --> C[DOLGOROČNI SPOMIN]
    B --> D[SINTEZA ZUNANJEGA IZKUSTVA]
    C <--> D
    B --> E[INTERNALIZACIJA]
    E --> F[INTERNALIZIRANI SEMIOTIČNI SISTEM]
    F --> G[DOLGOROČNI SPOMIN]
    F --> H[SINTEZA NOTRANJEGA IZKUSTVA]
    G <--> H
    H --> I{NOTRANJJI DIALOG}
    I --> J[IMAGINARNI »TI«]
    I --> K((JAZ KOT OBJEKT))
    I --> L((JAZ KOT SUBJEKT))
    J --> M[SAMOZAVE-DANJE]
    K --> M
    L --> M
    H --> M
    M --> N[MANIFESTACIJE SAMOREGULATIVNEGA AVTONOMNEGA SISTEMA]
  
```

The diagram illustrates a psychological process flowchart. It begins with a box labeled 'SOCIALNI SEMIOTIČNI SISTEM' (Social Semiotic System). An arrow points down to a diamond-shaped decision box labeled 'SOCIALNI DIALOG' (Social Dialogue). From this diamond, three arrows branch out: one to the right to a box labeled 'DOLGOROČNI SPOMIN' (Long-term Memory), one to the right to a box labeled 'SINTEZA ZUNANJEGA IZKUSTVA' (Synthesis of External Experience), and one down to a pentagon-shaped box labeled 'INTERNALIZACIJA' (Internalization). A horizontal line separates the top section (labeled 'ZUNANJI LOKUS IZKUSTVA' - External Locus of Experience) from the bottom section (labeled 'NOTRANJI LOKUS IZKUSTVA' - Internal Locus of Experience). The 'INTERNALIZACIJA' box leads to a box labeled 'INTERNALIZIRANI SEMIOTIČNI SISTEM' (Internalized Semiotic System). From this box, two arrows branch out: one to the right to a box labeled 'DOLGOROČNI SPOMIN' (Long-term Memory) and one to the right to a box labeled 'SINTEZA NOTRANJEGA IZKUSTVA' (Synthesis of Internal Experience). These two boxes are connected by a double-headed arrow. An arrow points down from 'SINTEZA NOTRANJEGA IZKUSTVA' to a diamond-shaped decision box labeled 'NOTRANJJI DIALOG' (Internal Dialogue). From this diamond, three arrows branch out: one to the left to a box labeled 'IMAGINARNI »TI«' (Imaginary 'I'), one to the right to a circle labeled 'JAZ KOT OBJEKT' (I as Object), and one down to a circle labeled 'JAZ KOT SUBJEKT' (I as Subject). Arrows from 'IMAGINARNI »TI«', 'JAZ KOT OBJEKT', 'JAZ KOT SUBJEKT', and 'SINTEZA NOTRANJEGA IZKUSTVA' all point to a box labeled 'SAMOZAVE-DANJE' (Self-awareness). Finally, an arrow points down from 'SAMOZAVE-DANJE' to a box labeled 'MANIFESTACIJE SAMOREGULATIVNEGA AVTONOMNEGA SISTEMA' (Manifestations of the Self-regulatory Autonomous System).



R. D. LAING (1965) piše: »Zdrav človek se počuti živega, stvarnega, substancialnega, do mere, do katere doživlja svoje telo. Večina ljudi občuti, da so zaživeli takrat kot telo in da bodo končali, ko bo umrlo njihovo telo. Če izvzamemo tiste ljudi, ki se v trenutkih stresa počutijo delno ločene od telesa nenehno občutijo«.

Motnja v projekciji lastnega telesa na raven notranjega izkustva, torej v subjektivaciji, povzroča doživljanje ločenosti od lastnega telesa in občutenje svoje notranjosti kot edine realnosti samega sebe.

Motnje projekcije, ki poteka v obratni smeri, torej objektivacije lastne notranjosti v zunanji svet pa povzročajo doživljanje halucinacij.

Shizoidno doživljanje stapljanja z okoljem predstavlja depersonalizacijo, oziroma izgubo lastne identitete. Samoidentiteta pa je ena temeljnih značilnosti samozavedanja. Če pa gre v omenjenih primerih za motnje v funkcioniranju samozavedanja, v kar pa ne dvomimo, lahko govorimo o izkrivljenem doživljanju stvarnosti.

Laing navaja primer depersonalizacije shizofrene osebe, ki si je iz občutka, da se staplja s pokrajino pomagala na ta način, da je nenehno ponavljala svoje ime, kot simbol lastne identitete. Ime je torej pomemben dejavnik, ki krepi individualno zavest — samozavedanje.

Hipoteza o substancialnosti jaza kot hipoteza nedvomno velja še naprej. Vendar se je bilo pri poskusih z ogledalom težko znebiti vtisa, da reflekti-

rana lastna podoba v človeku »trči« ob nekaj, česar žival očitno nima. Zrenje lastnega doživljanja, vendar predpostavlja vsaj nekakšno »začetno« notranje zrcalo, ali vsaj možnost takega zrcaljenja kot dispozicijo v strukturi centralnega živčnega sistema, ki reflektirano svetlobo našega doživljanja venomer enako intimno obarva. V našem primeru ne gre za vprašanje postavljanja antropološke meje med najvišje razvitimi bitji, temveč za mejo med bitji, ki se zavedajo samih sebe in tistimi, ki jim samozavedanje ni dano. Torej ne gre za to, da bi si človek za vsako ceno nadel avreolo vzvišenosti, ampak za spoznanje, da je bitje, ki si je v dolgotrajnem filogenetskem razvoju pridobilo zmožnost zrenja lastne dejavnosti in zavedanja samega sebe kot nosilca te dejavnosti. Domneva, da je ta razlika pogojena prav s substancialno specifično razliko, torej ni že kar a priori ortodoksna.

Naravoslovci, ki so se že zdavnaj odpovedali izvirnim grehom onkraj empirije so morda do neke mere vulgarni toda pogumnejši.

F. DOMINKO (1983) pravi, »da je človek narejen po načelih kozmične in biološke evolucije, je pa očitno prešibek, da bi na to spoznanje pristal in se v vseh primerih dosledno ravnal samo v duhu naravoslovja. O duši ali psihi, o misli ali umu imamo subjektiven občutek, da gre za notranje realnosti, ki so predmet preučevanja psihologije in sorodnih ved s posebnimi prijemi, ki so pa tudi delno naravoslovnega značaja.

Ustvarjalnost naravoslovca je tudi pogojena s to notranjo stvarnostjo, toda v končni fazi, ko so izsledki sprejeti kot nova resnica, je ta očiščena vsake subjektivne primesi«.

Samoprepoznavanje kot odraz samozavedanja, ene izmed temeljnih funkcij jaza, je tudi temelj spoznanju, da smo si drug drugemu podobni, da jaz kot jedro konvergentnega doživljanja stvarnosti sicer predstavlja edinstveno individualnost posameznika ne pa tudi edine resničnosti. To spoznanje pa usmerja človeka tudi kot zavestno, ustvarjalno, v prihodnost usmerjeno in ne samo eksistencialno bitje, katerega bivanje in delovanje zrcalijo na ta ali oni način vsi pripadniki vrste homo sapiens v kulturi kot odrazu družbene zavesti.

Problem jaza in njegovih funkcij v psihologiji je po mnenju večine avtorjev izjemno zahtevno področje, ki so se ga in se ga še izogibajo mnogi psihologi, obenem pa tako pomemben, da bo v nadaljnjem raziskovanju nedvomno revolucionarno vplival na psihološko znanstveno misel.

LITERATURA:

1. Allport G. V.: Sklop i razvoj ličnosti, Kultura, Beograd, 1969
2. Cassirer E.: Ogleđ o čovjeku, Naprijed, Zagreb, 1978
3. Cohen L. B.; Salapatek P.: Infant perception: From Sensation to Cognition, Vol. II., Academic Press, New York, 1975
4. Dominko F.: Podoba sodobne astronomije in evolucija materije, Glasnik Slovenske matice št. 1, str. 29—39, Ljubljana, 1983
5. Elazar-Radoman V.: Mesto i uloga auditivne percepcije u nastanku i razvoju ja, Psihologija 1/79, str. 89—100, Beograd, 1979
6. English in English: Obuhvatni rečnik psiholoških i psihoanalitičkih pojmova, Savremena administracija, Beograd, 1972
7. Fulgosi A.: Psihologija ličnosti, Školska knjiga, Zagreb, 1981

8. Horvat L.: Teorije razvoja psihičnih procesov v sodobni psihološki znanosti, Posvetovanje DPS v Portorožu 1980, Ljubljana 1981
9. Hurlock E. B.: Razvoj deteta, Zavod za izdavanje udžbenika SR Srbije, Beograd, brez letnice izdaje
10. Ivič I.: Čovek kao animal symbolicum, Nolit, Beograd, 1978
11. Laing R. D.: Podeljeno ja, Politika doživljaja, Nolit, Beograd, 1977
12. Lamovec T., Musek J., Pečjak V.: Teorije osebnosti, CZ, Ljubljana, 1975
13. Lévy A.: Psychologie sociale — textes foudamentaux anglais et américains, Dunod, Paris, 1970.
14. Musek J.: Osnove psihologije osebnosti, FF Univerze v Ljubljani, Ljubljana, 1977
15. Musek J.: Antropološki pomen dvomestnega izkustva, Posvetovanje DPS v Portorožu 1980, str. 47—62, Ljubljana, 1981
16. Musek J.: Socialni izvor zavesti, Anthropolos IV—VI, str. 355—368, Ljubljana, 1982
17. Musek J.: Osebnost, DDU Univerzum, Ljubljana, 1982
18. Pečjak V.: Psihologija spoznavanja, DZS, Ljubljana, 1975
19. Pečjak V.: Znameniti psihologi o psihologiji, CZ, Ljubljana, 1982
20. Pečjak V.: Nastajanje psihologije, DDU Univerzum, Ljubljana, 1983
21. Rayner E.: Human development, George Allen und UNVIN, London, 1978
22. Redford J. in Kirby R.: Ličnost u psihologiji, Nolit, Beograd, 1979
23. Robson C.: Experiment, Design and Statistic in Psychology, Penguin Books Ltd., Harmondsworth, 1979
24. Schellenberg J. A.: Masters of social psychology, Oxford University Press, New York, 1978
25. Shakespeare R.: Psihologija ometenih u razvoju, Nolit, Beograd, 1979
26. Trstenjak A.: Oris sodobne psihologije I. in II. Obzorja, Maribor, 1971
27. Trstenjak A.: Miselne zadrege sodobne psihologije, Anthropolos I—IV, Ljubljana, 1974
28. Trstenjak A.: Problemi psihologije, Slovenska matica, Ljubljana, 1976
29. Trstenjak A.: Teorije zaznav, SAZU, Ljubljana, 1983
30. Vigotski L.: Mišljenje i govor, Nolit, Beograd, 1977
31. Živković M.: Uticaj gluvoče na strukturu ličnosti, Revija za psihologiju, Vol. 1., br. 2, Zagreb, 1970

Dialektični odnos med delom in človekom kot konstitucijski dejavnik človekove osebnosti

II del

MIRJANA NASTRAN-ULE

1. UVEDBA »DRUŽBENIH FORM INDIVIDUALNOSTI« V TEORIJ O OSEBNOSTI (L. SÈVE)

Kulturnopsihološka šola in kritična psihologija, ki sta postavili delo v središče svojih teoretskih konceptov, sta pojmovali delo predvsem kot »orodno dejavnost«. Med smermi v sodobni psihologiji, ki so postavile delo in iz dela izhajajoča družbena razmerja za središčni teoretski koncept, ima posebno mesto poskus marksistične psihologije osebnosti francoskega filozofa in psihologa L. Sèva.

Sèva ne zanima produkcijski proces kot neposredna predmetna dejavnost ljudi, tudi ne kot orodna dejavnost, temveč predvsem kot gradnik poglavitnih družbenih odnosov (razmerij), proizvodnih odnosov, ki odločilno in vseskozi opredeljujejo pogoje za formiranje človekove osebnosti. Le-ti opredeljujejo namreč tim. »družbene oblike individualnosti« (tudi »socialne maske«) znotraj katerih se oblikuje konkreten posameznik v osebnost. Človek se po Sèvu oblikuje v osebnost v procesu, kjer se skozi medsebojno povezovanje lastne dejavnosti in družbenega delovanja nanj, človeška prvotno biološka narava preoblikuje v konkretnega družbenega posameznika. Zanj so značilne tipične osebne poteze in specifična, enkratna biografija.

Toda po Sèvu se psihologija ne sme ustaviti pri obravnavi »konkretnega posameznika« (osebnosti), temveč mora zapopasti tudi splošne oblike javljanja individualnosti, ki jih moremo izenačiti z osebnostjo. V meščanski družbi so takšne forme npr. »delavec«, »kapitalist«, »učenec«, »kmetovalec«, »uradnik«, »upokojenec« ipd. Te forme izražajo najbolj tipične družbene položaje ljudi v danih proizvodnih oziroma razrednih odnosih.

Konkretni posameznik praviloma deluje v družbi tako, da se to delovanje ujema z možnostmi, ki mu jih odpira njegov družbenoekonomski položaj in stopa v odnose do drugih ljudi v skladu s temeljnimi družbenimi razmerji, razrednimi odnosi, produkcijskimi odnosi oziroma odnosi, ki jih imajo med seboj različne faze in deli celotnega družbenega produkcijskega procesa. Tudi odnos posameznika do lastnega dela in početja in povsem medosebni odnosi med ljudmi po Sèvovem mnenju podlegajo določenim splošnim družbenim pogojem, ki omogočajo njihov nastanek in reprodukcijo. Tako npr. vpliv delavca na družbo ni rezultat njegovih osebnostnih značilnosti, temveč je že vnaprej omejen in determiniran z družbeno-

ekonomskim položajem delavca nasproti kapitalu. Delavec tu nastopa kot nosilec delovne sile, on takorekoč »personificira« mezdno delo kot blago na trgu dela. Njegova konkretna osebnost je tako neločljivo povezana s to splošno družbeno personifikacijo delovne sile in delovne zmožnosti. Podobno kapitalist nastopa kot personalizacija kapitala in šele v tem okviru kot osebnost (L. Šève, 1973, str. 263—266).

Torej Šève loči splošne oblike individualnosti in konkretnega individuuma. Prva zajema družbene forme in pogoje za konkretno udejstvovanje posameznika (individuuma) in je splošnejša od osebnosti. Osebnost pa je konkretni posameznik, ki je obenem osebno specifični nosilec individualnosti. Individualnost zajema družbene značilnosti človeka, konkretni individuum pa psihološke značilnosti.

Šève se tu naslanja na Marxovo šesto tezo o Feuerbachu (»človeško bistvo je ... skupek družbenih razmerij«). Po njegovem iz te teze sledi, da posameznik nima svojega bistva v sebi, v svoji osebnosti, temveč »zunaj sebe«, v skupku družbenih razmerij, ki opredeljujejo njegovo družbeno mesto (Šève, 1973, str. 261). Psihično obstaja le v konkretnih posameznikih in z njimi, toda vsebine in oblike tega psihičnega so družbeno proizvedene (Šève 1973, str. 263). Družba producira psihične kvalitete v posameznikih s posredovanjem družbenih form individualnosti. Toda kljub splošnemu značaju form individualnosti se psihološki lik posameznika izvorno proizvede le v posamezniku in se pojavlja kot vedno individualno specifičen družbeni učinek individualnosti.

Teorijo družbenih form individualnosti je Šève povzel po Marxovi tezi o družbenih »značajskih maskah« posameznikov, ki so jim lastne kot reprezentantom temeljnih »vlog« v produkcijskih razmerjih. Razlikovanje osebnosti od razredno pogojenih form individualnosti je za Marxa zgodovinsko pogojeno in je prišlo v vsej čistosti na dan šele v kapitalizmu. (Marx, Engels, MEID II, str. 81—83).

Vzporedno ločevanje osebnosti od individualnosti je po Sevu tudi posledica temeljne razlike med družbenimi odnosi (razmerji) in medosebnimi odnosi oz. socialno interakcijo. Družbena razmerja so izraz nujnih družbenih oblik in organizacij, v katerih lahko obstaja nek način proizvodnje, delitve lastnine ipd., Medosebni odnosi pa izražajo neposredne socialne stike ljudi v vsakodnevnem življenju. Odnos med delavcem in kapitalistom ni le medoseben odnos, temveč primarno odnos dveh funkcij v proizvodjalnem procesu, med funkcijo dela in funkcijo kapitala.

Podrejenost osebnosti družbenim razmerjem predvsem proizvodnim odnosom se ne kaže le v delu, temveč tudi v družbeno določenih načinih razvoja posameznikov, v določenosti oblik porabe, zadovoljevanja potreb, počitka itd. Produkcija določa tudi naravo potrošnje in s tem naravo potreb. Seveda so družbena razmerja lahko tudi odnosi med posamezniki, toda ne izčrpajo se v socialni interakciji in komunikaciji, temveč segajo čez meje vsakokratne osebnosti, vpletene v interakcijo.

»Družbena razmerja se sicer absolutno ločijo od psihičnih vedenjskih načinov, toda zato, ker so razmerja med ljudmi, oblikujejo družbene matrice, v katerih izkūša konkretna človeška dejavnost nujno svoje oblikovanje. Kapitalist, delavec nista nobeni osnovni osebnosti,

nobena psihološka tipa, nobena sistema kulturnih modelov in nobeni celokupnosti vlog, temveč *sta objektivni družbeni logiki* dejavnosti tega ali onega konkretnega individuuma, kolikor razvija svojo dejavnost v ustreznih družbenih razmerjih in kolikor opazujemo to dejavnost v teh mejah. Iste pripombe bi lahko napravili k vsem družbenim oblikam individualnosti, od oblik potreb do osnovnih protislovij osebnih življenjskih procesov.» (Sève 1973, str. 267).

Po Sèvu živita v meščanski družbi delavec ali kapitalist nek življenjski proces, ki ima svoje objektivne zakonitosti, ki jih konkretni delavec ali kapitalist ne more ukiniti ali po svoji volji spreminjati, če noče ogroziti svoje eksistence. Za delavca je npr. nemogoče, da bi spreminjal delitev delovnega in prostega časa, časa za zadovoljevanje svojih potreb in počitka. Za kapitalista je podobno neizogibno njegovo sodelovanje v konkurenčnem boju in izkoriščanje delavcev zaradi povečanja dobička. Za oba pa je npr. nujen instrumentalen odnos do dela kot do sredstva za doseganje drugih ciljev, ne pa kot vrednote po sebi. Te zakonitosti niso podane kot normativne zahteve temveč jih vsiljuje stvarna logika kapitalističnega procesa proizvodnje. Zato oznaki »kapitalist« ali »delavec« ne označujeta značajske poteze v psihološkem smislu in tudi ne dve »socialni vlogi« posameznikov. Vloge karakterizira namreč sistem norm in vrednot, od njih se posameznik lahko distancira, lahko jih celo zavrže, a to pri karakterizacijah »delavec« ali »kapitalist« ni mogoče.

Sève pojmuje osebnost kot učinek delovanja družbenih form individualnosti na psihofizično osnovo posameznika. Tu pa družbene forme individualnosti delujejo le posredno. Zato pravi Sève, da je osebnost »*stranska struktura*« (*jukstastruktura*) družbe. Je bistveno odvisna od nje in vendarle ohrani glede na družbo specifičnosti. (Sève 1973, str. 265). Zaradi tega je po Sèvu treba ločiti med *družbeno teorijo posameznika* in psihološko teorijo osebnosti. Prva preučuje družbene forme individualnosti, ki so utemeljene v družbenem proizvodnem načinu, druga pa konkretne značajske in druge osebnostne značilnosti posameznika. Vendar je prva osnova druge. »Marksistična teorija osebnosti« pa naj dialektično poveže obe teoriji (družbeno splošno s psihološko posebnim) (Sève 1973, str. 268).

Osebnost kot stranska družbena struktura predstavlja za Sèva družbeno pogojen sistem delovanjskih form. Marksistično teorijo osebnosti zanimajo ravno družbene povezave med posebnimi vedenjskimi formami posameznika. Neposredne fiziološke ali psihološke povezave med delovanjskimi formami izčrpajo le del realnih povezav med različnimi oblikami delovanja pri človeku, poleg njih namreč nastopajo še družbeno pogojene povezave delovanjskih form. Tako npr. lahko obravnavamo človekovo vedenje in delovanje na delu kot zaporedje različnih gibov, dejanj itd., ki jih lahko razlagamo psihološko in fiziološko, toda šele pritegnitev družbenega razmerja med delom in kapitalom bi osvetlila delavčeve motive, doživljanje in delovanje. Odnos delavca do mezde namreč ni mogoče izraziti le s psihološkim razmerjem med potrebo, dejanjem in rezultatom oz. zadovoljitvijo potrebe, temveč šele z družbenoekonomskim razmerjem delavca do svojega dela. Podobno velja tudi za človekovo vedenje in delovanje v drugih družbenih sferah. Ne izčrpamo ga le s psihološkimi zakonitostmi v običajnem

pomenu toda tudi pritegnitev širših »socialnih faktorjev« ne more preseči pomanjkljivosti začetne družbene naturalistične zastavitve.

Individualna človekova biografija predstavlja celoto delovanjskih form človeka in zato je proučevanje biografije osnovna metoda psihologije osebnosti.

»Konkretno poznavanje neke osebnosti, pomeni najprej poznavanje celote dejanj, iz katerih se sestoji njena biografija« (Sève 1973, str. 316).

Vsako človekovo dejanje predstavlja izsek iz *posameznikove biografije*, obenem pa je tudi neko družbeno dejanje. Zato je dejanje (activite) za Sèva osnovni pojem v teoriji osebnosti.

Toda delovanje se ne zaključi v doseženem rezultatu, temveč se njegov učinek vrača nazaj k posamezniku, namreč kot izraz in potrdilo *splosobnosti* posameznika za delovanje. Delovanje torej posredno gradi in spreminja splosobnosti posameznika in na ta način predstavlja krogotok učinkovanih posameznika navzven in na samega sebe.

Ker so posamezna dejanja vključena v biografijo posameznika po določenem časovnem redu, celo v določenih ciklikih dejanj, je za Sèva osnovna naloga teorije osebnosti, da zapopade biografijo kot *urejen časovni potek dejanj*, pri čemer naj zajame družbena razmerja med posameznimi časovnimi redi oz. družbene razloge za določeno časovno porazdelitev značilnih dejanj posameznika. Sève meni, da osnovne oblike tipičnih časovnih planov oseb pomenijo že začetno karakterizacijo družbenih form individualnosti, ki so osnova konkretne osebnostne strukture, tj. individualne strukture družbenih razmerij med različnimi vedenjskimi (delovanjskimi) formami.

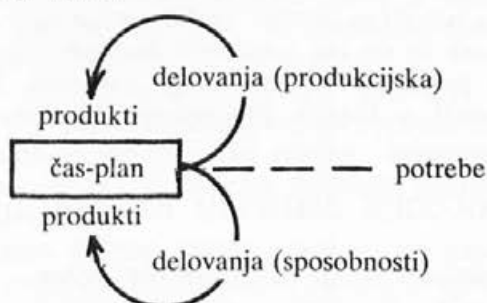
Casovni plan predstavlja razmerja med osnovnimi dejavnostmi posameznika v sodobni družbi. Pri tem sta pglavitni predvsem dve vrsti dejavnosti: produkcijska dejavnost posameznika (ki poteka praviloma v »delovnem času«) in dejavnost zadovoljevanja potreb. Po Sèvu ne izhaja delo iz potreb, temveč potrebe izhajajo iz dela. Nenehna nezadovoljenost človekovih potreb in pojavljanje vedno novih potreb izvira le iz narave produkcijskega procesa, ne pa iz potreb samih (Sève 1973 str. 321—323).

Samo produkcijsko dejavnost človeka Sève še dalje razdeli na *neposredno produkcijsko dejavnost* v delu, kjer uporablja svoje delovne splosobnosti in na *dejavnosti, ki razvijajo same delovne splosobnosti* (npr. učenje). S tem je Sève na svoj način opredelil dialektično povezanost poravnanja (aktivizacije v delu) in prisvajanja v delu, ki smo jo spoznali pri Leontijevu in Holzkampu. To dialektiko je proučeval v okviru vseh osnovnih dejavnosti, iz katerih se sestoji družbeno formiran časovni plan osebnosti.

Celotna shema dejavnosti je sedaj naslednja: Prvenstveno obstaja dialektični krogotok produkcije in zadovoljevanja ter formiranja potreb, kjer faza produkcije vodi v fazo dejavnosti zadovoljevanja potreb in faza dejavnosti potreb spet v naslednjo fazo produkcijske dejavnosti itd.: Produkcija — potrebe — produkcija — ... (Sève 1973, str. 323).

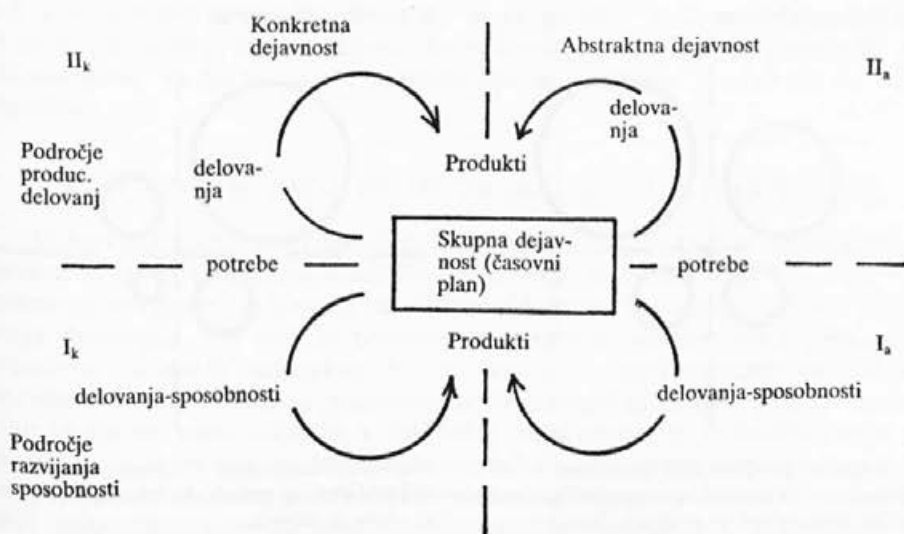
Znotraj produkcijske dejavnosti pa se zopet izmenjujejo in medsebojno pogojujejo neposredno delovne dejavnosti in dejavnosti, ki razvijajo

delovne sposobnosti. Glede na časovni plan dejavnosti v določenem časovnem obdobju bolj prevladujejo neposredno delovne dejavnosti, v naslednjem dejavnosti razvijanja novih sposobnosti. Shematično to lahko prikažemo na naslednji način:



To osnovno shemo nato Sève diferencira še dalje, namreč s tem, ko razlikuje *konkretno* in *abstraktno dejavnost*. *Konkretna dejavnost* človeka je tista, ki poteka v »prostem času«, ali ki *kako drugače ni del družbeno (npr. denarno) ovrednotene dejavnosti* človeka (npr. dejavnosti otroka, igre, tudi učenje zaradi samega sebe ali hobi v prostem času). *Abstraktna dejavnost* zajema predvsem dejavnosti človeka v delovnem času in vsako drugo dejavnost, ki je družbeno ovrednotena z nekim splošnim merilom, npr. denarno. Zaradi tega, ker je kapitalizem uvedel ostro delitev delovnega in prostega časa in sploh delitev tistega dela, ki se lahko ekonomsko ovrednoti in onega, ki se ga ne da ekonomsko vrednotiti, se je po Sèvu tudi človekova osebnost razdelila na »*konkretno osebnost*« in na »*abstraktno osebnost*«. Prva zajema »konkretno dejavnosti«, druga »abstraktno dejavnosti« (teh dveh osebnosti ne smemo zamenjati z razliko konkretnega posameznika in družbene forme individualnosti).

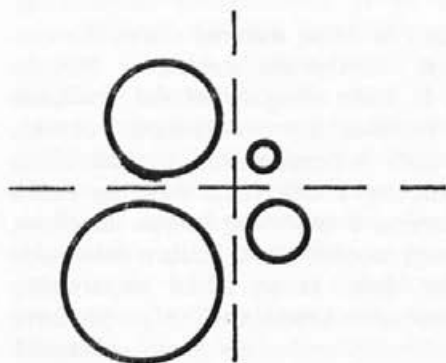
Celotna shema časovnega plana in s tem temeljne družbene strukturiranja osebnosti je Sève prikazal v naslednji shemi:



Če uporabimo to shemo na različne individualnostne forme človeka (pr. tam, str. 355) npr. na formo otroka-učenca, na formo študenta, na formo delavca in na formo upokojenca kot različne štiri osnovne individualnostne forme, skozi katere gre v svojem življenju npr. človek v meščanski družbi, se pokažejo izredno velike razlike med obsegom različnih dejavnosti v teh fazah in od tod pogojenih različnih *strukturah osebnosti*, ki prevladujejo v posamezniku, ko svojo osebnost podreja različnim formam individualnosti, v katerih zaporedoma živi Sève, 1973, str. 356).

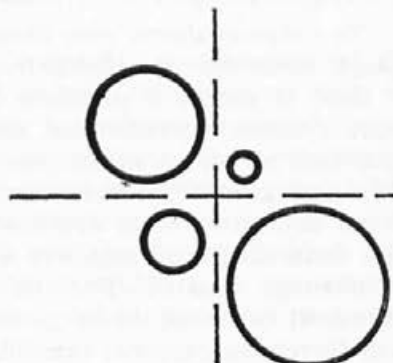
SHEME TOPOLOGIJE ČASOVNIH POTEKOV DEJAVNOSTI

1. Primer: Otrok (šolski)



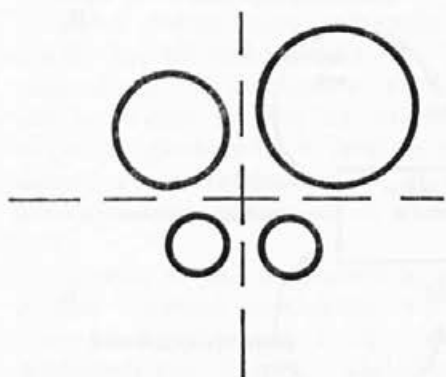
Prevladuje dejavnost učenja v konkretni sferi in konkretna dejavnost sploh.

2. Primer: študent



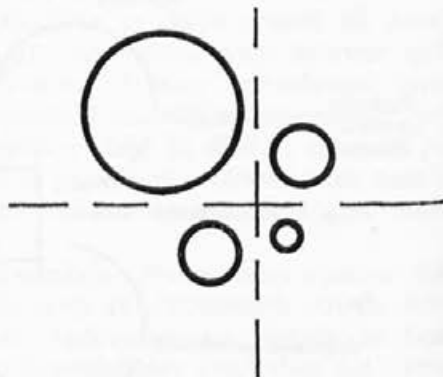
Prevladuje dejavnost učenja (tj. razvijanja sposobnosti) v abstraktni sferi (kvalifikacija za poklic) in zadovoljevanje potreb v sferi konkretnosti (prosti čas).

3. Primer: Delavec



Prevladuje produkcijska dejavnost v sferi abstraktnosti ter zasebniško zadovoljevanje potreb v prostem času.

4. Primer: Upokojenec



Prevladuje konkretna dejavnost, posvečena zadovoljevanju potreb, ločeno od dejavnosti dela in učenja.

Sèvova teorija osebnosti vsebuje nekaj pomembnih teorijskih konceptov za psihologijo. Predvsem se mi zdi važna njegova vpeljava družbenih form individualnosti kot družbenoekonomske osnove za izoblikovanje osebnosti v okviru določenih proizvodnih odnosov. Sève je upravičeno ločil individualnostne forme od socialnih vlog, ali družbenih značajev posameznikov (kot jih je npr. poznal Fromm).

Pomembna je njegova delitev splošnih družbenih in medosebnih odnosov. Tudi v tem primeru družbeni odnosi predstavljajo osnovne razloge in pogoje za konkretne medčloveške odnose, česar pa se posameznik ne zaveda, zato se mu zdi, da se njegova družbena dejavnost izčrpa v spletu individualnih delovanj.

Seveda je s temi svojimi tezami opozoril na navidezno konkretnost mnogih teorij, ki razumejo človeka zgolj znotraj prepleta konkretnih interakcij oziroma delovanj v vsakodnevni aktivnosti, pri čemer ostajajo dejansko abstraktne (psevdisplošne), ker ne upoštevajo temeljnih družbenih predpostavk teh interakcij in delovanj. Te Sèvove kritične misli in koncepti so naleteli na precejšnjo pozornost in nekateri teoretiki so po njem povzeli idejo o primatu »družbenih form individualnosti« nad osebnostjo (npr. Holzkamp, delno tudi Lorenzer). Pri tem pa je v obče naletelo na zavračanje Sèvovo aprioristično posploševanje razlike družbenih form individualnosti in osebnosti na vse družbe. Tu ni sledil Marxu, ki je menil, da je ostra ločitev »ekonomske maske« od osebnosti le nujnost razrednih družb.

Tretji pomemben koncept Sèvove teorije je njegova ideja o »časovnem planu« dejavnosti kot družbeni karakteristiki osebnosti. Čeprav Sève ni več dalje razvijal te svoje ideje, je vendarle uspel s svojimi shemami opozoriti na temeljne razlike v strukturah časovnih planov ljudi v različnih družbenih položajih, in obdobjih svojega življenja. S tem se pokaže vprašljiva sposobnost posameznika za kontinuirano povezavo teh razlik v smiselno celoto svoje biografije ter temeljna ogroženost njegove identitete. Osebnostna protislovja in konflikti, ki izvirajo iz občutka nemoči v poskusih povezovanja različnih odtujenih si segmentov individualnega življenja v smiselno celoto torej izhajajo iz družbenih protislovij v razmerjih med dejavnostmi, ki potekajo v temeljnih sferah družbene produkcije in reprodukcije.

2. DUALIZEM DELA IN INTERAKCIJE PRI J. HABERMASU

V teorijah kulturnopsihološke šole, kritične psihologije, Sèvove teorije osebnosti je delo ali produkcijsko delovanje ljudi predstavljeno kot tista osnovna družbena dejavnost, iz katere izpeljejo vse ostale oblike družbenega delovanja. Pri tem je posebno poudarjena problematika medosebnih odnosov, socialnih interakcij ter komunikacij med posamezniki. Glavni teoretski razlog takšnega pojmovanja je prepričanje, da spadata socialna interakcija in komunikacija v področje neposrednosti vsakodnevnega življenja in da je učinek te dejavnosti na vso družbo razmeroma majhen. Zato te dejavnosti ne morejo biti osnovnega družbenega pomena in tedaj tudi niso najpomembnejše za družbeno formiranje osebnosti. V nasprotju s tem

naj bi delo oziroma proizvodna dejavnost predstavljala splošno družbeno silo, ki ohranja in ustvarja vso družbo in vse osnovne družbene odnose ter institucije.

Vendar so v teh konceptih prisotna protislovja, ki kažejo na to, da področja socialne interakcije in komunikacije ne moremo in ne smemo enostransko podrediti delu in proizvodnim odnosom, pa čeprav je delo osrednji družbeni proces. Leontijevo in Holzkampovo izpeljevanje pomenov jezikovnih dejanj iz predmetnih pomenov, ki izvirajo iz delovne prakse ljudi, je cirkularno, ker že ti predmetni pomeni zahtevajo, da jih prepozna enako vsi ljudje iste skupnosti, a to predpostavlja obstoj simbolične interakcije.

Podobno je Sève preveč absolutiziral razlike med družbenimi in medosebnimi odnosi in s tem zanikal možnost povratnega učinkovanja posameznika ali skupin na družbena razmerja. Revolucionarno dogajanje, ki spreminja ta razmerja pa bistveno zahteva intenziviranje interakcije in komunikacije med ljudmi, zahteva približevanje medosebnih odnosov družbenim razmerjem, ki se ustvarjajo v družbenih spremembah.

Zaradi tega je za psihologijo, posebno za socialno psihologijo odločilnega pomena, da najde nek bolj uravnotežen koncept dela, ki sicer upošteva centralni pomen dela kot celostnodružbenega procesa, toda ob tem enako pravno upošteva tudi vlogo socialnih interakcij in komunikacij. Pri tem so osnovni socialnopsihološki procesi in oblike komunikacije prav tako primarno pomembni kot »družbene forme individualnosti«, ki predstavljajo temeljne »produkcijske vloge« ljudi v družbi.

Med teorijami, ki skušajo znova uveljaviti socialne interakcije in komunikacije, ne da bi zanikali centralni pomen proizvodnega procesa, je posebej pomembna teorija komunikacijskega delovanja Jürgena Habermasa. Habermas zavrača ekonomizem in pretiran produktivizem (tj. podrejanje vseh družbenih sfer delu) pri večini marksističnih psiholoških in socioloških teorij. Poglavitna njegova teza je trditev o načelni enakopravni vlogi dela in interakcije (komunikacije) kot dveh osnovnih oblik človekovega družbenega delovanja, ki se ne dasta reducirati zgolj na eno od obeh.

Habermas je delo opredelil kot *instrumentalno delovanje*, kjer posameznik z določenimi orodji preoblikuje delovno snov, ki predstavlja zgolj objekt dela, v nek delovni produkt. Nasproti tako opredeljenemu delu je definiral interakcijo kot *komunikacijsko delovanje*, kjer sodelujeta vsaj dva človeka in kjer komunikacijski partner nikoli ni zgolj objekt delovanja drugega partnerja, temveč je tudi sam subjekt, ki stoji prvemu subjektu nasproti s svojo lastno dejavnostjo, lastnimi hotenji, stališči itd. (J. Habermas, 1968 (a) str. 3)

Instrumentalno delovanje zajema vse tiste oblike človekovega delovanja, kjer gre predvsem za izbiro sredstev zato, da bi se dosegel nek cilj, pri čemer je subjekt tega procesa le na eni strani tistega, ki izbira sredstva, cilje in jih poskuša realizirati. Tudi ljudje so lahko objekti instrumentalnega delovanja povsod tam, kjer so prisiljeni v pasivni položaj in ko zgolj prenašajo učinke delovanja drugih ljudi.

Komunikacijsko delovanje zahteva vedno simbolično interakcijo in določene skupne norme, ki jih sprejemajo udeleženci komunikacije. Poteka po splošnih zakonitostih intersubjektivnega delovanja kot ga opisujejo simbolični interakcionisti in podobne teorije (Habermas, 1968 (b), str. 62).

Odnos človeka do narave je za Habermasa instrumentalen odnos, ker je vezan na delovna razmerja, ki so bistveno instrumentalna. Odnos človeka do človeka pa je lahko komunikacijski ali instrumentalen oziroma v njem prevladuje lahko zdaj en zdaj drug odnos. Komunikacijski je tedaj, kadar sloni na menjavi komunikacijskih ravnanj, ki predstavljajo medsebojno priznavanje subjektov v odnosu. Instrumentalen pa takrat, kadar gre za odtujene odnose med ljudmi.

Na tem ločevanju dela in interakcije je Habermas utemeljil tudi svojo kritiko Marxa in marksizma; češ da je Marx enostransko podredil družbeno delovanje ljudi instrumentalnemu delovanju, ko je priznal primat razvoja proizvodjalnih sil nad vsakim drugim družbenim procesom. Čeprav je Marx poudarjal medsebojno povezanost in soodvisnost proizvodjalnih sil in proizvodjalnih odnosov in povezanost procesov dela in družbenih institucij, je po Habermasu proizvodne odnose preveč odtegnil konkretnim socialnim interakcijam in jih naslonil na ekonomsko strukturo družbe. Tako ni mogel konsekventno razviti svojega koncepta emancipacije človeka, procesa ukinjanja razredne družbe, ideološke zavesti itd., ker to zahteva rast refleksije, ki pa sloni na komunikacijskem delovanju (na razvoju proizvodjalnih sil) (Habermas, 1968, str. 38).

Habermasova teorija vsebuje celo tendenco, da postavi obratno kot Marx interakcijo in komunikacijo za temeljni družben okvir vseh drugih oblik emancipatornih delovanj, čeprav ne izpeljuje dela iz interakcije.

»Po eni strani so norme, s katerimi se šele institucionalizirajo komplementarna dejanja in postavljajo za trajna v okviru kulturnega izročanja neodvisne od instrumentalnega delovanja. Tehnična pravila se izoblikujejo šele v pogojih jezikovne komunikacije, toda nimajo ničesar skupnega s komunikacijskimi pravili interakcije. V pogojne imperativne, ki jih sledi instrumentalno delovanje in ki po svoje rezultirajo iz področja izkustva instrumentalnega delovanja spada le kavzalnost narave in ne kavzalnost usode. Zvajanje interakcije na delo ali izpeljevanje dela iz interakcije ni mogoče (Habermas, 1968 a, str. 33).

Habermas ocenjuje, da samo preko instrumentalnega delovanja ni mogoče zasnovati revolucionarnega spreminjanja družbe in meni, da vlada tako v zahodnih kot v vzhodnih družbah neusmiljen tehnokratizem, ki skuša instrumentalizirati komunikacijo med ljudmi pod geslom družbenega napredka ali »poznanstvenja« družbe. Instrumentalno, tj. tehnično mišljenje in delovanje je že skoraj povsem posrkalo vase vse institucije, vse bolj se zajeda v vsakodnevno življenje ljudi, kar povzroča naraščanje adaptativnega vedenja ljudi in izgibanje medčloveškim odnosom ter reduciranje ljudi na stvari. Moč tehnokratizma, ki izvira iz narave sedanje industrijske proizvodnje kot osnovnega ekonomskega dejavnika modernih družb se ohranja ravno z zastiranjem razlike med instrumentalnim in komunikacijskim delovanjem. Zaradi tega Habermas ostro kritizira različne pozitivistične, funkcionalistične in tehnokratske družbene teorije, ki jih razvija zahodna družba kot tudi tehnokratski in dogmatski socializem na Vzhodu.

a svojo osnovno nalogo si je tedaj postavil rekonstrukcijo marksizma oziroma zgodovinskega materializma tako, da bi se v njem izravnal pomen instrumentalnega in komunikacijskega delovanja in bi tako postal res sodobna »kritična teorija družbe«. (Habermas, 1976, 1982).

Habermasovo ločevanje dela in interakcije je predvsem teoretičen odziv na razkol sodobnega industrijskega dela in komunikacije, ki je nastala zaradi dehumaniziranja delovnih procesov pod vplivom sodobne tehnologije.

Torej je potrebno pri opredeljevanju človeka kot družbenoodnosnega bitja razviti koncept *človekovega delovanja*, ki enakopravno upošteva delo in interakcijo, ne da bi ju medsebojno izenačeval ali povsem razdvajal. Obe obliki delovanja sta izraz v osnovi enake dialektične povezanosti človeka s predmetom svojega delovanja, v katerem se oblikuje tudi odnos posameznika do samega sebe.

3. DELOVNO — INTERAKCIJSKA TEORIJA DRUŽBENIH ODNOSOV IN FORMIRANJA OSEBNOSTI (K. OTTOMAYER)

3.1. Potreba po teoretični sintezi predmetno-praktičnih in interakcijskih konceptov

Teorije Leontijeva, Holzkampa, Sèva in Habermasa predstavljajo reprezentativne primere tistih teorij v psihologiji in v družboslovju, ki skušajo na osnovi marksističnih antropoloških konceptov razviti zavezujoče splošne osnove psihologije. Centralni teoretski problem je razvit v tezi, da je delo oziroma produkcijski proces bistven dejavnik filogenetskega in ontogenetskega razvoja človeka. To pomeni, da se je osebna struktura posameznika oblikovala v odvisnosti od razvoja produkcijskih sil in odnosov in njihovega vsakokratnega individualnega prisvajanja v družbeni ontogenezi posameznika.

Toda, če si pogledamo obravnavane reprezentativne teorije, vidimo, da se zaustavijo pred navidez nepremostljivo aporijo. Sicer uspevajo (na različne načine) razviti neko splošno marksistično antropološko osnovo psihologije oziroma družboslovnih ved, toda ne uspevajo v konkretizaciji te teorije, namreč v tem, da bi dejansko razvili psihološko teorijo družbenega formiranja osebnosti. Tu ni problem le v nemoči ali možnosti, da bi empirično potrdili svoje teze, temveč tudi v dejstvu, da ne »zagrabijo« dovolj posameznika sodobnih družb v njegovem vsakodnevnem, odtujenem bivanju, pa čeprav želijo biti emancipatorne teorije. Res pa je, da je takšna konkretizacija teorij zelo težavna, da taka teoretska rekonstrukcija osnov psihologije, kot so se je lotili zgoraj omenjeni avtorji, ne more dati takoj uporabnih rezultatov.

Seveda pa tudi ne moremo reči, da so te teorije ostale brez konkretnjših psiholoških izpeljav. Posebno mesto v poskusih konkretizacije marksističnih zasnutkov psihologije ima delo nemškega socialnega psihologa, (ki pa deluje sedaj na Celovški univerzi), Klause Ottomayerja.

Ottomayer razvija svojo lastno marksistično teorijo socializacije in psihologije medčloveških odnosov zgrajene na enakopravni in izvorni pove-

zanosti dela in interakcije kot dveh osnovnih nerazdružljivih oblik človeške družbene prakse. S tem svojim izhodiščnim stališčem se že v principu togne tistim enostranostim, ki jih vsebujejo glede odnosa med delom in interakcijo oziroma temu paralelno glede odnosa med družbenimi in medosebnimi odnosi druge marksistične psihologije in tudi interakcionistične teorije. Dosedaj predstavljene dialektične teorije človeka so izpostavile dve osnovni obliki odnosov, v katerih se formira človeška osebnost. To so medosebni odnosi (socialne interakcije) in predmetni odnosi (predvsem delovni odnos). Posameznik se po teh teorijah formira v osebnost pod vplivom dialektičnih procesov, ki se odvijajo v tej odnosni dinamiki; skozi medsebojno pogojevanje in prežemanje človekove dejavnosti usmerjene navzven (k drugemu človeku ali k predmetu dejavnosti) in refleksivnega samonanašanja posameznika na sebe kot subjekta svoje dejavnosti. Reflektivno samonanašanje posameznika se razvije postopoma, v procesu »ponotranjanja« (introjekcije, interiorizacije itd.) zunanjih odnosov v govoru in mišljenju posameznika. Pri teoretični in empirični razdelavi koncepta formiranja človeka v družbenega posameznika skozi odnose do socialne in predmetne realnosti pa sta ostala nerešena predvsem dva problema:

— problem teoretičnega zapopadenja povezovanja in medsebojnega posredovanja obeh temeljnih oblik človekove odnosnosti; medosebnosti in sploh intersubjektivnosti ter predmetnosti (odnosi človeka do fizičnih oziroma »neosebni« predmetov dejavnosti). Potrebno bi bilo zasnovati tak teoretični model družbenega formiranja posameznika, ki bi v osnovi ohranjal generično enakopravnost obeh teh dveh oblik odnosnosti in nanju vezanih delnih procesov oblikovanja osebnosti, torej ki ju ne bi le zunanje povezoval;

— problem dialektičnega koncepta povezanosti in medsebojnega posredovanja vsakodnevnih neposrednih delovanj (konkretnih odnosov med ljudmi) ter splošnejših in temeljnih družbenih odnosov (razmerij), npr. proizvodnih odnosov, institucionalnih odnosov, itd.;

Formiranje osebnosti nedvomno poteka preko vsakodnevnih konkretnih in praktičnih odnosov z drugimi ljudmi, s predmetnim ali naravnim okoljem posameznika. Toda iluzorno bi bilo zaustaviti analizo teh procesov zgolj pri teh neposredno očitnih procesih socialnih interakcij in individualnih dejanj in pozabiti na temeljno pogojenost vseh konkretnih, vsakodnevnih, neposrednih odnosov posameznika do realnosti s širšimi in bolj fundamentalnimi družbenimi razmerji, ki se praktično utelešajo v različnih institucijah družbene produkcije in reprodukcije.

Tudi pri tem problemu, bi morali zasnovati tak dialektični model socialnih odnosov, ki bi presegel redukcijo problematike le na eno zvrst odnosov (npr. na sfero neposrednih vsakodnevnih interakcij ali pa na sfero občedružbenih proizvodnih razmerij), načelno podvojenost obeh vrst odnosov ali neukinljivo enostransko odvisnost enih odnosov glede na druge.

Klaus Ottomayer je predstavil teoretski zasnutek, s katerim poskuša dialektično rešiti oba problema. V okviru svoje teoretske sinteze marksizma in interakcionizma je predstavil tudi koncept teorije socializacije oziroma

družbenega formiranja posameznika v meščanski družbi. Njegov koncept pa se da posplošiti na vsako sodobno razvito družbo temelječo na blagovni proizvodnji.

3.2. Osnovne značilnosti teoretičnega modela dialektične enotnosti dela in interakcije K. Ottomayerja:

1. Bistvo Ottomayerjevega modela je teza, da sta odnos človeka do predmetov (dela, potreb) in odnos človeka do drugih ljudi (v socialni interakciji) izvorno povezana in imata enakopravno vlogo v procesu oblikovanja človekove osebnosti. Tako interakcija kot predmetni odnos temeljita na splošnem dialektičnem procesu posredovanja subjektivnega z objektivnim, sta medsebojno odvisna in povezana v strukturo človeške prakse kot bistveno odnosne dejavnosti.

Ottomayer meni, da je za zgodovinsko materialistično teorijo prakse, interakcije in oblikovanja človekove osebnosti (identitete) bistvenega pomena dvoje:

— da razumemo posameznike, ki vsak s svojo zavestjo stopajo v medsebojno interakcijo tudi kot čutna bitja, ki svojo čutno naravo udeležajo v svoji predmetni dejavnosti in

— da sistematično povežemo čutni odnos ljudi do svojih stvarnih produktov z medčloveškimi odnosi, kajti v obeh odnosih se oblikuje zavest ljudi o samih sebi (Ottomayer 1982, str. 163).

2. Dialektični proces posredovanja subjektivnega z objektivnim predstavlja nenehen krogotok dveh osnovnih dejavnosti, ki jih izvaja posameznik v sleherni svoji praktični dejavnosti. Prva dejavnost je samo objektivno delovanje posameznika navzven, bodisi na zunanji predmet, bodisi na drugega človeka, s katerim je posameznik v interakciji. Druga je dejavnost samoobjektivizacije, ki zajema kritično prepoznavanje rezultatov svoje dejavnosti in njeno regulacijo. Obe ti dve delni dejavnosti sestavljata po Ottomayerju vsako človekovo praktično delovanje in se kot sestavni fazi slehernega delovanja medsebojno izmenjujeta in pogojujeta (Ottomayer, 1982, str. 163, 164).

3. Osnovna struktura praktične dejavnosti, v okviru katere se oblikuje človekova zavest in osebnost je zato po Ottomayerju sestavljena iz: procesa socialne interakcije med ljudmi in iz njihove individualne predmetne dejavnosti, s katero se ustvarja njihov odnos do skupnega predmeta dejavnosti.

Kot izhodišče človeške prakse zato Ottomayer vzame odnos dveh ljudi, ki gradita svojo medsebojno interakcijo na osnovi njunih individualnih predmetnih odnosov do nekega njima skupnega predmeta. Ker v tej osnovni strukturi človeške prakse sodelujejo *tri odnosne komponente*; medosebna interakcija in odnosa obeh posameznikov do predmeta dejavnosti imenuje Ottomayer odnosno strukturo prakse *triadično* strukturo prakse. Popolna realizacija triadične strukture prakse je prisotna predvsem v procesu materialne proizvodnje, vendar je po Ottomayerju tudi v vseh drugih oblikah

prakse oz. medosebnih odnosih prisotno vsaj posredno nanašanje posameznikov na skupni predmet dejavnosti in na soljudi (Ottomayer, 1982, str. 163).

Ottomayerjeva shema tristranske strukture prakse predstavlja alternativo enostranskim koncepcijam prakse, ki jo zožujejo na socialno interakcijo ali na predmetno delovanje, ali pa obe delovanji neposredovano postavljajo drugo poleg druge. Bistvo te sheme je, da nam prikazuje *posredovanost* medosebnih odnosov s predmetnimi odnosi in predmetnih odnosov z medosebnimi odnosi. Shema predstavlja generičen tj. temeljni sistemski odnos obeh glavnih vrst dejavnosti človeka. Tristranskost odnosne strukture prakse pomeni, da pojmovno in realno ne moremo ločiti obeh vrst dejavnosti (predmetne, interakcijske) v samostojne socialne procese, vsaka od njiju je možna le na osnovi druge. Dva posameznika, ki sta v medsebojnem odnosu torej po Ottomayerju vzdržujeta ta odnos tako, da presegata kontekst in nivo socialne interakcije (ali komunikacije), skratka tako, da se praktično nanašata na nek »tretji« element odnosa, skupni (materialni) predmet, zaradi katerega sta v odnosu.

Važna konsekvence te teze je, da so vsi tisti odnosi, kjer se pojavlja realni videz »razlomljenosti« odnosov na posamezne delne odnose (npr. zgolj na predmetni odnos ali na samozadostno interakcijo) primeri odtujitve primarne generične strukture odnosov oziroma človeške prakse. Kljub temu, da se kažejo nekatere dejavnosti, kot da se izčrpajo le v materialni produkciji ali le v interakciji, pa to ni celotna realnost odnosov. V resnici se ljudje vedno, vsaj posredno nanašajo na »manjkajoči« člen odnosne strukture, pa čeprav v obliki njegove odsotnosti. Takšna odsotnost manjkajočega člena odnosne strukture (npr. odsotnost predmetnega odnosa ali interakcije) vedno povzroča odtujitev človeka, občutke neizpolnjenosti in praznine in potrebo po kompenzaciji manjkajočega odnosa v kakšni drugi dejavnosti, kjer nasprotno prevladuje ravno manjkajoči tip odnosov. To ima pomemben učinek na razvoj njegove zavesti o sebi in osebnosti. Dejansko namreč deluje na posameznika le celotna struktura odnosov, ker se le skozi medsebojno posredovanje interakcije in predmetne dejavnosti gradi dialektika dejavnosti in samoobjektivizacije oziroma povnanjanja in prisvajanja. Ta dialektika pa je konstitutivni proces v formiranju zavesti in duševnih struktur posameznika.

Če človek trajno doživlja nove in nove primere razlomljenih oblik odnosne strukture prakse, v katerih je en člen odnosa prisoten le kot »odsočni« člen, potem se v njem razvijajo nezavedne potrebe, želje po zapolnitvi tega manjka. Delavec, ki je npr. v sodobni industriji obsojen na goli instrumentalni odnos do svojega predmeta dela, kjer je interakcija med delavci podrejena delu, razvija potrebo po kompenzaciji manjkajoče socialne interakcije, kar pa lahko uresniči le izven dela npr. v privatni sferi. Tu pa nasprotno prevladujejo odnosi, ki so naravnost tendenčno ločeni od materialne produkcije. Toda tudi kompenzacija izrinjene interakcije v privatnih medosebnih odnosih je enostranska, saj izrinjenost materialne produkcije iz teh odnosov povzroči novo praznino, nastalo zaradi nemožnosti čutnega potrjevanja posameznikov v predmetni dejavnosti. Zaradi tega razlomljena struktura prakse proizvaja notranje razbito strukturo

osebnosti, kjer se zavest o sebi lahko realizira le parcialno, na račun odrinjanja protislovij in občutkov nezadovoljenosti v nezavedno.

Dejansko formirata človeško osebnost le oba odnosa skupaj v medsebojni posredovanosti. Torej če deluje le en tip odnosov, deluje drugi kot »izrinjen« član.

Po Ottomayerju je meščanska družba realizirala v vseh vrstah družbene dejavnosti različne oblike razlomljene strukture prakse. Pod vplivom zaostrene razredne delitve dela in odtujitve dela sta se močno oddvojili sfera dela in sfera drugih vsakodnevnih dejavnosti, posebno dejavnosti zasebnega življenja in prostega časa. Zato se zdi kot da človek v sferi dela in v takoiimenovanih »javnih dejavnostih« živi neko abstraktno življenje in se le parcialno realizira, medtem ko v zasebni sferi živi bolj celovito bolj neposredno in osebno vodeno življenje. Interakcija na delu je instrumentalno reducirana in delo samo ima značaj golega instrumentalnega delovanja. Nasprotno se v zasebnosti gradi tisti tip dejavnosti, ki sloni pretežno na interakciji oziroma na komunikacijskem delovanju. Zato se zdi kot da se lahko posameznik osebnostno realizira in potrjuje predvsem skozi interakcije in igre vlog v različnih referenčnih skupinah.

Zaradi te delitve se je težišče formiranja osebnosti (formiranja identitete) premaknilo iz poprejšnjih organskih oblik povezave dela in interakcije v vedno bolj oddvojeno sfero privatnosti prostega časa in posebnih vzgojno-izobraževalnih institucij, ki se le zunanje povezujejo z delovnim odnosom.

3.3. Protisloven odnos individualnega delovanja in družbenih razmerij

Zaradi te v sebi protislovne in razlomljene oddvojenosti vsakodnevnega delovanja ljudi v sferi zasebnosti od sfere produkcije in drugih temeljnih ekonomskih procesov (delitve, trženja, delovanja družbenih makroinstitucij) je po Ottomayerju potrebno pred vsakim specifičnim psihološkim proučevanjem formiranja posameznika preučiti odnos med sfero individualnega delovanja ljudi in temeljnimi družbenimi razmerji. Ta odnos se praktično kaže kot odnos med sfero neposrednih medčloveških interakcij in sfero splošnih družbenih razmerij, ki utelešajo družbeno-ekonomsko strukturo družbe.

Osnovna teza Ottomayerja je, da se kljub vsem razlikam med medosebnimi in občimi socialnimi odnosi *vsí družbeni odnosi* gradijo na izvorni dialektični enotnosti individualnih delovanj in družbenih odnosov, (Ottomayer, 1976, str. 67, 1982, str. 164).

»Družbeni odnosi ne obstajajo poleg ali nad vsakodnevnimi, čutno zaznavnimi vedenji posameznikov; oni obstajajo kot družbeni značaj, kot družbena stran individualnega vedenja« oziroma kot je pisal že Marx: »... družbeni odnosi pod nobenim pogojem *ne morejo* biti nič drugega kot njihovo (tj. individuov) medsebojno vedenje«. (Ottomayer, 1976, str. 67):

Vendar je tudi v tem primeru treba ločiti med generično dialektično enotnostjo individualnega delovanja in družbenih odnosov ter med realizacijo te enotnosti. Ta realizacija namreč lahko poteka tako, da se ustvari »realni videz« popolne ločitve delovanja in družbenih odnosov, torej se realizira kot v sebi razlomljena enotnost. Zaradi izvirne dialektične enot-

nosti individualnega vedenja in družbenih odnosov ta razlom nikoli ne more biti popoln in dokončen in ravno zato ga ljudje lahko tudi občutijo kot boleče protislovje v svojem odnosu do družbe.

Ottomayer razlaga, da je do osamosvojitve in navidezne popolne odvojitve obeh polov dialektične enotnosti družbenih odnosov in individualnega delovanja ljudi prišlo zaradi vedno ostrejša razredne delitve družbe in dela blagovne proizvodnje in kapitalistične akumulacije. Če se je v predkapitalističnih družbah še v znatni meri ohranjala tesna povezanost sfere individualnih delovanj in občih družbenih odnosov (npr. produkcijskih in razrednih odnosov), se v kapitalizmu vrsta družbenih odnosov povsem osamosvoji nasproti individualnemu vedenju ljudi (Ottomayer, 1982, str. 165). Družbena razmerja v kapitalizmu ne rezultirajo več iz družbeno kodificiranih medosebnih razmerij ljudi, temveč se oblikujejo po svoji lastni logiki tudi proti interesom njihovih individualnih reprezentantov. Bistven razlog te razdvojenosti družbenega in individualnega je popolna izdvojitvev produktov človeškega dela izpod kontrole tistih, ki so jih proizvedli.

Tako se sicer ob osnovni generični enotnosti individualnih in družbenih odnosov izoblikuje v kapitalizmu *dialektično protislovje znotraj te fundamentalne enotnosti*, namreč *protislovje med družbenimi odnosi in delovanjem posameznikov*. To protislovje obteži dalje vse druge odnose med ljudmi, tudi najbolj individualne in zasebne odnose, kar po Ottomayerju usodno obteži in razlamlja proces formiranja človeka ter njegovo osebno reprodukcijo. Družbena razmerja, ki jih pogojuje način proizvodnje in razredna delitev družbe in celo medosebni odnosi se v teh pogojih pojavljajo v obliki oposebljenih stvari (npr. blaga) in tržnih zakonitosti, ki od zunaj pritiskajo na posameznike (Ottomayer, 1976, str. 70).

Tako opredeljena družbena razmerja se vzpostavljajo tudi brez zavesti ljudi o njih. So plod temeljne družbenoekonomske strukture družbe. Tako je npr. kupec določenega blaga v družbenem razmerju z njegovim proizvajalcem, če se tega zaveda ali ne. To razmerje posreduje celotna družbena zgradba, produkcijska in lastninska razmerja ter razredna delitev dela in družbenih položajev. Podobno tudi razmerje dveh delavcev na delu ni le interpersonalni odnos, čeprav obstaja med njima tudi produkcijski proces in produkcijska razmerja postavljata v tak položaj, da oba kot delavca participirata v procesu proizvodnje.

Ottomayer torej podobno kot L. Sève sprejema objektivno delitev med družbenimi in individualnimi odnosi, toda za razliko od Sève pojmuje to delitev kot zgodovinsko in družbeno pogojeno z nastankom razredne družbe in predvsem kapitalizma, sicer pa kot odpravljlivo.

Po Ottomayerju je v kapitalizmu odtujenost družbenih odnosov od medosebnih odnosov in postvarjenost teh odnosov v obliki različnih stvari, ki jih reprezentirajo (npr. denar, kapital, lastnina, blago) dosegla ekstremno razvito obliko. Izoblikuje se navidezno neskončen proces akumulacije in kroženja kapitala, ki se udejanji kot »avtomatičen subjekt« (Marx), ki pa vendarle črpa svojo moč in samostojnost iz vsakokratnih konkretnih posameznikov, posebno tistih, ki potrošijo svojo delovno moč v mezdnem delu.

Zdi se, kot da se za vedno zamenja razmerje med subjektom in objektom dela. Proizvajalci so takorekoč »uporabljeni od svojih proizvodov« in ne proizvodi od njihovih proizvajalcev (K. Ottomayer, 1982, str. 165). Ta vrsta objektivnosti družbenih razmerij je nekaj drugega od tiste objektivnosti, ki jo pozna vsaka družba, namreč od objektivno določenega mesta posameznika v določenem generacijskem zaporedju ter objektivno že prej ustvarjenega družbenega in predmetnega sveta, ki si ga mora prisvojiti vsak posameznik v svojem življenju.

Tudi triadična struktura prakse je po Ottomayerju sama presekana s protislovnim razmerjem med družbenimi odnosi in individualnim vedenjem. Ta presek uvaja v to strukturo »družbenoekonomska forma« predmeta (produkta), na katerega se nanašajo posamezniki v njihovi dejavnosti. Tako npr. predmet dela uvaja drugačen tip odnosov v triadično strukturo kot predmet, ki nastopa kot blago v tržni menjavi ali kot predmet potrošnje. Medosebna interakcija posameznikov in individualna predmetna dejavnost v njeni konkretni pojavnosti spadata v obseg konkretnega vedenja posameznikov, medtem ko predmet, na katerega se posamezniki nanašajo v svoji predmetni dejavnosti, predstavlja tudi nek splošni družbeni produkt, ki terja od ljudi, da stopajo v različne fundamentalne družbene odnose, ki izhajajo iz različnih družbeno-ekonomskih vlog ljudi v različnih področjih družbene produkcije in reprodukcije. Temeljni družbeni odnosi predstavljajo splošne predpogoje za oblikovanje konkretnih medosebnih interakcij in konkretnih predmetnih odnosov ljudi.

Producirani ali uporabljeni predmet tedaj uvaja v triadično strukturo prakse družbeno pogojeno neekvivalentnost med družbenimi odnosi in individualnim delovanjem ljudi. On na nek način razmejuje področje socialnih interakcij in konkretnih predmetnih dejavnosti ljudi od področja globalnih družbenoekonomskih odnosov. Preko predmeta delovanja pa družbenoekonomski odnosi formirajoče vplivajo na individualno vedenje in na medosebne odnose ljudi, npr. s tem, da se na specifičen način prelamlja dialektična enotnost interakcije in predmetnih dejavnosti. Nasprotno pa individualno delovanje ne more pomembno vplivati na preformiranje temeljnih družbenoekonomskih odnosov, razen če ni to delovanje del širšega zgodovinskega dogajanja oziroma revolucionarnega procesa.

3.4. Uvedba pojma »ekonomske značajske maske«

Posledica preloma med posameznikovim delovanjem in družbenimi odnosi je, da posameznik v družbi ne more uveljavljati svoje osebnosti, oziroma obstaja temeljni razkol med njegovim osebnim individualnim hoteanjem in delovanjem in družbenimi učinki ter pogoji njegovega delovanja. Ko nastopa v različnih družbenih in ekonomskih vlogah, mora hote ali neho slediti osnovnim premisam delovanja, ki mu jih vsiljuje sama navidezno povsem stvarna ekonomska logika in njegov stvarni družbeno-ekonomski položaj. Paradoks te situacije je, da si mora osnovne premise in pravila delovanja v dani družbi prisvojiti kot osebne značilnosti, čeprav po drugi strani kot posameznik nima nobene moči, da bi kakorkoli lahko

deloval na družbenoekonomske predpostavke svojega življenja (razen, če se mu slučajno ne posreči zamenjava razrednega položaja). Tako ostaja posameznik v svojem družbenem delovanju razdvojen na osebno individualne pobude in namene svojih dejanj in na družbenoekonomske pogoje in pravila tega delovanja, če hoče preživeti. Že Marx je to nasprotje označil kot nasprotje med osebnostjo in »ekonomsko značajska masko«, kar so kasneje prevzeli tudi razni drugi teoretiki (tako marksisti kot funkcionalisti). Ottomayer sledi tej konceptualni tradiciji in uvede pojem »ekonomske značajske maske« kot posredujočega dejavnika med družbenimi odnosi in individualnim vedenjem ljudi.

Ekonomski značajska maska predstavlja za Ottomayerja vnaprejšnjo pogojenost človekovega vedenja s centralnimi družbenoekonomskimi dogajanjem (produkcija, tržna menjava, potrošnja, individualna reprodukcija ipd.). Predstavlja skupek nujnih zahtev o delovanju ljudi v teh dogajanjih, ter skupek odnosov med ljudmi, v katerih posamezniki nastopajo kot »posebitve ekonomskih kategorij« (Marx), ne pa kot konkretne osebnosti. To, pa Marxu in deloma po Ševu povzeto teorijo ekonomskih oblik individualnega delovanja in odnosov je Ottomayer predpostavil vsakršni konkretni psihološki analizi formiranja osebnosti (Ottomayer, 1976, str. 83).

Značajska maska predstavlja splet zapovedi o vedenju ljudi v različnih družbenoekonomskih položajih določene družbe. Te zapovedi niso normativne ali moralične zapovedi, temveč so neposredni pritiski ekonomske in razredne situacije na posameznika oziroma na odnose med njimi. Pojem ekonomske socialne maske je deloma podoben Frommovemu »socialnemu značaju« ljudi, ki socialno selektira vedenjske lastnosti ljudi v določeni družbeni epohi (Ottomayer, 1982, str. 156). Vendar podobno kot Ševe tudi Ottomayer zavrača izenačevanje ekonomske socialne maske s pojmom socialne vloge (kot so to npr. prej počeli Merton, Dahrendorf idr.) (Ottomayer, 1976, str. 83, 1982, str. 156). Pritiski značajske maske se uveljavljajo kot pritiski ekonomske stvarnosti same. Zato se pogosto uveljavljajo brez zavesti ljudi o njih, kot »nemi pritiski ekonomskih razmerij« (Marx). Konkretno z normami posredovano individualno ali skupinsko vedenje ljudi in konkretno oblikovanje osebnosti v vsakodnevnih interakcijah poteka v naprej v okviru zahtev, ki jih vsebuje značajska maska posameznika. Njo pa določa socialni izvor in trenutni razredni oziroma družbenoekonomski položaj posameznika.

Dejstvo, da so ekonomske značajske maske vedno prisotne kot postvarjeni in »otrdeli« način delovanj ljudi v družbenih (in medosebnih) odnosih in da učinkujejo navidezno skozi same predmete delovanj ali skozi predmetno-stvarne reprezentante družbenih odnosov, ne da bi se ljudje zavedali te prisile ali socialnih norm, pomeni, da obstaja *precejšnja mera nezavednosti* v delovanju ljudi. Ta oblika nezavednosti je v osnovi *družbeno povzročena in družbeno reproducirana*. Proizvaja jo že »avtomatsko« vsakdanji krogotok dejavnosti ljudi in njihovo dejansko, s stvarmi samimi pogojeno delovanje (ali vedenje), ko delujejo v določeni sferi družbene reprodukcije ali prehajajo iz ene sfere v drugo sfero (produkcijsko, cirkulacijsko, konsumpcijsko).

Te, »družbeno povzročene in reproducirane« nezavednosti *ni teba vzpostaviti s posebnimi psihološkimi mehanizmi*, npr. s tistimi, ki jih je zabeležila psihoanaliza (potiskanje, odiranje konfliktov v nezavedno, projekcija v ideal-jaz, sublimacija ipd.), ker se takorekoč sproti in spontano gradi »za hrbtom« ljudi (kot pravi Marx je to »nemi pritisk ekonomskih sil« na ljudi), toda kljub temu predstavlja osnovo, okvir vseh dejanj in odnosov ljudi. Zaradi tega samo *osveščanje ali refleksija* tega nezavednega ne načenja bistveno moči značajske maske in družbenih razmerij, ki jih »pooseblja« (»kritičen« kapitalist bo še vedno kapitalist, zavesten delavec bo še vedno delavec ipd.). Šele sprememba temeljnega družbenega položaja posameznika (npr. razrednega položaja) bistveno spremeni »ekonomski značaj« posameznika, toda ne ukinja prevlade fenomena »značajske maske« nad »osebnim značajem« posameznika (ker pač tedaj doseže drugačno značajsko masko).

3.5. Družbeno formiranje osebnosti kot sestavni del procesa družbene produkcije in reprodukcije

Uvedba družbenoekonomske značajske maske pokaže, da družbeno-ekonomska razmerja preko nje delujejo na oblikovanje osebnosti posameznika. Posameznik ne more ostati v nekem nevtralnem, zunanjem odnosu do družbenoekonomske maske, ki mu »predpisuje« značaj interakcij in značaj dela v vsakodnevnem ravnanju. Mora si jo na nek način tudi osebno prisvojiti kot sestavino lastne nezavednosti. V nasprotnem namreč grozi nevarnost, da »premis« v delovanju ne bi izvajal spontano in brez pomisleka, to pa bi ogrozilo njegov ekonomski in družbeni obstoj.

Posameznik se torej ne oblikuje v osebnost le pod vplivom neposrednih odnosov, ki jih doživlja, temveč tudi pod vplivom vseh drugih temeljnih družbenih odnosov, v katere stopa, ko se bavi z nekim družbeno relevantnim predmetom oziroma produktom. Njegov ontogenetski razvoj predstavlja bistveno sestavino procesa družbene produkcije in reprodukcije in se dogaja v vseh osnovnih sferah družbene reprodukcije. Sledeč Ottomayerjevemu modelu prakse lahko rečemo, da vsi posebni procesi socializacije (v družini, šoli, raznih institucijah, referenčnih skupinah itd.) potekajo tako, da se v njih na svojski način prelamlja tristranska generična struktura prakse, to pa pomeni, da si v njih posameznik prisvaja določene tipične oblike razmerij med delom in interakcijo, med svojimi individualnimi hotenji in dejanji ter družbenimi odnosi, v katerih deluje. Skratka, povsod v vseh dejavnostih si ljudje prisvajajo različne aspekte svoje družbenoekonomske maske, tako da je konkretno osebno oblikovanje vedno prepreženo tudi s prisvajanjem delovanskih premis, ki izhajajo iz družbeno-ekonomskih mask.

Proces družbene produkcije in reprodukcije torej vedno zajema ekonomski proces blagovne proizvodnje in produkcijo in reprodukcijo ljudi samih. Proces produkcije ljudi pa je spet dvojen; obsega vsakodnevno reprodukcijo in formiranje osebnosti v krogotoku delovanj (interakcij in predmetnih delovanj), ki se dogajajo pod vplivom specifično razlomljenih

odnosih struktur na vseh področjih družbene dejavnosti in pa posebne »socializacijske« procese v ožjem smislu, kjer skuša družba preko različnih instanc zavestno in normativno vodeno usmerjati razvoj osebnosti. Razmerje med ekonomskim procesom družbene produkcije in reprodukcije ljudi je v kapitalizmu zaradi protislovnega razmerja med individualnimi delovanji in družbenimi razmerji dialektično protislovno.

Po Ottomayerju potekata v kapitalistični družbi dva osnovna procesa reprodukcije: proces nenehne akumulacije in kroženja kapitala, ki si podreja vse druge momente proizvodnje in proces reprodukcije posameznikov. Proces kapitala se obnaša kot »avtomatski subjekt« družbe in se uveljavlja mimo želja in hotenj ljudi (K. Ottomayer, 1976, str. 79). Proces reprodukcije ljudi pomeni v teh pogojih predvsem reprodukcijo delovne sile in ohranjanja motivacije za delo ter storilnosti. Prvi proces črpa svojo moč iz človeškega dela, v katerem človek troši svojo delovno sposobnost in moč. Drugi proces pa obnavlja in po možnosti dalje razvija sposobnosti za delo in posameznikovo storilnost. Pri teh procesih ljudje (delavci) niso subjekti svojega dela, temveč so enostransko odvisni od svojih produktov oziroma od njihovega ekonomskega ovrednotenja in od prodaje lastne delovne sile kapitalu.

»Imamo potemtakem en pojem subjekta, ki se nanaša na avtomatski, slepi, tj. le navi-dezen — a vendar z realno silo uveljavljajoči se — subjekt in drugi, čutno-telesni subjekt, ki je opremljen z delovno sposobnostjo, zavestjo in sposobnostjo komuniciranja. Oba subjekta prestajata nek reprodukcijski proces, pri čemer sta oba reprodukcijska procesa vse-skozi posredovana. Prvi reprodukcijski proces je proces akumulirajočega kapitala, ki se lahko množi le z vedno novim uteleženjem živega dela; drugi reprodukcijski proces, ki je temu podvržen pa je tisti, v katerem se delavec vzdržuje kot realni posameznik, ki je brez produkcijskih sredstev in je prisiljen prodajati svojo delovno silo. V dejanskih subjektih se morajo reproducirati določene fizične in psihične sposobnosti in stališča, če naj fungirajo kot sposobni sestavni deli v obsežnejšem reprodukcijskem procesu »avtomatskega subjekta«.

Izhodišče za sistematično posredovanje interakcijske teorije in kritike politične ekonomije mora tedaj biti vprašanje: Katere temeljne zahteve... bi morali izpolniti dejanski subjekti v svojih vsakodnevnih medsebojnih zaznavah in v svojem vsakodnevnem vedenju, katere identitetne strukture bi morali reproducirati, da bi lahko bili moment drugega, obsežnejšega reprodukcijskega procesa.« (Ottomayer, 1976, str. 79).

Splošni reprodukcijski proces vsake blagovno producirajoče družbe poteka skozi več temeljnih sfer družbene reprodukcije. Ottomayer sledi tu Marxovim opredelitvam o dialektični enotnosti produkcije, delitve (distribucije blag), tržne menjave (cirkulacije) in potrošnje. Ta dialektična enotnost predstavlja kontinuiran proces družbene reprodukcije in njegovi deli predstavljajo osnovne, medsebojno posredovane delne procese reprodukcije. Ottomayer govori o treh »temeljnih sferah« reprodukcije: sferi cirkulacije (in distribucije) in sferi individualne potrošnje. Zaradi enostavnosti obravnava sfero cirkulacije in sfero delitve kot eno samo sfero. V sferi potrošnje je vsebovana tudi človekova zasebna in pristočasna dejavnost, torej tudi proces individualne reprodukcije. (Ottomayer, 1976, str. 81, 1982, str. 166). Takšno pojmovanje in razdelitev »sfer« je upravičeno posebno za kapitalistično družbo, kjer je dejanska sfera potrošnje in zasebnosti namenjena primarno individualni reprodukciji delovne sile delavcev oziroma zaposlenih.

Proces reprodukcije kapitala poteka skozi vse sfere družbene reprodukcije, saj sicer ne bi mogel zaobseči vse družbene reprodukcije in ne bi bil univerzalni družben proces kapitalistične družbe. To pa pomeni, da si med drugim podreja tudi individualno reprodukcijo ljudi. Nalaga jim različne družbenoekonomske značajske maske, ki jih ljudje udeležajo v svojih medsebojnih odnosih v različnih družbenih dejavnostih.

V vsaki od osnovnih sfer družbene reprodukcije je namreč na specifičen način opredeljeno razmerje med individualnimi delovanji ljudi in vladajočimi družbenimi odnosi. V njih se torej specifično oblikuje podoba razlomljene triadične strukture prakse, tako da posameznik nima nad seboj neke monolitne značajske maske, temveč v različnih družbenih sferah vladajo osamosvojene in celo medsebojno zoperstavljene značajske maske. Vedno pa predstavlja značajska maska družbenoekonomskega posrednika med individuom kot konkretno osebnostjo in tistimi družbenimi razmerji, ki opredeljujejo celotne načine delovanja ljudi v določeni sferi (Ottomayer, 1976, str. 82, 83, 1982, str. 166).

Ekonomska značajska maska predstavlja strdek vedenjskih oblik in odnosov, v katerih se ljudje vedejo drug do drugega le kot »posebitve ekonomskih kategorij«. Kapitalist in mezdni delavec se srečujeta npr. v podjetju na različen način kot na trgu potrošnih dobrin ali v sferi potrošnje, a ob tem ne prenehata biti nosilca svojih značajskih mask. Kljub tem razlikam pa menjajoča se značajska maska (npr. maska kapitalista, maska »delavca« ali maska »kupca«, maska »potrošnika«, ali »zasebnika«) predstavlja medsebojno povezane in ekonomsko posredovane značajske maske (Ottomayer, 1976, str. 82).

Ekonomski proces kroženja kapitala vtiskuje protislovne značajske maske, socialne vloge in delne identitete enoviti življenjski dejavnosti ljudi, posebno vsakodnevni praksi odraslih (Ottomayer, 1982, str. 166).

3.6. Anticipacija družbeno nezavednega v Ottomayerjevi teoriji

Ottomayer na več mestih piše o tem, da ekonomske značajske maske delujejo »za hrbtom« individuov, da se uveljavljajo kot navidezno spontani in vsakodnevni načini ravnanja ljudi v različnih sferah družbene dejavnosti. Ljudje običajno ne zaznavajo neposredno prelomov med delovanjskimi formami v različnih sferah družbene reprodukcije, prav tako se ne zavedajo prelomov v sami strukturi prakse, ki nastanejo zaradi zoperstavljanja družbenih odnosov individualnemu delovanju ljudi. Značajske maske torej resnično delujejo skozi »nemi pritisk« ekonomskih odnosov, vendar kljub anonimnosti in neprezentnosti ta pritisk oblikuje osebnost posameznika.

Iz te ugotovitve lahko izpeljemo tezo, ki je na tistem prisotna v vsej Ottomayerjevi teoriji, namreč da je razmerje zavestnosti in nezavednosti v družbenem delovanju človeka pogojeno (tudi) po temeljnih družbenih odnosih. Čeprav sam Ottomayer ne piše o tem, da značajske forme »nezavedno« delujejo, je vendarle povsem koherentno z njegovo teorijo, če rečemo, da značajska maska pomeni tudi neko »družbeno nezavedno«, ki se udeležja mimo in izza zavestnih intenc posameznikov.

Medtem, ko je razmerje posameznika do svojega konkretnega predmetnega in interakcijskega delovanja vsaj v precejšnji meri *zavestno* in refleksija lahko vnaša videz *racionalnosti in izravnano individualnega ter družbenega*, pa je razmerje posameznika do svoje aktualne značajske maske *pretežno nezavedno* in tudi *refleksija vanj ne more vnesti več racionalnosti in izravnosti* kot ga že v naprej dopušča družbenoekonomska situacija. Principi delovanja in komuniciranja, ki jih vsebuje značajska maska se namreč ne pojavljajo eksplicitno kot normativi ali drugi zavestni principi delovanja (kot cilji, motivi, vrednote ipd.), temveč jih takorekoč »naravno« vsiljuje vsakodnevno življenje samo, vsakodnevno delo, tržna menjava in nabavljanje predmetov potreb, vsakodnevna delitev delovnega in prostega časa, delitev dejavnosti posvečene učenju od dejavnosti posvečene delu ali zabavi ipd., kar vse sprejemamo kot samoupravne danosti, ki jih ne moremo (in tudi nečemo) spremeniti.

Nobena »redefinicija« socialne situacije, kreativna interpretacija socialnih vlog, diferencirano razmerje osebnega in socialnega jaza ipd. strategije delovanja ljudi v socialnih situacijah, ki so jih opisovali npr. interakcionisti in etnometodologi, ne more ukiniti teh razmer in razmerja posameznika do družbe, kot ga posreduje značajska maska. Vse to seže do nivoja aktualnih, normativno in vrednostno vzpostavljenih socialnih vlog ljudi, torej obvladuje področje konkretnih individualnih in skupinskih interakcij. Tako npr. imata kupec in prodajalec blaga še tako prisrčen in na medosebnem nivoju izravnani medsebojni odnos, toda njun temeljni družbeni odnos je vzpostavljen preko predmeta, tj. blaga. Ta določa enega od njiju kot »prodajalca«, drugega kot »kupca«. Pri tem oba pričakujeta družbeno določeno obliko menjave blag, konkretno menjave denarja za določen predmet, ki nastopa na trgu. Njuna dejavnost je le majhen del temeljne dejavnosti menjave v sferi cirkulacije, ta pa je posredno a bistveno odvisna od proizvodne sfere in od proizvodnih odnosov (kjer v kapitalizmu prevladuje krogotok kapitala). Tako opazovana interakcija kupca in prodajalca ima sedaj nenadoma drug značaj. Prisrčnost in izravnost na medosebnem nivoju se izkaže kot dokaj enostavna funkcija menjalnega odnosa, namreč ima funkcijo »pritegnitve« kupca, vspodbujanje potrebe po predmetu menjave ali celo zakrivanja oškodovanosti kupca (ker za drag denar kupi nemara malovreden potrošniški predmet) (Ottomayer, 1982, str. 179).

Pri tem opraviu nikakor ni nujno, da se kupec in prodajalec zavedata te ekonomske pogojenosti svojega ravnanja in različnih »zahrbtnih« namenov, še manj je treba, da tu posredujejo kakšne socialne norme, vrednote. Bolj ko je ekonomski odnos prikrit obema udeležencema, bolj ko se zdi zgolj razmerje stvari (menjave enega blaga — predmeta za drugo blago — denar), bolj gladko teče ta odnos. Zato socialni odnos kupca in proizvajalca ne obeležuje bistveno *njuna zavest*, niti ne njune konkretne *socialne vloge* v interakciji (npr. poznanstvo, simpatija ali antipatija, odnosi avtoritete do podrejenega, spolne vloge ipd.), temveč *njun »stvaren«* (a v resnici le postvarjen) družben odnos blagovne menjave, ki se ga oba največkrat le blede zavedata, ga sprejemata kot nujen sestavni del vsakodnevnega

življenja in oskrbovanja in se še daleč ne zavedata družbenih implikacij njenih dejanj.

Posameznik s svojo individualno dejavnostjo, uvidevnostjo, osveščenostjo itd. ne more v osnovi spremeniti ali zavreči neenakopravnega razmerja do družbene realnosti, ki ga zanj osebno v konkretni situaciji oblikuje njegova značajska maska. Lahko le deloma modificira ta odnos npr. tako, da se zavsetno upira razcepljanju svojega delovanja in življenja v ostro ločene faze vsakodnevnega življenja, da se upira pritisku potrošništva ali težnje po čim večji storilnosti ipd.

Vse sodobne družbe ne le kapitalistična (ki jo je upošteval Ottomayer kot realni model svoje teorije) poznajo skorajda načelno ločenost in zoperstavljenost področij dejavnosti, ki jih obeležuje medosebna interakcija in področij dejavnosti, ki jih obeležujejo temeljni družbeni odnosi. Zato se v vseh modernih družbah pojavljajo različne vrste ekonomskih značajskih mask, ki jih ne moremo izenačiti niti z značajem ljudi niti s socialnimi vlogami, a vendar formirajo osebnosti. So izraz *odtujitve* družbenih razmer nasproti praksi konkretnih ljudi v vsakodnevnem življenju in jih zato lahko preseže le družben, kolektiven napor ljudi za preobrazbo vse družbe, predvsem osnovnih razrednih in ekonomskih razmerij.

Čeprav smo dejali, da družbeno povzročeno nezavedno ni nastalo s pomočjo učinkovanja kakšnih posebnih »psiholoških mehanizmov« in se ga ne da odstraniti zgolj z osveščanjem, refleksijo in podobnimi psihološkimi procesi, pa to ne pomeni, da nima tudi *psihološke vsebine*. Lahko se poveže z *drugimi nezavednimi pobudami* ali reakcijami posameznika, predvsem s tistimi, ki izhajajo iz *potisnjenih afektivnih in neracionalnih pobud delovanj*, ki jih je teoretsko predstavila psihoanaliza. Zgodnji Fromm je npr. v svoji analizi tipičnih družbenih značajskih oblik predstavil celo vrsto značajskih oblik ljudi kapitalistične družbe, v katerih se kristalizira obenem tako psihoanalitska tipična »gonska usoda« posameznika kot tudi tipične oblike »ekonomskih« ponašanj ljudi v kapitalizmu. (S. Ferenczi je podobno analiziral in koncipiral genezo tim. »gona po bogatenju«, ki je podlaga osebnosti meščana, drugi avtorji so opisovali genezo in formiranje »avtoritarne osebnosti«) (Jacoby, 1981, str. 178).

Do teh povezav osebnega značaja in ekonomske značajske maske v sami osebnostni strukturi pride tedaj, če se temeljne premise delovanj, ki jih nalaga značajska maska odraslih (staršev), z represivno in avtoritarno močjo prenaša v osebno strukturo doraščajočega otroka. Ob tem učinkuje zraven še z blagovno (denarno) abstrakcijo zaznamovana recepcija predmetov v kapitalizmu (oziroma v vsaki tržni družbi), ki zaznamuje že osnovne procese zavesti, kar nato pomeni oporo za uvajanje še drugih specifičnih in pogosto iracionalnih modifikacij zavesti in vseh družbenih instanc.

S tem, ko smo izpostavili družbeni in psihološki pomen nezavednosti značajskih mask in s tem nezavednosti o pravih pobudah in interesih delovanj in naznačili možno povezavo z drugimi oblikami nezavednosti, ki jih rojeva psihološka struktura osebnosti, se v »triadični strukturi« prakse in v njenem učinkovanju na formiranje osebnosti pojavi nova »dimenzija«, dimenzija odnosa *posameznika do samega sebe kot objekta in subjekta*

socialnega učinkovanja. Ottomayer sam te »psihološke« dimenzije ni razdelal. Pravzaprav je ostala le naznačena v dejavnosti »samoobjektivizacije«, ki predstavlja povratni učinek dejanj in rezultatov dejanj na posameznika (predvsem učinkuje na formiranje o samem sebi). Toda odnos do samega sebe se formira tudi pod vplivom specifičnih psiholoških dejavnikov, predvsem pod vplivom *spontanih in afektnih dejanj*, ki jih ne moremo poljubno zavestno uravnavati in nadzorovati. Zato je odnos do samega sebe nujno obarvan tudi s to afektivno, spontano dejavnostjo. Zaradi tega prej predstavljena shema triadične strukture prakse zahteva dopolnitev s to, po svojem izvoru *nezavedno dimenzijo vseh odnosov*. Šele povezava z ustrezno odnosno *teorijo nezavednega*, namreč nezavednega kot psihološke komponente vseh odnosov omogoči polnejšo analizo procesov *družbenega formiranja osebnosti*.

LITERATURA:

1. Habermas, J., Technik und Wissenschaft als Ideologie, Frankfurt, 1968(a)
2. Habermas, J., Erkenntnis und Interesse, Frankfurt, 1968(b)
3. Habermas, J., Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt, 1976
4. Jacoby, R., Družbena amnezija, Ljubljana, 1981
5. Ottomayer, K., Soziales Verhalten und Ökonomie im Kapitalismus, Giessen, 1976
6. Ottomayer, K., Gesellschaftstheorien in der Sozialisationsforschung, v: K. Hurrellman, D. Ulich (izd.), Handbuch der Sozialisationsforschung, Weinheim, Basel, 1982
7. Marx, K., Engels, F., Nemška ideologija, v: MEID II, Ljubljana, 1971
8. Sève, L., Marxismus und Theorie der Persönlichkeit, Berlin, 1972

Danes si v klinični psihologiji prizadevamo, da bi pri obravnavanju otrokovih težav ali težav odraslih njihove simptome obravnavali v vsej kompleksnosti družinskega vzdušja in jih osvetljevali z emocionalnimi odnosi znotraj družine. Skoraj nerazumljivo je, da v psihodiagnostiki nismo začutili potrebe po takem mernem instrumentu, ki bi pokazal čim bolj objektivno, zanesljivo ter hitro smer in intenziteto otrokovih čustev do posameznih družinskih članov pa tudi otrokovo oceno čustev do njega samega.

Pri dosedanjem delu smo do teh informacij prihajali v glavnem z usmerjenim intervjujem ali pa smo si prizadevali, da bi odkrivali naravo otrokovih projiciranih emocij. Med projekcijskimi preizkušnjami, ki jih pri otrocih najpogosteje uporabljamo, so *Risanje družine* in *Risanje začarane družine*. Tehnika Risanje družine je slabo raziskana. Največ sta se z njo ukvarjala W. Wolf in F. Minkowska. Marti & Darmin sta dala študentom likovne akademije ocenjevati risbe družin po enajstih kategorijah. Ocenjevali so na pet stopenjski ocenjevalni lestvici. Koeficient skladnosti so dobili 0.86. Risanju družine in pa seveda začarane družine navadno sledi psihoanalitična interpretacija. Obstajajo pa še variante, kjer gre za interpretacijo glede na normative, formalno in simbolično. Za vpogled v družinsko okolje ima ogromno prednost pred TAT in sceno — testom risanje družine v obliki živali. Schwartz & Rosenberg, Crannel & Plaut, Levy & Levy, Ursula Ave-Lallemant in pa seveda Luitgard Brem-Graser so imena, ki so največ poročala o pomenu narisanih živali. Interpretacija je podobna kot v primeru risanja družine.

Podoba o tem, kako je družina sestavljena, se spreminja glede na otrokovo razvojno stopnjo. Vendar pa to vprašanje za nas nima posebnega pomena, saj želimo to informacijo od otroka takrat, ko že zna ločevati svojo družino od ostalega okolja, od ljudi, ki živijo okoli njega. Prav tako že zna ločiti svojo družino od izmišljenih oseb. Na tej stopnji otrok tudi že doume sistem družinskih odnosov in tako prepozna svojo vlogo v družini. Seveda pa se moramo pri aplikaciji, še bolj pa pri interpretaciji, zavedati, da lahko otrok ali odrasel zaradi čisto intelektualnih, še pogosteje pa zaradi emocionalnih razlogov, vključuje, še večkrat pa izključuje določene osebe

iz svojega družinskega okolja. Pri interpretaciji moramo upoštevati tudi skladnost med družino, ki jo posameznik prikazuje, opisuje, in pa njegovo resnično družino.

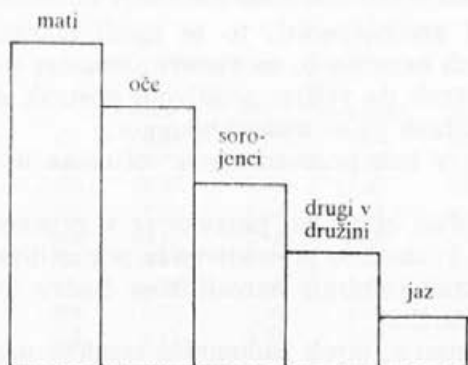
V naši nalogi smo se odločili, da skušamo Family relations test Eve Bene in Jamesa Anthony-ja in projekcijsko preizkušnjo risanja družine tako modificirati, da bi iz obeh preizkušenj nastala ena sama, ki naj bi nudila tako analitično, kot tudi sintetično možnost interpretacije. Taka preizkušnja oziroma psihodiagnostični instrument bi lahko uporabljali na samem začetku klinične obravnave, uporabljali bi ga lahko za preverjanje rezultatov terapije. Seveda pa ne gre prezreti uporabe takega psihodiagnostičnega instrumenta v raziskovalne namene.

Postavke v testu je možno uvrstiti v eno izmed štirih kategorij, in sicer:

- dve vrsti pozitivnih stališč
- dve vrsti negativnih stališč
- popustljivost staršev
- stališča v zvezi s protektivnimi starši

Iz čisto teoretičnega vidika bi lahko pričakovali, da bo distribucija postavk v testu podobna hipotetični distribuciji, ki je videti nekako tako, da je bilo največje število postavk uporabljenih za mater, nato pa si sledijo oče, sorojenci, drugi in jaz — glej diagram.

Torej velja, da je celotno število postavk za vsako osebo indikator emocionalne bližine s to osebo. Pri sami interpretaciji naj bo ta distribucija izhodiščna točka, pri čemer izhajamo iz razlik med hipotetično in empirično distribucijo postavk.



Posebno pozornost velja usmeriti v premaknitev distribucije od staršev proti ostalim članom družine. Prav tako moramo biti pozorni pri vsakem pretiravanju bodisi v pozitivno, bodisi v negativno smer ali pa k enemu samemu družinskemu članu.

Nadalje pri interpretaciji upoštevamo in preverjamo tudi stopnjo ego-centričnosti. Egocentrični odgovori vsebujejo dva elementa, in sicer *ljubezen* in *sovražstvo* do sebe. V obeh primerih gre za preokupacijo s samim seboj. Iz kliničnih izkušenj lahko pričakujemo čustvo ljubezni do sebe pri priviligiranih ali razvajenih otrocih, medtem ko odgovore sovražstva do sebe pri

odklanjanjih, osovraženih otrocih ter pri tistih z občutki manjvrednosti, krivde in sramu.

Na stopnjo ambivalentnosti pri omenjenem psihodiagnostičnem preizkusu lahko sklepamo iz odnosa med pozitivnimi in negativnimi navzven usmerjenimi postavkami. Ambivalentnost je indicirana, če niti pozitivne niti negativne postavke ne izstopajo za več kot dve tretjini skupnega števila. Ambivalentna čustva lahko najdemo pri otroku do vseh članov družine, zgodi pa se tudi, da taka čustva najdemo samo do posameznega družinskega člana. Ta zadnja varianta se v praksi najpogosteje pojavlja.

Otrok lahko izraža čustvo ljubezni, sovraštva ali pa je ambivalenten. Izražanje je odvisno od otrokove življenjske izkušnje in od njegovega obrambnega sistema. Običajno pričakujemo, da so otrokova čustva konsistentna z njegovim obnašanjem. Seveda pa to ni tako pri inhibiranih otrocih. Le-ti imajo dokajšnje težave pri izražanju čustev v vsakodnevnih življenjskih situacijah. Možno je, da svojo nesposobnost izražanja čustev v sami tesni situaciji premagajo ali pa da izražajo enako stopnjo inhibiranja v obeh situacijah. Prav tako pričakujemo, da obstaja povezanost med čustvi, ki jih otroci usmerjajo k družinskim članom, in čustvi, za katere menijo, da jih družinski člani usmerjajo k njim. V resnici ta zveza obstaja, in sicer se koeficienti korelacij gibljejo od 0.70 do 0.85. Pri interpretaciji moramo nujno upoštevati vsako diskrepanco med otrokovimi čustvi do drugih in doživljanju čustev drugih do otroka.

Poleg že nešteti indikatorjev moramo vedeti še, da testna situacija ustvarja pogoje za oblikovanje obrambnega sistema proti izražanju občutkov krivde. Testni rezultati lahko indicirajo naslednje obrambne mehanizme:

- odrekanja ali prikrajšanosti; to se zgodi takrat, ko otrok večino postavk, pozitivnih ali negativnih, ne usmeri nikomur;
- idealizacija; otrok da večino pozitivnih postavk družinskim članom, večino negativnih postavk pa ne usmeri nikamor;
- nadomestitev; v tem primeru otrok večinoma usmerja svoja čustva perifernim osebam;
- samozadovoljstvo, regresija; pojavlja se v primeru, ko otrok navaja zase največ postavk, ki izražajo protektivna in popustljiva čustva;
- projekcije; otrok pripisuje nerealistična čustva drugim članom družine, pri sebi pa jih zanika;
- reaktivne formacije; otrok nadomešča resnične odgovore z obratnimi z namenom, da zakrije zelo pozitivna ali zelo negativna čustva do posameznih članov v družini.

Dogaja pa se tudi, da v posameznih primerih opazimo odsotnost normalnih obrambnih reakcij. To opazimo v primerih, ko zapis kaže pretirano javljanje močno pozitivnih ali močno negativnih čustev.

Problem

Zanimajo nas, kakšne so metrijske značilnosti modificirane oblike testa čustvenih odnosov.

Metoda

V našo raziskavo smo vključili 127 otrok, starih od 10 do 11 let. Vsi otroci so obiskovali osnovno šolo. Med njimi je bilo 60 fantov in 67 deklet. Obiskovali so podeželsko osnovno šolo. Druga skupina so bile delinkventne osebe, ki so prestajale kazen v KPD Dob pri Mirni. Povprečna starost skupine je bila 35.22 let s $SD = 10.04$ leta. Bile so same moške osebe. Zadnjo skupino pa so sestavljale pacientke, ki so bile v tretmanu na endokrinološkem oddelku Interne klinike Kliničnega centra v Ljubljani. Raziskavo na tej skupini psihosomatskih bolnic je avtor opravil skupaj z A. Kocijančič in M. Petelinom, R. Slana in D. Kull.

Preizkušanje je potekalo individualno in je trajalo od ure in pol do dveh ur. Vsaka poskusna oseba je najprej narisala svojo družino in nato modificirane postavke Testa družinskih odnosov pripisovala posameznim družinskim članom. Uporabili pa smo tudi prazen prostor, kamor je odlagala postavke, ki jih nikomur drugemu ni pripisovala. Uporabili smo standarden način preizkušanja, kot ga pač zahtevajo posamezni psihodiagnostični postopki. Tudi vrednotenje je potekalo na objektivni način.

Vso gradivo smo statistično analizirali s pomočjo statističnega paketa SPSS in programov FREQUENCIES, ONEWAY in PARSON CORR.

Rezultati:

Za skupino deset in enajst letnih fantov in deklet smo izračunali samo okvirne norme, ki jih podajamo v naslednjih dveh tabelah:

Tabela 1: Okvirne norme za 10 do 11 letne fante.

		mati	oče	sorojenci	jaz	drugi	nihče
Skupno	Q1	9.64	5.72	5.14	0.88	4.12	19.97
	Me	12.78	9.13	7.56	2.04	6.37	25.22
	Q3	18.10	12.43	13.02	2.99	8.44	33.25
Pozitivna	Q1	7.23	1.68	1.55	0.67	1.12	6.12
	Me	10.19	3.42	3.18	1.45	2.89	8.87
	Q3	14.81	7.06	5.17	2.11	3.74	13.17
Negativna	Q1	0.59	1.65	1.40	0.12	1.07	12.08
	Me	1.86	3.40	4.07	0.68	2.40	16.00
	Q3	4.11	6.48	7.44	1.59	3.04	23.13

Tabela 2: Okvirne norme za 10 do 11 letna dekleta.

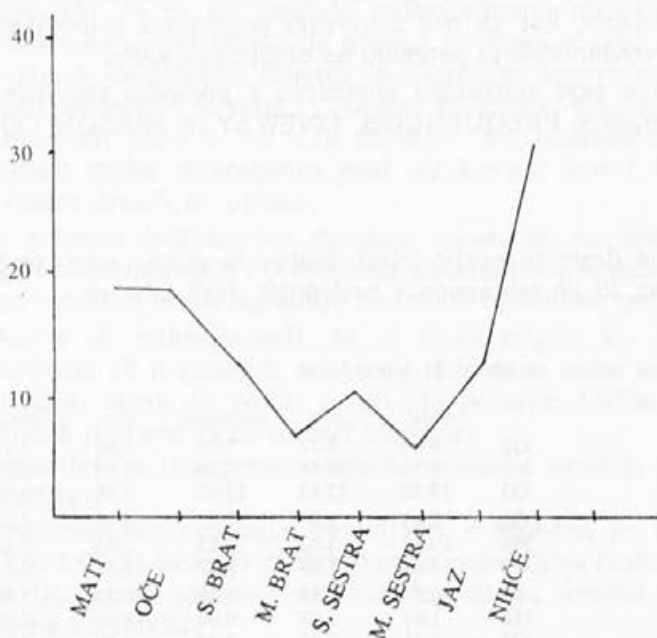
		mati	oče	sorojenci	jaz	drugi	nihče
Skupno	Q1	9.02	6.22	6.35	0.73	4.19	17.36
	Me	12.45	9.40	9.84	1.48	6.12	23.47
	Q3	16.21	14.35	13.22	2.99	7.83	29.29
Pozitivna	Q1	5.33	3.32	1.55	0.11	1.82	2.43
	Me	9.89	4.82	5.04	0.57	3.90	5.42
	Q3	12.78	9.22	7.50	2.14	4.53	9.12
Negativna	Q1	1.12	1.54	1.35	0.22	0.56	10.54
	Me	1.92	3.70	4.28	0.98	2.05	16.31
	Q3	3.33	6.02	8.12	2.27	3.66	22.63

Ujemanje čustev, ki jih otroci izražajo do staršev s tistimi, za katera mislijo, da jim jih starši vračajo, smo določali s koeficienti korelacije. Le ti se gibljejo v intervalu od 0.68 do 0.87. Koeficienti zanesljivosti določeni po test-retest metodi v intervalu treh mesecev pa se gibljejo od 0.67 do 0.89. Seveda pa se moramo zavedati vseh problemov v zvezi s test-retest metodo. Zlasti je treba vedeti, da predolgi intervali niso možni že zaradi same maturacije otroka in pa zaradi objektivnih sprememb v okolju.

Da bi dobili popolno podobo funkcioniranja pričujočega instrumenta v klinični psihodiagnostiki, bi kazalo v bodoče preizkusiti in določiti okvirne norme za več starostnih obdobj.

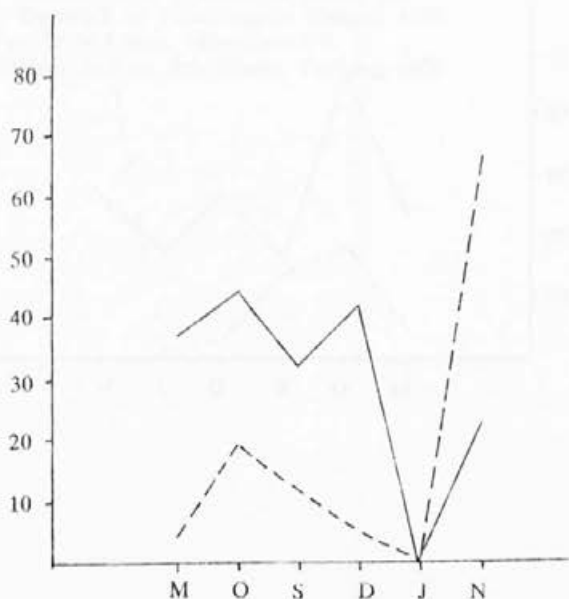
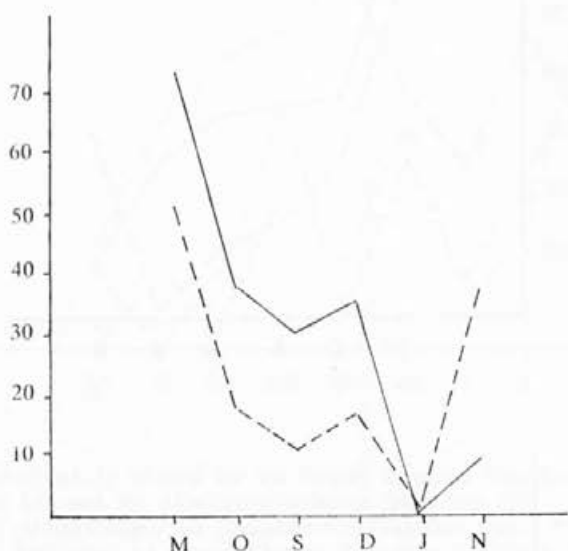
Rezultate tega psihodiagnostičnega instrumenta je možno interpretirati tako s socialnopsihološkega kot tudi psihoanalitičnega aspekta.

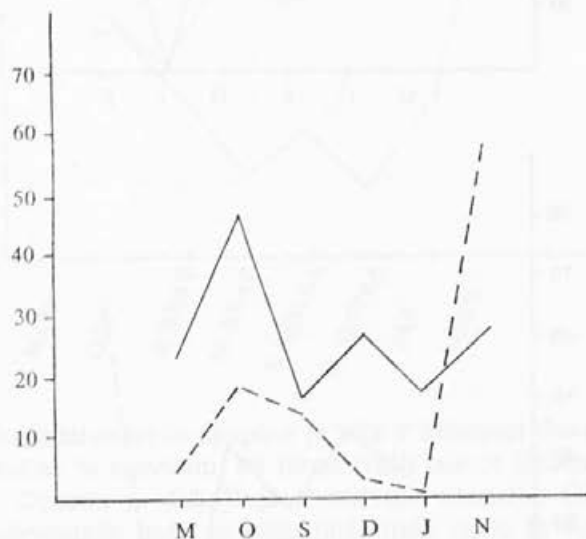
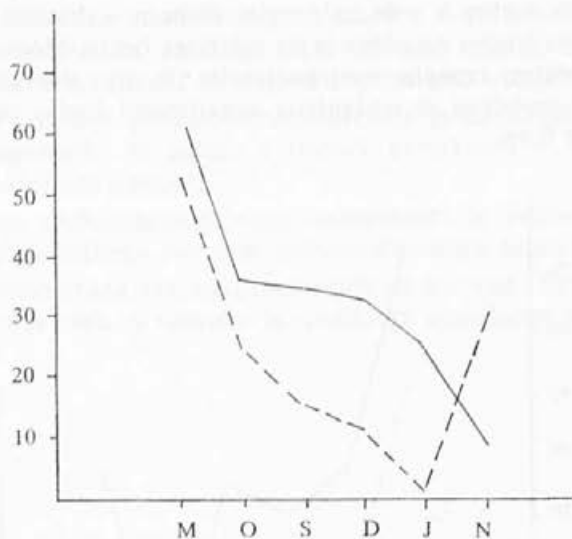
Sledila je modificirana verzija preizkušnje za starejše. Rezultati na drugi skupini preizkusnih oseb so razvidni iz spodnjega grafičnega prikaza.

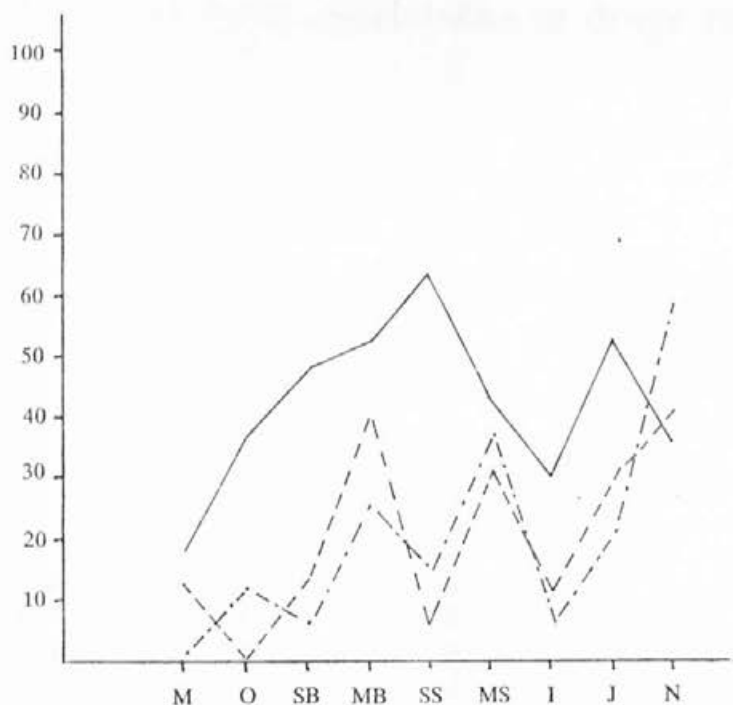


Čustvena ekspanzivnost te skupine je bila v mladosti dokaj osiromašena. Iz podrobne analize je razvidno, da intenzivnih čustev ljubezni in sovraštva niso doživljali. Opazna je dokajšnja rivalitetna situacija. Očetovega popuščanja do delinkventnih oseb ni bilo, pojavljalo se je le do sorojencev in matere. Enaka slika je pri materi. Očetova čustvena vloga je bila izrazito odklonilna ali pa bleda. Proces identifikacije je bil močno moten. Pojavlja se konstantno ujemanje med negativnimi čustvi do posameznega družinskega člana in risarskim prikazom tega člana družine v obliki živali z negativnim pomenom. Koeficienti ujemanja med »oddanimi in prejetimi« čustvi se gibljejo v intervalu od 0.64 do 0.83.

Tretja skupina preizkusnih oseb daje sliko, ki jo vidimo v grafikonih na naslednjih straneh. Vidimo, da gre za odklonilno stališče očeta in deloma tudi matere do pacientk v mladosti, kar je seveda povezano tudi z manj pozitivnimi čustvi očeta in matere do otroka in otrok do staršev. Kaže se usmerjenost pozitivnih čustev k sebi in drugim članom v družini. Poudarjena so izrazito negativna čustva do očeta in do mlajšega brata. Močna seksualizirana čustva so v otroštvu izpadla, vsaj pacientke jih niso doživljale. Koeficienti ujemanja med »prejetimi in oddanimi« negativnimi čustvi pacientka — oče dosega vrednost 0.94.







LITERATURA:

- Bene, E. and Anthony J.: Manual for the Family Relations Test, London 1975
 Freud A.: Das Ich und die Abwehrmechanismen, München 1975
 Freud S.: Drei Abhandlungen zur Sexualtheorie, Frankfurt 1961
 Anderson and Anderson: An Introduction to Projective Techniques, New York 1951
 Lienert G. A.: Testaufbau und Testanalyse, Berlin 1967
 Cronbach L. J.: Essentials of Psychological Testing, 1970
 Graser L. B.: Familie in Tieren, München 1970
 Lalemant U.: Kinder ziehen ihre Eltern, Freiburg 1976

Nacionalna ideologija in religija: civilna, cerkvena, ljudska*

MARKO KERŠEVAN

Od Bellahove uvedbe pojma in termina »civilne religije« na ameriško ideološko in religijsko sceno¹ se pojavlja vprašanje veljavnosti in relevantnosti tega pojma tudi v drugačnih in drugače razumljenih zgodovinskih, socialnih in religijskih kontekstih. Pomembno iniciativo v tej smeri je dal npr. pred leti (1981) študijski oddelek Svetovne luteranske federacije, ki je v ta namen izdelala tudi sledečo delovno definicijo civilne religije: »Civilna religija se sestoji iz kompleksa simbolov, idej in praktik, ki legitimira avtoriteto civilnih (državnih in javnih) institucij v družbi in daje temeljno vrednostno orientacijo, ki veže ljudstvo v skupnem delovanju v javnem življenju. Religiozna je toliko, kolikor izziva angažiranje (angl. commitment) in v celovitem svetovnem nazoru izraža zadnji smisel nekega ljudstva o časti, identiteti in usodi. Civilna je toliko, kolikor se ukvarja s temeljnimi javnimi institucijami moči v neki družbi, narodu ali drugi politični enoti. Civilne religije lahko spoznamo po ritualnih, praznikih, svetih krajih, dokumentih, zgodovini, herojih in drugih ravnanjih, ki so analogna zgodovinskim religijam ali so sploh znotraj njih. Civilna religija vsebuje tudi teorijo, ki lahko nastopa kot ideologija. Posamezni člani družbe se lahko v različni stopnji zavedajo svoje civilne religije. Ljudje jo sprejemajo v večji ali manjši meri, dokler opravlja centralno funkcijo legitimiranja civilnih institucij.«²

Ob tako široko zastavljeni opredelitvi se še posebej izpostavi vprašanje njene uporabnosti v deželah z dominacijo marksistične socialistične ideolo-

* Referat na mednarodni konferenci za sociologijo religije, Leuven/Louvain 19–23. avgust 1985.

¹ R. Bellah, *Civil Religion in America*, Deadalus, vol. 96, 1967.

R. Bellah, *The Broken Covenant, American Civil Religion in Time of Trial*, New York, 1975.

Rickey-Jones (eds.), *American Civil Religion*, New York 1974.

Bellah-Hammond (eds.): *Varieties of Civil Religion*, New York 1980.

J. Coleman, *Civil Religion, Sociological Analysis*, vol. 31, 1970.

G. Gehring, *Civil Religion Debate*, *Journal for the Scientific Study of Religion*, 1981/1.

Tudi N. Luhman, *Grundwerte als Zivilreligion: Zur Wissenschaftliche Karriere eines Themas*, v: *Soziologische Aufklärung* 3, Opladen 1981.

² B. Harmati (ed.), *The Church and Civil Religion in the Nordic Countries of Europe*. Department of Studies. The Lutheran World Federation, Geneva 1984, str. 5.

Glej npr. tudi: A. Saurma, *La Piété politique en Suisse*, *Social Compass* 1981/4; *Religions and Nationalisms, Canada and Quebec*, *Social Compass* 1984/4.

gije.³ Postavlja se vprašanje o razmerju med tako opredeljeno civilno religijo in marksistično socialistično ideologijo, pri čemer slednje ne smemo vzeti in abstracto, ampak v njenih konkretnih artikulacijah v posameznih deželah. Posebej zanimive so pri tem situacije, v katerih prihaja do spoja in prepletanja med marksistično socialistično in nacionalno ideologijo. Ne nazadnje zato, ker se že v Bellahovi opredelitvi — bolj izrazito kot v zgoraj citirani — pojavlja kot nosilec civilne religije prav narod, ne pa enostavno ljudstvo ali družba.

Prav zato težišče moje razprave ne bo na določanju razmerja med pojmom civilne religije in marksistično socialistično ideologijo nasploh, tudi ne na razmerju med civilno religijo in konkretno artikulacijo te ideologije v nekem nacionalnem kontekstu, ampak med civilno religijo in sodobno socialistično nacionalno ideologijo. Natančneje: skušal bom analizirati *relacije med sodobno uradno slovensko (socialistično) nacionalno ideologijo in pojavi, ki jih zajemamo s pojmi civilne, cerkvene in ljudske religioznosti*.

Zdi se mi, da slovenska situacija predstavlja za tako analizo enega od privilegiranih primerov. Kot bom skušal prikazati — izpričujoč pri tem seveda svojo ujetost v to »sodobno slovensko socialistično nacionalno ideologijo« — zanj še vedno v pozitivnem smislu velja, kar je zapisal J. Habermas v svoji znani razpravi o identiteti sodobnih družb: »Nacija je bila le tako dolgo osnova trdne in z razumnimi cilji ne nezdržljive identitete, dokler je bila povezujoči element za uveljavitev demokratične države. Podobno je danes nacionalizem v deželah v razvoju dobil svojo substanco le v zvezi s socialno-revolucionarnimi cilji osvobodilnih gibanj.«⁴

Z *nacionalno ideologijo* razumem praktično ideologijo (v Althusserjevem smislu),⁵ ki s svojo miselno-predstavno vsebino, normami obnašanja in simboliko — preko posebnih institucij, od družine, šole, političnih organizacij do drugih državnih aparatov, lahko tudi cerkve — oblikuje (in izraža) pri posameznikih nacionalno osveščenost, zavest nacionalne pripadnosti in odgovornosti. Nacionalna ideologija s svojimi predstavami — največkrat v obliki specifično selekcionirane in interpretirane »nacionalne« zgodovine — odgovarja na vprašanja o posebnostih, »izvorih«, pogojih obstoja dane narodne skupnosti, utemeljuje nacionalne pravice in »naloge«, zlasti temeljno pravico in nalogo glede nacionalne suverenosti. Prav ta zavest o suverenosti (čeprav različno pojmovani) razlikuje nacionalno ideologijo in ustrezno nacionalno zavest od elementarnejše zavesti o etnični (jezikovni, kulturni, religiozni, rasni) posebnosti in raznolikosti.

³ Izraz »ideologije« ne uporabljam v pejorativnem smislu »napačne« zavesti ipd., ampak (še vedno) na sledi Althusserjeve misli (Pour Marx, Paris, 1965), da je ideologija neizogiben način, kako ljudje »živijo« (»vidijo«) svoj odnos do eksistenčnih pogojev. Konkretno posebne ideologije pri tem izražajo in formirajo razredni odnos. »Marksistična socialistična ideologija« tako seveda ni identična niti z »Marxovo mislijo« niti z »marksizmom«.

⁴ J. Habermas, Können komplexe Gesellschaften eine vernünftige Identität ausbilden, Zur Rekonstruktion des Historischen Materialismus, Frankfurt 1976, p. 111.

⁵ Althusser opredeljuje »praktično ideologijo« kot kompleksno formacijo »montaž« povern-predstav-podob z ene strani in »montaž« obnašanja-dejanj-zadržanj z druge strani. Celota deluje kot praktične norme, ki obvladujejo stališča ljudi in njihovo zavzemanje pozicij nasproti stvarnim problemom njihove socialne in individualne eksistence in zgodovine. (Glej: La Nouvelle Critique, Paris 1969, No. 23, p. 45.)

Kako razumem civilno religijo, cerkveno in ljudsko religioznost bo razvidno iz nadaljnjega izvajanja.

Slovenska nacionalna ideologija

Že zunanjemu opazovalcu ni težko ugotoviti, da je sodobna nacionalna ideologija v Sloveniji — v svoji vsebini, ritualih, ceremonialih in simboliki — osredotočena na temo NOB. Vsebina šolskih učbenikov na vseh stopnjah, vsebina praznikov na republiški in lokalni ravni, uporabljena simbolika, naslovi ulic, ustanov, celo posameznih krajev pričajo, da je prav obdobje NOB vzeto kot »veliki čas«, po katerem so Slovenci danes to, kar so, in da je zato dediščina NOB tisto, kar morajo ohraniti, če hočejo ohraniti doseženo nacionalno identiteto in suverenost. Ob vsebini enega od tipičnih praznikov, povezanih s tako ideologijo, dneva mrtvih (1. novembra) sem pred časom že prikazal, da pri tem ne gre zgolj za oficielno, ne-zaresno vzeto retoriko.⁶

Hitro je opazno tudi naglašanje povezanosti nacionalno-osvobodilne in socialno-revolucionarne vsebine tega obdobja, simbolično izražene na primer z nazivi dveh osrednjih (povezanih) trgov v Ljubljani: Trga revolucije in Trga osvoboditve.

Poblžji pogled v vsebino in simboliko te ideologije pokaže, da je sama NOB šteta kot vrh in sinteza dveh dolgotrajnih bojov, ki naj bi dajali pečat slovenski zgodovini: boja za nacionalno identiteto in suverenost in boja za socialno uveljavitev večinskih plasti slovenskega prebivalstva.

Ob odsotnosti lastne državnosti in razvite politične elite je prvi boj skozi stoletja potekal prvenstveno kot kulturni boj, zlasti kot boj za slovenski jezik, za njegov status in uporabo kot knjižnega jezika na vseh področjih, za njegovo enakopravnost (z nemškim) v državnih institucijah, v cerkvi, šoli, administraciji, gospodarstvu. Ta kulturni boj naj bi preko 19. stoletja segal vse tja v 16. stoletje, v obdobje slovenske reformacije, prvih slovenskih (protestantskih) tiskanih knjigah in prvega popolnega prevoda Biblije v slovenski jezik (1584). Druga linija naj bi od manifestacij v kmečkih uporih 1515 in 1573, segala do sodobnega socialističnega delavskega gibanja. Oba boja naj bi se prepletala že v starejši zgodovini, saj naj bi slovensko ljudstvo sestavljali v osnovi le kmetje, delavci in revnejši meščani, medtem ko naj bi bila aristokracija in bogatejše meščanstvo ne le socialno, ampak tudi jezikovno in kulturno odtujena večinskemu slovenskemu prebivalstvu (čeprav natančnejši sodobni zgodovinarji dvomijo v tako delitev). Mimogrede: tako strukturirana slovenska zgodovina pokaže kot drugo oz. prvo veliko obdobje prav obdobje 16. stoletja, ki je bilo za Slovence hkrati obdobje reformacije, ljudskih verskih gibanj, kmečkih uporov in obrambne samoorganizacije nižjih slojev pred pogostimi turškimi napadi.

To prepričanje lepo izraža izrek o slovenskem narodu — narodu proletarcu, ki ga je ob začetku stoletja izrekel Ivan Cankar: Slovenci so — enako kot proletarci kapitalistom — vseskozi podrejeni drugim, bogatejšim

⁶ M. Kerševan, *Le traitement des morts dans la société socialiste*, *Social Compass* XXIX, 1982/2—3. Odnos do mrtvih v socialistični družbi, *Anthropos*, Ljubljana 1981/4—6.

in močnejšim narodom, in v še večjem delu kot drugi narodi sestojijo predvsem iz dejanskega ali potencialnega proletarskega prebivalstva.

Razumevanje NOB kot vrhunca in sinteze celotnega nacionalnega in socialnega boja ni le naknadna kabinetska konstrukcija. Ilustrira, še več, manifestira ga že na prvi pogled nenavadno dejstvo: prve partizanske oborožene formacije v letih 1941—1942 — so nosile ime (dveh) voditeljev kmečkih uporov, večinoma pa imena slovenskih pesnikov in pisateljev: Prešerna, Cankarja, Gregorčiča, Kosovela, Levstika. Šele kasneje so se jim pridružila imena prvih padlih voditeljev partizanskega boja. V vojaški zgodovini Slovencev preprosto ni bilo mogoče najti ustreznih imen. Slovenska zgodovina ni poznala Garibaldijev; v revolucionarnih letih 1848—49 so slovenski vojaki bili zelo aktivni — v habsburških formacijah pri zatiranju severnoitalijanske in dunajske revolucije.

Morda prav ta imena najbolje dokumentirajo širino in korenine NOB 1941—45 v razumevanju sodobne slovenske nacionalne ideologije. Prešeren: osamljeni, pretanjeni lirik iz prve polovice 19. stoletja, ki je pisal svoje pesmi tudi še v nemščini, svobodomislec evropskih obzorij, glasnik bodoče svobodne in združene Slovenije, a tudi oster nasprotnik panslavističnih teženj po enotnem južnoslovanskem jeziku. Ivan Cankar: pisatelj iz začetka tega stoletja, ki je precej časa živel in pisal v proletarskem okolju na Dunaju, politično socialist in jugoslovansko usmerjen, neizprosni kritik takratnega slovenskega meščanskega in posebej cerkvenega establišmenta, hkrati pa kristjan etičnih in včasih že kar mističnih razsežnosti. Gregorčič: duhovnik, avtor mnogih ponarodelih lirskih pesmi, a tudi narodnoobrambne pesmi s preroško slutnjo o »krvavi reki Soči«. Kosovel: pripadnik in somišljenik evropske umetniške generacije 20. let tega stoletja, pesnik liričnih impresij, a tudi revolucionarnih komunističnih vizij in kataklizmičnih slutenj v eni osebi.

Ob vsej nakazani širini pa je taka ideologija dovolj razločevalna in ekskluzivna: nedvoumno izključuje vse, kar je nasprotovalo eni in drugi liniji, boju za nacionalno in za socialno osvoboditev. V tem smislu je tudi zaznamovala in izključila neposredne nasprotnike OF, ki so zaradi ideološkega in političnega protikomunizma ali zgolj zaradi obrambe socialnih in političnih privilegijev aktivno kolaborirali s fašističnimi okupatorji. Kot taki se niso mogli izogniti obsodbi, da so hkrati protiljudski in protinarnodni. Odprta — čeprav z zadržki — pa ostaja ta ideologija do vsega, kar je bilo pozitivnega zgolj po eni ali drugi liniji razvoja. Problematični so seveda primeri, ki so močno pozitivni po eni in močno negativni po drugi liniji, npr. različni cerkveni ljudje in cerkvena politika v posameznih obdobjih starejše zgodovine, ko je bila hkrati narodno-obrambna, a izrazita socialno konservativna, a tudi socialna demokracija, ko je v Avstro-Ogrski zanemarljiva nacionalno vprašanje in slabila protinemško nacionalno fronto. V jedro sodobne nacionalne ideologije seveda sodijo pojavi in ljudje, ki imajo pozitivno vlogo po obeh linijah.

Ne smemo prezreti, da je sodobna uradna slovenska nacionalna ideologija jugoslovansko usmerjena. Za to govori že status NOB in revolucije v njej. NOB in revolucija je v Jugoslaviji uspela le zaradi sočasnosti in inten-

zivnosti v celotnem jugoslovanskem prostoru. Le za ilustracijo: nacistično izseljevanje Slovencev v Srbijo je bilo začasno ustavljeno, ne le zaradi začetkov oboroženega odpora v Sloveniji, temveč predvsem zaradi velike vstaje v Srbiji — jeseni leta 1941; enote redne jugoslovanske armade, ki so zasedle Trst in zahodno mejo Jugoslavije (in s tem Slovenije) so sestavljali pretežno borci iz današnjih južnih republik; moderno opremljene pretežno slovenske »prekomorske« tankovske in artilerijske enote so dale pomemben prispevek pri zlomu nemškega in ustaškega odpora v Hercegovini in Liki.

Jugoslavija je razumljena tudi kot nepogrešljiva garancija specifičnega samoupravnega socialističnega razvoja, neodvisnosti v mednarodnih odnosih in blokovske navezanosti, ki imajo široko podporo v javnem mnenju. Tito, ki je že za življenja simboliziral prav te vrednote in samo povezanost južnoslovanskih narodov v Jugoslavijo, ima zato vseskozi svoje mesto tudi v vodilni slovenski nacionalni ideologiji.

Nacionalna ideologija — civilna religija?

Po Bellahovi opredelitvi naj bi bila civilna religija »religiozno samorazumevanje, do katerega pride vsaka nacija in vsako ljudstvo«, »religiozna dimenzija, ki jo najdemo v življenju vsakega naroda, s katero interpretira svojo zgodovinsko izkustvo v luči transcendentne stvarnosti«.

Postavlja se vprašanje, ali neka nacionalna ideologija vključuje religiozno samointerpretacijo in interpretacijo zgodovinskega izkustva v luči transcendentne stvarnosti tako, da a) pri taki interpretaciji uporablja predvsem kategorije konkretnih cerkvenih religij (kot po Bellahu npr. v ZDA: Bog, Eksodus, novi Izrael itd.); ali tako, da b) eksplicitnih tradicionalnih religioznih kategorij ne uporablja, kljub temu pa lahko rečemo, da inkorporira »iracionalno« transcendentno razsežnost. Tretja možnost je, da tovrstne religiozne interpretacije ne pozna in da jo lahko štejemo za striktno sekularno nacionalno ideologijo.

Kar zadeva prvo možnost lahko brez pridržka rečemo, da v nasprotju z ameriško civilno religijo sodobna slovenska nacionalna ideologija ne vključuje tradicionalnih eksplicitnih religioznih kategorij (Bog, božja previdnost, božje poslanstvo, od Boga izhajajoče vrline in obveznosti). Njen nosilec, pa zgodovinski in kulturni kontekst, v katerem se je oblikovala, to možnost izključuje. Vodilna sila v NOB in revoluciji, »rodnem kraju« in osnovni temi sodobne nacionalne ideologije, je bila marksistično usmerjena komunistična partija, pa tudi delež slovenske svobodomiselne, liberalne tradicije ni bil zanemarljiv. Verski pluralizem siceršnjega jugoslovanskega prostora z zlorabami verskih razlik za mednacionalna nasprotovanja (ki je prišel do nesrečnega izraza prav v medvojnem času z nasilnim pokatoličevanjem pravoslavnega prebivalstva na Hrvaškem, četniškimi pokoli muslimanov

⁷ Primerjaj: S. Alexander, *Church and State in Yugoslavia since 1945*, Cambridge University Press 1979, str. 1—53.

ipd.)⁷ je še posebej zahteval izključitev specifičnih religioznih kategorij in simbolov. Temu se je v povojnem obdobju pridružil tudi že množični ateizem oz. vsaj množična religiozna neopredeljenost znotraj posameznih narodov (v Sloveniji se na primer opredeljuje za nereligiozne okrog 30—40 % prebivalstva). Nacionalna ideologija, ki je vključevala jugoslovansko dimenzijo — interes za Jugoslavijo — tega ni mogla in ne more ignorirati. Hkrati pa je množična udeležba vernikov v NOB in udeležba krščanskih socialistov in intelektualcev v vodstvu slovenske OF preprečevala, da bi se nacionalna ideologija formirala izrazito proti-religiozno. (Navsezadnje je bilo po prvem povojnem ljudskem štetju leta 1953 85 % Slovencev deklarirano religioznih.) Nevarnost za kaj takega je sicer obstajala, saj so se nasprotniki OF predstavljali med drugim kot branilci vere pred brezbožnim komunizmom (in se opirali tudi na cerkveno vodstvo ljubljanske škofije) in kot »pravi nacionalisti« z geslom »Mati, Domovina, Bog« (pri čemer pa je bil njihov nacionalizem brezupno spodkopan z dejansko oboroženo kolaboracijo z okupatorji).

Pač pa so v nacionalni ideologiji navzoče kategorije, ki sicer niso nujno krščansko-religiozne, imajo pa v krščanski tradiciji vsekakor pomembno mesto. Tu je treba vsekakor omeniti kategorijo žrtve. Nešteti spomeniki po deželi nosijo skoraj dosledno posvetilo: Padlim borcem in žrtvam fašističnega terorja. Žalostinka »Kot žrtve ste padli v borbi za nas«, je najbolj razširjena komemorativna pesem ipd. K temu je še posebej prispevalo množično fašistično streljanje talcev. Talci so v dobesednem pomenu žrtve, v primerjavi z borci nedolžne žrtve in zato še posebej zavezujoče. Razumljivo, da je bila ta zavest še posebej živa takoj po vojni: šolska čitanka za prvi razred takrat na primer ni začejala z besedilom o partizanih, ampak o talcih.

Treba je reči, da obstoje tudi izrecno krščansko religiozne interpretacije osvobodilnega boja in revolucije s posebej poudarjeno temo trpečega naroda in žrtvovanja.⁸ Vendar pa take interpretacije niso nikdar dobile statusa oficijelne nacionalne ideologije.

Tudi slovenska nacionalna ideologija pozna slovar in ravnanje, ki že od nekdaj omogoča paralele in analogije s tradicionalno cerkveno religijo: »Mati Slovenija«, »Ljubezen do domovine«, »Zemlja te kliče, slovenska mladina« ipd. Pogosto se uporablja izraz sveto: sveta slovenska zemlja, svete meje, svete pravice, tudi sveta slovenska beseda.

Gre za poznane tendence k iracionalizaciji in transcendiranju naroda preko razcepa, ki ga lepo izraža domnevni de Gaulov izrek: Nisem odgovoren Francozom, ampak Franciji. (Izrek seveda lahko razvijamo naprej: Nisem odgovoren za Francijo pred Francozi, ampak odgovarjam zanjo pred Bogom itd.)

Moje stališče je, da ne moremo govoriti o civilni religiji oziroma religioznem transcendiranju, dokler je zgoraj prikazane izraze v okviru same nacionalne ideologije še mogoče reflektirati ob uporabi širše in temeljnejše humanistične ideologije. (Na primer: »Mati Slovenija« je samo skupno ime za vse

⁸ Tako v delih E. Kocbeka.

sedanje, pretekle in bodoče generacije in njihovo povezanost z domačo deželo, ipd.) Le če taka refleksija/redukcija ni mogoča, kolikor se torej med »Slovenci« in »Slovenijo« pojavlja razcep, lahko govorimo o povzdignitvi »Slovenije« in »Naroda« v transcendentno stvarnost.

Vsako ideologijo — družinsko, politično, nacionalno, religiozno — karakterizira podvojena kategorije subjekta/Subjekta: Subjekt, ki interpelira ljudi kot subjekte in kateremu ljudje, ki se prepoznajo kot interpelirani, kot subjekti odgovarjajo. Ali z druge strani: ljudje, ki se imajo kot »osveščeni« subjekti za odgovorne, s svojim odgovorom in s svojo odgovornostjo vzpostavljajo Subjekt interpelacije na katero odgovarjajo.⁹ Slovenci, ki se trudijo govoriti »pravilno slovensko«, upoštevajo interpelacijo/normo »govorite (pravilno) slovensko!«, ker se prepoznajo za naslovnike tega nagovora, s tem pa predpostavljajo/vzpostavljajo Subjekta te norme — Slovenski jezik/narod, Slovenski narodni jezik, ki mu torej kot naslovniki izjave pripadajo. Dokler imamo opravka le s takim transcendiranjem, še ne moremo govoriti o religioznem transcendiranju. O religioznem transcendiranju govorimo le, če se Subjekt take ideologije pojavlja kot absolutno, kot skrivnostno in brezpogojno in to ne le v občasnem doživljanju, ampak tudi v refleksiji znotraj same ideologije. S tem smo hkrati rekli, da neka sicer nereligiozna nacionalna ideologija lahko v določenih razmerah in pri določenih posameznikih »proizvaja« specifično religiozni učinek (doživetje svetega).

Zdi se mi, da lahko rečemo, čeprav še ni izčrpne analize, da je tesna navezanost obravnavane nacionalne ideologije na razredno-revolucionarno vsebino bistveno otežila, če že ne onemogočila tako iracionalizacijo in transcendiranje kategorije slovenskega naroda. Prej omenjene sintagme (Mati Slovenija itd.) so najpogostejše v tekstih, ki ne vsebujejo socialne vsebine in najredkejša tam, kjer se govori o revolucionarni razsežnosti NOB. Predstava o povezanosti NOB z bojem za družbeno preobrazbo je hkrati dala narodu mesto v širšem svetovnem dogajanju, ki presega zgolj obdobje štiritletne svetovne vojne. Vključuje ga v »svetovno revolucijo« ali v »progresivni razvoj človeštva«, v katerem gre za družbo, v kateri bo »svoboden razvoj vsakega pogoj svobodnemu razvoju vseh« — vsakega posameznega naroda v mednarodni skupnosti in vsakega posameznika znotraj naroda. V tem okviru se negujejo — in zlasti so se negovale — predstave o avantgardnem mestu Jugoslavije v (samoupravnem) socialističnem razvoju. Kategorija naroda tako nima značaja nečesa absolutnega, »zadnjega«, ne izgublja se niti v iracionalnih globinah, niti v idealiziranih višinah. Vprašanje religioznosti se v tem primeru premakne k vprašanju abstraktno humanistične ideologije ali marksizma nasploh — toda to ni več naša tema. Vsekakor se zdi, da tudi slovenski primer potrjuje uvodoma navedeno Habermasovo sodbo o pogojih osvobodilnega učinkovanja nacionalnih ideologij.

Sklep bi torej bil, da moderna slovenska nacionalna ideologija ni civilna religija v Bellahovem smislu. Lahko bi govorili o civilni religiji le v smislu uvodne delovne definicije, toda le o civilni »religiji«, kajti kategorije »reli-

⁹ Primerjaj: Althusser, *L'ideologie et appareils ideologiques d'Etat*, v: *Positions*, Paris 1976, str. 67—125.

gizno izzvanega angažiranja», »zadnjega smisla ljudstva o časti, identiteti in usodi« ostajajo v tej ideologiji preveč odprte, da bi bile lahko brez zadržkov označene kot religiozne.

Cerkvena religija in nacionalna ideologija

Če torej nacionalna religija le z zadržkom lahko dobi oznako civilne »religije«, kako je z možnostjo, da se cerkvena religija in ideologija s svoje strani skuša uveljaviti kot civilna religija, torej v vlogi religioznega legitimiranja civilnih in še posebej nacionalnih ustanov in vrednot, kot religiozni interpret narodne identitete in usode, recimo vsaj na način kot ga ugotavljajo raziskave v Skandinaviji, kjer je luteranska cerkev še vedno državna cerkev, soudeležena pri civilni religiji, čeprav luteranstvo nima več privilegijev državne religije?¹⁰

Takoj je treba reči, da katoliška religija in cerkev pri Slovencih nikdar ni mogla igrati vloge kot jo je na primer na Poljskem in ponekod drugod na Balkanu. Katoliška vera ni razlikovala Slovencev od nobenega sosedu in tudi organizacijsko jih ni povezovala. Med štirimi ali petimi škofijami, v katerih so živeli Slovenci, je bila le ena kompaktno slovenska, vse ostale so bile narodno mešane. Šele po drugi svetovni vojni so se na ozemlju SR Slovenije oblikovale tri docela slovenske škofije v enotno cerkveno pokrajino.

Katoliška cerkev je bila v Sloveniji sicer dolgo državna cerkev. Toda javne institucije, ki jih je vse do 1918 religiozno legitimirala in s katerimi je bila povezana, so bile avstrijske cesarske institucije; patriotizem, ki ga je Cerkev predvsem negovala, je bil habsburški dinastični patriotizem. »Vez med monarhom in ljudstvom je moralna: nežno-ljubeznivi značaj, ki ga vidimo npr. v zvezi avstrijskih narodov z habsburško hišo je v teku stoletij pridobljeni zaklad« ipd. — je zapisal cerkveni avtor ob začetku tega stoletja.¹¹ Narodni interes je bil podrejen cerkvenemu in dinastičnemu, ukleščen je bil med njima, kot lepo izraža slogan tega časa: »Vse za vero, dom, cesarja.« Res pa je, da se je katoliška cerkev na Sloveskem borila proti nemškemu oziroma pangermanskemu nacionalizmu. Toliko bolj in toliko lažje, ker je bila njegov nosilec avstrijsko-nemška buržoazija, ali kot se je reklo, »nemško-židovski kapital« z liberalno gospodarsko in politično ideologijo.

V tem boju si je Cerkev pridobila moralni in politični kapital zlasti med večinskim kmečkim prebivalstvom, ki je v zadnjih desetletjih habsburške monarhije in v medvojni Jugoslaviji omogočil vodilno politično vlogo Slovenski ljudski stranki, ki je bila idejno, kadrovsko in organizacijsko povezana s cerkvijo. Njen dolgoletni voditelj — duhovnik Korošec — je bil na primer tudi notranji minister v jugoslovanskih vladah, ki niso ravno slovele po občutku za svoboščine in demokracijo. Popolne ideološke in politične hegemonije pa zaradi odpora liberalnega meščanstva in socialističnega gi-

¹⁰ O tem npr. prispevki S. Sundback (Finska), G. Gústafsson, L. Ejerfelt (Švedska) in drugi, v: B. Harmati, op. cit.

¹¹ E. Kreck, Socijalizem, Ljubljana 1901, str. 192.

banja vendarle ni dosegla. Zato pa je pridobljena politična moč Cerkev preveč neposredno spolitizirala, da bi zares lahko neobremenjeno opravljala nadstrankarsko vlogo civilne religije (npr. v stilu že omenjenih cerkva v skandinavskih deželah). Po NOB in revoluciji se je cerkev znašla v težkem položaju: klerikalne politične strukture (SLS, katoliški sindikati, telovadne organizacije, mladinske organizacije, pa tudi zadruge in banke) so bile likvidirane; s katastrofalno kolaborantsko politiko cerkvenega vodstva v ljubljanski škofiji je zapravila doberšen del moralnopolitičnega kapitala (ljubljanski škof in del duhovnikov je skupaj s kolaboracionističnimi oboroženimi formacijami in nemško vojsko pobegnil iz dežele). Verniki so konfliktno situacijo razrešili tako, da so ohranili vernost in pripadnost cerkvi kot verski ustanovi, a ji v dobršni meri že med vojno odrekli kompetence v političnih zadevah. O tem priča tudi raziskovanje javnega mnenja in dejstvo, da je dobil podporo — vsekakor pa ni naletel na širši odpor — tisti člen v zakonodaji o verskih skupnostih v Sloveniji, ki pravi, da te ne smejo opravljati dejavnosti, ki so po ustavi in zakonih opredeljene kot dejavnosti splošnega ali posebnega družbenega pomena (tudi karitativne dejavnosti).

Nekdanja spolitiziranost in zapletenost cerkve v medstrankarske boje za oblast bremeni cerkev še sedaj. V taki situaciji ji malo pomaga tradicionalno katoliško sklicevanje na to, da se ne ukvarja s politiko, ampak, da le ureničuje pravico in dolžnost izrekati moralne sodbe tudi v političnih zadevah.

Cerkev se danes nahaja v zapleteni situaciji. Zaradi dokaj množičnega ateizma ostaja s svojo specifično religiozno dejavnostjo (obredjem, pastoralo, verskim tiskom) omejena le na del populacije, pa čeprav je ta njena dejavnost zelo bogata in razvejana. Nereligiozno populacijo in »narod kot celoto« bi lahko dosegla le preko dejavnosti, vrednot in stališč, ki niso specifično religiozne. Toda pri tem je tudi pri delu vernikov pod stalnim sumom, da obnavlja svoje oblastne in politične ambicije, kolikor take dejavnosti v organizirani obliki niso sploh zakonsko prepovedane.

Poskus, da bi presegla tako stanje takó, da bi se spoprijaznila z omejitvijo na religiozni del populacije in skušala tega celoviteje idejno in politično integrirati tudi s posebno, konkurenčno nacionalno ideologijo, z drugačnimi vrednotami in simboli, bi pomenila ponovno aktualizacijo prav tiste usmeritve, ki jo je enkrat že privedla do katastrofe. Vsekakor pa bi taka usmeritev pomenila dolgoročno cepitev naroda po liniji verujoči-neverujoči, z bojem za prevlado, z nepredvidljivim izidom in posledicami.

Druga možnost je, da v osnovi sprejme svoj položaj religiozne ustanove za religiozni del populacije, hkrati pa se vendarle profilira tudi kot ustanova nacionalnega pomena. Kot smo videli, sedanja nacionalna ideologija tega v principu ne izključuje, saj je v njej prostora za vse, kar je bilo — na primer tudi v cerkveni politiki — pozitivna sestavina narodno-kulturnega ali socialnega prizadevanja. Osnovni obrazec za tako recepcijo so pravzaprav iznašli katoliški ideologi v 19. stoletju ob recepciji prispevka slovenskih protestantov: verski nagib in verski učinek njihovega prizadevanja — širjenje protestantizma — je danes za nas irelevanten (bil je nekaj slabega, a je izginil), pomemben in trajen pa je jezikovno-kulturni učinek njihovega dela (na primer prevod Biblije v slovenščino).

Vprašanje je, v čem bi bil lahko tovrsten prispevek cerkve danes in v bodoče — ne da bi bilo kršeno ali celo opuščeno načelo ločitve cerkve od države in status religije kot zasebne zadeve. Zdi se, da je največ tovrstnih možnosti na kulturnem področju spričo priznanih cerkvenih zaslug za kulturno dediščino. Gotovo ima cerkev možnosti tudi na področju moralnih norm, če bo uspela prikazati in ohraniti svojo verodostojnost pri zatrtjevanju, da ji ne gre niti za zlorabo vere in morale za politične cilje, niti za zlorabo politike in morale za specifično verske interese. Pogoj za to je, da sprejme temelje sodobne socialistične nacionalne ideologije in tako ne vzbuja suma, da hoče oblikovati konkurenčno nacionalno ideologijo (temveč le da skuša od znotraj spremeniti tiste posamične elemente, ki jih kot cerkev ne more sprejeti). V nasprotnem primeru bodo njene »moralne sodbe« in njeno »služenje narodu« še naprej tolmačeni kot poseganje v dnevno politiko in oblikovanje konkurenčne ideologije.

Vsekakor gre za delovanje, ki zahteva subtilnost tako s cerkvene strani kot s strani organiziranih socialističnih sil in državnih aparatov, saj obstajajo razlogi tako za obojestranski interes, kot za obojestransko previdnost in nezaupanje.

Neke zunanje manifestacije gotovo kažejo na uresničevanje takih možnosti in hkratno na obojestransko previdnost pri tem. Državni praznik 29. november ni obeležen v cerkvi (z mašo itd.), toda redno je proslavljan na teološki fakulteti in obeležen v verskem tisku. Za stike med državo in verskimi skupnostmi skrbi sicer posebna vladna komisija za verska vprašanja, toda predsednik te komisije je v Sloveniji po tradiciji podpredsednik vlade.

Ljudska religija in nacionalna ideologija

Oprelitev razmerja med slovensko nacionalno ideologijo in ljudsko religioznostjo je težavna že zaradi raznorodnega opredeljevanja pojma ljudske religije: tisto, v kar ljudje dejansko verujejo in prakticirajo (v razliki od verovanja, obredov, simbolov, ki jih ponujajo in kakor jih razumejo religiozne organizacije); »poganske« politeistične in magičnoreligiozne vsebine, povezane s tostranskimi potrebami ljudi kot posameznikov in »vitalnih skupnosti« (Mensching); množična verovanja in prakticiranje nižjih, popularnih slojev prebivalstva ali/in ustrezne cerkvene religiozne prireditve za take sloje in posameznike...

V dosedanjih tekstih¹² sem se opredelil za pojmovanje, da lahko štejemo za ljudsko religijo tista verovanja in praktike, katerih nosilci niso specifične verske skupnosti ali organizacije, ampak siceršnje družbene skupnosti in skupine, in ki so uporabljane v interesu/funkciji teh skupin in njihovih

¹² M. Kerševan, Volksfrömmigkeit in Slovenien — Tradition, Innovation, Transformation, v: M. Ebertz F.-Schultheis, Volksfrömmigkeit in Europa, München 1985.

Primož Trubar in slovenska ljudska religioznost v 16. stoletju, »2000« (Ljubljana) 1984/27—28.

potreb. Take skupine so družina, lokalne skupnosti, poklicne skupine in različne družbene manjšine, ne pa na primer nacionalna ali državna skupnost, ki je globalna in ki pozna posebne (religijske) ideološke aparate.

Tako pojmovano ljudsko religioznost redko najdemo v čisti obliki. Pogostejše so mešane oblike med profesionalno cerkveno in ljudsko religijo: religiozne družine na primer ob božiču ne izvajajo same posebnega verskega obredja, ampak se v skladu s svojimi potrebami poslužujejo cerkvenega obredja in ga po svoje interpretirajo; cerkev sama prilagaja svoje obredje težnjam lokalnih skupnosti in ga pri tem uradno drugače interpretira kot ga sami ljudje, katerih potrebe zadovoljuje. (Na primer lokalne cerkvene procesije in prazniki.)

Omenjena nejasnost z mejnostjo mnogih pojavov je botrovala tudi izrazito ambivalentnemu razmerju med nacionalno ideologijo in ljudsko religijo v Sloveniji.

V primeru, ko je nacionalna ideologija v času svojega nastajanja v konfliktu, s cerkveno ideologijo in politiko, je možen dvojen odnos do ljudske religioznosti. Lahko se poudarja razlika med cerkveno in ljudsko religijo in slednjo izkorišča proti cerkvi; lahko se poudarja povezanost med obema in nasprotuje ljudski religioznosti tudi zaradi nasprotovanja cerkvi. V Sloveniji je v prvem povojnem obdobju prevladoval — čeprav ne absolutno — drugi vzorec ravnanja. Tako bi vsaj lahko sklepali po tem, da so bili vsi cerkveni prazniki, tudi tisti z izrazito ljudsko vsebino — na primer božič — dosledno proglašeni za privatne praznike (in delovne dni, če niso bili ravno na nedeljo), da so se načrtno spremenila vsa krajevna imena tipa Sv. Janez, da so bili na različne načine zavirani ali zatrti religiozni obredi izven posebej opredeljenega cerkvenega prostora, na primer tradicionalna romanja in procesije.

Pobližji pogled pokaže več vrst motivov in učinkov takega ravnanja. Z zatiranjem manifestacij ljudske religioznosti, ki so bile povezane s cerkvijo, se je hotelo zmanjšati vidno navzočnost cerkve v družbi: še posebej zato, ker je Cerkev to navzočnost v preteklosti predimenzionirala tudi z načrtnim izkoriščanjem, vzpodbujanjem ali uvajanjem množičnih oblik ljudske religioznosti. (To je vsaj po oceni njenih kritikov počela bolj v interesu svoje moči kot ljudske vere.) Drugi razlog je bilo »marksistično« pojmovanje o pospeševanju konca religije kot »neznanstvene zavesti«. Ljudska religioznost s svojim praznoverjem je bila za tako pojmovanje še posebno hvaležen objekt.

Sama nacionalna ideologija sicer, kot smo rekli, dosledno ne vključuje transcendentnih religioznih kategorij, predstav in simbolov, ni pa izrecno protireligiozno usmerjena; skrbno se je pazilo, da ne bi odbijala religioznih ljudi, da bi bila sprejemljiva tudi zanje. Toda v povezavi s prvima dvema motivoma je njena areligioznost tudi vodila k nasprotovanju javnim manifestacijam ljudske religioznosti. Skupaj z načelom o ločitvi cerkve od države, namreč omogoča interpretacijo, da pomeni zasebnost religije to, da ta nima mesta v skupnem/javnem družbenem prostoru, saj se v njem lahko pojavlja le socialistična nacionalna ideologija s svojimi simboli, rituali in interpreta-

cijami. Pri tem se je javnost često razumelo čutno-nazorno, kot tisto, kar je vsem vidno in slišno. V tem smislu so bili na primer pritiski, da se prepove zvonjenje v cerkvah, ki pa vendar niso obveljali. Še danes se tudi v teh okvirih giblje spor okrog verskih oddaj na RTV, medtem ko verski tisk že dolgo ni več sporen in načelno tudi nikdar ni bil, ob predpostavki, da je distribuiran v cerkvenih prostorih. Nekateri cerkveni ideologi so s svoje strani to spet neadekvatno interpretirali, češ da se zahteva v javnosti ateizem.

Mislim, da ni razlogov in pogojev, da bi slovenska socialistična nacionalna ideologija opustila svojo izrecno areligioznost in sekularno naravo, kot tudi, da bi v Sloveniji opustili dosledno uresničevanje načela o ločitvi cerkve od države. Ni tudi razlogov, da ne bi javni/skupni/obvezni družbeni prostor še nadalje ostal zaprt za religiozno in ateistično raznolikost, rezerviran le za tako ravnanje, ki je sposobno dati specifične religiozne ali protireligiozne karakteristike v oklepaj. Ni pa razlogov, da bi ta prostor tolmačili čutno nazorno, če prenehajo delovati nagibi in razlogi za protiversko in proticerkveno usmeritev. Kot smo videli, le-ti niso imanentni sedanji nacionalni ideologiji. Do njih pride le ob prizadevanjih, da bi oblikovali konkurenčno nacionalno ideologijo, ki bi se opirala na religijo in še posebej na elemente ljudske religioznosti.

Ilustrativen je v tej zvezi primer romanja k »Mariji na Brezje«, edini romarski poti v Sloveniji, ki presega lokalne okvire, čeprav ni prava vse-slovenska romarska pot. Nastala je v preteklem stoletju kot mnogi drugi Marijini kulti po Evropi. Takoj ob okupaciji leta 1941 so nacisti bogoslužje in kult zatrli. »Čudodelna« Marijina slika je bila skrivaj prenešena v Ljubljano, ki je bila pod italijansko okupacijo in postavljena v stolnico. Še več, brezjanska Marija je bila proglašena za zaščitnico slovenskega naroda. Prav ljubljanski škof pa je bil oster nasprotnik Osvobodilne fronte in je podpiral kolaboracionistične vojaške formacije. Od tod zadrega po vojni. Slika je bila sicer vrnjena na Brezje in obnovljeno je bilo bogoslužje, toda vse do leta 1958 so bila romanja na različne načine preprečevana (vlak ni ustavljan na ustrezni postaji ipd.). Šele po tem letu so se razmere normalizirale in danes je Brezje normalna romarska pot brez poudarjenega obeležja kakšnega nacionalnega Marijinega kulta z nad 200.000 obiskovalci na leto.

Drugačen odnos med nacionalno ideologijo in ljudsko religioznostjo in njegove rezultate sem že prikazal ob analizi 1. novembra in pogrebniških obredov, zato jih na tem mestu ne bi ponavljal.¹³

Sklep

V razpravi smo opazovali relacije med nacionalno ideologijo in pojavi, ki jih zajemamo s pojmi civilne, cerkvene in ljudske religije in to ob nacionalni ideologiji, ki se — kot sodobna oficialna slovenska — skuša definirati in artikulirati kot izrecno a-religiozna, sekularna. Ob osnovni ugotovitvi, da

¹³ Glej op. 6.

za tako ideologijo lahko le z zadržki uporabimo pojem »civilne religije«, smo pri večini relacij ostali pravzaprav le pri hipotezah in ilustrativnih primerih, saj potrebnih izčrpnih in konkretnih študij še nimamo. Vsekakor pa tudi pričujoča razprava potrjuje nujnost, da v analizi odnosa med nacionalno ideologijo in »religijo« upoštevamo razlike med cerkveno, civilno in ljudsko religijo kot tremi (sočasni) načini obstoja zgodovinskih religij.

Mladi - objekt nadzorovanja in spreminjanja

JANEZ PEČAR*

Deviantnost med mladimi, všteti z nesprejemljivim vedenjem otrok nas v zadnjem času nekoliko bolj zaposluje kot prej. Čeprav statistično njihovi odklonski pojavi niso bolj zaskrbljujoči, pa se vendarle začenjajo z njimi ukvarjati z določeno zavzetostjo. Ta skrb nastaja dokaj periodično, saj se nekakšen preplah poraja v krajših časovnih razdobjih in v tem trenutku celo v razmerah, ko zaradi samega števila ravno ne bi bilo treba »biti plat zvona«. Ker pa je mladost navadno vajeniška doba za kriminal in ker nekateri dogodki fenomenološko pomenijo opozorilo na nevarnost, še posebno če bi se ponavljali v prihodnje, je vse skupaj nehotе nekoliko bolj razumljivo in umestno. Seveda pa bi bilo dosti bolje, če zaskrbljenosti ne bi prekinjali in se na probleme mladoletniškega prestopništva vračali, kot pravimo, »kampanjsko«.

Toda vse kaže, da naj bi poleg drugih težav, ki obstajajo, zavzeteje obravnavali tudi mlade in zanje zlasti tista vprašanja, ki so problematična glede njihovega vedenja. To gotovo spodbujajo prenekaterе stiske, kot so: zaposlovanje mladih, zaostajanje štipendij, šolska reforma, težavnost življenja v študentskih domovih, pojav da čedalje manj študirajo otroci staršev iz spodnjih družbenih plasti itd. tja do nastajanja novih mladinskih kultur in njihova neznatna udeležba v današnji (še posebej naši) družbi.

Ker pa imamo pri nas še posebej nekatere mehanizme, ki se kakorkoli (tudi nestrokovno) ukvarjajo z vedenjsko problematiko, je seveda normalno pričakovati, da bodo naravnavali svojo pozornost tudi mladim, kajti *le-ti navsezadnje tudi opozarjajo nase*, največkrat seveda bolj spontano kot pa organizirano.

Ob vsem tem pa se kot posebno vprašanje pojavlja tudi nadzorovanje mladih. To pa je pogosto sredstvo, s katerim bi radi reševali prenekaterе težave, ki sploh niso nadzorstveni problemi.

Ker pa sta nadzorstvo in nadzorovanje navadno najcenejša in če nič drugega vsaj pomirjata razburjene duhove, se k njima zatekamo vedno, kadar čutimo dolžnost in strah pred neobvladljivim in slabo razumljivim. Mladi pa

* Janez Pečar, dipl. pravnik, doktor znanosti, redni profesor za kriminologijo, direktor inštituta za kriminologijo, Trg osvoboditve 11, 61000 Ljubljana.

čedalje bolj postajajo prav to, iz različnih razlogov, ki pa so preslabo raziskani, da bi lahko z gotovostjo postavili kakšne trditve. *Več vemo o posledicah kot pa o vzrokih.* Zato je prav, da začnemo raziskovanje o mladih snovati dosti bolj obširno in poglobljeno kot doslej, in del spoznanj mora gotovo prinesiti marsikaj pomembnega za oboje — za delikventnost in za njeno obvladovanje z nadzorovanjem.

Verjetno se mladi iz vseh družbenih skupin najbolj upirajo nadzorovanju. Ker pa se prav pri njih srečujemo z najbolj nedokončano socializacijo (pri tem pa sploh ne mislimo na to, da se kdaj lahko konča), so seveda od kakršnegakoli nadzorstva najbolj »ogroženi«, hkrati ko so v vedenjskih oblikah tudi najbolj inovativni. Prav v tem pa je problem, ki vzbuja občutke o pomanjkljivi socializaciji, neustreznih vzgojnih procesih in razne druge pomisleke tja do neuspešnosti v njihovem prilagajanju na konformizem in morebitno politizacijo. Čeprav gre lahko pri tem za najrazličnejše pojave, pa jih vendarle *najraje poimenujemo z neprilagojenim vedenjem*, ki ga najčešče prepuščamo pregonskim organom.

To je s formalnoppravnega gledišča upravičeno in v primerjavi z odraslimi kolikor toliko enakovredno ravnanje, toda zaradi različnih osebnostnorazvojnih obdobj, tja do njihove zrelosti, vendarle tudi v nadzorovanju in spreminjanju potrebujejo posebno skrbno obravnavanje. Seveda odvisno od tipologije, delinkventne kariere, povratništva, ozaveščenja o morebitni nevarnosti, splošnih in posebnih interesov itd. do tega ali je posamezna družba v določenem obdobju bolj naravnana k represiji ali bolj h kakim drugim oblikam reševanja mladoletniškega prestopništva. Ponekod pa bodisi izmenično bodisi skladno uporabljajo oboje.

S tem pa se tudi glede nadzorovanja in spreminjanja mladih postavlja vprašanje o družbi,¹ v kateri so v morebitni obrobniosti, z malo moči, v kateri se težko potrjujejo, v kateri za prihodnost ni prave vizije,² itd. Zato se na mladino že od nekdaj gleda kot na družbeni problem³ in kot najbolj zapleteno vprašanje današnjega časa.⁴ Nadzorstvo in nadzorovanje pa imata v tem pomembno vlogo.

1. Problemi mladih

Mladi žive v družbah, kakršne so in problemi, ki jih le-te imajo zadevajo njih prav tako kot vse druge. Zato se v znanstvenoraziskovalnem pomenu in v pojasjevanju vzročnosti za deviantnost mladih lotevajo najprej vprašanj, ki v globalnem smislu s svojimi procesi lahko vplivajo na vedenjske oblike mladih ljudi in nenazadnje tudi otrok. Seveda se pri tem *razločujejo posamezna lotevanja*, odvisno od tega, ali gre za sociološke, psihološke, socialno-psihološke, kriminološke ali kakšne druge discipline. Poleg tega pa se ukvarjajo še z osebnostnimi dejavniki in drugimi načini razlaganja vplivov na prestopnike. Razločujejo predvsem tri skupine vzrokov.

¹ Šiber, diskusija: Vrednosti i vrednostne orientacije mladih, Gledišta 19, 1978, 1—2, s. 21.

² Dordević Z., s. 502/3/4.

³ Brake, s. 148.

⁴ Bossard, s. 132.

Oddaljeni vzroki, ki so družbeno strukturne narave. Teh ni mogoče kot pravijo ne zdraviti, popravljati ali vplivati nanje v krajšem ali v doglednem času, zato je treba zanje uporabljati predvsem ciklične ukrepe.

Bližnji vzroki naj bi bili tisti, ki že bolj neposredno vplivajo na nenavadne vedenjske vzorce in pomenijo škodljive stranske produkte, kot npr.: barakarska naselja, prenaseljenost, nezaposlenost, socialna in rasna diskriminacija, izostajanje od pouka, zanemarjanje staršev ali njihova izguba, škodljivo ali agresivno okolje, itd. Za te nasplošno menijo, da jih je lahko bodisi odstranjevati bodisi popravljati.

Neposredni vzroki so tisti dejavniki družbenega neprilagajanja, ki izhajajo iz psihološko čustvene ali nevrotične neravnotežnosti, negotovosti, mentalne zaostalosti, maščevalnosti, dedne pogojenosti itd., ki jih je treba pravočasno diagnosticirati in ustrezno obravnavati oz. zdraviti.⁵

Tovrstna spoznanja upoštevajo kolikor toliko znana tradicionalna kriminološka izhodišča, po katerih je za kakršenkoli kriminal iskati ustrezno biopsihosociološko genezo in se od njih ne oddaljujejo. Tudi za odpravljanje mladoletniškega prestopništva predvidevajo razne ukrepe primarne, sekundarne in terciarne prevencije, le da kot vemo, so primarni čestokrat preveč oddaljeni, da bi dosegli konkretnega ogroženega, (ali nenavadnega) posameznika. Zato jih dopolnjujejo s terciarnimi in sekundarnimi. V tem pa se nedvomno kažejo tudi problemi mladih, ki niso dosti drugačni od težav in stisk odraslih ali drugih ljudi, le da jih *pri mladih jemljejo navadno dosti bolj čustveno, prizadeto in včasih tudi z zgroženostjo*.

Kolikor pa bi pri mladih upoštevali problematiko, ki jih zadeva z neko liko drugačnega zornega kota teoretičnega lotevanja vzročnosti, pa prihajamo predvsem do treh skupin teorij, in sicer:

- teorij, ki skušajo opisati tako situacijske kot osebne razmere, ki napeljujejo mlade ljudi, da postajajo odklonski,

- teorije, ki opisujejo razmere tako osebne kot situacijske in omogočajo mladim ljudem nadaljevati z odklonskim vedenjem, in

- teorije, ki se ukvarjajo z razmerami podobno kot iz prvih dveh skupin ter povzročajo, da mladi ljudje delajo in nadaljujejo kazniva dejanja.⁶

Kot ukrepanje zoper prvo skupino vzrokov priporočajo preventivno strategijo, za drugo tretmanske posege in za tretjo — oboje, preprečevanje in tretman ali celo zdravljenje.

Vzročnost za mladinsko prestopništvo ali *vplivi nanj so torej zelo zamotani* in obsegajo dejavnike družbene, skupinske in individualne narave ter v pravniškem jeziku posegajo tudi na področja generalne in specialne prevencije ter resocializacije. Etiološka problematika obravnava torej zelo veliko različnih vzrokov. *Mladinsko prestopništvo ima veliko oblik* in izhaja iz »psihopatologije, soseskih navad, mladoletniškega vedenjskega stila, blokiranih gospodarskih možnosti itd. in mladi so pogosto tudi revni, alienirani in sovražni«, ⁷ toda noben posamezni dejavnik ali teorija ne moreta pojasnjevati mladoletniškega prestopništva v celoti.

⁵ Prav tam, s. 134.

⁶ Pink, s. 440.

⁷ Bernstein, s. 3.

V sociologiji in kriminologiji pa se teorije dosti bolj ukvarjajo tudi z vrednotami mladih, ki so pri njih včasih radikalnejše in segajo od enakosti mimo moralno altruističnih vrednot do sentimentalnosti tja do hedonističnih⁸ ali celo subkulturnih. Le-te povezujejo z odklonskim vedenjem ali vsaj z mladoletniškim nemirom.

Katerikoli problemi mladih, ki jih v današnji družbi ob številni mladi generaciji ni malo, se tako ali drugače odražajo in pogosto tudi radikalizirajo, nenazadnje tudi z upiranjem obstoječim vrednotam, ki pa so najpogostejše zavarovane s pravnimi normami. Z njimi se mladi ne morejo vedno identificirati, zato ni mogoče reči ali imajo proklamirane vrednote svojo moč tudi na mlade, in koliko jim pomenijo kot cilj, ki ga je treba doseči, hkrati ko so te vrednote prav tista področja, na katerih nastajajo raznovrstni procesi kot nezadovoljstvo, odtujenost, osamljenost, konfliktnost, omajanost samopodobe, nemotiviranost, marginalizacija, neenakost, razslojevanje, itd.

2. Norme in nadzorovanje kot pritisk

Uveljavljanje norm in nadzorovanje se začneta s socializacijo. Družbeno-kontrolni mehanizmi, kakršnekoli vrste, neformalni ali formalni, začno dejavno vplivati takoj po človekovem rojstvu. Čeprav je otrok najprej podvržen nadzorovanju staršev in bližnjih, kmalu ko občasno zapušča družino občuti druge oblike nadzorovanja in ne le tega, marveč tudi kaznovanje. Norme bodisi zapisane bodisi drugačne ga prisiljujejo v določeno socialno integracijo, ki se je sploh še ne zaveda. Toda kmalu spozna, da ne sme delati, kar hoče in da prihaja v konflikt, kadar se s svojim vedenjem spušča na področja, ki kakorkoli zadevajo pravice drugih. Spozna torej, da ni sam in da mora nasproti drugim upoštevati določena pravila: otrok v igri, v družini, v predšolski dejavnosti, itd. tja do smrti. *Človek se mora neprestano prilagajati.* Bolj je prilagojen, manj sitnosti ima, bolj ko je konformen, manj konfliktov povzroča in bolj ko je poslušen, manj graje ga zadeva.

Prilagajanje, konformizem, poslušnost, itd. pa so zaželjeni in nadzorovanje ter kaznovanje sta najpomembnejši sredstvi v človeški družbi za njihovo doseganje. Zanje se trudijo najrazličnejši mehanizmi, ki pretežno uveljavljajo stare vrednote, stare oblike vedenja in želijo doseči ubogljivost, spoštovanje, ugled itd. tudi z grožnjo in prisilo.

Norme, ki jih uveljavljajo nadzorni mehanizmi, navadno *niso norme generacij, ki vstopajo na družbeno prizorišče.* Mladi nikoli niso (ali pa vsaj zelo redko) oblikovalci vedenja, ki bi ga sprejemali odrasli brez nezaupanja, odpora ali celo brez prestrašenosti. Zato se pojavlja zavračanje, nasprotovanje, razločevanje, zaznamovanje in podobni procesi, tudi kot sredstvo odraslih in močnejših za doseganje ravnovesja v družbenem urejanju vedenja, ki ga navsezadnje sankcionirajo s sredstvi kaznovanja in poboljševanja.

Zato je normalno, da vse generacije mladih skozi človeško zgodovino občutijo *pravila vedenja in nadzorovanja kot pritisk.* Kot nekaj, kar pogosteje predstavlja breme in kar ni njihovo. Od tod že od nekdaj odklonskost

⁸ Petrović, s. 669.

v vedenju kot problem socializacije ali kot problem prilagajanja in pritoževanja odraslih zoper mlade in sicer od Sokrata in starih egipčanskih piscev do današnjih dni.

Pravila človeškega vedenja, vsaj na konvencionalnem področju in kot del kulture nastajajo in se prenašajo od začetka človeštva in se seveda v posameznih vrednotah in obdobjih tudi spreminjajo. Če se jim prilagajamo skozi vse življenje z večjo ali manjšo uspešnostjo, bolj ali manj iskreno, kot potrebo ali nujo itd., ali potemtakem sploh smemo pričakovati, da bi jih otroci in mladi zmogli upoštevati takoj in v vsej njihovi obsežnosti in različnosti. Ali ne bi sploh morali pričakovati, da bo med otroci in med mladimi največ kršiteljev že zaradi tega, ker ne morejo sprejemati obilice napotil, prepovedi, zapovedi in omejitev? Ali ne gre pri tem zlasti pri otrocih za njihovo »pravico, da delajo napačno«.⁹

Navsezadnje pa se jim najbrže mora zdeti marsikaj čudno in nesprejemljivo ter potrebno spreminjanja, kar se tudi dogaja. Od tod inovativnost v ravnanju mladih, pa novi načini vedenja, drugačen videz (image) tudi podprt z raznimi dodatki, okraski in celo drugačen besednjak.¹⁰ Ker se s tem odklanjajo od prevladujoče kulture, *pravimo pogosto njihovemu obnašanju tudi mladinska subkultura ali kontrakultura*. Le-te so toliko bolj sumljive, kolikor bolj spominjajo na kakšne podtalne vrednote in kolikor bolj izzivajo družbo s kakšnimi simboli, ki jih ta odklanja.

Čeprav mladi s svojim načinom vedenja slejkoprej postopoma popuste, ko odrastejo, so ti do 25. leta vendarle najbolj obremenjeni z družbeno nekonformnim ravnanjem. Toda to morda iz dveh razlogov:

- ker svoje vedenje pogosto izražajo vidno in manifestativno in četudi bi kaj želeli skrivati, niso vedno uspešni in usposobljeni,
- ker jim nadzorovalni mehanizmi posvečajo več pozornosti bodisi zaradi tega, ker z mladostjo bodisi z odklonskostjo opozarjajo nase in privlačujejo reakcijo.

Zaradi tega se morda *povečuje institucionalizacija obravnavanja mladinske problematike*, ki neredko pospešuje označevanje pojavov in mladih, diagnosticiranje vedenja in včasih neupravičeno ločuje mlade na delinkventne in na nedelinkventne. Od tod tudi morebitna konfliktnost mladina — družba in povečevanje razkoraka med njima ter iskanja poti za reševanje čestokrat umetno ustvarjenih zaprek in pomislekov. Nekoristno pa je, če bi mladi zaradi tega svet odraslih dojemali kot mučitelja.

3. Nekaj posebnosti otroškega in mladoletniškega prestopništva (deviacij)

Čeprav podatki za leto 1984 ne kažejo naraščanja mladoletniškega prestopništva, kot v preteklem obdobju, je vendarle čutiti splošno zanimanje za ta pojav. Morda je to posledica povečujoče se zaskrbljenosti zadnjih let, ki se je očitneje izrazila v nepravem času, ko bi bili glede na kriminalno statistiko lahko bolj sproščeni in manj prestrašeni nad nekaterimi pojavi.

⁹ Freeman, s. 210.

¹⁰ Brake, s. 26.

Ti so res vznemirjali odrasle in tudi politične organizacije zlasti v zvezi s punck (nacizmom), posameznimi smrtnimi primeri, povzročenimi s čezmernim uživanjem drog ali z vlomi, storjenimi zaradi iskanja mamil pa z nekaterimi grobimi nasilniškimi pojavi bodisi mladih med seboj bodisi nad odraslimi (zlasti v skupinah) ali s povečanim številom spolnega nasilja in poškodovanja tuje stvari. Med temi so najbolj napadani objekti, ki služijo prav mladim itd.

Sploh ni treba posebej poudarjati, da je *med mladimi* povsod po svetu, in tudi pri nas nismo izjema, *največ premoženjskega kriminala* konvencionalnih oblik. Saj drugače sploh ne more biti, kajti mladi glede na obrobno v katerikoli družbi, pretežno ne morejo storiti drugega kot to, kar je v zvezi z napadi na lastnino, tako družbeno kot zasebno. Če je pridobitništvo v zvezi s premoženjskim kriminalom pri odraslih močno prevladujoč motiv, tega ne bi mogli trditi za mlade in otroke. Pri njih je razloge za vpletanje v premoženjski kriminal pogostejše iskati tudi v nekoristoljubni motiviranosti.

Znatno manj je vseh drugih kaznivih dejanj, čeravno so *prekrški in nasilniška kriminaleta povezani z nastopaštvom, nedostojnim vedenjem, pijančevanjem in podobnimi pojavi*. Ta odklonskost je na drugem mestu, pri čemer velja omeniti nekaj vsako leto izstopajočih in za formalno nadzorstvo vznemirljivih pojavov t.im. upiranja uradnim osebam ali prepredčevanja uradnega dejanja uradnim osebam, še zlasti če so storjeni v skupinah mladoletnikov.

Delovanje v skupinah je sploh značilnost mladoletniške odklonskosti, ki ima svojo socialnopsihološko in fiziološko pogojenost, zato se mu sploh ne kaže čuditi. Prej narobe. Zato bi se morali vprašati, kaj je z vsemi mladimi ljudmi (ali z nadzorstvom, ki jih odkriva) narobe, da se tolikokrat lotevajo deviantnega vedenja skrivoma in sami zase? Težko je reči, ali je to prednost ali obteževala okoliščina naše mladoletniške delinkventnosti.

Kar zadeva *toksikomanije*, ne kaže zgubljati besed, ker smo z nevarnostjo daleč za tistimi, od koder ta pojav prihaja. Zaskrbljenost, ki jo izražamo, je v marsičem odvrnila pozornost od ključnih problemov mladih ljudi, ker je preveč poudarila nekatere posledice namesto, da bi se ukvarjala z vplivi nanje. Prestrašenost in čustveno reagiranje na narkomanije pa nikoli ne prinašata ustreznega ukrepanja in zato je tudi na tem področju več stihijnosti, nemočnosti kot smotrnega načrtovanja dejavnosti za odvrčanje mladih od drog. Več negativnih strani kot v razširjenosti uživanja marihuane, hašiša, LSD, itd. je *v konvencionalnem pitju*. Prav tu pa se odrasli nad mladimi ljudmi ne morejo sprenevedati.

Podobno kot v odraslosti, tako je tudi pri mladih *deviantnost* (vsaj odkrita) predvsem *domena moških*. Pri dekletih seveda posebej ugotavljajo prostitucijo, spolno promiskuiteto, bežanje od doma ali od šole in še poskuse samomorilnosti, s katerimi ženske nasploh prednačijo pred moškimi (ne pa z dovršenimi samomorji). Ne vemo za naše razmere, ali je ocenjevanje deviantnosti obeh spolov enako dosledno in pravično, ali kakšen spol ne uživa popustljivosti nadzorstva po eni, ali morebitno pozornost po drugi plati,

kar lahko povzroča neenakomerno obremenjenost posameznih skupin z njima lastno ekscesivnostjo.

Ponekod imajo o tem že nekatera spoznanja, ki kažejo, da je družbeno nadzorstvo pomemben dejavnik obsega znanih pojavov. Spol nadzorovalca ali nadziranca pa pri tem pogostokrat ne igrata majhne vloge.

Vplive na mladoletniško prestopništvo je iskrali v najrazličnejših okoliščinah. Te so: psihopatologija osebnosti, nevroze, avtoagresivnosti, disocijalnost, depresivnost in razne duševne in telesne pomanjkljivosti pa alkoholizem in narkomanija, itd. na eni strani in socialnopsihološke motnje v okolju in družbi, vplivi gospodarske, vzgojne in kulturne narave, kriza identitete tja do konfliktov kultur ali subkultur na drugi strani. O tem je v mladinski kriminologiji zelo veliko pisanega, toda neizkoriščenega za nekatere ukrepe, posebno pri nas. Še najbolj pa se kaže nemoč zoper resignacijo, nezainteresiranost in mlačnost, nedejavnost in pasivizacijo, dezorientacijo, neperspektivnost tja do občutkov, da mladi postajajo balast družbe.

Vse te procese pri mladih še premalo poznamo, da bi lahko predvidevali kako se, in se še bodo povezovali z odklonskostjo različnih vrst in nena-zadnje tudi takšno, ki jo bomo politizirali in s tem čestokrat bolj označevali nosilce, kot pojave same.

4. Kontrolni mehanizmi za obravnavanje mladih — nekaj pomislov

Pri tem sploh ne bi načenjali vprašanj, ki zadevajo kontrolo mladih, v t.im. primarnih in sekundarnih skupinah. Le-te so sicer izredno pomembne za socializacijo zlasti v zgodnji mladosti in še kasneje, toda ker se ukvarjamo predvsem s formalnim nadzorstvom, jih gre vsaj omeniti. Morda zaradi tega, ker formalno nadzorstvo s svojimi sredstvi prilagajanja v določenem obsegu vedno vpliva tudi na neformalno nadzorovanje v človeških skupinah katerekoli vrste. Ti procesi medsebojnega delovanja so zelo zapleteni in verjetno prav zato še premalo preučeni. Čeprav gre računati na obojestransko delovanje in prepletanje, pa je gotovo, da ima vsebinskost neformalnega nadzorovanja manj vplivov na formalno kot pa narobe.

Seveda pa med njima lahko nastaja tudi konfliktnost, toda razmišljanje o tem prekoračuje naš namen. To morebitno konfliktnost omenjamo zaradi tega, ker nanjo največkrat naletimo pri delinkventnih mladoletnikih. Pri njih je čestokrat zaslutiti *nasprotje med družinskimi vplivi in tistim, kar naj bi v družbi veljalo kot določena vrednota* za ravnanje. Toda o tem premalo vemo, da bi rekli, kako ti razločki vplivajo na osebnost mladih, da postajajo deviantni, kolikor seveda deviantnost mladih sploh ne štejemo kot normalen pojav, s katerimi je treba računati v katerikoli družbi.

V zadnjem času so v središču pozornosti drugi kontrolni mehanizmi za obravnavanje mladih, toda izven primarnih in sekundarnih skupin. Predvsem taki, ki pomenijo neke vrste odtujeno nadzorstvo in največkrat tudi strokovno oz. poklicno.

Tu velja najprej omeniti *mehanizme državne, formalne*, predvsem pa pravne *kontrole*, za katere pravijo, da *opravljajo socialnovedenjski inženiring*. To so od policije dalje do zaporov, vsi, ki se kakorkoli vključujejo v obravnavanje mladih, z vsemi sredstvi, ki so jim na razpolago za t.i. popravljanje ljudi in njihovo poboljševanje. Zanje so zlasti v zadnjem desetletju prišli do spoznanja, da je bolj ustrezno *če se manj vpletajo v problematiko mladoletnih deviantov* in morda le takrat, kadar so njihove intervencije res potrebne. Od tod procesi pedagogizacije, psihologizacije in tudi psihiatrizacije določenih oblik mladinskega zlasti pa otroškega prestopništva, razni načini »odvračanja« (obravnavanja) na druge organe (pri nas se s tem pojavom srečujemo na dosti manj pravno ali pa sploh ne urejenem področju tega »odvračanja«) in prepuščanje reševanja kakšnih vedenjskih vprašanj, pojavov ali mladih na nerepresivni oz. izvenpravni način. S tem pridobivajo na moči tiste organizacije, ki se ukvarjajo z določenimi problemi mladih ljudi, toda sploh niso pristojne za obravnavanje vprašanj, ki zadevajo pravno formalno urejeno vedenjsko problematiko (kot npr. šole). Zato ponekod prihaja do pojava, da sicer formalno pooblaščen nadzorovalci opuščajo svojo zagnanost nad nadzorovanjem predvsem mladih. Ne vemo, ali je to dobro ali ne. Odgovor čestokrat zavisi od zornega kota s katerega gledamo na vprašanje.

Ob vdoru znanja v nadzorstvo in nadzorovanje se v formalno obravnavanje predvsem mladih čedalje bolj vpletajo (pogosto celo na zahtevo teh mehanizmov) razne *znanosti in stroke*, ki *pojasnjujejo, vplivajo*, kolikor ne celo odločajo o kakšnih vprašanjih nadzorovanja in se tako pojavljajo kot podaljšana roka nadzorstva. To so predvsem psihologi, psihiatri, andragogi, socialni delavci in drugi z znanostmi, ki stoje za njimi. Tudi tu se pojavljajo določeni pomisleki, in kakor je raba znanja za nadzorovanje človeškega vedenja v marsičem napredek, po drugi strani povzroča nešteto pomislekov in deontoloških vprašanj.

Znanje z močjo v nadzorovanju pa spominja na možnost dominacije in manipulacije, na neenakost orožij med obravnavanim in nadzorstvom, itd. Ker pa so mladi nasproti mehanizmu nadzorstva zaradi neobglenosti, obrobnosti in celo odklonskosti že tako v podrejenem položaju nasproti nadzorovalcem je njihov dejanski (ne pa toliko pravnoformalni) položaj še slabši. Poleg tega morajo marsikdaj prenašati neustrezno ukrepanje, tja do šikaniranja ali telesnega trpinčenja.

Tudi pomoč, svetovanje, razne organizirane prostočasne dejavnosti, skupinska terapija, skupnostno delo, dejavnosti prostovoljnih delavcev, itd. se lahko spreminjajo v nasprotje od tistega čemur so bili namenjeni. Zato je zelo *pomembno kako jih vrednotijo tisti, ki naj jim veljajo*. To pa je vprašanje na katerega zelo redko ali pa sploh ne iščemo odgovora, kajti z devianti še posebej pa z mladoletnimi, navadno že vnaprej ravnamo z določeno opredeljenostjo, močjo in instrumentarijem, ki ga dajejo bodisi pravo bodisi znanje in metode posameznih strok, ki se ukvarjajo z vedenjsko problematiko.

5. Odkrivanje in obravnavanje

Najprej velja poudariti da na splošno velja za merilo obsega deviantnosti tisto, kar je vsebovano v ustreznih statistikah, ki jih ustvarjajo organi odkrivanja, pregona in sojenja oz. rehabilitacije, ki so vsak na svojem področju odgovorni za vloge, ki jih imajo pri obravnavanju odklonskega, zlasti pa sankcioniranega vedenja. To pa še zdaleč ni dejanskost. Raziskave, ki se ukvarjajo s prikrito deviantnostjo potrjujejo že od nekdaj načeto domnevo, da je neznane oz. nepojasnjene kriminalitete nekajkrat več, od tiste, ki je kakorkoli evidentirana pri organih družbenega nadzorstva. Prikritost kateregakoli vedenja za katerega se kakorkoli trudimo, da bi zvedeli koliko ga je, je torej pomembna okoliščina, ki jo velja upoštevati pri ocenjevanju nevarnosti, obsega in narave odklonskosti. To pa pri mladoletniški delikventnosti ni nič drugače, kar pomeni, *da to kar o njej vemo, sploh ni vse*, kar se dogaja. Kar je znano, pa je vendarle že marsikaj, kar bi radi vedeli.

Toda pri mladoletniškem prestopništvu je položaj verjetno še nekoliko drugačen, in to iz več razlogov.

— Otroci in mladi že po svojem položaju v družbi in okolju, v katerem so, ne morejo delati kaznivih dejanj z nižjo stopnjo vidnosti kot odrasli, glede na njihov poklic, položaj, status in moč. Delikventnost mladoletnikov je zato dosti bolj javno, poulično in dokaj znano delovanje.

— Mladi zaradi neizkušenosti, naivnosti, nepremišljenosti, itd. pri odklonskem vedenju navadno niso posebno večji. Za njihov način storitve in druge okoliščine pogosto kažejo na to — kdo so storilci.

— Otroškost in mladoletnost z vsemi posebnostmi omogočajo večjo in hitrejšo prijemljivost še posebno zato, ker se lotevajo v glavnem primitivnejših oblik premoženjskega kriminala.

— Obseg nadzorstva je nad mladimi, všteti s šolo, znatno širši kot pri odraslih, čeprav gre pri tem za izjeme in za možnost prikrivanja obvestil odklonskosti (zaradi različnih vzrokov zlasti v družini, v šoli, v soseski, itd.).

Vse to in še marsikaj drugega še zlasti prispeva v zadnjih desetletjih, da se mladoletniškega prestopništva tudi več odkrije, čepravno v resnici ne vemo, koliko ga je. Toda *povečanje pozornosti kriminalu prispeva k povečanju njegovega števila* (statistično) tudi če ga je v resnici manj. Zato ni čudno, da ob zmanjšanem obsegu kriminala odraslih nekako narašča udeležba mladih v strukturi deviantov. Toda njihov kriminal še zdaleč ni tako nevaren, ne po škodi, ne po pojavnosti in ne po obsegu. Najbolj neprijetno seveda je, da kaže na možnost ponavljanja v odraslosti.

Obravnavanje mladih deviantov se prav tako začne že z raziskanostjo posameznega dejanja. Ker v Sloveniji polagoma naraščajo odstotki neraziskane kriminalitete lahko domnevamo, da *veliko število mladih ljudi ne zadenejo nobeni ukrepi poboljševanja kakor tudi ne pomoči oz. nasveti, opozorila* itd. To pa gotovo ni dobro iz več kriminalno-političnih razlogov, v katera se ne kaže spuščati, čepravno gre za pomembna vprašanja. Pomeni pa, da so ostali nedotaknjeni, neprizadeti, oz. ohrabreni za ponavljanje,

kar potrjujejo prenekateri primeri. Zato obravnavanje mladih zaradi deviantnosti ni ritual brez vsebine, ni maščevalna reakcija, itd., marveč ukrepanje s posebnim pomenom kar dokazuje tudi urejenost postopkov in sodelovanje strokovnjakov pri tretmanu. Že policijo skušajo pripraviti na ustrezno obravnavanje otrok in mladih in kot pravijo »policist naj bi bil kot oče, ki pomaga disciplinirati svojega sina za njegovo dobro«. ¹¹

Obravnavanje delikventov ali njihov tretman pogosto obsega socialne, psihološke, psihopatološke, medicinske in druge vidike tudi medseboj povezane ali individualizirane, klasifikacijo ali čestokrat tudi prognoziranje, zato da bi za posameznika uporabili ustrezen pedagoški, terapevtski ali kakšen drug ukrep. Le-ti se uporabljajo zavodsko ali izvenzavodsko, ambulantno ali kako drugače, včasih tudi s sodelovanjem prostovoljnih delavcev, kajti v prenekatero pojave neprilagojenosti, čustvenih motenj, vedenjskih težav, beganja od doma, konfliktov s starši, itd. ni ravno treba posegati z vsem razpoložljivim pravnim instrumentarijem, ampak individualizirano pa tudi ekonomično, s sorazmernostjo in smotrnostjo. Vedno pa s pomislekom, da narava pojava, problematičnost posameznika in stopnja prestopništva v določenem obsegu vedno kažejo na »družbeno dezorganizacijo«.

6. Preprečevanje

Preprečevanje deviantnosti se začne v zadnjem času šteti tudi kot možnost nadomestila za represijo vsaj v tistem delu ko prispeva k okoliščinam, da je ne bi bilo treba uporabiti. Čeprav se to v nekem smislu kaže kot iluzija in nezdružljivo, pa je vendarle res, da v primeru, ko bi nekomu pravočasno preprečili storitev kaznivega dejanja, kasneje zoper njega ne bi bilo treba izreči kazenskih ukrepov, če bi bil prijet.

Preprečevanje ima pred represijo nešteto prednosti. Le-te so zlasti v naslednjem:

- Je bolj humano, ne pušča toliko negativnih posledic in seveda odvisno zakaj gre, je lahko tudi splošno in manj neposredno.

- Se predvsem ukvarja s pojavi, razmerji, procesi in manj z ljudmi še preden so nastale škodljive posledice in še preden je določeno število storilcev kaznivih dejanj ustvarilo določeno število žrtev.

- Je lahko splošna človeška dejavnost, ki pretežno ne potrebuje specializiranih služb, ker gre pri njej za ustvarjanje ustreznih razmerij med ljudmi in za oblikovanje poštenega ravnanja s stvarmi.

- Je navsezadnje nasploh del človeške kulture, izhajajoče iz zavestnega ogibanja nevarnostim katerekoli vrste in z namenom, da ne bi ustvarjali individualno in družbeno pogojenih bolečin ali se jim čimbolj izogibati.

- To pomeni da v najširšem smislu predstavlja boj z neprijetnostmi nasploh in ne le s kriminalom, ki v glavnem zadeva omejevanje pravno urejenih oblik vedenja. V tem pomenu pa se lahko identificira s konceptom družbene samozaščite.

¹¹ Javega Caverio: First national congress on the phenomenon of juvenile delinquency, International criminal police review, No 338, May 1980, s. 136.

Če na preprečevanje gledamo s tega zornega kota, ki ima najširši obseg, potemtako v prizadevanjih za zatiranje odklonskih pojavov med mladimi in drugimi skupinami prebivalstva skoraj ni razločkov v dejavnostih. In to naj bi bila predvsem t. i. primarna prevencija, ki obsega razne družbeno-gospodarske, politične, kulturnovzgojne, socialnopedagoške in druge posege v vse sloje prebivalstva, da ne bi imeli splošnih razlogov za delanje kaznivih dejanj. V nekem smislu bi to lahko pomenilo določeno enakost med ljudmi (vsaj pri nas), ki ne ustvarja razločkov, zaradi katerih bi se nekateri čutili prikrajšane in motivirane za deviantnost (vsaj formalno) itd.

Ker pa temu v celoti ni tako, so potrebni posebni ukrepi sekundarne in terciarne prevencije, med katere sodijo tudi razna prizadevanja za mlade. In pri nas in še marsikje po svetu se to res dogaja. *Otrokom in mladim posvečajo posebno skrb* v političnem, gospodarskem, socialnoskrbstvenem, šolsko-vzgojnem in nenazadnje tudi v pravnem smislu. Na to zadnje zlasti kaže pravno varstvo otrok, družine, itd. ter v njegovi represivni obliki tudi s kazenskim pravom. Le-tega uporabljajo kadar posameznikovih težav ni mogoče urediti z neprisilnimi sredstvi (ali poleg njih).

Toda kar zadeva preprečevalno delo (ter zlasti pri nas splošna izhodišča o družbeni samozaščiti) pri mladih ugotavljajo predvsem,¹³ da je preprečevalnega dela premalo, da posamezne institucije (ki bi se morale z njim ukvarjati) niso med seboj dovolj povezane, da se slabo odpirajo navzven, da nekateri s svojimi postopki stigmatizirajo otroke in mlade ali z njimi sploh neprimerno ravnaajo, da je premalo specializacije, premalo domiselnih oblik preprečevalnega delovanja, da med posameznimi dejavniki ni dovolj zaupanja, da nekatere službe goje celo predsodke do drugih služb, da so posamezni nadzorstveni ukrepi včasih v konfliktu z raznimi karitativnimi, kurativnimi in skrbstvenimi prizadevanji (npr. policijski poostreni nadzor s socialnovarstveno dejavnostjo), itd.

Po svetu se kot *izredno pomemben dejavnik* pri preprečevanju delinkventnosti kaže šola. Čeprav gre pri preprečevanju za znatne procese deinstitutionalizacije ji dajejo poseben poudarek v pomenu zgodnjega odkrivanja simptomov delinkventnosti. V tem smo pri nas dokaj na začetku. Raziskovanja v Zahodni Evropi namreč izredno poudarjajo vpliv razmerij: učitelj—učenec na otrokovo vedenje in njegovo zadržanje, ki ima lahko vpliv tudi na odklonskost še posebno, če v družini nastajajo ustrezne negativne okoliščine.

Nič nenavadno tudi ni, če prihajajo do marsikaterih novih spoznanj o potrebnosti primernih razmerij med šolo-družino-okoljem (community) in delom (delovnim mestom).

7. Javnost in mladoletniško prestopništvo

Ni odveč poudariti, da so otroci in mladi pod posebnim varstvom države (družbe). Ta skrb zanje se izraža že s pravno urejenostjo, ki pa je v marsičem formalna in manj dejanska. Čeprav obstajajo prenekatere službe in dejav-

¹² Brake, s. 41.

¹³ Glej zlasti: Sklepi in stališča s posvetovanja ... Socialno delo 1984/1, s. 39.

nosti, ki se ukvarjajo z mladimi ljudmi, pa zaradi nezadostnega denarja (podobno kot na drugih področjih) ni mogoče uresničiti vsega, kar se predvideva in želi. Že zmogljivost zagotavljanja nekaterih ukrepov kaznovalnega prava kaže na to, da nam ponekod zmanjkuje tudi pripravljenosti in ne le zgolj materialnih sredstev.

Toda to omenjamo predvsem zaradi tega, da bi morebiti posebej poudarili, da je *delovanje pravnih institucij le določen del varstva* in to le njegova skrajnost, h kateri se zatekamo, ko ni na razpolago (ali pa ni volje za) kaj bolj smotrnega. Žal se tudi tu kažejo tendence, da represija ostaja čestokrat edino sredstvo, ki ga morda prepogosto uporabljajo tudi zoper mladoletnike.

Formalna *represija*, čeprav je neprimerljivo milejša kot pred stoletjem (tudi in še posebno za mlade) pa je s svojo *zgodovinsko zavestjo* o poslanstvu nasilja in zastraševanja nad devianti v *javnem mnenju* še vedno ostala. Čeprav javno mnenje o nobeni stvari in tako tudi ne glede odklonskosti, nikoli ni enotno in nanj vpliva nešteto dejavnikov (odvisno zakaj gre) pa je vendarle pri znatnem delu odraslih čutiti do mladih določen netoleranten odnos. To še posebej velja kadar gre za mlade z njihovim morebiti inovativnim vedenjem, drugačnimi načini oblačenja, komunikacij in sploh njihovega pojavljanja oz. obnašanja.

Nekatere skupine odraslih (čeprav gre za podobno diferenciacijo tudi med mladimi, toda ne v tolikšnem obsegu), gledajo na mlade zaradi njihove neortodoksosti, nekomfornosti, neoblikovanosti in morebiti še ideološke dezorientacije pa zaradi neracionalnosti itd. z določenim nezaupanjem.

Uradna kriminalna politika zoper mladoletniško prestopništvo res ni posebno stroga. Prej bi rekli, da je razumevajoča, humana, sicer dokaj institucionalizirana, toda na splošno popustljiva. Vendar nekatera delna raziskovanja kažejo, da je vrednotenje prestopništva mladih med odraslimi precej daleč od tega, da bi ustrezno sledilo »politiki« formalnega družbenega nadzorstva, čeprav so tudi v njegovih posameznih delih očitni razločki. Celo stališča in »politika« (če smemo to področje sploh imenovati) nadzorstva so v marsičem določeni že s tem ali gre za vloge odkrivanja, pregona, sojenja ali poboljševanja. V funkcijah, pri katerih delujejo sestavine operativnosti morajo biti bolj dosledni, bolj neizprosni, manj razumevajoči itd. kot tam, kjer se poleg prava uporablja še socialno delo, znanosti, ki pojasnjujejo temne plati človeškega življenja oz. deviantnost nasploh.

Temu ustreznega »razumevanja« seveda ni pričakovati med javnostjo ali vsaj v pretežnem njenem delu ne. Javno mnenje ali mnenje sploh se vedno bolj oblikuje s primesmi tradicionalnosti, čustvenosti, sugestivnosti in še kako drugače, pogosto pod vplivom posameznih dogodkov. Če so jih povzročili mladi so srd, jeza, maščevalnost in kaznovalnost odraslih navadno hujši in tudi strožji.

V zadnjem času pa so med mladimi tudi nekateri pojavi, ki bolj kot doslej pritegujejo politično pozornost. Čeprav je politika zelo razumevajoča in previdna pri vprašanjih, ki zadevajo mlade, in pri dogodkih, ki jih ustvarjajo (tudi pod vplivi neugodnih razmer zadnjega časa in zaradi stisk in težav, ki prav tako kot na ostale pritiskajo nanje) nekateri mehanizmi nadzorstva

(ne moremo reči ali pod njenim vplivom) zaostrujejo določena vprašanja vedenja, vendar ne toliko na kaznovalnem področju.

S tem se ponuja vprašanje, koliko se javnost in družba čutita ogroženi od mladih. Odgovor je za vse zelo pomemben in opozarja na morebitno konfliktnost v prihodnosti.

SKLEP

Prišli smo v obdobje, ko mladim naša dejanskost ne omogoča potrjevanje podobe, ki jim jo želimo ustvarjati z besedami. Čeprav v zadnjem času celo izredno kritično, če ne kar črnogledo (oz. defetistično kot bi rekli nekateri politiki) presojamo današnje razmere in glede na možnost zaposlovanja tudi položaj mladih v njih, se družbeno stanje vendarle močno razločuje glede na predstave po eni strani in glede na resničnost po drugi. Zato je razočaranje med mladimi v svetu, ki je postal drugačen kot smo ga obljubljali, lahko pričakovani proces, ki pa ga neradi sprejemamo.

Zato tudi razne akcesivnosti med mladimi, nepoštovanje avtoritete, različne oblike upiranja pa subkulture ali celo zatekanje k religijam, kritičnost in malodušje, anomičnost in strah pred prihodnostjo, črnogledost in pomanjkanje optimizma, pasivizem tja do premišljenega kriminalnega vedenja vštevši z naraščanjem nasilništva *postajajo kolikor toliko normalen odziv na nenormalne razmere v naši družbi*. Vplive na pojave med mladimi ljudmi lahko torej iščemo v globalnih razmerah in ne le na mikroravni vsakega posameznika, v njegovi družini in šoli. Zelo radi namreč sprevračamo in iščemo razloge za nezadovoljstvo mladih in neustreznost v njihovem vedenju predvsem v njihovih življenjskih okoliščinah, kjer so. Čeprav ne gre zanemariti tega pa je tudi to kakršno je, marsikdaj posledica dejavnikov, ki prihajajo iz družbe v širšem smislu.

Tudi zato in ne samo zato ni normalno, da se vedenje mladih razločuje od drugih. V določenem pomenu bi se sploh lahko spraševali, kaj je z mladimi narobe, če ne bi skušali biti drugačni, če se ne bi upirali, če bi bili konformistični, ubogljivi, upogljivi in sploh idealni v očeh tistih, ki jih kakorkoli nadzorujejo.

Toda družbeno zlasti formalno nadzorstvo se mora ravnati po normah, ki so za vse, ki ne poznajo izjem in opravičil. Zato je v fazi odkrivanja deviantnosti še vedno dokaj neizprosno. Razumevanje se praviloma začne šele v kasnejšem postopku zoper mlade ljudi. In ker se tudi pri nas oprijemljemo izhodišč, po katerih ni pametno vse ljudi obravnavati v kaznovalnem smislu, priznavamo prenekatero obliko »odvrčanja«, čeprav večinoma ne legitimnih. Z zornega kota zakonitosti in enakosti to seveda ni povsem v redu, čeravno je lahko pametno in bo treba to vprašanje spraviti v sklad v bližnji prihodnosti, kot so storili marsikje po svetu, kjer se ubadajo z dosti hujšimi problemi mladoletnikov in otrok kot pri nas. Mi jim tudi tu sledimo z daljšimi zamudami.

Domnevna neobvladljivost mladih kot objekta nadzorovanja in spreminjanja vnaša malodušnost in čustveno reagiranje, ki pri nekaterih oblikah

nadzorovanja povečuje represivnost čestokrat tudi z nesprejemljivimi ali celo nezakonitimi sredstvi. Toda *samo s tradicionalnimi ukrepi nadzorovanja* in kaznovanja, zastraševanja in grožnjami pri današnjih mladih ljudeh *ni mogoče pričakovati prilagajanja*. Zato bo treba bolj razmišljati s čim in kako omejevati vsaj tisti del ekscesivnosti mladih, ki presega tolerantnost, ki jo moramo dopuščati. Ta pa se pogosto spreminja, odvisno od območij in posameznih obdobj, če ne celo od pomembnosti dohodkov. Kar bi bilo treba poudariti pa je to, da naj bi se država s svojo represivnostjo omejevala na res ključne probleme reagiranja, poglavitno pa naj bi storili drugi, nazadnje predvsem mladi med seboj in sami s seboj, kar bi jim veljalo omogočiti tudi s pomočjo znanja.

Na koncu se lahko vprašamo, kakšno bo vedenje mladih v prihodnosti? Najbrž ne bo boljše. Ampak to ni odvisno le od njih, če upoštevamo že obrabljeno načelo, da ima vsaka družba takšno mladino kakršno si zasluži. Lahko bodo vplivi na prihodnje vedenje še bolj zamotani in trend mladoletniškega prestopništva še bolj problematičen. Na to pa bi se veljalo pripravljati z določeno »nacionalno« politiko. Toda ali jo sploh imamo v smislu »kriminalne politike«?

Rokopis končan 16. maja 1985

O učenčevem samoizobraževalnem ter samovzgojnem razvoju pri poučevanju vsebin STM

Mag. ALOJZIJA ŽIDAN, FSPN

O pomenu samoizobraževanja ter samovzgoje

Današnji čas predstavlja obdobje, v katerem lahko govorimo o zelo hitrem razvoju produkcijskih sil, o zelo hitrem razvoju družbenih ter znanstveno tehnoloških sprememb, skratka o tem, da se struktura naše samoupravne socialistične družbe zelo hitro spreminja. Spričo hitro potekajočih se sprememb pa postaja usposabljanje učenca za njegovo ne le samostojno pridobivanje temveč tudi za ustvarjalno uporabljanje novih znanj nuja, ena najpomembnejših nalog izobraževanja ter vzgoje.

Za neizobraženega ter za samoizobraževanje in samovzgojo neusposobljenega posameznika namreč lahko rečemo, da ne more biti zavestni nosilec našega družbenega razvoja. Zaradi nepoznavanja vedno novo prihajajočih se družbenih tokov se neizobraženi posameznik (celo) lahko pojavi na ravni sil, ki zavestno nasprotujejo naprednemu družbenemu razvoju, ne da bi se za to sam miselno opredelil. Ker neizobraženega človeka razmere in čas lahko bistveno prehitujejo, takšen človek tudi ne vidi v spremembah tistega, kar je boljše in kar je bolj napredno. Namesto da bi pomagal razreševati pomanjkljivosti, se neizobraženi posameznik lahko postavlja celo na pozicije nekonstruktivnega kritizerstva.

Zato lahko trdimo, da sta si v naših družbenih pogojih samoizobraževanje ter samovzgoja pridobila zelo velik pomen. Dr. Ilija Mrmak ga opisuje takole: »Usposabljanje človeka za družbenopolitično življenje poteka nenehno z njegovo revolucionarno dejavnostjo v tem življenju. To predvideva permanentno družbenopolitično aktivnost. Toda izkušnje same po sebi niso dovolj, večkrat so nesistematične in ne dajejo možnosti, da bi spoznali celoto, še lastnih družbenih interesov ne. Zato je za vsakega posameznika nujno potrebno nenehno učenje, pridobivanje novega in širšega znanja, ki bo omogočilo, da bo svojo praktično dejavnost bolje in popolneje usmerjal in realiziral. Zato je samoizobraževanje in samovzgoja postala pogoj za človekovo družbeno uresničevanje. Da bi se lahko družbeno realiziral, se mora vsak posameznik nenehno učiti. Tako učenje je težko in zapleteno, terja velike napore in predznanje, navade in sposobnosti za učenje«.¹

¹ Dr. Ilija Mrmak, Osnove metodike družbenopolitičnega izobraževanja odraslih, DDU Univerzum, Ljubljana, 1979, str. 47.

Samoizobraževanje ter samovzgoja sta torej v naši družbi postali višji kvaliteti ter pozitivni negaciji izključno institucionalnega izobraževanja in vzgoje. Izobraževanje ter samoizobraževanje in vzgoja ter samovzgoja sta v stalnem dinamičnem procesu dopolnjevanja, sta osnovni integralni komponenti permanentnega izobraževanja in vzgoje. Smotno je tudi opozoriti na to, da lahko razlikujemo dve temeljni obliki samoizobraževanja in samovzgoje:

1) popolnoma samostojno izobraževanje in vzgajanje ali čisto samoizobraževanje in samovzgajanje ali samostojno samoizobraževanje ter samovzgajanje in

2) usmerjeno samoizobraževanje ter samovzgajanje, to je sicer samostojno izobraževalno in vzgojno delo, ki pa je vzpodbujano, vodeno in usmerjeno s strani vzgojno-izobraževalnih institucij.

Tovrstna delitev, ki jo omenjamo, je seveda zgolj relativna, saj se v praksi še tudi srečujemo s številnimi, vmesno potekajočimi se oblikami med navedenima temeljnima oblikama samoizobraževanja in samovzgoje. Rečemo celo lahko, da se prepletenost samostojnega in usmerjenega samoizobraževanja in samovzgoje izraža v tem, da ima samostojno samoizobraževanje in samovzgajanje svoje korenine v usmerjenem samoizobraževanju in samovzgajanju. Spričo tega dejstva pa je zelo pomembno, da učitelj že v poteku vzgojno-izobraževalnega dela sistematično navaja učenca tudi na njegove pozneje potekajoče se samostojne samoizobraževalne ter samovzgojne aktivnosti. In prav v pričujočem prispevku bomo tudi poizkusili spregovoriti o nekaterih takšnih nalogah, ki se postavljajo pred učitelja STM pri njegovem razvijanju učenčevega samoizobraževanja ter samovzgoje. Oziroma poizkusili bomo spregovoriti o nekaterih nalogah, ki se postavljajo pred učitelja STM predvsem pri njegovem razvijanju tako imenovanega usmerjenega samoizobraževanja ter samovzgajanja učenca.

Razvijanje učenčevega samoizobraževanja ter samovzgajanja pri poučevanju vsebin STM

Že takoj z uvedbo predmetnega področja STM v vse srednje šole je bila pri obravnavanju teoretičnih tematskih sklopov pred učitelja postavljena zahteva po tem, da le-te kar najtesneje povezuje s prakso samoupravljanja oziroma zahteva po tem, da mora pri STM učenec tudi spoznavati samoupravljalno prakso, katero lahko učitelj STM kar najtesneje povezuje z usmerjenim samoizobraževanjem ter samovzgajanjem učenca. Učenčeva teoretična spoznanja morajo pri STM s pomočjo učenčevega samoizobraževanja ter samovzgajanja preraščati v okviru samoupravljalne prakse v novo, v višjo kvaliteto. Ali povedano tudi še drugače: učenčeva spoznavanja teorije samoupravljanja v kompleksnem vzgojno-izobraževalnem delu STM lahko tudi (in morajo) vzpodbuditi učenčeva spoznavanja samoupravljalne prakse v TOZD, v KS, v družbeno-političnih organizacijah, skratka učenčevo samoupravno in družbeno-politično aktivnost. Le-ta pa lahko in tudi mora vplivati na oblikovanje samoupravno ustvarjalne zrele učenčeve osebnosti,

katera je (in bo) motivirana za opravljanje poglobljenega samoizobraževalnega ter samovzgojnega dela.

Učitelj STM si mora torej nenehno prizadevati, da z različnimi metodičnimi načini dela vzpodbuja učenca k temu, da bo le-ta samostojno prihajal do različnih spoznanj tudi s permanentno potekajočo lastno samoizobraževalno ter samovzgojno aktivnostjo. Le tedaj (in tako) bodo lahko postala učenčeva spoznanja ne samo trajna, temveč bodo tudi lahko vplivala na pozitivni razvoj učenčeve osebnosti. Učitelj STM mora slehernemu učencu omogočati, da lahko izrazi svoje mnenje ter stališče, da se lahko bori za zmago svojih argumentov. Doseči mora, da bodo učenci ne le v poteku njegovih učnih ur, temveč tudi pozneje v življenju postali permanentni spremljevalci, proučevalci ter razreševalci družbenih problemov. Pri učencih mora torej učitelj STM razvijati takšna spoznanja, sposobnosti ter navade, ki bodo učencom omogočale, da se bodo lahko tudi po poteku šolskega življenja samostojno izpopolnjevali s popolnoma samostojnim samoizobraževanjem ter samovzgajanjem. Doseganje aktivne samoizobrazbe ter samovzgoje učenca mora torej biti glavno vodilo učitelju STM pri njegovem celotnem izvajanju vzgojno-izobraževalnega dela.

Temeljni predpogoj za učiteljevo doseganje aktivne samoizobrazbe ter samovzgoje učenca pa seveda tudi predstavlja učiteljevo temeljito poznavanje najrazličnejših motivov, ki lahko vzpodbujajo posameznika (učenca) k širšemu poznavanju družbenih zakonitosti, družbenih problemov ter njihovih bistev. Ti najrazličnejši učenčevi motivi, ki jih mora poznati (tudi) učitelj STM, pa so lahko subjektivnega ali pa tudi objektivnega značaja. Oziroma govorimo lahko o:

1) učenčevi subjektivni (biogeni) motiviranosti. Dejstvo je, da se človek (učenec) rodi z določenimi dispozicijami, ki determinirajo njegove umske sposobnosti, temperament in značaj. In prav od teh dispozicij je tudi v veliki meri odvisen učenčev odnos do družbe, do kolektiva, pa tudi do njega samega, torej tudi do njegovega lastnega samoizobraževanja in samovzgajanja. Seveda pa je nujno poudariti, da se lahko tudi biogeni faktorji spreminjajo ter da ne nastopajo v učenčevem samoizobraževalnem ter samovzgojnem razvoju kot neke večne (nikakor ne nespreminjanja možne) determinante takšnega razvoja.

2) Objektivna (sociogena) motiviranost učenca pa je sekundarna, pridobljena ter predstavlja izraz vpliva okolja, v katerem učenec živi in dela. Pri učencu je zlasti prevladujoči sociogeni motiv tako imenovani motiv samopotrjevanja, ki se izraža v učenčevi težnji, da ga kolektiv (skupina, razred) ceni ter spoštuje. Navedeni motiv pa se tudi lahko izraža kot učenčeva težnja po moči, uspehu ter popularnosti v kolektivu (razredu, skupini). Učenčev motiv samopotrjevanja je torej lahko usmerjen tudi negativno ter lahko celo prehaja v učenčev motiv agresivnosti.

Za učitelja STM je zlasti pomembno spoznanje, da lahko tudi učenec s sicer povprečnimi ali celo manjšimi subjektivnimi kvalitetai, toda z visoko razvito sociogeno motivacijo dosega v samoizobraževanju ter samovzgajanju lastne osebnosti pomembne rezultate.

Trdimo tudi lahko, da je o samoizobraževanju ter samovzgajanju, še posebej pa o usmerjenem samoizobraževanju ter samovzgajanju, potekajočem v okviru srednje šole (katere ravno predstavlja predmet naše obravnave) še vse premalo napisanega, zato pa tudi so v pedagoški praksi njune organizacijske oblike še vedno (tudi pri predmetnem področju STM) relativno slabo razvite. Spričo dejstva, da pa se s specifično vsebinsko interdisciplinarno zasnovanim predmetnim področjem STM srečujejo prav vsi učenci srednjih šol usmerjenega izobraževanja, je smotrno opozoriti na to, da glede na različne tipe srednjih šol usmerjenega izobraževanja lahko razlikujemo dve temeljni možni potekajoči obliki usmerjenega samoizobraževanja in samovzgajanja učencev:

a) usmerjeno samoizobraževanje in samovzgajanje učencev v času njihovega poteka vzgojno-izobraževalnega procesa v šoli ter

b) usmerjeno samoizobraževanje in samovzgajanje učencev v času njihovega poteka zlasti praktičnega dela vzgojno-izobraževalnega procesa (ko se na primer učenec usposablja za poklic v delovni organizaciji itd.).

Kljub medsebojnemu tesnemu prepletu navedenih oblik usmerjenega samoizobraževanja in samovzgajanja učencev se bomo v pričujočem prispevku nekoliko zadržali le na analizi prvo navedene oblike.

V vzgojno-izobraževalnem sistemu STM, v katerem se še zlasti srečujejo njegovi trije temeljni konstituensi, to je učitelj, učenec in vzgojno-izobraževalne vsebine (didaktični trikotnik) so učenci do vzgojno-izobraževalnih vsebin v neposrednem razmerju. To pa praktično pomeni, da mora učitelj STM glede na posamezne potekajoče stopnje vzgojno-izobraževalnega procesa učence tudi samostojno pripravljati za njegov potek, oziroma za to, da bodo učenci tudi samostojno s pomočjo dosegljivih učnih virov proučevali nove vsebine ter prišli na temelju proučevanja takšnih vsebin do novih spoznanj. Učitelj STM mora torej pri učencih razvijati sistem samostojnega učenja, samoizobraževanja, samovzgajanja ali tako imenovani avtodidaktični sistem. Pri takšnem sistemu seveda učiteljeva vloga ni popolnoma izključena. Nasprotno. Učitelj STM mora izbirati učno(e) vsebino(e) za delo, razdeliti učencem naloge, priporočati učencem vire znanja, nadzorovati izvajanje učenčevega samostojnega dela, preverjati rezultate učenčevega samostojnega dela itd. vendar pa pri vsem tem učitelju STM ni več potrebno opravljati »klasične« funkcije poučevanja.

Ker ima (tudi) učitelj STM običajno opraviti z zelo številčnimi razredi učencev, lahko le-te navaja na opravljanje njihovega samostojnega dela oziroma lahko pri učencih razvija tako imenovani avtodidaktični sistem še zlasti

a) s skupinskim poukom

b) pa tudi z individualnim delom.

Uporaba skupinskega pouka kot kolektivno zasnovane učne oblike dela daje z vsebovanjem svojih delovnih in metodičnih faz učitelju STM možnosti, da učence samostojno usposablja ne samo za opravljanje njihovega bodočega poklica (za proizvajalce) temveč tudi za samoupravljalce. Učitelj STM lahko tvori skupino po zelo različnih kriterijih. Tako lahko na primer, kadar mora obravnavati statut TOZD, tvorijo skupino tisti učenci, ki pri-

padajo isti delovni organizaciji. Oziroma kadar mora učitelj STM obravnavati statut občine in KS lahko tvorijo skupino učenci, ki imajo enako prebivališče v občini. Na tem mestu se sicer ne bomo spuščali v podrobno analiziranje pomena posameznih delovnih in metodičnih faz, ki jih tudi učitelju STM nudi skupinska učna oblika dela za učenčovo samoizobraževalno in samovzgojno razvijanje. Poudarimo le, da je pri STM skupinski pouk pomemben, saj (samo)izobražuje in (samo)vzgaja učenca za delo v kolektivu, mu razvija socialna čustva ter mu tudi krepi druge lastnosti njegove osebnosti, kot so na primer tovarištvo, odgovornost do dela, vztrajnost, samokritičnost, iniciativnost itd..

Učitelj STM pa lahko usposablja učenca za samoizobraževalno ter samovzgojno delo tudi z njegovim individualnim delom. Pri uporabi tovrstne učne oblike dela lahko učenec dobi nalogo z navodili, gradivom ter mora nalogo tudi sam opraviti. Če poizkusimo posredovati nekaj konkretnih primerov učiteljeve možne uporabe individualnega dela za učenčovo samoizobraževalno ter samovzgojno razvijanje, potem lahko navedemo primere:

— Učitelj lahko da učenцу nalogo, da le-ta pripravi obnovo dela (in jo tudi dopolni s svojo »subjektivno« razlago) T. Moora Utopija.

— Učitelj tudi lahko da učenцу nalogo, da le-ta izdela referate o temah, kot so: Izkušnje pariške komune, Specifični pogoji razvoja dežel v razvoju, Družbeno-ekonomske značilnosti sodobnega kapitalizma, Socializem — svetovni proces, Aktualni družbeno-ekonomski in politični dogodki doma ter v svetu itd..

— Učitelj tudi lahko da učenцу nalogo, da le-ta izdela poročila, kot so: poročilo s seje delavskega sveta TOZD, poročilo s seje občinske skupščine (tako en učenec lahko poroča o delu zbora združenega dela, drugi o delu zbora krajevnih skupnosti itd.), poročilo s seje skupščine samoupravne interesne skupnosti, poročilo s seje sveta krajevnih skupnosti itd..

— Učitelj tudi lahko da učenцу nalogo, da le-ta izdela analize, kot so: analizo samoupravnega sporazuma o medsebojnih razmerjih delavcev v združenem delu, analizo statuta KS, analizo statuta občine itd..

Smotrno je torej poudariti, da je tudi pri individualnem delu učenec, pa naj bo individualno delo zasnovano kakorkoli, prisiljen uporabiti vse svoje sile in sposobnosti, da bi lahko opravil svojo, konkretno mu zadano nalogo. Torej tudi individualen način dela lahko navaja učenca na samostojnost, ki je učenцу potrebna v njegovem samoizobraževalnem ter samovzgojnem procesu.

Z vidika razpravljanja o problemu, opredeljenem kot, kako pri poučevanju vsebin STM razvijati in usmerjati učenčovo samoizobraževanje ter samovzgojo, pa je nujno opozoriti tudi na potrebo po učiteljevem pravilnem izboru ter kombiniranem vpletu različnih metod dela v njegovo vzgojno-izobraževalno delo. Za doseganje navedenega cilja lahko učitelj STM še predvsem uporablja sledeče metode usmerjenega samoizobraževanja ter samovzgajanja:

— Metodo ustne razlage (le-ta naj učenцу omogoča, da samostojno pri-poveduje, pojasnjuje, opisuje družbene probleme, zakonitosti, procese, do-gajanja itd.).

— Metodo diskusije (le-ta naj učencu ne le omogoča, da v diskusiji posreduje svoja mnenja, stališča temveč jih tudi po potrebi dograjuje, spreminja itd.).

— Metodo dela s tekstom (le-ta naj učencu omogoča uspešno in smiselno obvladovanje različnih tehnik branja).

— Metodo demonstracije (le-ta naj učencu omogoča uvidevanje zvez, sistematičnost pri obdelavi snovi, dvig interesa za učenje itd.).

— Metodo urjenja (le-ta naj učenca še predvsem navaja na poglobljeno spoznavanje učnega gradiva s pomočjo shem, grafikonov, skic, tabel itd.).

Poleg že omenjenih nekaterih metodičnih sestavin, ki so pri predmetnem področju STM pomembne za učenčevo razvijanje samoizobraževanja in samovzgoje, pa je nadalje potrebno tudi pripisati pomembno vlogo še učiteljevi uporabi raznoterih učnih sredstev (učil in učnih pripomočkov) usmerjenega samoizobraževanja in samovzgajanja. Kajti dejstvo je, da lahko kompleksni vzgojno-izobraževalni proces predmetnega področja STM učitelj tudi (o)bogati, olajšuje, izboljšuje z ustreznimi učili in učnimi pripomočki. V vzgojno-izobraževalnem delu STM lahko uporablja učitelj različna učila (grafikone, sheme, tabele, grafoskop itd.) ter učne pripomočke (učbenike, dela klasikov marksizma, samoupravne akte delovnih organizacij, interna glasila delovnih organizacij, statute občin, krajevnih skupnosti, ustavo SRS in SFRJ, različne samoupravne sporazume in družbene dogovore, resolucije, različne priročnike in publikacije, revialni in dnevni tisk itd.).

Analizo tematike, kako pri poučevanju vsebin STM razvijati učenčev samoizobraževalni ter samovzgojni razvoj, pa je smotno zaključiti tudi še s priporočilom, da je zelo zaželeno, da učitelj STM v svoji pedagoški praksi večkrat ugotavlja (in to s pomočjo uporabe različnih metodoloških instrumentov, še predvsem pa ankete) različne ne le uporabljene metode dela, temveč tudi razvite učne navade učencev za izvajanje njihovega samoizobraževalnega ter samovzgojnega dela. Tako lahko učitelj STM zaradi pridobitve zaželenih informacij s pomočjo uporabe (seveda anonimno izvedenega) anketnega vprašalnika učencu tudi postavi vprašanja, kot so:

— Ali se učiš vsebino predmeta STM vsak dan sproti, po vnaprej zastavljenem načrtu?

— Ali pri predmetu STM tudi skrbiš za preglednost svojih zapiskov?

— Ali pri učenju predmeta STM iz učbenika običajno preskočiš tabele, skice, grafikone?

— Ali znaš iz prebranega gradiva tudi izluščiti glavno misel?

— Ali med učenjem snov, ki si jo prebral, tudi večkrat samostojno obновиš?

— Ali ponavljaš ponavljaš snov le dobesečno, kot je napisana v zvezku ali v knjigi ali pa poizkušaš snov tudi resnično razumeti?

— Ali tudi primerjaš vsebine predmeta STM s tem, kar tudi že veš o njih iz drugih predmetov (zgodovina, ekonomika, geografija itd.)?

— Ali poizkušaš ugotoviti pomen neznanih besed, ki jih srečaš med učenjem?

— Ali se pri učenju lahko zbereš?

— Ali pri učenju predmeta STM tudi uporabljaš razen učbenika in zapiskov še druge vire?

Tako izvedena kvantitativna kot tudi kvalitativna analiza odgovorov učencev na zastavljena jim vprašanja je lahko učitelju STM pomemben pokazatelj stopnje razvitosti učnih navad ter uporabljenih učnih metod dela učencev v njihovem samoizobraževalnem ter samovzgojnem razvoju. Če takšna analiza seveda učitelju STM pokaže nezadovoljivo razvitostno stopnjo učnih navad ter uporabljivih učnih metod dela učencev za njihov samoizobraževalni in samovzgojni razvoj, je učiteljeva naloga, da jo v svojem pedagoškem delu razvija in to s pomočjo uporabe različnih konkretnih metodičnih načinov dela, ki so predstavljali predmet naše obravnave.

Sklepna ugotovitev

V pričujočem prispevku smo torej ugotovili, da sta samoizobraževanje ter samovzgoja v naši socialistični samoupravni družbi postali zelo pomembni kvaliteti, kateri mora pri poučevanju vsebin vraščati v učenčevo osebnost tudi učitelj predmetnega področja STM. Njegova naloga je, da učenca že v šolskih klopih čim bolj motivira ter vzpodbuja k samoizobraževalnemu in samovzgojnemu delu in to tudi takrat, ko se učenec ne uči le za oceno. Učenec se mora namreč zavedati, da je (bo) prav on bodoči nosilec ter ustvarjalec vseh družbeno-ekonomskih in političnih odnosov. Oziroma učenec se mora zavedati, da ga prav marksistične vsebine ne pripravljajo samo za spoznavanje življenja temveč tudi za njegovo potrebno progresivno izgrajevanje ter spreminjanje.

Učitelj STM pa lahko, kot smo ugotovili, vzpodbuja učenca k njegovemu samoizobraževalnemu ter samovzgojnemu razvoju z zelo različnimi med seboj prepletujočimi se metodičnimi načini dela. Vsi samoizobraževalni in samovzgojni metodični načini dela pa morajo pri STM prispevati k učiteljevemu preseganju tradicionalne miselnosti, katera se pojavlja kot zagovornica potrebnega dualističnega ločevanja med učenjem ter delom. Oziroma vsi samoizobraževalni in samovzgojni metodični načini dela morajo pri STM prispevati k učiteljevemu dialektičnemu, ustvarjalnemu spoju tako učenčevega učenja kot tudi dela v njegovi pedagoški praksi.

Predgovor

Bibliografska in biografska predstavitev avtorja kot je Ibn Sina (rojen v okolici Belha v Centralni Aziji 370/980; umrl na poti v Hamadan v Perziji 428/1037 — prve številke označujejo štetje po hidžretskem koledarju) sploh ni enostavna. Poudariti moramo, da je vse kar je ohranjeno od njegovega obsežnega opusa še do nedavnega ni bilo temeljito proučeno.

Poseben problem pa predstavlja ugotavljanje avtentičnosti njegovih del. Kot je navedeno v spisku dodanem k avtobiografiji / biografiji, ki se je ohranila pri Ibn Abi Usejbiju gre za 102 deli, v eni od sodobnejših bibliografij pa je navedenih 241 del.

Žal sta življenje in delo tega pomembnega pisca filozofskih in medicinskih tekstov v središču raziskovalne pozornosti le ob kakšnih važnejših obletnicah. Tako je bilo ob 900 letnici smrti Ibn Sine leta 1937 v knjižnicah in arhivih Istanbula pregledano in obdelano 1500 njegovih rokopisov. Kot pomemben rezultat takih prizadevanj je bibliografija Osmana Ergina »Ibn Sina Bibliografyasi« (Istanbul: Osman Yalçın Matbaası), objavljena leta 1956.

Že pred tem pa je Karl Brockelmann v svojem monumentalnem bibliografskem zborniku »Zgodovina arabske književnosti«, na podlagi obstoječih bibliotečnih katalogov opozoril na rokopise in objavljena dela Ibn Sine. Tisočletnica smrti Ibn Sine je zopet vzpodbudila zanimanje raziskovalcev. Ob tej priložnosti smo dobili dve pomembni bibliografiji, prvo je v arabskem jeziku napisal G. Anavati »Mu'allafat Ibn Sinā« (al-Qahira : Gāmi'a al-duwal al'arabiya, 1950) in drugo v perzijskem jeziku, ki jo je napisal M. Y. Mahdavi : »Fihrist-i nushaha-yi musannafat-i Ibn Sina (Tehrān, Univerzitet u Teheranu, 1333/1954). Avtorja obeh bibliografij sta po eni strani stremela k čim popolnejši predstavitvi navedenih del, po drugi strani pa da se vsi obstoječi rokopisi identificirajo čim točneje.

Anavati se je v svojih raziskovanjih opiral predvsem na istanbulske zbirke, pri tem pa je uporabljal tudi bibliografiji Ergina in Brockelmanna. Mahdavi pa je črpal predvsem iz perzijskih bibliotečnih fondov zaradi česar je njegova bibliografija koristna predvsem kot prikaz Ibn Sininih del v perzijskem jeziku.

Oba avtorja sta se pri svojem delu soočila z vprašanjem klasifikacije gradiva. Vsak od njiju je k temu pristopil na njemu lasten način. Mahdavi je uporabljal abecedno razvrstitev, Anavati pa se je odločil za predmetno klasifikacijo pri čemer je upošteval Ibn Sinovo delitev znanosti, ki jo vsebuje njegova epistola »Taqsim al-ülüm.«

Kar se tiče prevodov Ibn Sinovih del v latinščino in hebrejščino moramo reči, da se moramo za pojav avicenezma v zahodno evropski filozofski tradiciji zahvaliti predvsem latinskim.

Kljub temu, da so potrebna mnoga dopolnila in popravki lahko kot koristen vodič omenimo delo M. Steinschneiderja: »Die europäischen Übersetzungen aus dem arabischen bis Mitte des 17. Jahrhundert« (Graz, Akademische Druck, 1956, ponatis izdaje iz 1904—5.).

Najzgodnejše izdaje Ibn Sinovih del so v latinskem prevodu, medtem ko so natisi v arabščini in perzijsčini pogosti šele v novejšem času. V zvezi s tem je potrebno še posebej opozoriti na prizadevanja »Društva za narodne spomenike« v Teheranu (glej: G. Lazard, »Publications Iranienes a l'occasion du Millenaire d'Avicenne«, *Revue des Études Islamiques*, vol. XXII, 1954 (objavljeno 1955), str. 151—63.) kot tudi na izdaje posameznih delov Ibn Sinove filozofske in naravoznanstvene enciklopedije »Kitab aš-Šifā (v latinskem prevodu nosi naslov »Liber Sufficientia«), ki jih je natisnila Generalna egiptovska knjižna organizacija v Kairu med 1950 in 1980 letom.

Kot je navedeno v pričujoči bibliografiji je »Medicinski kanon« doživel številne izdaje v arabščini.

Nekatere podrobnosti prvih dvaindvajset let njegovega življenja so delno razvidne iz njegove lastne pripovedi, ki jo je zapisal njegov učenec al-Džuzdžani.

Vsekakor je pričujoči bibliografsko-biografski prispevek Enesa Kujundžića prepotraben za temeljitejša proučevanja življenja in dela Ibn Sine. Vsekakor pa je njegov namen dosežen, če bi bilo Kujundžićevo delo povod znanj.

*Biografski fragment**

Osnovni vir za proučevanje življenja Ibn Sine predstavlja biografski zapis, ki ga je napisal njegov učenec in prijatelj Abu Ubejd al Džuzdžani. Najpopolneje je ta zapis ohranjen v biografskem slovarju »Uyun al-anba'fi tabaqat al-'atibba'« (Viri poročil iz zdravniških vrst). Zapis je sestavljen iz treh delov, prvi del je pripoved Ibn Sine o njegovem življenju, drugi del je zapis Abu Ubejda, tretji del pa vsebuje dela, Ibn Sine, ki v večini niso ohranjena, nekatera pa so se ohranila pod drugim naslovom.

Poglejmo najprej autobiografski fragment kot ga je po pripovedovanju Ibn Sine zapisal njegov učenec al-Džuzdžani:

* Ibn Ali Usaybi'a: 'Uyūn al-'anba'fi tabaqat al-atibba', Kairo, 1299/1882, Zv. 2, str. 2—4.

»Moj oče je bil doma iz Belha odkoder se je v času emira Nuh Ibn Mansura preselil v pokrajino Buhara, kjer se je posvetil administraciji potem, ko mu je bila poverjena v upravljanje vas Harmajsan — ena največjih vasi v tej pokrajini. V njeni bližini leži vas Afšana, tam se je moj oče poročil z mojo materjo, se tu naselil in ostal za zmeraj. V tej vasi sva se rodila najprej jaz in potem še moj brat.

Kasneje smo se preselili v mesto Buhara, kjer sem dobil učitelja korana in lepih književnosti. Z desetimi leti sem končal proučevanje korana in se naučil mnogih književnih del, kar je vzbudilo vsesplošno občudovanje. Oče je pripadal tistim, ki so se odzvali klicu Egipčanov in se pridružili Ismailijem. Od njih sta oče in brat slišala govoriti o obstoju duše in razuma na njim svojstven način.

Včasih so se o tem pogovarjali med seboj, jaz pa sem poslušal in razumel kaj govore, a mi to ni bilo posebno povšeči, četudi so me vabili k temu (tj. da naj sprejemem ismailijev nauk).

Pogosto so se pogovarjali o filozofiji, geometriji in indijskem računu, oče pa je imel navado poslati me h trgovcu, ki je uporabljal indijski račun, da bi se ga naučil pri njem.

Ko je v Buharo prišel Abu Abdullah al-Natili, ki so ga imeli za filozofa, ga je oče dal nastaniti v naši hiši z namenom, da bi se pri njem učil.

Pred njegovim prihodom sem se zanimal za pravo zaradi česar sem zelo pogosto obiskoval Ismaila Zahida. Tako sem se naučil večšine podajanja dokazov in obrambe na način kot je to bilo v navadi med pravniki.

Potem sem z Natilijem začel proučevati »Isagoge«.

Ob neki priložnosti je Natili omenil definicijo spola kot nekaj kar se nanaša na množico stvari različnih po vrsti. Na vprašanje »kaj je to?« sem njegovo definicijo izvedel na način, ki ga on dotedaj ni bil poznal, kar je izzvalo njegovo občudovanje. Zaradi tega je tudi opozoril očeta naj mi dovoli, da se ne ukvarjam z ničemer drugim razen z znanostjo.

Pravzaprav sem vsak zastavljeni problem sam izvedel boljše kot on.

Pod Natilijevim nadzorstvom sem se še naprej učil in naučil enostavnejše stvari iz logike, tistih bolj zapletenih pa on ni razumel in poznal. Potem sem sam začel brati tekste in študiral komentarje dokler nisem obvladal logične znanosti. Kar se tiče knjige Euklida, sem pod njegovim nadzorstvom proučeval prvih pet ali šest oblik potem pa sem se sam lotil in brez njegove pomoči reševal preostali del knjige.

Nato sem vzel v roke Almagest in ko sem končal uvodna poglavja in prišel do geometrijskih oblik mi je al-Natili rekel: »Sam beri in proučuj njegove probleme potem pa mi jih boš razložil jaz pa ti bom pojasnil kaj je točno in kaj ne.« V resnici pa se on s to knjigo ni bil nikoli ukvarjal, temveč sem jo šele jaz začel proučevati. Nič koliko oblik je bilo, ki jih on sam ni bil sposoben razumeti dokler mu jih nisem sam razložil in pokazal.

Potem pa se je al-Natili poslovil in odpotoval v Gurandž, jaz pa sem se vrgel v proučevanje tekstov in komentarjev iz prirodoznanstva (fizika) in metafizike, vrata znanja in spoznanj pa so se vse bolj odpirala pred menoj.

Medtem je v meni dozorela želja, da bi se ukvarjal z medicino in sem začel brati knjige o tem. Medicina ne spada med težje znanosti pa sem zaradi tega v kratkem času z njo dosegel take uspehe, da so celo zelo znani in uveljavljeni zdravniki pri meni proučevali medicinsko vedo.

Istočasno sem skrbel za bolnike, pred menoj pa so se odpirala vrata znanja o načinih zdravljenja, ki si jih je moč pridobiti samo s prakso in jih je tudi težko opisati.

Poleg tega sem se ukvarjal tudi s pravnimi vedami in sem imel navado udeleževati se pravnih sporov. V tistem času sem bil star šestnajst let. Naslednje leto in pol sem se posvetil učenju tekstov, ponovno se vračajoč logiki in vsem vejam filozofije.

Takrat nisem do konca prespal niti ene same noči pa tudi čez dan se nisem ukvarjal z ničemer drugim.

V vsak logični dokaz s katerim sem se bavil sem vnašal silogistične predpostavke, nato pa sem poskušal razumeti kaj bi lahko temu sledilo.

Zamislil sem se nad pogoji njihovih predpostavk vse dokler nisem prišel do popolne resnice v posameznem vprašanju.

Zaradi stvari, ki so me kdaj pa kdaj spravile v dvom, na primer, če nisem bil sposoben rešiti kakšnega problema, sem imel navado iti v džamijo in moliti k vsemogočnemu vse dokler se mi ni odprlo zaprto in dokler mi težko ni postalo lahko.

Ob mraku bi se vračal domov, postavil svetilko predse in bral ali pisal. Kadarkoli me je obvladovala dremavica ali če sem se bil slabo počutil sem vstal, da bi popil čašo šerbeta in bi se mi tako povrnila moč.

In spet sem se vračal k branju.

Če pa me je premagal spanec, sem sanjal o problemih v vsej njihovi jasnosti tako, da so se mi mnoge rešitve pokazale šele v snu. To je trajalo vse dotlej, dokler se večina znanja ni učvrstila v meni in dokler problemov nisem razumel toliko kolikor je za ljudi to sploh mogoče.

Vse kar sem v tistem času spoznal vem še danes enako, kajti kasneje nisem ničesar več dodal. Tako sem se naučil logike, prirodoslovja (fizike) in metafizike.

Kasneje sem se posvetil božanski vedi (bogoslovju). Bral sem metafiziko ne da bi razumel kaj je v njej. Namen njenega avtorja mi je ostal skrit. Tudi ko sem jo prebral štiridesetič zapored mi je ostala nedoumljiva. Niti je nisem spoznal niti nisem razumel za kaj gre. Ves obupan sem si bil rekel: »Ni načina, da bi razumel to kjigo.«

Nekega dne v času popoldanske molitve sem šel v četrt, kjer so bivali prepisovalci rokopisov. K meni je pristopil ulični prodajalec knjig in eno ponudil tudi meni, jaz pa sem jo suho odklonil prepričan, da od njene vede (v tej knjigi) ni nobene koristi. Prodajalec ni hotel odnehati: »Kupi jo, poceni je, dam ti jo za tri dirhame, njen lastnik potrebuje denar.« Na koncu sem kupil knjigo — in glej bilo je delo Abu Nasra al-Fabrija »O ciljih metafizike«. Odhitel sem domov, da bi ga prebral. Nisem potreboval veliko časa, da spoznam cilje te knjige in naučil sem se jo na pamet.

To me je tako razveselilo, da sem drugega dne, v znak hvaležnosti bogu dal miloščino revežem.

Nekako ob tem času je tedanji sultan v Buhari Nuh Ibn Mansur zbolel. Njegova bolezen je zbegala zdravnike. Ker sem veljal za znanstvenika in načitanega človeka so me zdravniki priporočili sultanu, ki me je vzel v službo ter sem se tako pridružil skupini, ki ga je zdravila.

Nekega dne sem zaprosil za dovoljenje, da vstopim v sultanovo knjižnico, da bi pogledal in prebral kaj piše v njegovih medicinskih knjigah. Dovolil mi je in prišel sem v zgradbo z mnogimi prostori in v vsakem so bili zaboji eden vrh drugega polni knjig. V enem prostoru sem našel knjige o arabskem jeziku in poeziji, v drugem o pravu in tako naprej, v vsakem prostoru so bile knjige z drugega znanstvenega področja.

Pogledal sem katalog knjig antičnih avtorjev, in našel tisto kar sem potreboval. Videl sem take knjige, katerih naslov ni bil znan veliko ljudem kot tudi take, ki jih nisem videl še nikoli prej in nikoli kasneje.

Bral sem kolikor sem le mogel in se naučil tisto kar je bilo koristno ter tako spoznaval vrednost vsakega avtorja na njegovem področju.

Ko mi je bilo osemnajst let sem se seznanil z vsemi vejami znanosti. V tistem času sem si boljše zapomnil kot danes, in četudi je sedaj moje znanje zrelejše, mi od tistega časa do danes nobena veda ni dala ničesar več novega.

V moji soseščini je živel človek Abu l'Huseyn al Arudi po imenu. Želel je, da zanj napišem celovito knjigo o tej disciplini (Arudu Prozodija = nauk o kvantiteti zlogov). Na njegovo zahtevo sem res napisal knjigo »al Magmu« (Komplikacija) in ji dal njegovo ime. Vanjo sem vključil vse znanosti razen matematike. Takrat sem bil star enaindvajset let.

Tudi Abu Bakr al-Baraki je živel v moji soseščini in je bil po rodu iz Harezma. Bil je priznan pravnik, tolmač korana in poznavalec mistike s smislom za vse vede. Prosil me je naj zanj prekomentiram nekatere knjige zato sem tedaj napisal »al Hasil wa'l mahsul« (Suma in substanca) v dvajsetih zvezkih. Zanj sem bil tudi napisal knjigo o etiki in ji dal naslov »Kitāb al-birri wa'l-itmi« (Knjiga o dobrem in zlu). Ti dve deli ima samo on in ju ni dal nikomur v prepis ali posodil.

Po očetovi smrti je ostalo na meni, da skrbim sam zase in zato sem sprejel službo pri sultanu.

Prisiljen sem bil zapustiti Buharo in se preseliti v Gurgandž kjer je bil Abu al-Husayn al-Sahli vezir. Tam so me predstavili amiru (princu) Ali Ibn Ma'munu in za to priložnost sem se bil ogrnil v pravniški plašč in šal.

Bili so mi dodelili mesečno plačo primerno nekomu mojega znanja in položaja.

Okoliščine so me pripeljale v Niso, od tu pa sem odšel v Bavard in dalje v Tus, Šakan, Samankan in še naprej v Gurgan preko Gagarma. Moj cilj je bil priti do Kabusa (Ibn Wašmagira, vladarja Gurgana) vendar pa so njega prijeli in zaprli v trdnjavo kjer je tudi umrl.

Zato sem se odpravil v Dahistan, kjer sem težko zbolel. Vrnil sem se v Gurgan kjer se mi je pridružil Abu Ubeyd al-Džuzdžani. Takrat sem napisal kadiso v kateri je tudi pesnikov stih:

Ko sem postal slaven
ni bilo več dežele dovolj velike zame,

ko mi je zrasla cena
ni bilo več pravih naročnikov».

Tu se končuje avtobiografski fragment, ki ga je po pripovedovanju Ibn Sine napisal al-Džuzdžani.

DELO IBN SINE PO KNJIGI IBN ABI USAYBIE »UYUN AL-ANBA 'FI TABAQAT AL 'ATIBBA«, (KAIRO, 1299/1882, ZV. 2, str. 18—20)

1. Kitāb al-lawāhiq / *Knjiga dopolnil*, omenja se kot komentar knjige »Šifā«.
2. Kitāb al-šifā' / *Knjiga ozdravljenja*, ki vsebuje vse štiri vede (fiziko, logiko, metafiziko in matematiko), napisal jo je v dvajsetih dneh v Hamadanu.
3. Kitāb al-hāšil wa 'l-maḥṣūl / *Knjiga seštevka in učinka*, ki jo je napisal v svojem rojstnem kraju za pravnika Abu Bakra al-Berekija v svoji rani mladosti. Knjiga obsega dvajset zvezkov pri čemer je ohranjen samo original.
4. Kitāb al-birri wa 'l-iṭmi / *Knjiga o dobrodelnosti in grehu*, iz etike ki jo je napisal za pravnika Abu Bakra al-Berekija v dveh zvezkih.
5. Kitāb al-'inšāf / *Knjiga o (logičnem) presojanju*, v dvajsetih zvezkih v katerih je prekomentiral vsa Aristotelova dela in posređoval v polemiki med vzhodnimi in zahodnimi (tj. bagdaskimi) filozofi. Knjiga se je izgubila v času invazije sultana Mahmuda.
6. Kitāb al-magmū' / *Zbornik*, znan kot »Arudijska filozofija«, ki jo je napisal v svojem enaindvajsetem letu za Abu al-Hasana al-Arudija in v kateri je izpustil matematiko.
7. Kitāb al-Qānūn fi'l-ṭibb / *Kanon medicine*, katerega en del je napisal v Džurdžanu in Reju končal pa v Hamadanu. Imel je namen napisati tudi komentar s poizkusi.
8. Kitāb al-'awsat al-gurgāni fi 'l-manṭiq / *Srednja knjiga ali Džurdžani iz logike*, ki jo je napisal v Džurdžanu za Abu Muhameda al-Širazija.
9. Kitāb al-mabda' wa 'l-ma'ād / *Knjiga o poreklu in vrnitvi*, o duši napisana v Džurdžanu. V uvodnem delu sam pravi, da jo je napisal za Abu Ahmeda Muhameda Bin Ibrahima al-Farisija.
10. Kitāb al-'arṣād al-kulliyya / *Knjiga podrobnih (astronomskih) opazovanj*, ki jo je tudi napisal v Džurdžanu za Abu Muhameda al-Širazija.
11. Kitāb al-ma'ād / *Knjiga vrnitve*, ki jo je napisal v Reju za vladarja Magdo 'l-dawla.
12. Kitāb liṣān al-'arab / *Knjiga o arabskem jeziku*, iz filologije, napisana v Isfahanu, vendar je ni prepisal na čisto, nobena kopija ni ohranjena. Zgodilo se je, da mi je prišel v roke del te knjige z zelo čudno vsebino.
13. Kitāb dāneš-māje (pravilno: nāme) al-'alā'i / *Alaijska knjiga filozofije*, napisana v perzijskem jeziku za Alā 'Din Bin Kākūja v Isfahanu.
14. Kitāb al-nagāt / *Knjiga rešitve (odrešenja)*, ki jo je napisal na poti v Sabūr Hast, ko je bil v službi pri Alā' al Dawlu.
15. Kitāb al-išārāt wa 'l-tanbihāt / *Knjiga napotil in opomb*, zadnja in obenem najboljša knjiga iz filozofije in ki se je je dosledno držal.
16. Kitāb al-hidāya fi 'l-ḥikma / *Knjiga navodil iz filozofije*, ki jo je napisal kot (zapor-nik) ujetnik v trdnjavi Ferdegan za svojega brata Alija in vsebuje povzetek iz vseh vej filozofije.
17. Kitāb al-quling / *Knjiga o kolitisu*, ki jo je napisal v isti trdnjavi in se ni ohranila.
18. Risāla ḥayy Ibn Yaqzān / *Traktat Hayy Ibn Yaqzan*, ki ga je tudi napisal v omenjeni trdnjavi in predstavlja alegorijo o aktivnem intelektu.
19. Kitāb al-'adwiya al-qalbiya / *Knjiga o zdravlilih za srce*, ki jo je napisal v Hamadanu.
20. Maqāla fi'l nabḍ / *Razprava o pulsu*, v perzijskem jeziku.
21. Risāla fi mahāriḡ al-hurūf / *Traktat iz fonetike*, napisan v Isfahanu za Džubaija.
22. Risāla li' Abi Sahl al-Masihī fi-zāwiyya / *Traktat o kotu za Abu Sehla al-Masihija*, napisan v Džurdžanu.
23. Maqāla fi 'l-quwa al-tabi'iya / *Razprava o naravnih sposobnostih*, za Abu Sa'da al-Yāmanija.
24. Risāla al-ṭayr / *Traktat o ptici*, alegorija v kateri opisuje kako je prihajal do spo-znanj o resnici.
25. Kitāb al-ḥudūd / *Knjiga o definicijah*.

26. Maqāla fi ta'rruḍi risālati 'l-ṭabibi fi 'l-quwā al-ṭabi'iyya / *Razprava s katero spod-bija trditve Tabiba (Tayyiba?) o naravnih sposobnostih.*
27. Kitāb 'uyūn al-ḥakima / *Knjiga o osnovah filozofije, ki vsebuje tri znanosti.*
28. Maqāla fi 'l-'aḳūsi ḍawāti l-ḡiḥa / *Razprava o konverziji modalitet.*
29. Ḥuṭab al-tawḥidiyya fi 'l-ilāhiyyat / *Predavanje o enotnosti iz metafizike.*
30. Al-Mūgaz al-kabīr fi 'l-manṭiq / *Veliki povzetek iz logike, mali povzetek logike se nahaja v »Naḡātu«.*
31. Al-Qaṣida al-muzdawiga fi 'l-manṭiq / *Kaṣida o kupletih logike, ki jo je napisal za Abu Hasana Sahl Bin Muhameda al-Sahlija u Gurgandžu.*
32. Maqāla fi taḥṣil al-sa'āda / *Traktat o doseganju sreče, znan tudi pod naslovom »Dokazie«.*
33. Maqāla fi l-qaḍā'wa 'l-qadar / *Traktat o predestinaciji in usodi, napisal ga je po rešitvi in begu na poti v Isfahan.*
34. Maqāla fi 'l-handabā' / *Traktat o endiviji (Cichorium endivia).*
35. Maqāla fi 'l-iṣārāt ilā 'ilm al-manṭiq / *Razprava z navodili o logični znanosti.*
36. Maqāla fi taqāsimi al-ḥikma wa 'l-'ulūm / *Razprava o vejah filozofije in znanosti.*
37. Risāla fi 'l-sakānīn / *Razprava o oksimelu (napitek sestavljen iz vode, medu in kisa).*
38. Maqāla fi 'l-lānihāya / *Razprava o neskončnosti.*
39. Kitāb al-ta'ālīq / *Knjiga komentarjev, ki jo je po nareku Ibn Sine napisal njegov učenec Abu Mansūr Bin Zayala.*
40. Maqāla fi hawāṣi ḥaṣṭi 'l-istiwā'i / *Razprava o značilnostih ekvatorja.*
41. Al-Mubāḥiṭāt / *Opazovanja, o njegovem učencu Abu 'l-Hasanu Bahmanjaru Bin al-Marzubanu in njegov odgovor njemu (Bahmanjaru).*
42. 'Aṣara masā'il agāba 'anhā li 'Abi al-Rayḥān al-Birūnī / *Deset vprašanj in odgo-vorov Abu Rejhanu al-Biruniju.*
43. Gawāb sitta'aṣrata mas'ala li Abi Rayḥān / *Odgovor na šestnajst vprašanj Abu Rejhana.*
44. Maqāla fi hay'atti 'l-'arḍi min al-sama'i wa kawnihā fi l-waṣṭi / *Razprava o položaju zemlje v odnosu na nebo in njenem položaju v središču.*
45. Kitāb al-hakima al-maṣriqiya / *Knjiga o vzhodni filozofiji, ki ni popolnoma ohra-njena.*
46. Maqāla fi ta'aqqubi 'l-mawāḍi i al-gadaliya / *Spis o dialektičnih vprašanjih.*
47. Al-madḥal ilā ṣinā'a al-musiḳā / *Uvod v glasbeno umetnost in to ne tisti, ki se na-haja v Negatu.*
48. Maqāla fi agrām al-samāwiyya / *Razprava o nebesnih telesih.*
49. Kitāb al-tadāruki 'l- anwā'i 'l-hata'i al-tadbiri / *Knjiga o popravljanju napak v (medicinskem) zdravljenju.*
50. Sab'a maqālāt allafahu li-'bi al Hasan Bin Muhamed al-Sahli / *Sedem razprav napisanih za Abu l-Hasana Bin Muhammada al-Sahlija.*
51. Maqāla fi kayfiyati 'l-raṣḍi wa mutābiqatuhu ma'a al-'ilmi alṭabi' / *Razprava o kakovosti (astronomskega) opazovanja in njegovi usklajenosti s fiziko.*
52. Maqāla fi l-'ahlāq / *Razprava o etiki.*
53. Risāla fi l-kīmīyā / *Traktat o alkemiji, za Abu 'l-Hasana Sahl Bin Muhammada al-Sahlija.*
54. Maqāla fi ālatin raṣadiyatin / *Razprava o astronomskega instrumentu, ki jo je napi-sal v Isfahanu v času astronomskih opazovanj na zahtevo Alau 'l-Dawla.*
55. Maqāla fi garadi Qaṭigūriyās / *Razprava o namenu »Kategorija« (Aristotelovih).*
56. Risāla al-'aḍḥawiya fi 'l-ma'ad / *Adhavijev traktat o vrnitvi.*
57. Mu'tasam al-ṣu'arā fi 'l-'arud / *Zagovor pesnikov, delo iz metrike napisano v rodnem kraju, ko je bil osemnajst let star.*
58. Maqāla fi ḥadd 'l-gismi / *Razprava o definiciji telesa.*
59. Al-Hikma al-'arṣiya / *Filozofija Arša (božanskega prestola) kar je v bistvu vzvišena razprava iz metafizike.*
60. 'Abdun lahu 'ahda 'Allaha bihi li nafsīhi / *Njegova oporočka s katero je svojo dušo zapisal bogu.*
61. Maqāla fi 'anna 'ilma Zaydin gayru 'ilmi 'Amra / *Razprava o tem, da nauk Zejda ni tudi nauk Amra.*

62. Kitāb al- tadbir al-gundi wa l-mamāliki wa l-asākira wa arzāqihim wa ḥarāgi l-mamāliki / *Knjiga o poveljevanju, preskrbi v vojski, mamelukov in enot ter o davkih kraljestev.*
63. Munazarāt garrat lahu fi 'l-nafsma'a 'Abi 'Ali al-Nisābūrī / *Disputacija o duši, ki jo je vodil z Alijem al Nisaburijem.*
64. Hurab wa tamagidāt wa 'asgā / *Besede, hvalnice in primeri proze, ki se rima.*
65. Gawāb yataḍamāna 'l-'itidār fihā nisiba ilayhi min 'l-ḥuṭaḥ / *Odgovor z opravičilom za tisto kar je rekel o besedah.*
66. Muhtasar 'Uqlidās / *Povzetek Euklida, za katerega trdi, da je bil dodan k »Negatu«.*
67. Maqāla al-'arīṭmaṭiqī / *Razprava o aritmetiki.*
68. 'Ašara qaṣā'id wa 'aš'ār fi 'l-zuhd wa gayrihi / *Deset kasid in pesnitev o asketizmu in drugih vsebinah.*
69. Rasa'il bi 'l-farisiya wa 'l-arabiya wa muḥātabāt wa mukātabāt wa ḥazliyāt / *Nekaj pisem, besed, korespondence in krajših del v perzijskem in arabskem jeziku.*
70. Ta'āliq masā 'ili Hunayn fi'l-tibb / *Komentarji Hunejnovih »Vprašanj o medicini«.*
71. Qawānīn wa 'l-mu'ālagāt al-ṭibbiya / *Medicinski principi in zdravniška praksa.*
72. Masā'il 'idda ṭibbiya / *Nekaj medicinskih vprašanj.*
73. 'Iṣrūn mas'ala sa'alahu 'anhā ba'd 'ahli '-asrī / *Dvajset vprašanj, ki so mu jih postavili nekateri sodobniki.*
74. Masā 'il targamaha bi 'l-taḍākir / *Vprašanja, ki jih je pojasnil v »Beležkah«.*
75. Gawāb masā 'il kaṭīra / *Odgovor na številna vprašanja.*
76. Risāla lahu 'ilā 'ulama 'Bagdad / *Pismo učenjakom v Bagdadu.*
77. Risāla 'ilā sadiqin / *Pismo prijatelju, v katerem ga prosi naj le-ta razsodi o sporu s Hamadancem, ki za sebe trdi da je filozof.*
78. Gawāb li 'iddata masā 'il / *Odgovor na nekaj vprašanj.*
79. Kalām lahu fi ṭabyīni māhiyati ḥuzni (in ne hurufi) / *Govor v katerem pojasnjuje bistvo žalosti.*
80. Šarh kitābi l-nafsi li 'Aristūṭālīs / *Komentar Aristotelove »Knjige o duši«, za katero je rečeno, da je iz »Logičnih presoj«.*
81. Maqāla fi 'l-nafsi tu'raf bi 'l-fuṣūli / *Razprava o duši znana pod naslovom »Poglavja«.*
82. Maqāla fi 'ibṭālī aḥkāmī 'l-nuḡūm / *Razprava o brezpredmetnosti astrologije.*
83. Kitāb al-milāhi fi 'l-nahwi / *Knjiga anegdote o gramatiki.*
84. Fuṣūlun ilāhiyātūn fi 'iḡbātī l-awwālī / *Metafizični odlomki o dokazu prvega (načela).*
85. Fuṣūlun fi l-nafsi wa ṭabī'ivātī / *Odlomki o duši in fiziki.*
86. Risāla fi-l-zuhd / *Pismo o asketizmu, poslano Abū Sa'īdu Ibn 'Abī al-Hayru al-Sufiju.*
87. Maqāla fi 'annahu la yagūzu 'an yakūna šay'un wāḥidun gawharan wa 'ardan / *Razprava o tem, da ista stvar ne more biti istočasno bitnost in slučajnost.*
88. Masā'il garrat baynahu wa bayna ba'd l-fudalā'fi funūn l-'ulūm / *Vprašanja o katerih je razpravljal z nekaterimi odličniki o znanstvenih vejah.*
89. Ta'liqāt istafadaha 'Abū l-Farag al-Ṭabīb al-Ḥamdāni min maglisihi wa gawābāt lahu / *Pripombe zdravnika Abu l-Faraga al Tabiba in odgovori nanje.*
90. Maqāla akarahā fi tašānifihi 'annahā fi l-mamālik fi biqā'i l-'ardi / *Razprava, ki jo v svojih spisih omenja kot »o kraljestvih na zemlji«.*
91. Muhtašar fi 'anna al-zāwiya allatī min l-muḥiti wa l-mumāssi la kammiyyata lahā / *Povzetek o tem, da kot med krožnico in tengento nima velikosti.*
92. 'Agwiba li-su'ālātī sa'alahu 'anhā 'abū l-Hasan al-'Amirī wa hiya 'ašrata mas'ala / *Odgovori na 14 vprašanj, ki mu jih je zastavil Abu l-Hasan al-'Amiri.*
93. Kitāb l-mūgazi l-ṣagiri fi l-manṭiqi / *Jednat povzetek o logiki.*
94. Kitāb qiyāmi l-'ardi fi l-waṣṭi l-samā'i / *Knjiga o položaju zemlje v središču neba, ki jo je napisal za Abu l-Hasana Ahmeda Ibn Muhammeda al-Sahlija.*
95. Kitāb mafātih al-hazā'in fi l-manṭiq / *Knjiga o ključnih zakladnicah logike.*
96. Kalām fi' l-gawahar wa l-'arḍ / *Govor o biti in slučaju.*
97. Kitāb ta'wili l-ru'yā / *Knjiga o razlagi sanj.*
98. Maqāla fi l-raddi 'ala maqālātī l-sayhi Abi l-Faragi Bin al-Ṭayyibi / *Razprava s katero odgovarja na pisanje šejka Abu l-Faraga Bin al-Tayyiba.*
99. Risāla fi l-išqi / *Traktat o ljubezni, ki ga je napisal za Abu Abdullaha al-Faqiha.*
100. Risāla fi l-quwā al-insāniya wa idrākātiha / *Traktat o ljudskih sposobnostih in razumevanju le-teh.*

101. Qawlun fi tabyini ma l-huznu wa 'asbābuhu / *Iskaz, ki pojasnjuje (stanje) žalosti in njene vzroke*.

102. Maqāla 'ilā Abi Abdullāh al-Husayn Bin Sahl Bin Muhammad al-Sahli fi 'amri mašūbin / *Razprava za Abdullaħa Husejna Bin Sahla Bin Muhammada al-Sahlija o sumu*.

BIBLIOGRAFIJE IBN SINOVIH DEL

- Anawati, G. S.: *Mu'allafāt Ibn Sinā*. (al-Qāhira: Dār al-ma'ārif, 1950, 31, 435, 20 str.
Dodan francoski naslov; Essai de bibliographie évicennienne, par G. C. Anawati.
Bibliografija 276 Ibn Sinovih del od katerih so nekatera nedoločena izvora, a druga apokrifna.
- Anawati, G. S.: »La tradition orientale de l'oeuvre d'Avicenne,« *Revue Thomiste*, 51 (1951), 407—440.
- Anawati, G. S.: »L'oeuvre scientifique du Congrès d'Avicenne de Teheran (21—30 Avril, 1954),« *Mélanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales*, 2 (1955), 351—56.
O znanstvenih prispevkih prezentiranih v Teheranu na kongresu, ki je bil posvečen Ibn Sini.
- Brockelmann, Carl: *Geschichte der arabischen Literatur*. Drugo izdanje, Sv. I, Leiden, 1943. Str. 589—599; Supplementband, Leiden, 1937, Sv. I, Str. 812—828.
Vsebuje indeks rokopisov in izdaj celotnega Ibn Sinovega dela.
- Carra de Vaux, B.: »Avicenna, Avicennism,« *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, Edinburgh, 1909, Vol. II, Str. 272—76.
- Ergin, Osman: *Ibn Sina Bibliografyasi*. Istanbul: Osman Yalçın Matbaası, 1956. XXXI, 168 str.
Ibn Sinova bibliografija.
(Prikaz, R. Selheim, Oriens, 11 (1958), 231—239).
- Goichon, A. M.: *La Distinction de l'Essence et de l'Existence d'après Ibn Sinā (Avicenne)*, Paris, Desclée de Brouwer, 1937. XVI, 546, index, bibl. Str. 504—509. Vsebuje bibliografijo objavljenih latinskih prevodov nekaterih Ibn Sinovih del.
- Hikmat, 'Ali Aṭgar: »Al-Atār al-fārisiyah li- Ibn Sinā,« Str. 84—97 u: al-Kitāb al-dahabī li 'l-mahragān al-alfī li- dikrā Ibn Sinā, al-Qāhira: Maṭba'a Misr, 1952.
O perzijskih delih Ibn Sine.
- Goichon, A. M.: »Ibn Sina,« *The Encyclopedia of Islam*. Nova izdaja, Leiden, 1971, Vol. III, Str. 941—947.
- Hilmi, Ziya Ülken: »Ibn Sinā,« *Islam Ansiklopedisi*, Istanbul, 1950, Sv. V/2, Str. 807—824.
- Index Catalogue of the Library of the Surgeon — general's Office; U.S. Army, Washington, I, 1880, 712—3, 2. Serija; I, 1896, 819—21, 3. Serija II, 1920, 230—1 (pod Avicenna), 4. Serija; VIII, 1943, 2—3 (pod Ibn Sina); zatim *Armed forces medical library Catalogue*, I, 1955, 112 (pod Avicenna).
- Kaḥḥala, Umar Riḍā: Str. 20—23 u: *Mu'gam al-mu allifin*, Dimašq, Maṭba'a al-Turqi, 1377/1957, Sv. 4, Str. 20—23.
Vsebuje reference o arabskih delih.
Dopune: Mustadrak, str. 15, 1380/1961, str. 382.
- Lazard, G.: »Publications iraniennes à l'occasion du millénaire d'Avicenne,« *Revue des Etudes Islamiques*, 22 (1954), 151—166.
O iranskih publikacijah ob tisočletnici Ibn Sinovega rojstva.
- Marmura, Michael: »Avicenna,« *The Encyclopedia of Philosophy*, New York, 1967, Vol. I, str. 226—29.
- Nagmabādi, Maḥmūd: »Kutub wa mu'allafāt-i ṭibbi Ibn-i Sinā,« *Gahān-i Piziški*, 2 (Teheran, 1327/1948), 1—7.
O medicinskih delih Ibn Sine.
- Mahdavi, Yhyā: *Fihrist-i nushaha-yi muṣṣannaṣāt-i Ibn Sinā*.
(Publ. Univ. Teheran, No. 206), Teheran, 1333/1954. 34, 414, 20.

- Bibliografija 131 Ibn Sinovih del s kritičnimi beležkami v perzijskem jeziku. Indeks rokopisov, izdaj, prevodov in študij.
- Nafisi, S.: *Bibliographie des principaux travaux européens sur Avicenne*. Teheran: Université de Tehran, 1953. (Publ. Univ. Teh. No. 174). 30 str.
- Bibliografija važnejših evropskih del. Vsebuje 295 naslovov o I. Sini in njegovem delu.
- Nafisi, S.: *Pure Sina*. Teheran, 1954.
- O življenju Ibn Sine.
- Nasr, S. H.: »Ibn Sina,« Str. 282—303 u: *An Annotated Bibliography of Islamic Science*, Vol. I. Teheran: Imperial Iranian Academy of Philosophy, 1975.
- Nasr, S. H.: »Avicenna,« *Encyclopaedia Britannica. Macropaedia*. Chicago etc., 1978, Vol. II, Str. 540—541.
- Rossi, E.: »Il millenario di Avicenna a Teheran e Hamadan (21—30 aprile 1954),« *Oriente Moderno*, 34 (1954) 214—224.
- Krajši prikaz perzijskih del o Ibn Sini in njegovem delu.
- Sarton, G.: »Ibn Sina,« Str. 709—713 u: *Introduction to the History of Science. Volume I. From Homer to Omar Khayyam*. Baltimore, 1927.
- Spies, O.: »Der deutsche Beitrag zur Erforschung Avicennas,« Str. 93—103 u: *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta, Iran Society, 1956.
- Sayyid, Fuad: *Ibn Sina mu'allafatuhu wa šurūhuhā al-maḥfūza bi- dār al-kutub al-miṣriyah, al-Qāhira*, Dar al-kutub al-miṣriyah, 1370/1950, 51 str.
- Bibliografija komentarjev Ibn Sine, ki jih hranijo v Egiptovski narodni knjižnici.
- Überweg, F.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, Berlin, 1928. 2 sv.
- Str. 307—310 bibio-bibliografska beležka, str. 343—344, latinski prevodi Ibn Sinovih del, str. 721 Ibn Sinova prirodoslovna dela.
- Vajda, G.: »Recentes etudes avicenniennes,« *Journal Asiatique*, 240 (1952), 219—230.
- Wüstenfeld, F.: *Geschichte der Arabischen Aerzte und Naturforscher*. Nach den Quellen bearbeitet von F. Wüstenfeld, Göttingen, 1840.
- Str. 64—71 biografska opomba o I. Sini., tSr. 71—75 bibliografija njegovih 105 del.
- Yéhia el-Khachab: »Avicenne et les manuscrits d'Iran,« Str. 172—183 v: *Millénaire D'Avicenne*. (Abon Ali Ibn Sina), *La Revue du Caire* 14/141 (1951).

KLASIČNI VIRI O ŽIVLJENJU IN DELU IBN SINE

- al-Bayhaqī, Zāhiruddīn (r. v bližini Nišapura 499/1105 umro 565/1169):
Kitāb taṭimmat šiwān al-ḥikma.
 Arabski tekst in prevod v perzijski jezik; Muhammad Šaf'i. (Lahor), 1351 (1932), 14+359 str.
- Druga izdaja, izšla v Damasku, priredil Muḥammad Kurd 'Alī z naslovom »Tārīḥ hukamā 'al-'islām.« Maṭba' al-Turqī, 1946. 204 str.
- Str. 52—72 »al-Ḥākim al- wazīr šaraf al-mulk 'Abū 'Alī al-Ḥusayn 'Abdullāh Ibn Sina al-Buhārī«.
- Ta biografski leksikon predstavlja enega najvažnejših virov o življenju in delu Ibn Sine.
- Hāggī Halifa (Kātib Čelebī) (1601—1658): *Kašf az-zunūn 'an 'asāmi al-kutub wa 'l-funūn*. Prvo izdajo s prevodom v latinski jezik je priredil G. Flügel Leipzig, 1835—1858. 7 zv. V tem leksikonu so Ibn Sinina dela navedena po abecednem redu po naslovih.
- Ibn 'Abī 'Usaybi'a (u. 1271):
Kitāb 'uyūn al-'anbā' fi ṭabaqāt al-'attibā'.
 Izdaja arabskega teksta (tiskanega v Kairu) in uvod v nemškem jeziku (tiskan v Königsbergu), priredil Imru'ulqays al-Ṭahhān (Pseudonim A. Müllera). 2 zv.
 al-Qāhira: al-Matba'a al-wahbiya, 1399 (1882).
 Kasneje so izšle še številne popularne izdaje, eno imam tudi sam, izšla je v Bejrutu leta 1965.
 Str. 437—459, »al-Šayḥ al-ra'īs Ibn Sina.« Vsebuje nedvomno najpopolnejšo biografijo z daljšim popisom Ibn Sininih del.
- Ibn al-'Ibrī Grigūriyus (u. 685 H.): *Tārīḥ muḥaššar al-duwal*.
 Druga izdaja Beyrut: al-Maṭb'a al-kaṭūlikiyah, 1958.
 Beležka o Ibn Sini na strani 187—189.

KLASIČNI VIRI...

- al-Kāšī, Yahya Ibn Aḥmad: »Nukat fi aḥwāl al-šayh al-ra'is Ibn Sinā,« Str. 9—36 u: *Dikrā Ibn Sinā, III*. Priredil A. F. al-'Aḥwānī.
al-Qāhira: al-Ma'had al-'ilmi al-firansī li 'l-āṭār al-šarqiyah bi 'l-Qāhira, 1952.
To je poleg Ibn Abi Usejbie, al-Qiftija in al-Bayhaqija najvažnejši vir o življenju in delu Ibn Sine.
- Ibn Halliqān: *Wafayāt al-a'yān wa anbā' abnā' az-zamān*. 2 sv. al-Qāhira: Bulāq, 1310 (1885) 2 sv.
V angleščino prevedel Mac Guckin de Slane, 4 sv. London, 1843—71.
Sv. I, tSr. 440—446, »Ar-ra'is Ibn Sina (Avicenna)«.
- al-Nizāmī al-'Arūḍī, Aḥmad Ibn Umar (u.):
Čahār maqāla. »The Four Discourses«.
Izdaja teksta v perzijskem jeziku z uvodom, pripombami in kazalom ki jo je priredil Mirza Muhammad. London: Luzac and Co., Ltd. 1910, XXIV, 359.
(»E. J. W. Gibb Memorial Series Vol. XI«).
Revidirani prevod v angleščino priredil E. G. Browne (»E. J. W. Gibb Memorial Series, Vol. XI, 2«).
To delo je pretežno anegdotskega značaja, vsebuje številne, četudi ponekod negotove zapise o življenju in delu Ibn Sine in al-Birunija kot tudi drugih učenjakov vzhodnega dela islamskega sveta
- al-Qifṭī, Gamāluddīn Ibn Yūsuf (u. 568/1172) *Tāriḥ al-ḥukamā'*.
Arabski tekst z uvodom v nemškem jeziku, priredil J. Lippert, Leipzig: Dietrich'sche Verlagsbuchhandlung, 1903.
Str. 413—426 »Ibn Sina«.
Izšlo v Kairu, Maṭba'a al-sa'āda, 1326/1908.
Zapis o Ibn Sini na str. 268—278.
Eden izmed štirih najvažnejših virov o Ibn Sini.

KLASIČNI VIRI

- Glej tudi: Prevodi in kriticizem
- The Life of Ibn Sina. A Critical Edition and Annotated Translation* by William E. Gohlmann.
Albany, N. Y.: State University of New York Press, 1952.
»Studies in Islamic Philosophy and Science«.
Str. 16—112 »Sira al-šayh al-Ra 'Is«
To je kritična izdaja in anotirani prevod Ibn Sinine autobiografije (biografije izpod peresa njegovega učenca al-Guzganija tako kot so jo prenašali naprej Ibn Abi Usaybi ā, al-Qifti, al-Bayhaqi in al-Kāšī. Avtor je uporabljal tudi rokopise iz Istanbula (Universite, MS. 4755 (24), Aya Sofya, MS. 4852 (1) in Ahmet III, MS. 3447 (6). V tej knjigi je podan arabski tekst z vzporednim prevodom v angleški jezik in s številnimi opombami ter indeksom na koncu knjige.
- Arberry, A. J.: »Avicenne: His Life and Times,« Str. 9—28 v: *Avicenna, Scientist and Philosopher: A Millenary Symposium*.
Priredil G. M. Wickens, London, 1952.
Biografski fragment o Ibn Sini na osnovi autobiografije kakor je ohranjena pri al-Qiftiju.
- Barany, Sayed Hasan: »A Critical Survey of the anecdotes relating to Ibn Sina in the Chahar Maqalah,« *Indo — Iranica* 9/2 (1956), 32—44.
Kritična obravnava anegdote iz življenja Ibn Sine v delu »Šahar Maqalah«.
- Kraus, P.: »Eine arabische Biographie Avicennas,« *Klinische Wochenschrift*, 11 (1932), 1880 — 4.
Biografski fragment o Ibn Sini po osnovi Ibn Abi Usejbie in al-Qiftija.
- Lüling, G.: »Ein anderer Avicenna. Kritik seiner Autobiographie und ihrer bisherigen Behandlung,« XIX, *Deutscher Orientalistentag*, 1975 (ZDMG Suppl. III, 1, 1977).
Str. 496—513.
Predlog za novi pristop k Ibn Sinini autobiografiji.

- Syed Abid Ali, A.: »Fresh light on Avicenna. An annotated translation of the autobiographical fragment,« *Iqbal*, 7/1 (1958), 18—35.
 Krajši prevod autobiografskega fragmenta.
 Ziznoopisanje Abu Ali Huscin Ibn Abdullah Ibn Sini. Raskazannoe im samim i zapi-sannoe iego učenikom Abu Ubeidom al-Džuzdžani,« *Literaturnij Tadžikistan*, 5 (1953), 131—45.
 Autofografija Ibn Sine na osnovi zapisa njegovega učenca al-Džuzdžanija.
 Salaimi, Ali Akbar: »Sargudašt Šayh al-Ra'is 'Abū 'Alī Sina,« Str. 29—45 u: *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta, Iran Society, 1956.
 Hitti, Ph.: »Ibn Sina: Prince of physicians and philosophers,« Str. 277—300 u: *The Makers of Arabi History*, London, Melbourne, Toronto: Macmillan, 1969. Biografski podatki po Ibn al-Qiftiju.

O IBN SINI IN NJEGOVEM DELU

- Afnan, Soheil M.: *Avicenna. His Life and Works*. London: George Allen and Unwin Ltd., 1958, 298, indeks, bibl.,
 O Ibn Sini in njegovem delu.
 al-'Ahwānī, Aḥmad Fu'ād: *Ibn Sīnā 370—428*.
 al-Qāhira: Dār al-ma'ārif, 1958, 128 str.
 (»Nawābig al-fikr al-'arabi«)
 O življenju Ibn Sine v arabskem jeziku.
 Ali, Z.: »Avicenna der Fürst der Ärzte (980—1037),« *Münchener medizinische Wochenschrifte*, 85 (1938), 453—54.
 Ali, Z.: »Nouvelième centenaire d'Avicenne Prince des Médecins,« *Bull. de la Soc. franç. d'hist. dela Méd*, 32 (1938), 215—21.
 Alonso, M. S.: »La 'al-anniya' de Avicenna y el problema de la esencia y existencia,« *Pensamiento* (1958), 311—46.
 Ahawati, M. M.: »Les travaux du millenaire,« *Le Revue de Caire*, XXVII/141 (1951), 184—96.
 al-'Aqqād, 'Abbās Muḥammed. *Al-Šayh al-Ra'is Ibn Sīnā*. al-Qāhira, 1948.
 Anawati, G. S.: »Avicenna et L' Alchemie,« Str. 285—341 u: *Convegno Internazionale (9—15 Aprile 1969), Oriente e Occidente nel Medioevo: Filosofia e Scienze (Estratto)*. Roma: Accademia Nazionale dei Lincei, 1971.
 Ibn Sina in alkimija.
 Anawati, G. C.: »Avicenne et le dialogue Orient — Occident,« *Revue des Conférences françaises en Orient* (April, 1951), 191—210.
 Anawati, G. C.: »En marge d'un millénaire, Avicenne à Bagdad,« *Mardis de Dar el-Salam* (1952), 225—43.
 Anawati, G. C.: »Le manuscrit Nour Osmaniyya 4894 (Avicenniana),« *Melanges de l'Institut Dominicain D'Etudes Orientales*, 3 (1956), 381—86.
 Anawati, G. C.: »Études avicenniennes,« *Revue thomiste*, 61 (1961), 109—35.
 Anawati, G. C.: »Le millénaire d' Avicenne et le Congrès de Bagdad,« *Cahiers du Circle thomiste*, 3 (1952), 24—41.
 Aniwata, G. C.: »L'oeuvre scientifique du Congrès d'Avicenne de Téhéran (21—30 avril 1954)« *Melanges de l'Institut Dominicain d'Etudes Orientales*, 2 (1955), 351—56.
 Asimov, M. S.: »Veličie Aviceni,« *Voprosi Istorii*, 8 (1980), 98—112.
 Arberry, A. J.: »The achievement of Avicenna,« *Journal of the Iran Society*, 1 (1950), 119—24.
Avicenna Commemoration Volume. Calcutta: Iran Society, 1956. XXXV, 324, 6 ilustr.
 Uredio V. Courtois.
 Vrsta prispevkov različnih avtorjev.
 »Avicenna« (Uvodni članek). *Journal of the American Medical Association*, 177 (1961), 704—5.
 »Avicenna,« *Hamdard Medical Digest*, 4/3 (1960), 14—15.
Avicenna: Scientist and Philosopher. A Millenary Symposium. Pripredio G. M. Wickens. London: Luzac and Co., Ltd. 1952, 128 str.
 Prispevki šestih avtorjev o različnih aspektih Ibn Sinine misli in življenja.
 Asmou, V.: »Abu Ali Ibn Sina (Avicenne),« *Europe*, 30/81 (1952), 115—27.
 Asmou, V.: »Abu Ali Ibn Sina,« *Novi Mir*, 6 (1952), 188—95.

- »Avicenna: Thausandth anniversary.« *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 31 (1955), 300—334.
- Prispevki več avtorjev o Ibn Sinini znanosti.
- »Avicenna millenary celebration in Iran.« *Indo — Iranica*, 7/1 (1954), 44—46.
- O proslavi tisočletnice Ibn Sininega rojstva v Iranu.
- Behautdinov, A. M.: »Veliki Mislitel Srednevekovja (K 1000-letju so dn'ja rođenija Avicenui),« *Vestnik Akad. Nauk SSSR*, 6 (1952), 51—61.
- O velikem mislecu srednjega veka (ob 1000 letnici rojstva) Ibn Sine.
- Badruddin Alawi, M.: »Some aspects of the literary and political activities of Avicenna,« *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta, 1956, 65—72.
- Bahautdinov, A. M.: »Vidajušijša pamjatnik filosofojskoj misli tadžikskogo naroda (proizvedenij Ibn — Sina Danešname),« *Voprosi Filosofii*, 3 (1948), 358—66.
- Barani, S. H.: »Ibn Sina and Alberuni, a study in similarities and contrasts,« *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta, 1956, 3—14.
- Bausani, A.: »Some considerations on three problems of the Anti-Aristotelian Controversy between al-Birūni and Ibn iSṇā,« *Str.* 74—85 u: *Atiten VII. Kong. Arabistik* (Göttingen, 1974), 1976.
- Ben Yahia, B.: »Avicenna medecin: sa vie, son oeuvre,« *Revue de l'histoire des sciences*, 5 (1952), 350—8.
- Berthels, E. E.: »Avicenna i persidskaja literature (Avicenne et la littérature persane),« *Bull. de l'Acad. des sci. de St. Petersburg, Classe des sci., litteraires*, 1938), 75—94.
- Bielawski, J.: »Avicenna (Ibn Sinā) człowiek i dzieło (Avicenna (Ibn Sinā) l'homme et l'oeuvre),« *Przegled Orientalistyczny*, 4 (1952), 70—88.
- Bogdanov, I.: *Avicenna, istoriski očerok*. Sofija: Medicina i fizkultura, 1974. 1970 str.
- (Prikaz: D. Tanasković, Prispevki k orijentalni filologiji, 27 (1977), 301—302).
- Brentjes, B. S.: *Ibn Sina (Avicenna) der fürsterliche Meister aus Buchara*, Leipzig: Teubner, 1979.
- Biografija Ibn Sine.
- Breyolo, I. S.: *Veliki tadžikskij učonij Ibn Sina*. Lenjingrad, 1952. 34 str.
- Büyük Türk Filozof ve Tip Üstadı Ibn Sina*. (Türk Tarih Kurumu Yayınlarından VII, Seri 7). Istanbul: Mualim Ahmet Halit Kitabevi, 1937. 754 str., 17 ilustr.
- O velikem turškem filozofu in zdravniku Ibn Sini.
- Carra de Vaux, B.: *Avicenne*. (»Les Grands philosophes«). Paris: Félix Alcan éditeur, 1900. 302 str.
- Prevod arapski jezik Adil Zu'aytar, Bejrut, 1970, 295 str. O filozofskem aspektu Ibn Sinih del.
- Ibid.: *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, (Edinburgh, 1910) Vol. II, 272—76.
- Chahine, O.: *Ontologie et théologie chez Avicenne*. Paris: A. Maisonneuve, 1962, 184 str.
- Chauvin, J.: »Avicenne,« *Muséon*, 4 (1904), 77—90.
- Dabis, L.: »Avicenna (Ibn Sina) a közepkor nagy haladó tudósa 980—1037,« *Egészségtudomány*, 6 (1962), 118—53.
- Gāmi'atu ad-duwali al-'arabiyyati: al-Kitābu ad-dahabiyyu li 'l-mahragāni al-'alfi li-dikrā Ibn Sinā (Bagdād min 20 'ila 28 Mars, 1952). al-Qāhira: Maṭba'a Miṣr, 1952, VI+69+463.
- Zbornik del posvečenih Ibn Sinini tisočletnici rojstva.
- Elgood, C.: *A Medical History of Persia and Eastern Caliphate*. New York: Cambridge University Press, 1951. XII+617 str.
- Številne pripombe v zvezi z deli Ibn Sine posebno na 204—9, 327—30 in 334—6.
- Emrich, D. B. M.: »The Avicenna Legend,« *Muslim World*, 32 (1942), 298—323.
- Faktorovič, P. M.: *Veliki buharski učoni Ibn Sina (Avicenna)*. Samarkand, 1941. 82 str.
- Gabrieli, F.: »Nel millenario di Avicenna,« *Oriente moderno*, 30 (1950), 149—60.
- Gabrieli, G.: »Avicenne (Biografia e bibliografia da scienziati arabi),« *Archivio di storia della sci.*, 4 (1923), 258—70.
- Garāba, Ḥamūda: *Ibn Sinā bayna 'd-dini wa 'l-falsafati*. al-Qāhira: Dār aṭibā'ah wa 'n-naṣr al-islāmiyah, 1947. 217 str.
- Ibn Sina med religijo in filozofijo.
- Gardet, L.: *La pensée religieuse d'Avicenne*. Paris: J. Vrin, 1951. 238 str.
- Ibid.: »En honneur du millénaire d'Avicenne,« *Revue thomiste*, 59 (1951), 333—45.

- Ibid.: »La connaissance mystique chez Ibn Sina et ses présupposés philosophiques,« Str. 3—68 u: *Mémorial Avicenne, II* Kairo: IFAO, 1952.
- Ibid.: »Modern interest in Avicenna,« *Islamic literature*, 5 (March, 1953), 15—24.
- Ibid.: »L'humanisme gréco-arabe: Avicenne,« *Journal of World History*, 2 (1954/5), 812—34.
- Goichon, A. M.: »La personnalité d'Avicenne,« *IBLA*, 1! (1952), 265—82.
- Ibid.: »Le 'sirr' l'intime du cœur dans la doctrine avicennienne de la connaissance,« Str. 119—26 u: *Studia Semitica Ioanni Bakoš dicata*, Bratislava, 1965.
- Goichon, A. M.: »La démonstration de l'existence dans la logique d'Avicenna,« Str. 165—84 u: *Mélanges Henri Masse*, Teheran, 1963.
- Goichon, A. M.: »Ibn Sinā,« *Encyclopaedia of Islam*, Second edition, 1971, III, 941—47.
- Biografsko bibliografski prikaz Ibn Sinine Enciklopedije o islamu.
- Holmyard, E. J.: »Arabic Text of Avicenna's Mineralia,« *Nature*, 117 (1926), 305 ff.
- Khairallah, Amin: »Ibn Sina (Avicenna) 980—1037,« tSr. 118—25 u: *Outline of Arabic Contribution to Medicine*, Beyrūt, 1946.
- Khan, M.-R.: Shaikh-al-Ra'is Ibn Sinā,« *Islamic Culture*, 24 (1950), 108—16.
- Leclerc, L.: »Avicenne,« *Hist. de la méd. arabe*, 2 sv. Paris, 1876.
- Sv. I, 466—77.,
- Sv. II, 498—500.
- Lokotsch, K.: *Avicenna als Mathematiker, besonders die planimetrischen Bücher seiner Euklidübersetzung*. (Disertacija, Bonn, 1912. 27 str.)
- Madkour, I.: »Le millénaire d'Avicenne à Téhéran et à Paris,« *Mardis de Dar el-Salam*, (1954), 85—93.
- Materiali Naučnoj Sesiji Akademii Nauk USSR posvjaščenoj 1000-letnemu jubileju Ibn Sini*, Taškent, 1953. 79 str.
- Massignon, L.: »La philosophie orientale d'Ibn Sinā et son alphabet philosophique,« Str. 1—18 u: *Mémorial Avicenne, IV*. Kairo, IFAO, 1954.
- Madžidov, N. M.; V. D-Gordejeva: *Nevrologičeskie vozrenija Abu Ali Ibn Sina*. Taškent: Medicina, 1980. 148 str.
- van Mehren, A. F.: »Vues d'Avicenne sur l'astrologie,« *Muséon*, III (1884), 383—403.
- Ibid.: »Ein Schüler des Avicenna,« *Archiv für Geschichte der Philosophie*, 14 (1901), 319—336.
- »Millénaire D'Avicenne« *La Revue du Caire*, Vol. XXVII/141 (1951).
- Številka posvečena tisočletnici rojstva Ibn Sine.
- Muñoz, R.: »La existence de Dios en Avicenna,« Str. 89—99 u: *Millenario de Avicenna*, Madrid, 1981.
- an-Nagāfi, Muḥammad 'Uṣmān: *al-'Idrāk al-ḥiṣṣi 'inda Ibn Sinā*. al-Qāhira: Dār al-ma'ārif, 1948. 232. str.
- Nasr, S. H.: »Ibn Sina,« Str. 177—274 u: *An Introduction to Islamic Cosmological Doctrines*. Cambridge: Harvard University Press, 1964.
- Ibid.: Str. 29—49., 62—112 u: *Science and Civilization in Islam*. Cambridge: Harvard University Press, 1968.
- Ibid.: »Ibn Sina's prophetic Philosophy,« *Cultures*, 7/4 (1980), 165—80.
- Petraček, K., V. Kubičková: *Abu Ali Ibn Sina. Avicenna. Z dela*. Prag, 1954.
- Izbor iz djela Ibn Sinā.
- Pope, A. U.: »Avicenna and his cultural background,« *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 31 (1955), 318—33.
- Ravan Farhadi, A. G.: »Ibn Sina and Sufism,« *Afghanistan Quarterly*, 33/2 (1980), 1—8.
- Romodov, V. A.: *Veliki učionik Srednje Azije Ibn Sina (980—1037)*. Moskva, 1952, 39 str.
- Rossi, E.: »Il millenario di Avicenna a Teheran e Hamadan (21—30 aprile 1954),« *Oriente Moderno*, 34 (1954), 214—24.
- Sarton, G.: »Avicenna, physician, scientist and philosopher,« *Bulletin of the New York Academy of Medicine*, 31 (1955), 307—317.
- Sarton, G.: Str. 709—713 u: *Introduction to the History of Science*, Baltimore, 1927. Vol. I.
- Sayil, A.: »Was Ibn Sina an Iranian or Turk?« *Isis*, 31 (1939), 9—24.
- Soubiran, A.: *Avicenne prince des médecins, sa vie et sa doctrine*, Paris: Lipschutz., 1935.
- Süheyl Ünver, A.: »Legendes vivantes et perdus dans le folklore oriental concernant Ibn Sina (Avicenne),« *Türk tip tarihi arşivi*, 2/8 (1938), 107—116.
- Ibid.: »Le tombeau de Ibn Sina,« *Türk tip tarihi arşivi*, 4/13 (1939), 35—37.
- Ibid.: »Aphorisms of Avicenna,« *Journal of History of Medicine*, 14 (1959), 197—201.

- Tajuddin, S.: *Millenary of Abu Ali Sina (Avicenna)* . . ., Madras, 1955. 56 str.
- Tayefeh-Mahmudi, B.: *Der persische Arzt und Philosoph Avicenna*. (Disertacija, Dusseldorf, 1964.)
- at-Tarāḡī, M- Kāzīm: *Ibn Sinā, baḥṡ wa taḥqīq* an-Nagaf; Maṭba'at az-Zahrā', 1949. 199 str.
- Ternovskij, V.: *Ibn Sina (Avicenna)*. Moskva: Nauka, 1969. 190 str. ilustr; portret, bibliografija.
- Weisweiler, M.: »Avicenna und die iranischen Fürstenbibliotheken seiner Zeit,« *Avicenna Commemoration Volume*, Calcutta: Iran Society, 1956, 47—63.
- Wickens, G.M. (ed.): *Avicenna: Scientist and Philosopher*. A millenary Symposium. London: Luzac and Co., Ltd., 1952. 128 str.
- Wiedemann, E., Th. W. Juynboll (ed.) »Schrift über ein von ihm ersonnenes Beobachtungsinstrument,« *Acta Orientalia*, V, 81—167
- Ibid.: »Über ein von Avicenna hergestelltes Beobachtungsinstrument,« *Zeitschrift für Instrumentenkunde*, 45 (1925), 269—75.
- Ibid.: »Ibn Sinā's Anschauung von Schvorgang,« *Archiv für Geschichte der Naturwissenschaften*, 4 (1912), 239—241.
- Wiedemann, E.: »Avicenna's Lehre vom Regenbogen nach seinem Werke al-Shifā',« *Meteorologische Zeitschrift*, Heft 11 (1913), 533—44.
- Winter, H.J.: *The Life and Thought of Avicenna*. Bangalore, 1952. 14 str.
- Yakubovsky, A. Y.: »Vremja Aviceni,« *Voprosi istorii*, 9 (1952), 87—100.
- Yapp, Malcolm: »Ibn Sina,« *Harrap World History Programme*. London: G. G. Harrap and Co., Ltd., 1975. 32 str.
- Yassin, Jafar: »Avicenna's concept of physics,« *Bull. Coll. of Arts*, 7 (1964), 55—62.
- Zajackowski, A.: »Śladami Awicenny w Iranie,« *Przegląd Orientalistyczny* (1954), 323—44.
- Zedler, B.H.: »The prince of physicians (Ibn Sina) on the nature of man,« *Modern Schoolman*, 55 (1977/78), 165—77.

Se nadaljuje

Trditev, da je zanimanje za teorijo revolucije funkcija krepitve revolucionarne situacije in v zvezi s tem tudi njenega praktičnega pomena, je na videz trivialna: to je vendar jasno že z zdravorazumarskega zgodovinskega obravnavanja tega problema. Vendar pa ta teza zato nima nič manj hevrističnega pomena, saj ponazarja potrebo in utemeljenost ustreznih teoretičnih interesov, ker družbena praksa kaže na tem območju povečano dinamiko.

Takšna dinamika je znak prav današnjega obdobja. Po eni strani postaja vedno bolj jasno — celo laiku — da se prevzete, tradicionalne družbene politične strukture v mnogih državah podirajo, tako v industrijsko visoko razvitih državah kot tudi v državah v razvoju. Po drugi strani pa se krepi iskanje novih struktur. Ta dva družbena pojava sta sicer v globoko segajoči družbeni dinamiki med seboj organsko povezana kot Kastor in Poluks: iskanje novih družbenopolitičnih struktur in njihovo uresničevanje je vedno *pendant* podiranja in rušenja tradicionalnih struktur. In prav tu nastopi družbena revolucija kot objektivno družbeno dejstvo in njena teorija kot zrcalo stvarnega družbenega gibanja v človeški zavesti.

Seveda ni nujno, da bi bile te spremembe, ki nadomeščajo ene družbenopolitične strukture z drugimi, vedno revolucionarne. Lahko so kvantitativne in z evolucijo prevzetih struktur in družbenih institucij privedejo z ustreznimi reformami do njihove rekonstrukcije. Kjer pa gre za globoke temeljne spremembe, imamo običajno opaviti z revolucijo. Zlasti tam, kjer ne gre za posamezno institucijo ali za kakšno podrobnost v strukturi življenja dane družbe, ampak za spremembe, ki zajemajo celotnost družbenega življenja in njegovo strukturo.

Da bi se izognili nesporazumom in uvedli v nadaljnje razpravljanje natančnost, je na tem mestu nujna določena semantična zastranitev. Beseda »revolucija« nam tu pomeni nasprotje besede »evolucija« v tem smislu, da gre v primeru revolucije za kvalitativne spremembe v nasprotju s kvantitativnimi in zato tudi za nasprotje med prekinitvijo zaporedja sprememb in njegovo ohranitvijo. Ta definicija, ki nima namena, da bi bili izrazi v njej popolni in natančni (npr. kaj pomeni »kvalitativna sprememba« za razliko od »kvantitativne«) je dovolj splošna in dovolj točna za naše potrebe. Prav zato, ker je splošna in se nanaša na vsak razred pojavov (družbeni pojavi

so opredeljeni podrazred tega *univers du discours*), se ob očitku, da njene posamezne prvine niso dovolj zaostrene, lahko sklicujemo na komentar, ki razvozla v definiciji vsebovane izraze na konkretnih področjih, kakor jih v danem primeru ta definicija zadeva. Glede na izraz »družbena revolucija« povejmo, da s tem imenujemo spremembe ekonomske formacije družbe (v marksističnem pojmovanju tega izraza) in ne tiste, ki pomenijo reforme posameznih institucij v okviru iste formacije. To, kar smo povedali prej v jeziku splošnih pojmov, je mogoče ponazoriti na konkretnih primerih ter s tem razrešiti smisel izjave: spremembe dednega prava ali davkov na visoke dohodke (tudi tedaj, kadar so te spremembe radikalne) so samo reforma v okviru kapitalistične formacije, nacionalizacija osnovnih produkcijskih sredstev in prenos političnih oblasti v roke delavskega razreda (tudi v primeru, ko imamo lahko pomisleke o posledicah tega dejanja) pa je revolucija, ki nadomešča eno ekonomsko formacijo družbe z drugo (kapitalizem s socializmom). Podobno je tudi »politična revolucija« ime za spremembe političnega sistema družbe (npr. monarhije v republiko, parlamentarni sistem v totalitarne) za razliko od reform posameznih institucij v okviru danega sistema. To pa našim potrebam popolnoma zadostuje: ni strahu, da bi zaradi pomanjkljive natančnosti tu uporabljanih izrazov lahko prišlo do nesporazumov, kadar govorimo npr. o »revolucionarnih spremembah«.

Danes živimo — kot smo že prej povedali — v obdobju takšnih sprememb. Ne gre vedno za socialistično revolucijo: dekolonizacija in nastanek tako imenovanega »tretjega sveta« je po ruski in kitajski revoluciji najgloblja politična revolucija 20. stoletja, vendar ne gre za socialistično revolucijo. Hkrati pa so v industrijsko razvitih državah zahodne Evrope vedno močnejši procesi v smeri socialistične revolucije. Zanimivi so kot pojav naraščanja valov socialistične revolucije v Evropi in to prvič, odkar se je ta val v dvajsetih letih unesel (kitajska revolucija je imela mednarodno zgodovinski pomen, vendar je nastala v specifičnih družbenih pogojih, ki so različni od evropskih; razvoj v tako imenovanih državah ljudske demokracije v vzhodni in južni Evropi pa je bil rezultat svetovne vojne ter s tem povezanih odnosov med velesilami, ne pa tudi spontanega naraščanja revolucionarnega vala v Evropi; in šele zgodovina bo pokazala, kakšni so bili učinki tega svojrskega »izvoza revolucije«). To, kar se zdaj dogaja v Italiji, v Franciji, na Portugalskem, v Španiji, ni samo naraščanje revolucionarnega vala v Evropi, ampak tudi pojav novih oblik, ki jih dobiva ta val. To je nekaj presenetljivega tako za aktiviste delavskega gibanja, kot za politike pa tudi za teoretike družbenih revolucij! V vsakem primeru pa je takšno razmišljanje zdaj imperativ za marksiste — tako z vidika praktičnega pomena tega problema kakor tudi s teoretičnih vidikov.

O TEORIJI REVOLUCIJE IN KONTRAREVOLUCIJE

Marksist je v tem primeru v boljšem položaju kot pa zagovornik drugih smeri družbenopolitične misli: ima namreč na voljo praktične izkušnje izvršenih posrečenih in neposrečenih socialističnih revolucij ter njihovih družbenih posledic; na voljo ima tudi bogato teoretsko tradicijo klasikov tega nauka.

Predvsem se mora danes pojaviti pred marksistom vprašanje *forme* revolucije v smislu prehajanja z ene ekonomske formacije družbe — kapitalizma, v drugo — socializem. Noben marksist ne bo zanikal, da gre v neki historični perspektivi za prehod v socializem; tega niti ne more: ne glede na to, ali je zagovornik programa komunistične ali socialistične partije (seveda gre za takšne socialistične partije, ki so ideološko marksistične, v programu pa imajo socializem, se pravi, da niso zavestno prešle na buržoazno-liberalne pozicije ter so ohranile partijsko obliko le kot tradicionalni izvesek). Danes moramo odgovoriti na vprašanje, *kako* doseči ta cilj in *kako* opraviti ta prehod, ki mora biti po svoji vsebini revolucionaren. Da bi se izognili pojmovni zmedi, je na tem mestu spet nujna semantična analiza.

Besedi »revolucija« in »revolucionaren« se kažeta namreč v dveh različnih, čeprav povezanih smislih. Enkrat v onem, ki smo ga pojasnili že prej: kot ime za kvalitativne spremembe v nasprotju s kvantitativnimi, torej kot spremembe, ki prekinjajo neprekinjenost pojava, v nasprotju s spremembami, ki ohranjajo to neprekinjenost. Toda beseda »revolucija« ni samo antipod besede »evolucija«, ampak jo najdemo tudi v okviru drugega para pojmov, ki se že nanašata na *obliko* tega prehoda v novo kvalitativno stanje. Ta je lahko nasilna (izvršena s silo, s fizičnim nasiljem) v enem primeru, lahko pa mirna (izvršena z drugimi sredstvi in ne s fizičnim nasiljem). To razlikovanje najdemo v okviru podrazreda družbenih pojavov na področju širšega *univers du discours*, kjer lahko uporabljamo imeni »revolucija« in »evolucija«; v teh okvirih zadeva naslednje probleme: formacija se lahko spremeni z zmago v vojni različnega tipa, lahko pa tudi po mirni poti v posebnih, za to odgovornih institucijah (npr. pri glasovanju v parlamentu ali sprejemanju nove ustave itd.). Kadar je »revolucija« ime tako za kvalitativne spremembe, o katerih smo že govorili, kakor tudi za posebne oblike njene realizacije, tj. ko gre za revolucijo s fizičnim nasiljem, lahko nastane pojmovna zmeda. Pride namreč do istovetenja revolucije na področju družbenih pojavov z nasilno revolucijo. Ali drugače: pri takšnem razumevanju izraza »družbena revolucija« se zdi izraz »mirna revolucija« *ex definitione contradictio in adiecto*. Tu pač podležemo mistifikaciji, ki izhaja iz zamenjavanja različnih pomenov mnogopomenske besede »revolucija«, ter se oddaljujemo od pomembnega momenta marksistične tradicije, ki dopušča različne oblike uresničenja socialistične revolucije in torej tudi *mirne revolucije*.

Marx in Engels nikakor nista povezovala družbene revolucije izključno z njeno nasilno obliko, čeprav jo seveda nista izključevala. Marx je predvidel za vrsto držav — med drugim tudi za Anglijo, Združene države, Nizozemsko — možnost mirnega prehoda v socializem. Engels je proti koncu življenja trdno upal, da bo pri volitvah zmagala nemška socialna demokracija in dopuščal možnost zmage socializma v Nemčiji po parlamentarni poti. Lenin, ki je sicer v zvezi z analizo imperializma kot najvišje razvojne etape kapitalizma trdil, da države, o katerih je govoril Marx, še nimajo pogojev za mirni prehod v socializem, je še v času prve svetovne vojne predvideval možnost mirnega »odkupovanja« oblasti od buržujev v majhnih državah, če jih obkrožajo socialistične države. Vrsto mesecev leta 1917. je iskal mož-

nosti za mirni prehod v socializem v Rusiji ter pri tem poudarjal, da je ta rešitev z vidika družbenih stroškov »cenejša«. To tezo o možnosti mirnega prehoda v socializem z marksističnega vidika bi bilo mogoče razviti v zelo učeno delo. Vendar to tu ni potrebno in dejstva so preveč dobro znana, da bi jim bilo mogoče razumno nasprotovati. Tem bolj čudno je torej, da še danes najdemo take zagovornike »ortodoksnosti, ki z vidika razvoja revolucionarnih procesov na Zahodu razglašajo teze, nasprotne marksizmu. Govorijo o nekakšnem neizogibnem prehodu v socializem z oboroženo revolucijo, kar naj bi veljalo za vse države. To je teoretsko napačno, v nobenem primeru pa ni v skladu z marksistično teorijo revolucije. Z vidika prakse je to norost, saj je vendar jasno, da je oborožena vstaja tega tipa obsojena na poraz že zaradi pomanjkanja ustreznih družbenih sil v notranjosti države in zunanjih pogojev glede na neizbežnost intervencije. Po drugi plati pa nam vsi argumenti govorijo, da se zdaj v vrsti zahodno-evropskih držav prvič v zgodovini kaže realna možnost mirnega prehoda v socializem. V tem primeru bi zmagal nov originalen model socialistične družbe.

Proti tej tezi navajajo njeni nasprotniki argumente dvojnega tipa: prvič, da marksiste obvezuje na področju teorije revolucij posnemanje modela sovjetske revolucije, ker je zgodovinsko preverjen, zato obvezujoč; drugič, da so vsi poskusi mirnega prehoda v socializem že vnaprej obsojeni na neuspeh zaradi neizogibne notranje in zunanje intervencije kontrarevolucije.

Prvi argument je teoretično popolnoma neutemeljen, vendar zato nič manj strupen in nevaren, ker bodo sektaško-dogmatski krogi, ki so številni in vplivni v mednarodnem delavskem gibanju, mahali s transparentom »revizionizma« ter z njim obtoževali vse, ki mislijo drugače. Teoretska neutemeljenost tega lažnega argumenta tiči predvsem v tem, da so njegove teze v protislovju s tezami marksizma, o čemer smo že govorili. Prav tako ni mogoče ubraniti teze, da ima katerikoli, pa čeprav najbolj zgodovinsko častivredni in zaslužni model socialistične revolucije vseobvezujočo absolutno vrednost; z vidika marksizma je jasno, da gre za zadeve, ki so funkcija konkretnih in zato tudi različnih zgodovinskih pogojev. Izkušenj preteklih revolucij, z vidika njihovega zgodovinskega odmeva, tudi največjih in najbolj svetlih, ne moremo imeti za brezpogojno obvezujoče, saj so pogoji, v katerih se dogajajo nove revolucije, radikalno drugačni. Oktobrska revolucija je bila socialistična revolucija, prilagojena družbenopolitičnim pogojem carske Rusije 1917. leta, in to določenemu spletu teh pogojev. Kot vemo, je Lenin dopuščal drugačen model ruske socialistične revolucije in vročično iskal načine, kako bi ga uresničili: model mirnega prehoda v socializem na temelju političnega pluralizma, v vsakem primeru na levi. Če imamo sedaj opravka s čudno »kontredanso« »ortodoksni« izjav, ki pozivajo k zvestemu posnemanju modela Oktobrske revolucije v vseh državah, in hkrati z izjavami, ki ponavljajo klasične marksistične teze o tem, da ni mogoče sprejeti enega samega modela revolucije, ki naj bi bil učinkovit ne glede na pogoje v katerih se dogajajo družbeni procesi, je to dokaz, da pride (tudi) v »veliki« politiki večkrat do izraza tudi »majhna«. Vsekakor je očitno, da »revizionizem« v primeru revolucionarnih gibanj, ki razglašajo v ustrezni situaciji geslo mirne revolucije, brez razburjenja odložimo med pravljičice.

Če gre za načela, je ta očitek povsem neutemeljen. Ostane pa vendarle odprto vprašanje ocene konkretnih pogojev.

Tega problema se lotevajo posebej tisti, ki navajajo drug argument protiteze o možnosti mirne revolucije. Kot vemo, govorijo, da noben vladajoči razred ne preda svoje oblasti prostovoljno in bo zato tudi poskus mirnega prehoda v socializem neizbežno naletel na nasprotovanje lastniških razredov. Ti pa bodo v primeru resnične nevarnosti odgovorili z ustrezno zunanjo in notranjo kontrarevolucijo ter prisilili zagovornike revolucije, da bodo prijeli za orožje v njeno obrambo. Nasprotniki teze o možnosti mirne revolucije torej sklepajo, da mora socialistična revolucija v zadnji instanci tako ali drugače dobiti obliko oborožene revolucije.

Oglejmo si od blizu tezo o kontrarevoluciji. Je namreč značilen *pendant* teoriji revolucije, v nekem smislu celo njena sestavina. Če je teoriji revolucije posvečeno mnogo razmišljanj v marksistični in v nemarksistični literaturi, je kontrarevolucija pritegnila le majhno raziskovalno pozornost. Tu je gotovo deloval čustveni odpor proti kontrarevolucionarni dejavnosti, pa tudi poenostavitev problema, ki tiči na istovetenju kontrarevolucije z notranjim uporom. Tega namreč izvedejo reakcionarni elementi v armadi ali pa oborožene reakcionarne sile zunaj države. Zadeve pa so mnogo bolj zapletene in zahtevajo globlje analize, zlasti na področju naraščajočega revolucionarnega vala. Hkrati s perspektivo revolucije v tej ali drugi obliki narašča tudi nevarnost kontrarevolucije v različnih oblikah. Družbena gibanja, ki so odgovorna za vodenje revolucionarnih procesov, se morajo docela zavedati nevarnosti kontrarevolucionarnih procesov in njihovega značaja v konkretnih pogojih. V sedanji zgodovinski situaciji, posebej v zahodnoevropskih državah, ne gre samo za dobro znane in relativno preproste oblike oborožene kontrarevolucije kot jih poznamo s teoretskega vidika, ampak enako tudi za obliko *mirne* kontrarevolucije, ki je v literaturi ni najti. Tu nas zanima predvsem ta problem, preden pa ga bomo analizirali, moramo vendar odgovoriti na argumente onih, ki se sklicujejo na tezo o neizbežnosti delovanja kontrarevolucije, kadar pride do socialističnih sprememb družbenega sistema. S tem — za sedanjo svetovno družbenopolitično situacijo — zanikajo možnost mirne socialistične revolucije, tj. revolucije brez prelivanja krvi.

Takole pravijo: noben gospodujoči razred ne bo prostovoljno predal svoje oblasti. Ali je ta teza resnična, oprta na zgodovinske izkušnje? Da. Vendar pa so klasiki marksizma, ki so sicer sami razglašali to tezo, priznavali možnost mirne revolucije. Na čem temelji logična napaka, ki mora očitno izvirati na pojmovnem nesporazumu? Na različni interpretaciji mnogopomenske besede »prostovoljno«. Jasno je, da noben gospodujoči razred ne bo predal svoje oblasti po lastni, dobri in neprisiljeni volji, torej prostovoljno. Toda tisti, ki zagovarjajo to resnično sodbo, opirajo nanjo sklep, da bo vsak gospodujoči razred branil svojo oblast z orožjem in dajejo besedi »prostovoljno« drugoten, radikaliziran smisel. Eno je trditi, da noben gospodujoči razred ne bo predal svoje oblasti prostovoljno in neprisiljeno, popolnoma nekaj drugega pa trditi, da mora vsak gospodujoči razred, ko bo branil svojo lastnino, seči po oboroženem odporu, tj. po kontrarevoluciji kot gibanju, katerega cilj je nasilno zrušenje revolucije. Toda ali je takšna

situacija, ko gospodujoči razred te sile nima? Kaj pa, če so razredni odnosi takšni, da vlada notranje razsulo in družba ne more več delovati v okviru zastarelih produkcijskih odnosov, nanje oprta politična vrhna stavba pa je prišla tako daleč, da družbene sile ne morejo več braniti starega reda? In če je javni red razpadel v tolikšni meri, da grozi ekonomski, politični in družbeni kaos, zaradi česar je na splošno čutiti potrebo po spremembi, ki se lahko celo izrazi v splošnem glasovanju in dobi partija delavskega razreda oblast po parlamentarni poti. Očitno tudi v takšni situaciji gospodujoči razred ne bo dal svoje oblasti prostovoljno, tj. samohotno in brez odpora, vendar pa bi bilo pretirano trditi, da bo ta razred neizbežno začel oboroženo kontrarevolucijo, saj za to nima moči. Takšnega obupnega dejanja se lahko lotijo morebiti ekstremistične desničarske skupine, konča pa se lahko le s katastrofo za avtorje neustreznih protirevolucionarnih zamisli. Primer Portugalske je pokazal, da računanje na neizbežno kontrarevolucionarno stališče armade danes v teh državah ni več neutemeljen. Prav zato govorijo — in to pravilno — programi zahodnoevropskih komunističnih partij o *mirnem* prehodu v socializem.

V takšni situaciji pa je vendar — tako govorijo nasprotniki teze o možnosti mirnega prehoda v socializem — neizbežna kontrarevolucionarna intervencija od zunaj: buržoazija ne bo dovolila, da bi to socializem v zahodnoevropskih državah zmožni brez boja in bo v primeru potrebe intervenirala z orožjem. Seveda je to mogoče in so na skrajni desnici mednarodnega buržoaznega tabora privrženci takšne avanture. Toda *lažna* trdnost, da je takšna intervencija neizogibna, je vsekakor čudna. Kaj pa, če si kljub hotenju takšne pustolovščine ni mogoče dovoliti? Preprečuje jo namreč privid svetovne vojne, zato splošno mnenje v državah, ki bi utegnile intervenirati, takšne pustolovščine ne dovoli. V odgovor slišimo, da je bilo v Čilu natanko tako. Napaka: v Čilu je bilo popolnoma drugače. Prvič, Čile ni v Evropi, temveč na ameriškem podkontinentu in zaradi tega so možnosti vpliva ameriškega imperializma drugačne; drugič, v Čilu niso izpeljale kontrarevolucije tuje intervencijske sile — tega si ni bilo mogoče dovoliti niti v Čilu —, ampak lastna armada ob podpori tujih dispozicijskih središč, pa tudi zaradi napak levičarske politike; te so odgnale zaveznike in s tem pripomogle pri nastajanju notranje družbene sile, ki je podpirala armadino kontrarevolucijo. Položaj v Evropi je drugačen. Lahko namreč upamo, da levica takšnih sektaških napak ne bo delala, na ameriške ekspedicijske sile v Evropi pa lahko po izkušnjah v Vietnamu pozabimo; misel o evropskih armadah, ki bi vkorakale npr. v Italijo ali Francijo po volitvah, v katerih bi prišli na vlado komunisti, pa lahko uvrstimo na področje fantazije, ne samo iz strahu pred napadom čet Varšavskega sporazuma, ampak predvsem iz strahu pred reakcijo družb intervencijskih držav. Zaustravljen bi jih privid generalne stavke in družbenih posledic, ki bi precej presegle ceno prihoda komunistov na vlado ali ceno mirnega prehoda v socializem novega modela.

Argumentacija »pravovernih« ne vzdrži kritike: pred državami zahodne Evrope se danes odpirajo nove perspektive za uresničenje *stare* marksistične ideje — mirnega prehoda v socializem, ko bodo nastali temu ustrezni notranji in zunanji politični pogoji. S tem pa bo dokazovanje o možni kontra-

revoluciji omejeno na ustrezno mero: jasno je, da takšna možnost je, dokler bodo na svetu socializmu sovražne družbene sile, in očitno je treba v politiki delavskih partij to nevarnost upoštevati. Vendar pa kontrarevolucija ni nujnost, in njena nevarnost ni absolutna ovira za uresničenje mirne revolucije. V vsakem primeru velja težiti k takšni obliki revolucije, ko bodo nastali zanj konkretni pogoji. Ti bodo zagotavljali »ekonomičen« prehod v novi sistem, ki bo z vidika družbe prihranil mnogo izgub in celo nesreč. Poudarjamo pa na tem mestu, čeprav je to dokaj očitno, da zadevajo naša razmišljanja visoko industrializirane države in da je situacija Tretjega sveta s tega vidika drugačna.

Vendar pa — kot smo že povedali — se naše zanimanje za problem kontrarevolucije ne omejuje na prej omenjene probleme, ampak zadeva v enaki meri tudi problem *mirne* kontrarevolucije, na katero je treba posebej opozoriti in preanalizirati njeno pretnjo predvsem tedaj, ko mednarodna situacija in naraščanje notranjih protislovij v vrsti držav vzbujajo upanje na nastanek novih socialističnih družb.

ODTUJITEV REVOLUCIJE IN MIRNA KONTRAREVOLUCIJA

Začnimo še enkrat z razmislekom semantične narave: kaj nam pomeni beseda »socializem«?

Ta beseda ima v marksistični interpretaciji najmanj dva pomena — ožjega in širšega.

V ožjem pomenu pomeni beseda »socializem« »socialistično ekonomsko družbeno formacijo«, tj. celotnost družbenih produkcijskih odnosov, ki se izražajo v socialistični pravici do lastnine nad produkcijskimi sredstvi in je torej nasprotje privatni lastnini neke skupne oblike lastnine nad produkcijskimi sredstvi (npr. državna lastnina, lastnina združenih proizvajalcev ipd.). Marx govori prav v tem smislu o *ekonomski* formaciji družbe v svojem klasičnem uvodu v *Uvod h Kritiki politične ekonomije*, kar se nekako pozablja, ker se izraz »ökonomische Gesellschaftsformation«, ki se nanaša na ekonomsko bazo družbe (pri čemer je to načelo klasifikacije družbenih sistemov popolnoma v soglasju z marksističnim historičnim materializmom), zamenjuje z izrazom »gesellschaftlich-ökonomische Formation«, ki je ime za *celoten* sistem socialistične družbe, tj. za njegovo bazo in vrhno stavbo (posebno politično). To pa je že drug, širši pomen izraza »socializem«.

Zamenjava teh dveh pojmov nastane iz omenjenega *quid pro quo*, ki izvira v mnogih primerih iz napačnega tolmačenja originala. Tako pripisujemo Marxu ideje, ki niso njegove. Šolska marksistična literatura govori o marksistični teoriji *družbeno-ekonomske formacije*, ki je pri Marxu sploh ni. Razlaga izraza »ökonomische Gesellschaftsformation« (ali »Ökonomische Formation der Gesellschaft«) v smislu »gesellschaftlich-ökonomische Formation«, kar se dogaja v slovanskih jezikih in za njimi tudi v drugih, ne priča samo o klavrnem poznavanju nemščine, ampak tudi o nameri, da bi »popravili« Marxa.

V pravem marksističnem smislu tega izraza, s socializmom v ožjem pomenu te besede, imamo opraviti v vsaki družbi, ki je odpravila privatno lastnino nad produkcijskimi sredstvi (z izjemo zemlje) in s tem tudi razred kapitalistov kot razred lastnikov teh produkcijskih sredstev. Torej so v zmoti tisti kritiki sedanjih socialističnih družb, ki zavračajo razne negativne pojave v njihovih vrhnjih stavbah in zato nasploh zanikajo njihovo pravico do pridevnika »socialistični«. To ni pravilno: kljub vsemu sodijo v socialistično ekonomsko formacijo in so v tem smislu socialistične.

Toda družbeni sistem je — po marksizmu — celota, ki je sestavljena iz baze in vrhnje stavbe. Kakšna je *ustrezna* vrhnja stavba socialistične družbe?

Ko govorimo »ustrezna vrhnja stavba«, mislimo na »zaželeno« v tem smislu, da podpira razvoj socialistične družbe, pa tudi nadaljnji razvoj ekonomske baze socialistične družbe. Tu govorimo predvsem o socialističnem *političnem sistemu* družbe (ali o socialistični *politični* formaciji družbe). Toda obstoj »socialistične ekonomske formacije družbe« ne pomeni avtomatizma na področju razvoja vrhnje stavbe, še manj pa, da bi bila ta v vseh socialističnih družbah istovrstna (kar seveda nasprotuje možnosti, da bi obstajal kakršenkoli obvezni »model«). Kdor tega ne razume, ne razume marksistične teze o odvisnosti gibanja vrhnje stavbe od gibanja baze, saj ta teza vendar razglša hkrati relativno samostojnost gibanja vrhnje stavbe, to, da ne zaostaja za gibanjem baze, njeno odvisnost od takšnih zgodovinskih dejavnikov, kot so kultura, tradicija itd.

Ker pa Marx ne govori o »*ekonomski* formaciji družbe« samo v zvezi s socializmom, ampak tudi v zvezi z njenimi predhodnimi formacijami: s fevdalizmom, kapitalizmom itd., nam razmišljanje o tem problemu, na temelju izkušenj npr. kapitalizma, dodatno osvetljuje naša obravnavanja te teme tudi v socializmu. Vemo, da je kapitalistična ekonomska formacija družbe obstajala — in obstaja — v družbah z različnimi *političnimi sistemi*: v republikanskem, monarhističnem, v parlamentarni demokraciji in v totalitarni diktaturi, v mnogostrankarskih in enostrankarskih (v totalitarnih sistemih) državah, v deželah, ki dopuščajo idejni pluralizem in takih, ki ga ne, itd. itd.

Vendar pa imamo tu vedno opraviti s kapitalistično ekonomsko formacijo in temu ne more nihče razumno nasprotovati. Ali to ne zadeva v enaki meri tudi socialistične ekonomske formacije družbe? Posebej če upoštevamo razlike v ekonomskih, zgodovinsko-kulturnih pogojih, razlike v tradiciji, historično oblikovanega značaja ljudi v teh družbah itd. Tedaj namreč, ko govorimo v marksizmu o bazi, ne mislimo z gibanjem, ki določa gibanje vrhnje stavbe samo produkcijskih sil (v smislu surovin in delovnih orodij) in produkcijskih odnosov, ampak tudi *človeka* z njegovim *know-how* in znanostjo, ki je po Marxu (glej posebej *Grundrisse*) produkcijska sila družbe. To pa je hkrati drug svet, ki je neznansko oddaljen od primitivnega »ekonomizma« pri tolmačenju marksizma, prav tako pa tudi od vseh poenotenj in obveznih modelov. Hkrati postaja očitno, da je vrhnja stavba nad bazo socialistične ekonomske formacije družbe lahko tudi sistem politične demokracije ali diktature, političnega pluralizma ali enostrankarski sistem

itd. Nikakor ni izključeno, da je lahko ta sistem totalitaren in v tem smislu komuno-fašističen. Vendar pa ostaja ekonomska formacija socialistična, podobno kot v kapitalistični formaciji — kapitalistična. Kljub razlikam v političnem sistemu v okviru dane formacije.

Če je marksistična koncepcija »ekonomske formacije družbe« preprosta in enotna v okviru določene ekonomske formacije (npr. kapitalistične, socialistične itd.), pa ni takšne enotne koncepcije za vrhno stavbo, kar je razumljivo, glede na to, kar smo o tem že povedali. Vendar nikakor ni družbeno vseeno, *kakšna* je ta vrhnja stavba, še posebej njen politični sistem. »Socialistične medčloveške odnose« mora *oblikovati* vrhnja stavba družbe, saj teh odnosov ni in ne more biti — v nasprotju s prejšnjimi formacijami — *pred* ekonomsko in politično zmago socializma. Vendar se mora, glede na konkretne pogoje uresničenja socializma, ta splošna formula »socialistični medčloveški odnosi« napolniti z različno vsebino. Gre torej za ideal, za *program* oblikovanja novega človeka. Ponavljam: Tu ni nobenega avtomatizma in odprava privatne lastnine nad produkcijskimi sredstvi je dejansko nujen pogoj, ki pa vendarle ni zadosten za uspešno uresničenje tega programa. V določenih pogojih ta sploh ni mogoča, saj se lahko celo zgodi, da so doseženi rezultati v protislovju z izhodiščnimi, da nastane vzvratno gibanje, ki »požira« program socialistične revolucije.

Zato partije, ki razglašajo gesla socialistične revolucije, niso odgovorne samo za perspektive uresničevanja socializma v ožjem pomenu »ekonomske formacije«, ampak tudi v širšem pomenu, ki zajema vrhno stavbo družbe. Tu gre predvsem za politični sistem, ki podpira program ustvarjanja socialističnih medčloveških odnosov. Ti morajo biti uresničeni v skladu s konkretnimi pogoji, vendar ne smejo biti v protislovju z normami svobode, z vsestranskim posameznikovim razvojem itd., kar omogoča, da doseže človek srečo v njeni zgodovinsko dani podobi. Ker pa ni avtomatizma pri oblikovanju gibanja vrhnje stavbe, nujno obstajajo določeni pogoji, ki omogočajo njen razvoj v zaželeni smeri.

Uvajanje socializma kot višje sistemske oblike torej nikakor ni izključna zadeva volje, ne moremo je skrčiti na dobro namero: stvar temelji prav na tem, da po marksizmu za zmago socializma ni potrebno samo to, da bi ljudje, ki ustvarjajo socialistično revolucijo, to zmago samo *hoteli*, ampak da jo lahko v konkretnih pogojih tudi dosežejo. Uspeh socialistične revolucije (ne zgolj v ožjem smislu zrušenja buržoazne oblasti, pač pa v širšem — kot kvalitativno uresničevanje novih medčloveških odnosov v družbi) ne temelji izključno na volji njenih bojevnikov, ampak tudi na obstoju potrebnih prvin za oblikovanje nove družbe. Prav znanstveni pristop do problemov socializma loči marksizem od sanjarskega pristopa utopičnih socialistov ali anarhistov. Iz tega izhaja trezen, razumarski sklep, ki pomeni mrzel tuš za različne skrajneže: socializma ni mogoče in ga tudi ne smemo uvajati *ad libitum*, ampak samo tam, kjer obstajajo za to nujni pogoji, kjer so zanj družbeni in ekonomski pogoji *dozoreli*.

O teh pogojih je Marx govoril mnogokrat; jasno in jedrnato klasično izjavo o tem najdemo v *Nemški ideologiji*: Ta »odtujitev« (...) more biti odpravljena le ob dveh *praktičnih* predpostavkah. Da bi postala »neznosna«

moč, tj. moč, proti kateri revolucioniraj, za to je potrebno, da je ustvarila maso človeštva kot popolnoma »brezlastninsko« in hkrati v protislovju s prisotnim svetom bogastva in omike, kar oboje predpostavlja veliko stopnjevanje produktivne sile — visoko stopnjo njenega razvoja — in na drugi strani je ta razvoj produktivnih sil (...) tudi zato absolutno nujna praktična predpostavka, ker bi bila brez nje posplošena le *pomanjkanje* (in) potreba in bi se s *potrebo* torej znova moral začeti tudi tepež za neogibno potrebno in bi se vse staro govno moralo spet vzpostaviti (...). Komunizem je empirično mogoč le kot dejanje *vladajočih ljudstev »naenkrat« in istočasno* (...)*

Tu nikakor ne gre za to, da bi analizirali Marxove izjave, posebej v njej skrito zahtevo po svetovni revoluciji, ki nikakor ni bila odstranjena, ampak jo je modificirala kasnejša Leninova teza, po kateri ni nujno, da bi se v novih pogojih socialistične revolucije *začela* hkrati po vsem svetu, lahko bi se samo v posamezni državi. Tu nas posebej zanima trditev, da je za uresničenje socializma nujen ustrezen ekonomski razvoj družbe (da je ne bi privedli v »egalitarizem bede«) in ustrezen kulturni razvoj te družbe. Socializem je namreč mogoče opreti samo na visoko razvite produkcijske sile, za njihovo obvladovanje pa je nujna visoka kultura ljudi, ki jih uporabljajo, kakor je to mnogokrat ponovil Marx v svojih spisih. Objektivnih etap družbenega razvoja pa ni mogoče nadomeščati z voluntarizmom, kot je o tem jasno pisal Marx v Predgovoru k I. delu »Kapitala«. (* Marx-Engels Werke, B. 23, str. 16: »Naturgemässe Entwicklungsphasen können weder übersprungen noch hinwegdekretiert werden dürfen.«)

Te Marxove izjave zvenijo kot svarilo pred vnetim uvajanjem socializma tam, kjer ni objektivnih pogojev za uresničenje novega sistema. Sicer pa je to mogoče pojmovati kot poziv na revolucionarno potrpežljivost, celo ko oblast navidezno leži na cesti. Gre namreč za to, da partija, ki vodi revolucionarno vojno, posebej še proletarska partija, ni odgovorna samo za današnji dan, ko odpravlja oblast lastniškega razreda, ampak tudi za jutrišnji dan, ko bo ohranjela to oblast pod pritiskom kontrarevolucionarnih sil, pa tudi za nadaljnjo prihodnost, v kateri se bo novi sistem oblikoval in razvijal. Lahko, da bi se bilo treba z marksističnega vidika vzdržati uvajanja socialističnega sistema v državi, ki nima za to objektivnih pogojev, čeprav bi v danem trenutku po zrušitvi starega reda lahko prevzela oblast marksistična partija. To seveda ni v nasprotju z možnostmi in potrebami po uvajanju *drugačne* oblike revolucije pod vodstvom in kasnejšo hegemonijo marksistične partije (klasični primeri niso tu samo novo nastale države tretjega sveta, ampak tudi postdiktatorski režimi v šibko razvitih evropskih državah): tu gre prav za tisto skrb in odgovornost za jutrišnji in pojutrišnji dan formalno zmagovite socialistične revolucije. Običajno slišimo svarila zavoljo nevarnosti oborožene kontrarevolucije, če nastali socializem nima ustrezne materialne in družbene baze. Sčasoma se neizogibno nakopičijo težave in nezadovoljstvo ljudi, kar je podlaga za nenaden napad kontrarevolucionarnih, reakcionarnih sil. To je nedvomno nevarnost, ki jo je treba

* Marx-Engels — *Izbrana dela*, II. zvezek, druga izdaja, CZ 1976, str. 40—41.

pri političnem računu upoštevati. Hotel pa bi osredotočiti razmišljanje na pojav, ki ga literatura ne omenja, čeprav imamo dovolj gradiva s političnih izkušenj in marksistične teorije, da bi se ga lahko lotili v polnem obsegu: gre za pojav mirne kontrarevolucije, ki prav tako ogroža socialistično revolucijo, če ta nima v zaledju družbenih odnosov, ki bi bili zreli za uresničenje socializma.

Marksistična teorija ima za takšno analizo popolno, čeprav doslej ne dovolj izkoriščeno teoretično orožje — teorijo odtujitve.

V uvodu je treba razrešiti nesporazum, ki je povezan s specifično usodo razvoja marksistične teorije: ko govorimo o »teoriji odtujitve«, nam ta izraz pomeni nekaj drugega kot pa eksistencialistični literaturi, čeprav se ta — v svoji francoski izdaji — sklicuje na marksistično tradicijo. To je treba zelo poudariti, čeprav se običajno pojmovanje odtujitve v zadnjih desetletjih tudi v znanstveni literaturi oblikuje pod mogočnim vplivom eksistencializma. Tega so krivi predvsem sami marksisti, ki so zaradi zapletene usode razvoja svojega nauka zamolčali obstoj marksistične teorije odtujitve in se celo bojevali proti tezi o njenem obstoju. Vendar ta teorija obstaja, še več, je eden izmed stebrov marksistične teorije. Njen pomembni del je teorija politične odtujitve.

Odtujitev v objektivnem smislu pomeni marksistični teoriji takšno razmerje med človekom-producentom vsakršnih dobrin in njegovimi produkti (materialnimi ali duhovnimi), v katerem ti delujejo v danem družbenem mehanizmu neodvisno od volje in hotenj proizvajalcev in celo v protislovju z njihovimi namerami; s tem preprečuje človekove načrte in celo ogroža njegov obstoj. Na podlagi takšne objektivne odtujitve, ki se izraža v naključnosti družbenega razvoja (v smislu preprečevanja njegove načrtnosti) se razvija človekova samoodtujitev. Ta se kaže v občutku tujosti in neudeleženi v družbenih zadevah, v sovraštvu do drugih ljudi in v občutku frustracije zaradi neizpolnjenih življenjskih načrtov. Temu se pridružuje še občutek tujosti do lastnega »jaza«, ki mu nasprotuje sprejeti model človeka, kakršen bi sam hotel biti. Samoodtujitev je torej rezultat gospodujoče objektivne odtujitve. Šele na tej podlagi postane jasna njena geneza in pot, za njeno ukinitve z odpravo vzrokov, ki povzročijo objektivno odtujitev.

Pri takšnem pojmovanju objektivne odtujitve je razumljivo, da ji lahko podležejo različni človekovi produkti: blago na trgu, ideologija, politične institucije — kot so država, partija — ali pa tudi takšni produkti človekove družbene dejavnosti, kot je revolucija. To se zgodi tedaj, ko ljudje pripravljajo revolucijo (v smislu kvalitativnega preoblikovanja družbeno-politične strukture, ne glede na obliko realizacije), da bi dosegli določen cilj družbenega razvoja, vendar pa se v konkretnih pogojih izvršena revolucija razvija v smeri, ki je revolucionarji niso načrtovali in je celo z določenih vidikov v nasprotju z njihovim ciljem ter se izmika nadzoru lastnih ustvarjalcev. Tedaj govorimo večkrat o izdaji revolucije, pravilneje (v objektivnejših terminih) o njeni deformaciji ali celo degeneraciji, najbolj pravilno pa govorimo z vidika marksistične teorije o njeni odtujitvi. Prav to je mislil Friedrich Engels, ko je v malo znanem pismu pisal Veri Sassulitsch te skoraj

skeptične besede o uresničeni revoluciji (pismo z dne 23. IV. 1885): »Ljudje, ki so se bahali, da so naredili revolucijo, so vedno že naslednjega dne videli, da niso vedeli, kaj so naredili, da namreč udejanjena revolucija tisti, ki so jo hoteli napraviti, sploh ni podobna.« In v naslednji kasneje prečrtani vrsti dodal: »Lahko, da se bo to primerilo tudi nam.«

Tega problema se mora danes zavedati vsak, kdor se loteva revolucij in obstane pred vprašanjem, *kakšna* naj ta bo. Gre vendarle za to, da celo resnične revolucionarne sistemske spremembe nimajo po vsej sili neposredno socialističnega značaja, čeprav lahko privedejo — in po pojmovanju marksistov tudi morajo — v daljnji perspektivi privedi v socializem. To krajše ali daljše prehodno obdobje, ki traja do samega uresničenja socialističnih sprememb, pri čemer segajo takojšnje revolucionarne spremembe v zrušenem sistemu prav v globino družbenega življenja, ima velikanski pomen za ohranjanje zaveznikov proletariata v tej vojni. Predvsem gre za kmete in za družbene sile, ki bi rade razrešile pereč narodnostni problem kakšne manjšine ipd. To prehodno obdobje je pomembno tudi z vidika dozorevanja in zavesti množic, materialnih pogojev, ki so potrebni za podporo socialističnih sprememb. Gre torej za upočasnenje tempa revolucije, za preložitev njenih končnih stopenj na kasnejše obdobje, ko se bodo zlahka posrečile. Tako je ravnal Lenin 1905. leta, ko je nasprotoval geslu socialistične revolucije, ki naj bi bila neposredna naloga v tedanji carski Rusiji, ter določil neposredni cilj boja kot revolucionarno-demokratski cilj. Sprememba mednarodne situacije v sedanjem svetu zagotavlja revolucionarnim gibanjem večjo varnost, saj je socialistični svet že tu hkrati s svojo vojaško močjo, kar v določeni meri preprečuje zunanjo intervencijo in oboroženo kontrarevolucijo. Seveda pa ta varnost deluje samo — kot smo rekli — »v določeni meri«, zakaj obveze mednarodne solidarnosti socialističnih držav seveda ne segajo tako daleč, da bi te morale prevzeti tveganje svetovne vojne in vsesplošnega uničenja zaradi vsake nepretehtane avanture, v katero so pripravljeni vplesti svet neprevidni skrajneži samo zato, ker vihtijo nad seboj geslo socializma, ne da bi prej pravilno preračunali svoje moči in možnosti. Vsekakor je treba vključiti v takšen proračun tudi sile notranje in zunanje kontrarevolucije, pa tudi sile in perspektive *mirne* kontrarevolucije. Če se sklicujemo samo na »celotno situacijo« kot mnogokrat to delajo razni skrajneži, je to zmotno kot vsako absolutiziranje delnih resnic: »celotna situacija« se — kot smo že rekli — brez dvoma spreminja danes v prid možnostim za uspeh revolucionarnih gibanj, vendar pa to ne spreminja dejstva, da država, ki še ni dozorela za socialistično revolucijo, nima pogojev za njeno uresničenje in da je njeno izsiljenje kljub takšni situaciji družbeno neodgovorno dejanje, račun zanj pa kasneje predloži zgodovina.

Predloži ga predvsem z odtujitvijo revolucije, s spremembo njenega značaja in vsebine, ker jo množice, ki niso pripravljene nanjo in ji nasprotujejo, »požrejo«, čeprav iz kakšnih zunanjih razlogov (npr. podpora in obramba revolucije s strani socialističnih držav) ne morejo izvesti tradicionalne oborožene kontrarevolucije. Takšen proces mirnega »požiranja« revolucije, ki ga opravijo množice, tj. ko dobi revolucija znake in značaj, ki so z njo v protislovju, pri čemer ohranja zunanje embleme in staro ideološko

frazecologijo (mimikrija, ki je razumljiva v kontekstu samega pojava), imenujem *mirna kontrarevolucija*. O njenih pojavih bomo odslej naprej govorili modelno, tj. zamislili si bomo neko situacijo ter pri tem v njenih okvirih pokazali nevarne negativne družbene pojave, ki v danem kontekstu dobijo znake *lažne* nujnosti. Prav ti so za nas posebej pomembni in zanimivi zaradi splošnega značaja teženj, ki so v njihovem temelju, kar potrjuje zgodovinska izkušnja; seveda ne gre za pojave, ki nastajajo zaradi specifičnega spleta pogojev in dogodkov in ki jih je mogoče zaradi njihove delnosti označiti za naključne. To, kar bom povedal, je usmerjeno predvsem v prihodnost, pri čemer se zavedamo sprememb socialističnega značaja, do katerih prihaja že danes in jih je mogoče predvideti v bližnji prihodnosti. Bolje je, če vendarle pravočasno predvidimo nevarnosti, se jim upremo, se jim skušamo izogniti ter preudarno odstranimo njihove družbene vzroke. Slabše je, če se prepustimo valu lažne revolucionarne ideologije različnih skrajnežev, s čimer zastrašimo zavetnike in dajemo nasprotnikom v roke dokaz o naši slabi politiki, da bi kasneje žalovali na razvalinah revolucije. Toda to, kar bomo povedali, je neizbežno usmerjeno tudi nazaj, saj je mogoče najboljše nauke črpati iz izkušenj tistih držav, ki so že izpeljale socialistično revolucijo. Iz različnih razlogov, vendar — kot smo povedali že prej — predvsem zato, da se nam ne bi izgubilo bistvo stvari pri sporih o avtentičnosti dejstev, ne bomo govorili o konkretnih pojavih v konkretnih državah, ampak bomo svoja izvajanja in sklepe opirali na njihovo poznavanje.

Kot prvi problem si oglejmo odnos družbe do vladajoče partije in do novega sistema. Zamislimo si torej situacijo, ko je socialistična ekonomska formacija družbe zmagala v družbi, ki je ekonomsko in družbeno sorazmerno zaostala ter jo ogroža sovražna soseščina kapitalističnih držav. Ljudje čutijo do nove oblasti odpor, celo sovražni so ji, ker jim ne more čez noč izboljšati njihove življenjske situacije, ampak jo — vsaj delno — z nekaterih vidikov celo slabša. Z drugimi besedami, opraviti imamo z družbeno konstrukcijo, ki ne izpolnjuje zahtev, ki jih je zastavil avtorjem socialistične revolucije Karl Marx (glej prej navedeni odlomek iz *Nemške ideologije*). Kaj se dogaja v takšni situaciji — kaj se *mora* dogajati v takšni situaciji — z odnosom med vladajočo partijo in družbo?

Partija more sorazmerno zlahka izpeljati spremembe ekonomske formacije, saj »leži oblast na ulici«, ker je gospodujoči razred s svojim aparatom razpadel (npr. izgubljena vojna, korupcija vladajočih razredov in splošno nezadovoljstvo družbe zaradi kaosa v državi itd.) ali pa je navzočnost armade druge socialistične države omrtvičil odpor ljudskih množic. Tu pride do izraza zahteva, ki smo jo že prej naslovili na revolucionarne partije, zahteva, ki terja premislek in prevzem odgovornosti ne samo za dan, ko je revolucija uresničena, ampak tudi za jutrišnjega, ko jo bo treba ohraniti pri življenju in razvijati naprej. Lahko branimo tezo, da bo zmagovita revolucija ob svojem uresničenju dobila novo družbeno podporo in vzgajala nov tip socialističnega človeka, vendar ima to smisel le tedaj, če ima revolucija za novi sistem zagotovljeno podporo velikega dela družbe in se bo pridobivanje in vzgajanje ljudi nanašalo na družbeno obrobje, predvsem na manjšino tiste družbe, ki jo sestavljajo člani prejšnjih lastniških

in gospodujočih razredov. Ta teza pa ima napačno že *predpostavko*, kolikor se to vzgajanje nanaša na celotno družbo in v vsakem primeru na njen večji del, ki je sicer iz različnih razlogov sovražen novemu sistemu. Leninova teza, da ne smemo uporabljati primitivne aritmetike večine, kadar gre za aktivne dejavnike revolucionarnega prevrata, se ne sme mehanično nanašati na družbeno podporo revoluciji. Te podpore ne smemo mešati z dejstvom, da je družba solidarno vstopila v vojno proti *stari* in osovraženi oblasti; iz tega ne izhaja avtomatično podpora *novi* oblasti, četudi so bili njeni eksponenti na čelu revolucije in so jo tudi vodili — pač zato, ker so bili aktivnejši od drugih, bolje organizirani in so pametneje izkoriščali družbeno nezadovoljstvo. Iz podpore njihovemu negativnemu programu boja »proti« ne izhaja avtomatično množična podpora pozitivnega programa boja »za«. Revolucionarne partije morajo to poznati in morajo večje prilagajati značaj pozitivnega programa dozorelosti množic in objektivnim možnostim njegovega uresničenja. Kot primer spet navajam Lenina, ki je 1905. leta nasprotoval geslu socialistične revolucije kot cilju neposredne vojne, a ko jo je 1917. leta razglasil, je to storil samo zato, ker je bil prepričan — podobno kot sicer večina revolucionarjev tega obdobja — da bo revolucija v Rusiji detonator svetovne revolucije in da bo Rusija tedaj spet postala — kot je to jasno povedal — zaostala država, vendar tokrat v kontekstu svetovnega socialističnega sistema. To je v celoti razumel Gramsci in je problem izrazil v svoji še ne dovolj ocenjeni teoriji »soglasja« (consensus) ljudskih množic s programom revolucionarnih sprememb.

Kaj se zgodi — kaj se *mora* zgoditi — v primeru, če ta pogoj, ki govori o družbeni podpori novemu sistemu, ni izpolnjen? Partija je osamljena, čuti se ogroženo — in to ustreza resnici — kot varuh in zaščitnik novega sistema in kot alternativa kapitulaciji in porazu ostane samo *fizično* nasilje. To je *neizogibni* razvoj, to je v takšni situaciji objektivna zakonitost. Od tod tudi tista z marksizmom sprta razlaga diktature proletariata (prav zares v imenu proletariata, ki se pogosto silovito upira takšnemu zastopstvu, o čemer govorijo množični izbruhi, ki dobijo včasih prav obliko vojne) kot režima odkritega fizičnega nasilja, ki ni zakonsko nadziran. Ta razlaga se ne ujema z marksizmom. Njeni patroni pa niso niti izpriječenci niti tipi brutalnih diktatorjev: v konkretni situaciji pogosto *morajo* tako ravnati, da bi zaščitili novi sistem — napaka je bila pri njegovem rojstvu. V takšnem položaju partija ne more dovoliti npr. svobodnih volitev, saj bi te neizbežno pomenile njen poraz. Vendar pa niti brutalno fizično nasilje niti nesvobodne volitve (celo v sami vladajoči partiji) seveda niso nobena »višja oblika demokracije«, ampak njeno *zanikanje*. Vendar ne zaradi kakšne antidemokratske ljubezni, ampak ker je partija v to *prisiljena*, saj ji drugače ne bi uspelo obdržati oblasti.

Samo na tej osnovi je mogoče razumeti razvoj in dominacijo varnostnega aparata kot aparata fizičnega nasilja nad družbo — celo nad partijo. Če je fizično nasilje nad množicami (nad družbo) *nujno življenjsko* pomembno za novi sistem, ker ta nima družbene podpore, je enako nujen tudi nastanek specializiranega aparata za prisiljevanje. Ker je v svojem delovanju učinkovit, dobi privilegij gospodovanja ne samo nad družbo nasploh, temveč tudi

nad partijo, ki ga je ustvarila, da bi ubranila lastno oblast, čeprav se sama neizbežno zaplete v mrežo te nadrejene oblasti! To je klasičen primer odtujitve v marksističnem, objektivnem pomenu te besede. Nekateri sodijo in pišejo, da je varnostni aparat nekaj od partije neodvisnega, da se bojuje z njo in da ga je treba glede na to uničiti ter osvoboditi partijo tega pritiska. To sploh ni res, ne glede na to, da se varnostni aparat odtuji in seže po oblasti *nad* partijo. Ne, varnostni aparat je delo partije in brez njega v *danih* pogojih ne bi mogla izvajati svoje oblasti. Stalin se je tega dualizma odtujujočega se varnostnega aparata zavedal ter zato občasno odstranil njegove že preveč mogočne voditelje in z njimi povezano človeško »mašinerijo«, ne da bi hkrati oslabil moč in učinkovitost vedno popolne institucije.

Stvari ne gre krčiti izključno na uporabo fizične sile nad družbo in nastajanja specializiranega »aparata« v te namene, ampak je treba upoštevati tudi družbene učinke *metod ravnanja* tega aparata: razvil je sistem vzajemnega vohunjenja državljanov, nameščanja agentov, ovaduštva itd. Ti pojavi lahko dobijo strahotno obliko, ker kvarijo značaje ljudi ter s tem povzročajo nepopravljivo družbeno škodo.

To je téma, vredna posebne obdelave, ki jo tu samo naznačujem. Z družbenega vidika je najpomembnejše to, da ti pojavi niso naključni, ampak v določeni situaciji nujni; zakaj tu sploh ne gre izključno za »izrojenost« ali »deformacijo«, ampak v konkretni situaciji za pojave, ki so racionalno razložljivi in zakoniti, celo nujni. Redukcija stvari na »diabologijo« kulta osebnosti Stalina in njegovih naslednikov ne razlaga ničesar, ampak samo zamegli problem: »stalinizem« ni zadeva posameznika, čeprav ga je ta po svoje obarval, ampak zadeva delovanje sistema, položenega v Prokrustovo posteljo pogojev, ki onemogočajo njegov normalni razvoj. Samo z moraliziranjem ali »grajanjem grehov« tega ne moremo spremeniti — vsaka družba v takšnem nenormalnem položaju bo delovala in se razvijala podobno — pač pa moramo storiti vse, da ne bi nastali pogoji za takšno odtujitev.

Tu ne gre samo za odtujitev revolucije, ki deluje drugače, kot so menili njeni kreatorji, ampak tudi za *sámo* partijo, ki v takšnih pogojih neizbežno sama zapade odtujitvi. In to je naša druga téma za razmišljanje.

Kaj se dogaja — kaj se mora dogajati — z elitno revolucionarno partijo, ko se spremeni sistem v prej opisanih pogojih? Nastane proces, ki je s sociološkega vidika osupljiv, vendar pa po svojih posledicah tragičen za partijo.

V takšnem sistemu oblasti zavzame partija monopolistično stališče in takšno tudi *mora* biti zaradi šibkosti nove oblasti, ker partija nima družbene podpore, kar smo že povedali. Če se pojavijo, celo formalno, druge skupine, če celo nosijo naziv »partija«, to v ničemer ne spreminja dejanske situacije: dokler *vladajoča* partija ne more legalno izgubiti svoje oblastniške pozicije in je ne more zamenjati druga partija, dokler je hkrati njej podrejen celotni aparat oblasti in prisiljevanja, je to navidezno »mnogostrankarstvo« samo kamuflaža. Ker dostikrat slišimo, da je to baje *višja* oblika demokracije, velja pripomniti, da nima kaj dosti skupnega z marksizmom: Engels je vendar malo pred svojo smrtjo trdil, da je specifična oblika diktature proletariata demokratična republika in Lenin je samo *in extremis* vojne izbral

enostrankarski sistem, pri čemer je jasno napisal, da je to značilna slabost ruske revolucije v konkretnih pogojih njenega uresničenja.

Stranka z značajem *vladajoče* partije mora biti po sili razmer množična. Predrevolucijska partija je bila elitna partija v tem smislu, da so bili njeni člani idejna elita gibanja. To so bili borci-idealisti, pripravljeni, da žrtvujejo za stvar vse, kar imajo. Če upoštevamo višino tveganja, pa tudi sorazmerno ozke kadrovske potrebe organizacije, je v ilegalnih partijah številčno stanje majhno. Po revoluciji pa partije v kratkem času »eksplodivno«¹ narastejo — iz partije z nekaj deset tisoč člani nastanejo večmilijonske partije. Takšna partija nujno izgubi svoj elitni značaj v smislu idejne in bojne elite, čeprav postane elitna v smislu različnih privilegijev, ki jih dobijo njeni člani: v analizi je treba posebej paziti na dvojni pomen besede »elitni«. Celo v partijah, ki po prevzemu oblasti niso uprizorile »lova z gonjači«² za novimi člani (ko npr. po prevzemu oblasti nastopita dve med seboj tekmujoči si delavski stranki — dejstvo, znano iz zgodovine — ki imata različni tradiciji in politični liniji. Njun pomen in družbeni status pa merimo med drugim tudi z njihovim številčnim stanjem, od tod tudi lov za novimi člani), vendarle pride hitro do spremembe značaja partije, četudi ostajajo na površini zunanji emblemi in »liturgične«³ ideološke formule iste: članska množica neizogibno ni več množica »vernikov«⁴ — kar še ni najslabše, vendar pa večkrat spreminja »obarvanost«. Posebej se to kaže v primerih, ko množica ljudi sicer iz tega ali onega razloga ne mara nove oblasti, vendar pa partija prav iz nje novači nove članske kadre. Novi člani vstopajo v partijo s svojim družbenim značajem, ki mu je med drugim pogoj družbeni izvor in psihična struktura razreda ali družbene plasti, iz katere izhajajo (npr. preplavljanje partije s kmečkimi prvinami, z njemu lastnim malomeščanskim mišljenjem, saj prav novi delavski razred izhaja v prvi generaciji iz kmetov). Ti ne spremenijo samo sestava partije, ampak tudi njeno »družbeno dušeslovje«, spremenijo se množična stališča članov partije (v smislu pripravljenosti za delovanje) ter vnašajo v partijo pripravljenost za sprejemanje malomeščanskih, nacionalističnih in rasističnih nazorov ter hotenj. To je seveda očitno sprto z uradno ideologijo partije in z njeno preteklostjo, katere nadaljevanje je stari partijski kader. Za to pa imamo zdravila: ideologija se spremeni v posebno liturgijo (zgodovina Cerkve nam tu omogoča analogijo), stari člani so odstranjeni — delno opravi to delo biologija, drugo pa »čistke«. Klanje starih članov, ki ga je sprožil Stalin kot »mandatar«⁵ novega aparata — podobno, čeprav ne tako drastično, se je to dogajalo v večini držav ljudske demokracije — ni nqbeno naključje, ampak zakonitost v opredeljenih družbenih pogojih: s starimi člani ni bilo mogoče izvajati nove politike, ni bilo mogoče preveč očitno odsloviti stare ideologije in napolniti »liturgijo«⁶ s popolnoma novo vsebino. Partijo je hkrati z neizbežno množičnostjo »požrl tudi njen novi element. To je povsem naravno, saj je postal njena množična baza in tudi zavzel je ključna mesta v partiji. Dejansko je vdan drugačni ideologiji, kot pa je uradno priznana, se pravi ideologiji, ki ustreza njenemu liku. Stari člani so odstranjeni, kar je pravilno — to ni kazni, ampak logična posledica nespametne gradnje novega sistema brez ustrezne družbene baze, posledica zamenjave objektiv-

nih zakonov družbenega razvoja z voluntarizmom. To je svojsko Marxovo maščevanje iz groba.

Kakor izhaja *implicito* iz dosedanjih premišljevanj, se *nova* množična partija poslavlja — *mora* se posloviti — od stare ideologije gibanja. Ta problem je tretje področje naših razmišljanj: odnos »partija — ideologija«.

Če ima gibanje svojo ideologijo, ki jo je opravičila tradicija — marksizem, marksizem-leninizem — potem je nova oblast iz popolnoma razumljivih razlogov nikakor ne zavrže: to bi označilo izgubo »svetinja« in s tem tudi čustvenega vpliva, ki črpa svoje moči iz slavne tradicije minulih pokolenj, v imenu katerih nastopa v slavnostnih trenutkih zaradi krvi, ki so jo ta pokolenja žrtvovala za stvar. Vendar je to že ideologija, ki ne ustreza novemu značaju partije — predvsem gre za geslo internacionalizma in bratstva delavcev, ki dejansko spodriva nacionalizem, in je večkrat prav fašistično obarvan (naravnost preroško zvene danes z vidika tega razvoja besede o učinkih nepremišljenega uvajanja socialistične revolucije brez ustreznih pogojev, ki jih je izrekel Marx že v *Nemški ideologiji*). Stara ideologija se torej spremeni v svojsko ikono, ki se ji je treba ob prazniku pokloniti, njena beseda pa se spremeni v liturgijo, ki ji praksa nasprotuje. Vsak dan pa hkrati deluje vendarle druga, ideologija *nove* partije, ki je nasprotna prvi. To vodi v zmešnjavo, v družbeno shizofrenijo. Tragikomično je, da se nova partija sklicuje na tradicijo stare, ki naj bi se nadaljevala v novi partiji, hkrati pa jo zavračajo — včasih prav odkrito — kot etnično »tujo«, ker so npr. tovariši židovskega rodu imeli pri njenem oblikovanju in delovanju veliko vlogo.

Ta sprememba ideologije (nacionalizem in rasizem sta posebej izzivalen, čeprav ne edini izraz zanjo) je brezupen maneuver, da bi si partija pridobila podporo družbe in ustvarila atmosfero »narodne enotnosti« *coûte-que-coûte*. Pod tem površjem zavestnega delovanja pa se skriva nekaj globljega — psihična pripravljenost za takšno ravnanje. Psihična pripravljenost, da odvržeš ideološko mimikrijo, je razumljiva na podlagi prej opisanih procesov. Če pa gre vendarle za zavesten politični maneuver, ki skuša po tej poti doseči družbeno podporo in »narodno soglasje« s tem, da se odpove ideološkim načelom, je to popolnoma zgrešeno: eksistirajo namreč politične sile, ne glede na to, ali si lahko nadenejo formalno obleko samostojne partije, ki imajo s tradicijo potrjeno avtentičnost, s katero lahko predstavljajo podobne pogoje in težnje. *Nova* partija pa že zato, ker izhaja iz stare in nekako nadaljuje — čeprav samo kot liturgijo — njeno ideologijo, te avtentičnosti nima. Zato je ta maneuver le v prid »konkurenci«, ki je večkrat nevarna, trenutno pa lahko samo latentna.

Družbene shizofrenije, ki je povezana z dejanskim opuščanjem uradne ideologije, z njenim dejanskim zanikanjem v praksi ob hkratnem njenem podpiranju, čeprav v »liturgičnem« smislu najvišje vrednote, ne smemo jemati ločeno zgolj kot notranjo zadevo partije. Kaže se širše na likih članov družbe in je prva tistega sindroma pojavov, ki oblikuje njihov družbeni značaj (v smislu celotnosti družbeno pridobljenih drž — stališč — in s tem tudi *lažne* instinktivne pripravljenosti za delovanje). To nas vodi k četrtemu

problemu našega razmišljanja, do razmerja »partija — družbeni značaj članov družbe«.

Kot smo že prej povedali, »socializem« v širšem smislu te besede ni ime samo za bazo (socialistična ekonomska formacija družbe), ampak tudi vrhnje stavbe socialistične družbe (socialistični politični sistem itd.). Pri tem prevrat v bazi kot rezultat revolucije ne vodi avtomatično do ustreznih sprememb v vrhnji stavbi — te spremembe so revolucionarni proces, ki ga je treba zavestno oblikovati. To se nanaša *par excellence* na oblikovanje novega socialističnega človeka, ki je najpomembnejši proizvod revolucije in hkrati tudi njen temelj, upoštevajoč, da je socialist človek z vsemi svojimi lastnostmi, držami in znanjem temelj te družbe in je nujna prvina njenega nadaljnjega razvoja, brez česar pa ni mogoče doseči višje stopnje razvoja — komunizma.

To, da dana družba pripada socialistični ekonomski formaciji, ne zagotavlja — kot smo že rekli — niti avtomatično niti enotno za vse države oblikovanja njene vrhnje stavbe: politične, moralne itd. V tej luči postane oblikovanje novega socialističnega človeka program socializma *par excellence*. V nobenem primeru pa brez takega »novega človeka«, tj. človeka z ustreznim družbenim značajem, ne more biti govora o izgradnji socializma, še manj pa o prehodu v komunizem kot v višjo razvojno stopnjo socialistične družbe. Zakaj vsaka družba, ki sodi v kategorijo socialistične ekonomske formacije, mora ponuditi ustrezni program preoblikovanja človeške zavesti in s tem tudi oblikovanja tipa »novega človeka« socializma. In tako tudi dejansko je. Gre pa za razliko med *govorjenjem* o oblikovanju novega človeka in uresničevanjem programa. Dejansko je tako — in o tem govori zgodovinska izkušnja — da v pogojih, ki onemogočajo razvoj socialistične nadgradnje družbe, takšnega vzgojnega programa ni mogoče uresničiti. Nasprotno, obstajajo vsi pogoji, da v sedanjih pogojih *degradiramo* družbeni značaj ljudi in s tem dejansko zapremo možnost razvoja socialistične družbe.

Prev. F. J.

Kaj pomenijo metafore

DONALD DAVIDSON

Metafora je sanjsko delo jezika in njena interpretacija — kakor vsako sanjsko delo — zrcali ravno tolikanj o interpretu, kolikanj o tvorcu. Interpretacija sanj zahteva sodelovanje med sanjačem in budilcem, celo če sta ista oseba; samo dejanje interpretacije pa je delo imaginacije. Tako je tudi razumevanje metafore ravno tolikanj kreativno prizadevanje, kolikanj tvoriti metaforo, tem kreativnejše, čim manj ga vodijo pravila.

Te pripombe ne, razen v vprašanju stopnje, razlikujejo metafore od bolj rutinskih lingvističnih transakcij: vsaka govorna komunikacija predpostavlja vzajemen vpliv inventivne konstrukcije in inventivnega interpreta. Tisto, kar metafora dodaja običajnemu, je to, da ne uporablja nobenih semantičnih virov, ki ne bi bili viri, od katerih je odvisno običajno. Ne obstajajo nobena navodila za izmišljanje metafor, ni nikakršnega učbenika za določanje, kaj metafora »pomeni« ali »pravi«, ni nikakršnega testiranja metafore, ki ne kliče po okusu.¹ Metafora implicira neko vrsto in stopnjo artističnega uspeha; ni neuspešnih metafor, kot ni nesmešnih šal. So sicer plehke metafore, vendar se tudi za te izkaže, da so navzlic temu nekaj povedale, čeravno ni bilo vredno, da bi si jih izmislili ali bi si jih lahko bili izmislili bolje.

Ta članek se ukvarja s pomenom metafor in njegova teza je, da metafore pomenijo to, kar pomenijo besede v njihovi najbolj dobesedni interpretaciji, in nič več. Ker ta teza nasprotuje sodobnim nazorom, ki so mi znani, je večina tistega, kar imam povedati, kritična. Vendar mislim, da dela slika metafore, ki se pojavlja, ko so odstranjene napake in zmeda, metaforo za bolj, ne pa za manj zanimiv fenomen.

Glavna napaka, nad katero se bom spravil, je ideja, da ima metafora, poleg njenega dobesednega smisla ali pomena, še drug smisel ali pomen. Ta ideja je skupna mnogim, ki so pisali o metafori; najde se v delih literarnih kritikov, kot so Richards, Empson in Winters, filozofov od Aristotela do Maxa Blacka, psihologov od Freuda in prej do Skinnerja in pozneje, in

¹ Mislim, da Max Black nima prav, ko pravi: »Pravila našega jezika določajo, da morajo nekateri izrazi štet kot metafore«. Dopusča, kajpada, da je tisto, kar metafora »pomeni«, odvisno od veliko več stvari: govorčeve intence, tona glasu, verbalne postavitve, itn. »Metafor«, v njegovi knjigi *Models and Metaphors* (Ithaca, NY, Cornell University Press, 1962), str. 29.

lingvistov od Platona do Uriela Weinreicha in Georga Lakoffa. Ideja ima mnogo oblik, od relativno preproste v spisih, ki trdijo, da se lahko producira dobesedna parafraza metafore, vendar jo delijo tudi oni, ki menijo, da ni mogoče najti nobene tipične dobesedne parafraze. Nekateri poudarjajo posebno razumevanje, ki ga metafora lahko navdihuje, in pripisujejo velik pomen dejstvu, da običajni jezik, v njegovem vsakdanjem funkcioniranju, ne prinaša takega razumevanja. Tudi ta nazor vidi metaforo kot obliko komunikacije poleg običajne komunikacije, ki bolj izraža resnico ali neresnico sveta kot običajen jezik, čeravno se lahko za sporočilo meni, da je bolj eksotično, globoko ali bolj spretno odeto.

Koncept metafore kot primarnega sredstva za sporočanje idej, čeravno neobičajnih, se mi zdi ravno tako napačen kot njegova praideja, da ima metafora poseben pomen. Soglašam z nazorom, da metafore ne morejo biti parafrazirane, vendar mislim, da ne zato, ker metafore povejo nekaj preveč novega za dobeseden izraz, temveč zato, ker ni ničesar, kar bi lahko parafrazirale. Parafraza, če je možna ali ne, je lastna tistemu, kar je *rečeno*: v parafrazi poskušamo povedati na drugačen način. Toda če imam prav, metafora ne pove ničesar preko njenega dobesednega pomena (če uporabi metaforo, ne pove ničesar preko dobesednega niti njen tvorec). To kajpada ni niti za to, da bi tajili dobre strani metafore, niti da bi tajili, da se te dobre strani lahko pokažejo z uporabo nadaljnjih besed.

Dosedaj so se tisti, ki so zanikovali, da ima metafora — poleg dobesedne — kognitivno vsebino, pogosto motili v tem, da bi pokazali, da je metafora konfuzna, zgolj emotivna, neprimerna za resen, znanstven ali filozofski diskurz. Mojih nazorov se ne bi smelo povezovati s tradicijo. Metafora je legitimno sredstvo ne le v literaturi, temveč tudi v znanosti, filozofiji in pravu; je učinkovita v hvali in zmerjanju, v molitvi in propagandi, opisu in odredbah. V velikem delu soglašam z Maxom Blackom, Paulom Henlejem, Nelsonom Goodmanom, Monroejem Beardsleyem in drugimi v njihovih sodbah, kaj metafora doseže, mimo tega, da mislim, da doseže več, in da je tisto, kar je več, različnih vrst.

Ne soglašam s pojasnitvijo, kako metafora dela svoje čudeže. Naj anticipiram: odvisen sem od distinkcije med tistim, kar besede pomenijo, in onim, kako so uporabljene. Mislim, da pripada metafora zgolj področju rabe. Metafora je nekaj, kar je bilo doseženo z domišljjsko uporabo besed in stavkov, in je docela odvisna od običajnih ali dobesednih pomenov tistih besed in zato tudi od običajnih pomenov stavkov, ki jih le-te sestavljajo.

Razlaga, kako besede funkcionirajo v metafori, s postuliranjem metaforičnih ali figurativnih pomenov, ali posebnih vrst poetične ali metaforične resnice, nam ni (to bom dokazal) v nikakršno pomoč. Te ideje ne pojasnijo metafore; metafora pojasni ideje. Ko enkrat razumemo metaforo, lahko tisto, kar smo doumeli, imenujemo »metaforična resnica« in (do neke mere) povemo, kaj je »metaforični pomen«. Preprosto vmestiti ta pomen v metaforo pa je podobno kot pojasniti, zakaj te tableta uspava, če se reče, da ima uspavalno moč. Dobesedni pomen in pogoji resnice dobesednega pomena so lahko pripisani besedam in stavkom ločeno od posameznih kontekstov rabe. Zato ima opozarjanje nanje avtentično pojasnjevalno moč.

S preiskovanjem nekaterih napačnih teorij o naravi metafore bom skušal postaviti moje negativne nazore o tem, kaj metafora pomeni, in uvesti moje omejene pozitivne trditve.

Metafora nas opozarja na nekakšno podobnost, na pogosto novo ali presenetljivo podobnost, med dvema ali več stvarmi. Ta oguljena in resnična pripomba vodi ali se zdi, da vodi k sklepu, ki se tiče pomena metafor. Poglejmo običajno podobnost ali sličnost. Dve roži sta si podobni, ker delita lastnost biti roža; dva otroka sta si podobna na temelju njunega otroštva. Ali, preprosteje, rože so si podobne, ker je vsaka roža, otroci, ker je vsak otrok.

Predpostavimo, da nekdo reče: »Tolstoj je bil nekoč otrok«. Kako je otrok Tolstoj podoben drugim otrokom? Odgovor je pri roki: na temelju tega, da kaže lastnost otroštva, to je, če spregledamo nekatere znake, na temelju biti otrok. Če smo utrujeni od fraze »na temelju«, lahko gremo, tako se zdi, še naprej in rečemo, da otrok Tolstoj deli z drugimi otroci posebnost, da ima predikat »je otrok«, ki je apliciran nanj; ko imamo enkrat besedo »otrok«, nimamo nikakršnih težav, da natančno povemo, kako je otrok Tolstoj podoben drugim otrokom. To bi lahko storili brez besede »otrok«; vse, kar potrebujemo, so druge besede, ki pomenijo isto. Končni rezultat je enak. Običajna podobnost je odvisna od razvrščanj, ki so postavljena z običajnimi pomeni besed. Taka podobnost je naravna in nepresenetljiva do te mere, da so znane poti razvrstitve objektov zavezane običajnemu pomenu običajnih besed.

Znameniti kritik je rekel, da je bil Tolstoj »velik moralizirajoč otrok«. Tolstoj, o katerem se tukaj referira, očitno ni Tolstoj-otrok, temveč Tolstoj-odrasel pisatelj; to je metafora. V kakšnem smislu je sedaj Tolstoj-pisatelj podoben Tolstoj-otroku? Kar moramo morda storiti, je to, da si mislimo razred objektov, ki vključuje vse običajne otroke in, poleg, odraslega Tolstoja, in se potem vprašati, kakšno posebno, presenetljivo lastnost si delijo člani tega razreda. Misel, na katero se sklicujemo je, da bi se lahko ob določeni potrpežljivosti tolikanj približali specifikaciji primarne lastnosti, kot je to potrebno. Če bi našli besede, ki pomenijo natančno to, kar pomeni metaforični »otrok«, bi vsekakor lahko perfektno opravili delo. Kar je z moje perspektive zanimivo, ni to, ali bomo lahko našli popolne druge besede, temveč domneva, da je nekaj, za kar si je treba prizadevati, metaforičen pomen, ki je nečemu enakovreden. Doslej nisem storil nič več, kot grobo orisal, kako je lahko pojem pomena zdrsnil v analizo metafore, in odgovor, ki sem ga bil predlagal, je, da je — odkar se tisto, o čemer mislimo kot o znani raznote-rosti podobnosti, ujema z onim, o čemer mislimo kot o znanstveni raznote-rosti pomenov — naravno postulirati neobičajne ali metaforične pomene, da bi pomagali pojasniti podobnosti, ki jih promovira metafora.

Ideja je potem, da si v metafori določene besede privzemajo nove — ali kar pogosto imenujejo »razširjene« — pomene. Ko na primer, beremo, da »je Duh Božji plaval nad obličjem voda«, moramo besedo »obličje« šteti, kot da ima razširjen pomen (tu ne upoštevam nadaljnje metafore v pasusu). Ekstenzija se aplicira, v tem primeru, na tisto, kar filozofi imenujejo ekstenzija

besede, to je, na razred entitet, na katere se nanaša. Tukaj se beseda 'obličje' aplicira na običajna obličja in še na vode.

Ta razlaga vsekakor ne more biti popolna, kajti če se v teh kontekstih besedi »obličje« in »otrok« pravilno aplicirata na vode in na odraslega Tolstoj, potem vode dejansko imajo obličja in je bil Tolstoj res otrok, in ves smisel metafore izginja. Če naj bi mislili o besedah v metaforah, kot da neposredno skrbijo za aplikacijo na tisto, na kar se pravzaprav dejansko aplicirajo, potem ni razlike med metaforo in uvedbo novega termina v naš slovar: narediti metaforo pomeni umoriti jo.

Kar je bilo izpuščeno, je kakršnokoli sklicevanje na izviren ali dobeseden pomen besede. Če je metafora odvisna ali pa ne od novih in razširjenih pomenov, je na nek način gotovo odvisna od izvirnih pomenov; ustrezna razlaga metafore mora dopustiti, da prvotni ali izvirni pomeni besed ostajajo dejavni v njihovi metaforični postavitvi.

Metaforo potem, morebiti, lahko razložimo kot neko vrsto dvoumnosti: v kontekstu metafore imajo določene besede bodisi nov pomen bodisi izviren pomen in moč metafore je odvisna od naše negotovosti, ker omahujemo med dvema pomenoma. Torej ko Melville piše, da »je bil Kristus kronometer«, producira učinek metafore to, da jemljemo »kronometer« najprej v njegovem običajnem smislu in potem v nekem izjemnem ali metaforičnem smislu.

Težko je videti, kako bi lahko bila ta teorija pravilna. Kajti dvoumnost v besedi — če je sploh kaka — je posledica dejstva, da v običajnih kontekstih pomeni eno stvar, v metaforičnem kontekstu pa nekaj drugega; toda v metaforičnem kontekstu ne nujno omahujemo okrog njenega pomena. Ko se dejansko obotavljamo, se je treba običajno odločiti, katero od številnih metaforičnih interpretacij bomo sprejeli; malokdaj smo v dvomu, da je tisto, kar imamo, metafora. Učinkovitost metafore, vsekakor, zlahka preživi konec negotovosti okrog interpretacije metaforičnega pasusa. Zato metafora ne more dolgovati svojega učinka tej vrsti dvoumnosti.²

Utegne se zdeti, da neka druga vrsta dvoumnosti ponuja boljši predlog. Včasih bo beseda, v enem in istem kontekstu, nosila dva pomena, kjer imamo v mislih in uporabljamo oba. Ali, če mislimo o besednosti kot tisti, ki implicira istost pomena, potem lahko situacijo opišemo kot tako, v kateri sta tisto, kar se pojavlja kot ena beseda, dejansko dve besedi. Ko Shakespeareji Kresidi izrekajo opolzko dobrodošlico v grškem taboru, Nestor pravi: »Naš general vas pozdravlja s poljubom.« Tukaj moramo vzeti »ge-

² Nelson Goodman pravi, da se metafora in dvoumnost v glavnem razlikujeta »v tem, da so določene rabe zgolj dvoumnega termina vrstnice in neodvisne«, medtem ko se v metafori »termin, ki ima z navado utrjeno ekstenzijo, aplicira drugod pod vplivom te navade«, in predlaga, da, medtem ko naš smisel za zgodbo »dveh rab« v metafori pojema, metaforična beseda postaja zgolj dvoumna. *Languages of Art* (Indianapolis, Bobbs-Merrill, 1968), str. 71. Dejansko v mnogih primerih dvoumnosti ena raba izvira iz druge (kot pravi Goodman) in tako ne more biti hkratna. Toda temeljna napaka, ki jo Goodman deli z drugimi, je ideja, da sta dve »rabi« vpleteni v metafori na kakršenkoli način, kot sta v dvoumnosti.

* Op. prev.: Tukaj si nisem mogel kaj pridati s slovenskim prevodom, ki se glasi: »No, reči moram, to je bil zares poveljniški poljub«. Da bi bilo Davidsonovo argu-

neral« na dva načina, enkrat kot da se aplicira na Agamemnona, ki je general, in drugič kot da se ne aplicira na nobenega posebej, temveč na vsakogar nasplošno, kajti Kresida poljublja vsakogar. Dejansko imamo konjunkcijo dveh stavkov: naš general, Agamemnon, vas pozdravlja s poljubom; in vsakdo nasplošno vas pozdravlja s poljubom.

To je legitimno sredstvo, besedna igra, vendar ni isto sredstvo kot metafora. Zakaj v metafori ni bistvene potrebe po reiteraciji; kakršneoli pomene pripišemo besedam, jih obdržijo skozi vsako pravilno branje pasusa.

Plavzibilna sprememba zadnjega predloga bi bila, če bi ključno besedo (ali besede) v metafori obravnavali, kot da imajo naenkrat dve različni vrsti pomena, dobeseden in figurativen pomen. Predstavljajte si, kot da je dobesedni pomen latenten, nekaj, česar se zavedamo, ki deluje na nas, ne da bi deloval v kontekstu, medtem ko ima figurativni pomen neposreden naboj. In naposled, eksistirati mora pravilo, ki povezuje dva pomena, zakaj sicer razlaga zdrzne v neko obliko teorije dvoumja. Pravilo, vsaj za mnogo tipičnih primerov metafore, pravi, da se beseda v svoji metaforični vlogi aplicira na vse tisto, na kar se aplicira v svoji dobesedni vlogi, in na še mnogo več.³

Ta teorija se utegne zdeti zapletena, vendar je presenetljivo podobna tistemu, kar je Frege predlagal kot razlago za obnašanje referirajočih terminov v modalnih stavkih in stavkih o propozicionalni naravnosti, kot sta prepričanje in želja. Po Fregeju ima vsak referirajoči termin dva (ali več) pomenov, enega, ki fiksira njegovo referenco v običajnih kontekstih, in drugega, ki fiksira njegovo referenco v posebnih kontekstih, ki jih ustvarjajo modalni operatorji ali psihološki glagoli. Pravilo, ki povezuje oba pomena, bi lahko postavili takole: pomen besede v posebnih kontekstih stori, da je referenca v teh kontekstih identična s pomenom v običajnih kontekstih.

Če združimo Fregeja s fregejanskim stališčem o metafori, imamo tu celotno sliko: o besedi moramo misliti, kot da ima — poleg svojega munda-nega področja aplikacije ali reference — dve posebni ali supermundani področji aplikacije, eno za metaforo in drugo za modalne kontekste in podobno. V obeh primerih izvirni pomen še naprej opravlja svoje delo zaradi pravila, ki povezuje različne pomene.

Potem ko sem poudaril možno analogijo med metaforičnim pomenom in fregejanskimi pomeni za indirektno kontekste, se obračam k vsiljujoči se težavi, ki se pojavlja ob ohranjanju te analogije. Obiskovalca s Saturna zabavate s tem, da ga skušate naučiti, kako uporabljati besedo »tla«. Greste skozi običajne zvižaje, vodite ga od tal do tal, kažete mu, vtiskujete in ponavljate besedo. Spodbadate ga, da dela poskuse, da se s svojo tipalko neodločno dotika predmetov, medtem ko ga nagrajujete za pravilne in napačne poskuse. Želite, da bi se pokazalo, kako ve ne le, da so ti posebni predmeti ali površine tla, temveč da tudi ve, kako reči tla, ko jih ima pred očmi ali se jih dotika. Porogljive opazke, s katerimi ga zbadate, mu ne povedo, kaj mora vedeti, vendar mu s srečo pomagajo, da se nauči.

mentiranje razumljivejše, navajam izvirnik: »Our general doth salute you with a kiss« (kurziva moja)

³ Opisana teorija je v bistvu teorija Paula Henleja, »Metaphor«, v *Language, Thought and Culture*, ur. P. Henle (Ann Arbor, University of Michigan Press, 1958).

Bi morali imenovati ta proces učiti se nekaj o svetu ali učiti se nekaj o jeziku? Nenavadno vprašanje, zakaj tisto, kar je naučeno, je, da se košček jezika nanaša na košček sveta. Vendar je lahko razločevati med učenjem pomena besede in uporabo besede, ko je enkrat pomen naučen. Če primerjamo ti dve dejavnosti, je naravno reči, da se prva tiče tega, da se učimo nekaj o jeziku, medtem ko je druga tipično učenje nečesa o svetu. Če se je vaš Saturnovec naučil, kako uporabljati besedo »tla«, mu lahko poskušate povedati nekaj novega, da so tla *tukaj*. Če je izmojstril besedni trik, ste mu povedali nekaj o svetu.

Vaš prijatelj s Saturna vas sedaj prevaža skozi vesolje na svoj domači planet in ko gledate iz daljave nazaj na Zemljo, mu pravite, namigujoč na Zemljo, »tla«. Morebiti bo mislil, da je to še vedno del lekcije, in bo domneval, da se beseda »tla« ustrežno aplicira na Zemljo, vsaj kot jo je videti s Saturna. Kaj pa, če ste mislili, da že pozna pomen »tal«, in ste se spominjali, kako je Dante, iz podobnega mesta v nebesih, videl naseljeno Zemljo kot »majhna okrogla tla, kjer trpimo«? Vaš namen je bila metafora, ne dril v uporabi jezika. Kakšno razliko bi to predstavljalo za vašega prijatelja, katero pot bi izbral? S teorijo metafore, kakršno pretresamo, zelo majhno razliko, kajti v skladu s to teorijo ima beseda v metaforičnem kontekstu nov pomen; priložnost metafore bi bila zato priložnost za učenje novega pomena. Morali bi soglašati, da je v nekaterih pogledih relativno majhna razlika, če mislimo, da je neka beseda — v določenem kontekstu — uporabljena metaforično ali pa na prej neznan, vendar dobesečen način. Empson v *Some Versions of Pastoral* citira te verze iz Donneae: »Kot naša kri pólje, da bi zaplodila / duhove, ki so na moč podobni dušam, / ... tako se morajo duše čistih ljubimcev spuščati ...«. Sodobni bralec je domala gotov, kot kaže Empson, da jemlje besedo »duhovi« v tem odlomku metaforično, kot da se aplicira z ekstenzijo le na nekaj duhovnega. Toda za Donneae to ni bila metafora. V svojih *Sermons* piše: »Duhovi ... so fin in aktiven del krvi in so neke vrste srednje narave, med dušo in telesom«. Če bi to vedeli, ne bi pomenilo veliko; Empson ima prav, ko pravi: »Zanimivo je, kako sprejemba v besedi [to je, v tistem, kar mislimo, da pomeni] pušča poezijo neprizadeto«.⁴

Spremembo je lahko, vsaj v nekaterih primerih, težko razločiti, toda če ni spremembe, je večina tistega, za kar se misli, da je zanimivo o metafori, izgubljena. Predvsem sem se potrudil, da bi primerjal učenje nove rabe za staro besedo z rabo že razumljene besede; v enem primeru, sem rekel, je naša pozornost usmerjena k jeziku, v drugem k tistemu, o čemer je jezik. Metafora, sem predlagal, spada v drugo kategorijo. To se da videti tudi z obravnavanjem mrtvih metafor. Nekoč, predpostavljam, reke in steklenice niso, kot imajo sedaj, dobesečno imele ustij. Ko premišljujemo o sedANJI rabi, ni pomembno, ali jemljemo besedo »ustje« za dvoumno, kar se aplicira tako na izliv rek in na odprtine steklenic kot na živalske odprtine, ali pa mislimo, da obstaja eno samo široko polje aplikacije, ki zaobjema oboje.

⁴ William Empson, *Some Versions of Pastoral* (London, Chatto and Windus, 1935), str. 133.

Kar je pomembno, je to, da aplikacija, ko se »ustje« aplicira le metaforično na steklenice, stori, da poslušalec opazi podobnost med živalskimi in stekleničnimi odprtini. (Poglejte Homerjevo referenco na rano kot usta.) Ko imamo enkrat sedanjo rabo besede, z dobesedno aplikacijo na steklenice, ni kaj opaziti. Ni nobene podobnosti, ki bi jo iskali, ker sestoji preprosto iz tega, da se referira nanjo z isto besedo.

Ne gre za novino. Ko se enkrat besedo v njenem kontekstu vzame za metaforo, ostane metafora po stotem poslušanju, medtem ko je moč razločiti besedo v novi dobesedni vlogi že pri prvem srečanju. Tisto, kar imenujemo prvine novine ali presenečenja v metafori, je vgrajeno v estetsko lastnost, ki jo lahko znova in znova izkušamo, kot presenečenje v Haydnovi 94. simfoniji, ali običajna varljiva kadenca.

Če metafora vključuje drugi pomen, kot je to z dvoumnostjo, bi lahko pričakovali, da bomo zmožni specifikirati poseben pomen besede v metaforični postavitvi tako, da bomo počakali, dokler metafora ne umre. Figurativni pomen žive metafore bi moral postati nesmrten v dobesednem pomenu smrti. Četudi so nekateri filozofi napeljali na to misel, se zdi preprosto napačna. »Bil je v plamenih*« je po naravi dvoumno (kajti lahko je res v enem smislu in ni res v drugem), toda čeravno je slangovski idiom nedvomno truplo metafore, »Bil je v plamenih« sedaj ne sugerira nič več, kot da je bil zelo jezen. Ko je bila metafora dejavna, bi bili slikali ogenj v očeh ali dim, ki prihaja iz ušes.

O tem, kaj pomenijo metafore, se lahko veliko naučimo, če jih primerjamo s primerami, zakaj primera nam pove, deloma, na kaj nam metafora namiguje v omenjanju. Predpostavimo, da je Goneril, misleč na Leara, rekel: »Stari norci so spet kot otroci«; potem bi bil uporabil besede, da bi zatrdil podobnost med starimi norci in otroci. Kar je, kajpada, rekel, je bilo: »Stari norci so spet otroci« in tako uporabil besede, da bi sporočil, kar je napovedala primera. Če bi razmišljali na tak način, bi to utegnili navdihniti drugo teorijo figurativnega ali posebnega pomena metafor: figurativni pomen metafore je dobeseden pomen ustrezajoče primere. Tako je »Kristus je bil kronometer« v svojem figurativnem smislu sinonimen s »Kristus je bil kot kronometer«, in metaforičen pomen, enkrat vklenjen v »Bil je v plamenih«, je razvezan v »Bil je kot nekdo, ki je bil v plamenih« (ali morda »Bil je kot v plamenih«).

Obstaja, gotovo, težava pri identifikaciji primere, ki ustreza dani metafori. Virginia Woolf je rekla, da je zelo izobražen človek »moški ali ženska prvovrstne inteligence, ki jaše svojo pamet v diru preko dežele na lovu za neko idejo«. Katera primera ustreza? Morebiti kaj takega kot tole: »Zelo izobražen človek je moški ali ženska, katerih inteligenca je kot čistokrven konj in ki vztrajno mislita na neko idejo, kot jahač, ki dirja preko dežele na lovu za . . . , dobro, nečem«.

Nazora, da je poseben pomen metafore istoveten z dobesednim pomenom ustrezajoče primere (kakorkoli se že črkuje »ustrezajoča«), ne bi smeli mešati

* Op prev.: V izvirniku: »He was burned up«.

s splošno teorijo, da je metafora eliptična primera.⁵ Ta teorija ne dela nobene razlike v pomenu med metaforo in nanjo nanašajočo se primero in ne preiskrbuje nikakršnega temelja za govorjenje o figurativnih, metaforičnih ali posebnih pomenih. Je teorija, ki igraje zmaguje vse dotlej, dokler gre za preprostost, vendar se zdi tudi preveč preprosta, da bi delovala. Kajti če delamo dobesedni pomen metafore za dobesedni pomen ustrezajoče primere, zanikamo dostop do tistega, kar prvotno jemljemo za dobesedni pomen metafore, in že skoraj od samega začetka smo soglašali, da je bil ta pomen bistven za delovanje metafore, karkoli drugega bi se že utegnilo vnesti na način nedobesednega pomena.

Tako teorija metafore, ki jemlje metaforo kot eliptično primero, kot njena bolj sofisticirana inačica, ki izenačuje figurativni pomen metafore z dobesednim pomenom primere, delita usodno napako. Skriti pomen metafore naredita vse preveč viden in dostopen. Skriti pomen se v vsakem primeru najde preprosto tako, da se gleda na dobesedni pomen onega, kar je običajno mučno trivialna primera. To je, kot da je Tolstoj kot otrok, Zemlja kot tla. Trivialna, ker je vse podobno vsemu, in na neskončne načine. Metafore je pogosto zelo težko interpretirati in, tako je rečeno, nemogoče parafrazirati. Toda s to teorijo sta interpretacija in parafraza tipično hitro pri roki največji nezrelosti.

Za te teorije primere so odkrili, da so sprejemljive, mislim, le zato, ker so jih bili pomešali s popolnoma drugačno teorijo. Oglejmo si tole pripombo Maxa Blacka:⁶

»Ko je Schopenhauer imenoval geometrijski dokaz mišnica, je, v skladu s takim nazorom, govoril (červno ne eksplicitno): 'Geometrijski dokaz je kot mišnica, kajti oba ponujata varljivo nagrado, stopnjevitost privablja svoje žrtve, vodita k neprijetnemu presenečenju, itn'. To je nazor o metafori kot kondenzirani ali eliptični primeri. (Kurziva v izvirniku.)

Tukaj opažam dve zmešnjavi. Prvič, če so metafore eliptične primere, eksplicitno povedo tisto, kar povedo primere, zakaj elipsa je oblika okrajšave, ne oblika parafraze ali ovinkarstva. Toda, in to je bolj pomembna zadeva, Blackova izjava, kaj metafora govori, sega daleč preko česar koli, kar je dano z ustrezajočo primero. Primera preprosto pravi, da je geometrijski dokaz kot mišnica. Nič več nam ne pove, katere podobnosti moramo opaziti, kakor dela metafora. Black omenja tri podobnosti in lahko bi seveda nenehno nadaljevali z dodajanjem na seznam. Toda mar ta seznam, ko je na pravi način popravljen in dopolnjen, domnevno daje dobesedni pomen primere? Gotovo ne, zakaj primera ne razglša nič več kot podobnost. Če naj bi seznam oskrbel figurativni pomen primere, potem se iz primerjave metafore s primero ničesar ne naučimo o metafori — le da imata obe isti figurativni pomen. Nelson Goodman dejansko trdi, da »je razlika med primero in metaforo zanemarljiva«, in nadaljuje: »Bodisi da je lokucija 'je kot' bodisi 'je', figura primerja sliko z osebo z izbiranjem določenih skupnih značil-

⁵ J. Middleton Murry pravi, da je metafora »zgoščena primera«, *Countries of the Mind*, 2. serija (Oxford, University Press, 1931), str. 3. Max Black pripisuje podoben nazor Alexandru Bainu, *English Composition and Rhetoric*, razširjena izdaja (London, Longmans, 1887).

⁶ Black, »Metaphor«, str. 35.

nosti...⁷ Goodman pretresa razliko med reči: slika je žalostna in reči: je kot žalostna oseba. Gotovo je res, da oba reka primerjata sliko z osebo, vendar se mi zdi napak zatrjevati, da en in drug način govorjenja »izbira« skupno značilnost. Primera pravi, da obstaja podobnost in nam pušča, da izberemo neko skupno značilnost ali značilnosti; metafora ne eksplicitno zatrjuje podobnosti, toda če jo sprejmemo kot metaforo, smo spet napeljeni k temu, da iščemo skupno značilnost (ne nujno isto značilnost, na katero napeljuje s tem povezana primera; toda to je druga zadeva).

Ravno zato, ker primera nosi deklaracijo podobnosti na svojem rokavu, je, mislim, veliko manj plavzibilno kot v primeru metafore šteti, da obstaja skriti drugi pomen. V primeru primere opazimo tisto, kar dobesedno govori, da sta si dve stvari podobni; potem obravnavamo predmete in pretresamo, katera podobnost bi bila, v kontekstu, na mestu. Ko smo se odločili, potem bi lahko rekli, da je avtor primere nameraval — to je, hotel — da bi mi to podobnost opazili. Toda potem ko smo upoštevali razliko med tistim, kar besede pomenijo, in onim, kar je avtor opravil z uporabo teh besed, bi morali čutiti majhno skušnjo, da bi razložili, kaj se je zgodilo, ko smo besedam samim podelili drugi ali figurativni pomen. Namen koncepta lingvističnega pomena je razložiti, kaj se lahko stori z besedami. Toda domnevni figurativni pomen primere ne razloži ničesar; ni značilnost besede, ki jo ima beseda pred in neodvisno od konteksta rabe, in se ne opira na noben lingvistični običaj razen na onega, ki vodi običajni pomen.

Tisto, kar besede dejansko delajo s svojim dobesednim pomenom v primeri, mora biti zanje možno delati v metafori. Metafora usmerja pozornost na isto vrsto podobnosti, če že ne na iste podobnosti, kot ustrezna primera. Toda potem ni treba, da so nepričakovane ali subtilne paralele in analogije, katerih promocija je zadeva metafore, odvisne, za svojo promocijo, od kaj več kot dobesednega pomena besed.

Metafora in primera sta zgolj dve izmed neštevilnih sredstev, ki služijo, da nas opozorijo na vidike sveta s povabilom, da bi delali primerjave. Citiram nekaj kitic Eliotovega »Hipopotamusa«:

Hipopotamus plečat
na vampu v blatu leži;
čeprav se zdi tako krepak,
je vendar le meso in kri.

Meso in kri sta krhka, šibka,
za živčni zlom sta občutljiva;
Prava Cerkev je stanovitna,
na skali temelj ji počiva.

Hipo še lahko zablodi,
ko nabira snovne blage;
pokoja Cerkvi nič ne zmoti,
da zloži na kup dajatve

⁷ Goodman, *Languages of Art*, str. 77—78.

Potam nikdar ne doseže
manga v krošnji mangovca;
Cerkev južno sadje sveže
priskrbi si prek morjá.

Tukaj nam ni niti povedano, da je Cerkev podobna hipopotamusu (kot v primeri), niti nismo primorani, da delamo primerjavo (kot v metafori), vendar ne more biti dvoma, da so besede uporabljene, da bi usmerile našo pozornost na podobnosti med obema. Niti ne sme biti veliko odklona, v tem primeru, pri postavljanju figurativnih pomenov, kajti v katere besede ali stavke bi jih spravili? Hipopotamus dejansko na vampu v blatu leži; Prava Cerkev, pravi dobesedno pesem, je stanovitna. Pesem, kajpada, dejansko sporoča več, kar sega preko dobesednih pomenov besed. Toda sporočilo ni pomen.

Argument je doslej vodil k sklepu, da utegne biti in dejansko mora biti toliko metafore, kot jo je lahko razloženo v mejah pomena, razloženo s sklicevanjem na dobesedne pomene besed. Posledica je, da so stavki, v katerih se pojavljajo metafore, resnični ali neresnični na normalen, dobeseden način, kajti če besede v njih nimajo posebnih pomenov, stavki nimajo posebne resnice. To ne pomeni, da se zanikuje, da obstaja taka stvar kot metaforična resnica, zanikuje se le metaforična resnica stavkov. Metafora nas dejansko vodi k temu, da opazimo tisto, kar bi drugače ne utegnilo biti opaženo, in ni nobenega razloga, predpostavljam, da se ne reče, da so te vizije, misli in občutki, ki jih je navdihnili metafora, resnične ali neresnične.

Če je stavek, uporabljen metaforično, resničen ali neresničen v običajnem smislu, potem je jasno, da je običajno neresničen. Najbolj očitna semantična razlika med primero in metaforo je, da so vse primere resnične in večina metafor neresnična. Zemlja je kot tla, Asirec se je spustil kot volk na ovčice, kajti vse je kot vse drugo. Toda spremenite te stavke v metafore in spremenili jih boste v neresnične stavke; Zemlja je kot tla, vendar Zemlja niso tla; Tolstoj, ko je zrasel, je bil kot otrok, vendar ni bil otrok. Običajno uporabljamo primero le takrat, ko vemo, da je ustrezna metafora neresnična. Mi rečemo, tov. S je kot svinja, ker vemo, da ni svinja. Če smo uporabili metaforo in rekli, da je on svinja, to ne bi smelo biti zato, ker smo si premislili o dejstvih, temveč zato, ker smo hoteli, da ideja deluje na drugačen način.

Kar je pomembno, ni dejanska lažnost, temveč da se stavek šteje, da je lažen. Poglejte si, kaj se zgodi, ko stavek, ki ga uporabljamo kot metaforo in za katerega smo prepričani, da je neresničen, postane tak, da se misli, da je resničen zaradi spremembe v tistem, kar se verjame o svetu. Ko je bilo sporočeno, da so opazili Hemingwayjevo letalo, razbito, v Afriki, je newyorški *Mirror* postavil naslov »Hemingway izgubljen v Afriki«, kjer je bila beseda »izgubljen« uporabljena, da bi namignila, da je bil mrtev. Ko se je izkazalo, da je bil živ, je *Mirror* pustil naslov, da se je jemal dobesedno. Ali pa si oglejte tale primer: neka ženska vidi sebe v čudoviti obleki in pravi: »Kakšna sanjska obleka!« — in se potem zbudi. Bistvo metafore je, da je obleka kot obleka, o kateri bi nekdo sanjal, in zato ni sanjska obleka. Henle priskrbuje dober primer iz *Antonija in Kleopatre* (II, 2):

Čoln, ki je v njem sedela, kot žaren prestol,
je gorel v vodi.

Tukaj primera in metafora nenavadno medsebojno delujeta, vendar bi metafora izginila, če bi si bili predstavili dobeseden požar. Na skoraj isti način se lahko sabotira običajni učinek primere, tako da se jemlje primerjavo preveč resno. Woody Allen piše: »Proces, ki je potekal v naslednjih tednih, je bil kot cirkus, čeravno je bilo nekaj težav, da so slone spravili v sodno dvorano«.⁸

Nasplošno velja, da sprejmemo stavek kot metaforo in začnemo iskati skrite implikacije le takrat, ko se stavek jemlje, da je neresničen. Verjetno je zaradi tega večina metaforičnih stavkov očitno neresnična, ravno tako kot so vse primere trivialno resnične. Nesmiselnost ali protislovje v metaforičnem stavku zagotavljata, da mu ne bomo verjeli, in nas vabita, v primer-nih okoliščinah, da jemljemo stavek metaforično.

Očitna neresničnost je običajen primer pri metafori, toda od časa do časa bo ravno tako figurirala očitna resnica. Stavek »Posel je posel« je preveč očitno v svojem dobesednem pomenu, da bi se ga jemalo, kot da je bil izrečen, da bi sporočal informacijo; tako iščemo drugačno rabo; Ted Cohen nas spominja, v isti povezavi, da noben človek ni otok.⁹ Bistvo je isto. Običajni pomen v kontekstu rabe je dovolj nenavaden, da bi nas spodbadal k omalovaževanju vprašanja dobesedne resnice.

Naj zdaj zastavim nekakšno platonistično vprašanje s tem, da primerjam ustvarjanje metafore s pripovedovanjem laži. Primerjava je primerna, ker se laganje, kot tudi ustvarjanje metafore, ne tiče pomena besed, temveč njihove rabe. Včasih je rečeno, da ima laganje za posledico, da se govori nekaj neresničnega; toda to je napak. Laganje ne zahteva, da je tisto, kar rečeš, laž, temveč, da misliš, da je laž. Ker običajno verjamemo resničnim stavkom in ne verjamemo neresničnim, je večina laži neresničnih; toda v vsakršnem posameznem primeru je to naključje. Vzporednica med ustvarjanjem metafore in laganjem je poudarjena z dejstvom, da se lahko za oba namena, z nespremenjenim pomenom, uporabi isti stavek. Tako bi lahko ženska, ki verjame v čarovnice, vendar ne misli, da je njena sosedka čarovnica, rekla: »Ona je čarovnica«, meneč to metaforično; ista ženska, ki še vedno verjame isto o čarovnicah in svoji sosedki, vendar hoče varati, bi lahko uporabila iste besede za zelo drugačen učinek. Ker sta stavek in pomen ista v obeh primerih, je včasih težko dokazati, katere intence ležijo za njunim izrekanjem; tako lahko človek, ki pravi: »Lattimore je komunist«, in misli, da laže, vselej skuša prositi za milost s sklicevanjem na metaforo.

Tisto, kar dela razliko med lažjo in metaforo, ni razlika v uporabljenih besedah ali kaj besede pomenijo (v kakršnemkoli striktnem smislu pomena), temveč kako so besede uporabljene. Uporaba stavka, da bi povedali laž, in uporaba stavka, da bi tvorili metaforo, sta, kajpada, popolnoma različni

⁸ Woody Allen, *New Yorker*, 21. november 1977, str. 59.

⁹ Ted Cohen, »Figurative Speech and Figurative Acts«, *The Journal of Philosophy*, 72. zv. (1975), str. 671. Ker se zdi, da je negacija metafore vselej potencialna metafora, utegne biti ravno toliko public med potencialnimi metaforami, kot je absurdov med dejanskimi metaforami.

rabi, tako različni, da ne kolidirata druga z drugo, kot to delata, recimo, igranje in laganje. V laganju se mora zatrjevati tako, kot da se nekdo predstavi, kot da verjame, kar ne verjame; v igranju je trditev izključena. Metafora je brezskrbna do razlike. Če rečemo človeku: »Ti si svinja«, je to lahko psovanje in tako tudi neka trditev. Vendar ni bilo prisotne nobene metafore, ko (naj predpostavimo) je Odisej z istimi besedami naslovil svoje tovariše v Kirkini palači; zgodba, zagotovo, in tako ne trditev, temveč beseda je bila naenkrat dobesedno uporabljena za ljudi.

Nobena teorija metaforičnega pomena ali metaforične resnice ne more pomagati razložiti, kako deluje metafora. Metafora teče po istih običajnih jezikovnih kolesnicah kot najbolj preprosti stavki; to smo videli iz pretresanja primerov. Kar razlikuje metaforo, ni pomen, temveč raba — v tem je podobna izjavi, namigu, laganju, obljubljanju ali kritiziranju. In posebna raba, v katero postavimo jezik v metafori, ni — ne more biti — »povedati nekaj« posebnega, ne glede na to kako posredno. Kajti metafora *pove* le tisto, kar kaže na svojem površju — običajno očitno lažnost ali absurdno resnico. In ta preprosta resnica ali lažnost ne potrebuje nobene parafraze — le-ta je dana v dobesednem pomenu besed.

Kaj naj potem storimo z neskončno energijo, ki je bila vložena in ki se vlaga v metode in sredstva, da bi koncipirali vsebino metafore? Psihologa Robert Verbrugge in Nancy McCarrell nam pravita, da:

»Mnogo metafor priteguje pozornost na skupne sisteme odnosov ali na skupne transformacije, v katerih je identiteta udeležencev drugotna. Na primer, poglejte si stavek: *Avtomobil je kot žival, Drevesna debela so bilke za žejne liste in veje*. Prvi stavek usmerja pozornost na sisteme odnosov med porabo energije, respiracijo, samoinduciranim gibanjem, senzornimi sistemi in, morebiti, homunkulusom. V drugem stavku je podobnost bolj omejene vrste transformacije: črpanje tekočine skozi vertikalno usmerjen cilindričen prostor iz vira tekočine do namembnega kraja.«¹⁰

Verbrugge in McCarrell ne verjameta, da obstaja kakršnakoli ostra ločnica med dobesedno in metaforično rabo besed; mislita, da ima mnogo besed »nerazločen« pomen, ki se fiksira, če se sploh fiksira, s kontekstom. Toda ta nerazločnost, kakorkoli je že ilustrirana in razložena, gotovo ne more zbrisati ločnice med tistim, kar stavek dobesedno pomeni (če je dan njegov kontekst), in onim, na kar »koncipira našo pozornost« (če je dan njegov dobesedni pomen kot fiksiran s kontekstom). Odlomek, ki sem ga citiral, ne uporablja take distinkcije: kar pravi, je, da so tisto, na kar vzorčni stavki usmerjajo našo pozornost, dejstva, izražena s parafraziranjem stavkov. Verbrugge in McCarrell hočeta preprosto vztrajati, da utegne pravilna parafraza prej poudariti »sisteme odnosov« kot podobnosti med predmeti.

Po Blackovi interakcijski teoriji metafora stori, da apliciramo »sistem vsakdanjosti«, združen z metaforično besedo, na subjekt metafore: v »Človek je volk« apliciramo vsakdanje atribute (stereotype) volka na človeka. Metafora, pravi Black, tako »izbira, poudarja, potlačuje in organizira značil-

¹⁰ Robert R. Verbrugge in Nancy S. McCarrell, »Metaphoric Comprehension: Studies in Reminding and Resembling«, *Cognitive Psychology*, 9. zv. (1977), str. 499.

nosti glavnega subjekta z impliciranjem izjav o njem, ki se normalno aplicirajo na pomožen subjekt.¹¹ Če parafrazi spodleti, po Blacku, ni to zato, ker metafora nima posebne kognitivne vsebine, temveč zaradi parafraze: »ne bo imela iste moči informacije in pojasnitve kot izvirnik . . . ena izmed zadev, ki jih želim najbolj poudariti, je, da je izguba v takih primerih izguba v kognitivni vsebini; relevantna slabost dobesedne parafraze ni ta, da utegne biti utrudljivo dolgočasna ali dolgočasno eksplicitna; da bi bila prevod, ji spodleti zato, ker ji spodleti, da bi dala vpogled, ki ga daje metafora.«¹²

Kako je to lahko pravilno? Če ima metafora posebno kognitivno vsebino, zakaj bi potem moralo biti tako težko ali nemogoče, da bi se jo podrobno določilo? Če metafora, kot trdi Barfield, »govori eno stvar in pomeni drugo«, zakaj bi potem moralo biti tako, da je, ko skušamo dobiti eksplicacijo o tem, kaj pomeni, učinek toliko slabši — »postavite jo tako«, pravi Barfield, »in domala vsa embalaža, in z njo polovica poezije, je izgubljena.«¹³ Zakaj Black misli, da dobesedna parafraza »neogibno pove preveč — in z napačnim poudarkom«? Zakaj neogibno? Ali ne moremo, če smo dovolj spretni, priti tako blizu, kot nam je po volji?

Kako je mogoče, kar se tega tiče, da primera shaja brez posebnega posredovanega pomena? V splošnih kritikah ne napeljujejo, da primera pravi eno stvar in pomeni drugo — ne predpostavljajo, da *pomeni* karkoli, temveč tisto, kar leži na površju besed. Utegne storiti, da imamo globoke misli, ravno tako kot to dela metafora; kako potem, ne da bi se na koga sklicevali, priti do »posebne kognitivne vsebine« primere? In spomnite se Eliotovega hipopotamusa; v tem pogledu tam ni bilo niti primere niti metafore, toda kar se je zdelo, da se je zgodilo, je bilo podobno ravno tistemu, kar se naredi s primerami in metaforami. Mar kdorkoli namiguje, da imajo besede v Eliotovi pesmi posebne pomene?

Naposled, če besede v metafori nosijo kodirani pomen, kako se lahko ta pomen razlikuje od pomena, ki ga taiste besede nosijo v primeru, kjer metafora *umre* — to je, ko se zgodi, da je del jezika? Zakaj »Bil je v pla-menih«, kot se zdaj uporablja in kar zdaj pomeni, ne pomeni *natančno* tistega, kar je nekoč pomenila sveža metafora? Vse, kar doslej pomeni mrtva metafora, je, da je bil zelo jezen — pojem, ki ga ni zelo težko eksplirirati.

Torej obstaja v običajnem nazoru o metafori neka napetost. Kajti po eni strani običajni nazor želi trditi, da metafora dela nekaj, kar domnevno ne more storiti nobena preprosta proza, po drugi strani pa hoče razložiti, kaj dela metafora s sklicevanjem na kognitivno vsebino — ravno na tisto, kar naj bi izražala preprosta proza. Vse dotlej, dokler smo v tem okviru duha, moramo skriti sum, da se to *lahko* stori, vsaj do neke mere.

Obstaja preprost izhod iz slepe ulice. Opustiti moramo idejo, da metafora nosi sporočilo, da ima vsebino ali pomen (razen, kajpada, svoj dobesedni pomen). Razne teorije, ki jih obravnavamo, zgrešijo svoj cilj. Tam,

¹¹ Black, »Metaphor«, str. 44—45.

¹² Ravno tam, str. 46.

¹³ Owen Barfield, »Poetic Diction and Legal Fiction«, v *The Importance of Language*, ur. Max Black (Englewood Cliffs, NJ, Prentice-Hall, 1962), str. 55.

kjer mislijo, da oskrbujejo metodo za dešifriranje enkodirane vsebine, nam dejansko povedo (ali skušajo povedati) nekaj o *učinkih*, ki jih imajo metafore na nas. Skupna napaka je, da se oprijemamo vsebin misli, ki jih izziva metafora, in da beremo te vsebine v metafori sami. Ni dvoma, da metafore pogosto storijo, da opazimo vidike stvari, ki jih prej nismo opazili; ni dvoma, da opozarjajo na presenetljive analogije in podobnosti; tudi dejansko pre-skrbujejo neko vrsto leč ali mrežo, kot pravi Black, skozi katero gledamo relevantne pojave. Bistveno vprašanje ne leži tukaj, temveč v vprašanju, v kakšnem odnosu je metafora do tistega, kar nam stori vidno.

Lahko se upravičeno pripomni, da je trditev, da metafora prej izziva ali izpostavlja določen nazor o svoji temi, kot govori naravnost, vsakdanja; tako tudi je. Tako Aristotel pravi, da vodi metafora k »percepciji podobnosti«. Black, sledeč Richardsu, pravi, da metafora »evocira« določen odgovor: »primerne poslušalca bo metafora vodila h konstrukciji nekega ... sistema«. ¹⁴ Ta nazor je jedrnato povzet s tistim, kar je rekel Heraklit o delfskem oraklju: »Ne pove, ne skriva, namiguje«. ¹⁵

Ne prepiram se s temi opisi učinkov metafore, prepiram se s povezanimi nazori, kako se za metaforo predpostavlja, da producira te učinke. Tisto, kar zanikam, je, da metafora opravlja svoje delo s tem, da ima poseben pomen, posebno kognitivno vsebino. Ne mislim, kot Richards, da metafora producira svoj rezultat tako, da ima pomen, ki izvira iz interakcije dveh misli; napačno je, po mojem, reči, kot Owen Barfield, da metafora »pove eno stvar in pomeni drugo«; ali kot Black, da metafora izjavlja ali implicira določene kompleksne reči s pomočjo posebnega pomena in tako opravlja svoje delo prinašanja »vpogleda«. Metafora opravlja svoje delo preko drugih posrednikov — predpostavljati, da je lahko učinkovita le s sporočanjem kodiranega sporočila, je, kot misliti, da neka šala ali sen izrekata neko izjavo, ki jo bister interpret lahko nanovo in bolje formulira v preprosti prozi. Šala, ali sen, ali metafora lahko — kot slika ali bula na glavi — storijo, da upoštevamo nekatera dejstva — toda ne tako, da se za dejstva potegujemo ali da jih izražamo.

Če je to res, potem tisto, kar skušamo s »parafraziranjem« metafore, ne more biti to, da dajemo njen pomen, kajti le-ta leži na površju; prej skušamo evocirati tisto, na kar nas metafora opozarja. Lahko si predstavljam nekoga, ki to jemlje in nad tem skomiguje, kot da je nič več kot vztrajanje na omejitvi pri uporabi besede »pomen«. To bi bilo napak. Središčno napako glede metafore se da najlažje napasti, ko si privzame obliko teorije metaforičnega pomena, toda za to teorijo, in to ugotovljivo neodvisno, je teza, da je kognitivna vsebina, povezana z metaforo, tista, ki jo njen avtor želi sporočiti in ki jo interpret mora zgrabiti, če hoče dobiti sporočilo. Ta teorija je velika laž, če imenujemo ali pa ne imenujemo domnevne kognitivne vsebine pomen.

Teorija, ki je tako težko odločljiva, celo v primeru najpreprostejših metafor, kakšna naj bi bila natančno vsebina, bi nas morala spraviti v dvom.

¹⁴ Black, »Metaphore«, str. 41.

¹⁵ Za »σημαίνει« uporabljam privlačen prevod Hannah Arendtove; jasno, da v tem kontekstu ne bi smel biti preveden kot »pomeniti«.

Razlog, da je pogosto tako težko odločiti, je, mislim, da si predstavljamo, da je neka vsebina, ki jo je treba zajeti, medtem ko smo ves oni čas dejansko osredinjeni na tisto, kar metafora stori, da opazimo. Če bi bilo tisto, kar metafora stori, da opazimo, končno v namenu in propozicionalno po naravi, to ne bi samo po sebi delalo težave; vsebino, na katero se spomnimo ob metafori, bi preprosto projecirali na metaforo. Toda dejansko ni nobene meje, na kaj nas metafora opozarja, in veliko onega, na kar smo pripravljeni, da opazimo, ni po značaju propozicionalno. Ko skušamo povedati, kaj metafora »pomeni«, kmalu ugotovimo, da ni konca onega, kar želimo omeniti.¹⁶ Če nekdo potegne svoj prst vzdolž obale na zemljevidu ali omeni lepoto in spretnost linije na Picassojevi jedkanici, na koliko stvari ste opozorjeni? Utegnili bi naštet številne, vendar ne bi mogli nehati, kajti misel o koncu ne bi imela jasne aplikacije. Koliko dejstev ali propozicij sporoča fotograf? Nobenega, neskončno, ali eno veliko nedoločljivo dejstvo? Slabo vprašanje. Slika ni vredna tisoč besedi ali kakršnekoli druge številke. Besede so napačna valuta pri menjavi za sliko.

Ni le to, da ne moremo oskrbeti izčrpnega kataloga, čemur sledimo, ko smo vodeni, da vidimo nekaj v novi luči; težava je fundamentalnejša. Kar opazimo ali vidimo, ni, nasplošno, propozicionalno po svojem značaju. Kajpada *utegne* biti, in ko je, se da običajno izreči v precej preprostih besedah. Toda če vam pokažem Wittgensteinovo raco-zajca in rečem »To je raca«, potem jo vi vidite, z malo sreče, kot raco; če rečem »To je zajec«, ga vidite kot zajca. Toda nobena propozicija ne izraža tistega, k čemur sem vas vodil, da bi videli. Morebiti ste prišli do ugotovitve, da se risba lahko vidi kot raca ali kot zajec. Toda nekdo bi lahko prišel do tega vedenja, ne da bi kdajkoli videl risbo kot raco ali kot zajca. Videti kot ni to videti. Metafora stori, da vidimo eno stvar kot drugo, tako da izrečemo neko literarno izjavo, ki navdihuje ali prišepetava vpogled. Ker v mnogih primerih tisto, kar metafora prišepetava ali navdihuje, ni popolnoma ali celo sploh ni prepoznanje nekakšne resnice ali dejstva, je poskus, da bi se vsebini metafore dalo literarni izraz, preprosto zgrešen.

Teoretik, ki poskuša razložiti metaforo s sklicevanjem na skrito sporočilo, kot kritik, ki poskuša izreči sporočilo, je potem popolnoma zmeden. Ne more biti nikakršne take razlage ali izjave, ker ne eksistira nikakršno tako sporočilo.

Ne, kajpada, da interpretacija in pojasnitev metafore nista upravičeni. Mnogi izmed nas rabijo pomoč, če naj vidimo, kar je avtor metafore hotel, da bi videli, in kar občutljivejši ali bolj izobražen bralec zagrabi. Legitimna funkcija tako imenovane parafraze je, da stori, da ima len ali nevedni bralec vizijo, ki je podobna viziji izučenega kritika. Kritik je, če tako re-

¹⁶ Stanley Cavell omenja dejstvo, da se večina poskusov parafraziranja končuje z »in tako naprej«, in se nanaša na Empsonovo pripombo, da so metafore »pregnantne« (*Must We Mean What We Say?* (New York, Scribner's, 1969, str. 79). Toda Cavell ne razlaga neskončnosti parafraze, kot to delam jaz, kot se lahko poučimo iz dejstva, da misli, da le-ta razlikuje metaforo od nekega (»toda morebiti ne vsega«) dobesednega diskurza. Menim, da neskončni značaj tistega, kar imenujemo parafraza metafore, izvira iz dejstva, da poskuša črkovati, kar metafora stori, da opazimo, in temu tukaj ni videti jasnega konca. Isto bi rekel za vsako rabo jezika.

čemo, v prijaznem tekmovanju s tvorcem metafore. Kritik poskuša narediti, da bi bila njegova lastna umetnost v nekaterih pogledih lažja ali transparentnejša od izvirnika, hkrati pa poskuša reproducirati v drugih nekatere učinke, ki jih je imel izvirnik na njega. Ko to dela, kritik tudi, in morebiti z najboljšo metodo na voljo, opozarja na lepoto ali prikladnost, na skrito moč same metafore.

Prevedel Božidar Kante

Končno smo tudi pri nas dobili prevod enega od osrednjih in najpomembnejših Marxovih del, znamenite Kritike politične ekonomije, poznane tudi po nemški okrajšavi Grundrisse (Očrti). Prevod in izdajo tega dela je po večletnem naporu raziskovalnem, prevajalskem in izdajateljskem delu opravila skupina raziskovalcev in prevajalcev Inštituta za marksistične študije Znanstvenoraziskovalnega centra SAZU z sodelavci. Prevod tega dela je bil dejansko nujnost in prav je, da se je Temeljna izdaja del Marxa in Engelsa začela prav s prevodom Očrtov. Interes za to delo namreč po vsem svetu nenehno narašča, od njegove ponovne, povojne izdaje l. 1953 dalje. Zdi se, da pomeni vsaj takšno »revolucijo« v razumevanju Marxove misli kot že pred vojno izdani Pariški rokopisi. Bleščeča uporaba dialektike, ki ni samo kot »okras« in spretna analogija izvedenega in analiziranega, temveč resnični razvoj misli in problematike, ki jo zajema, naravnost »eksplozivna« zveza emancipatornega angažmaja in pretanjene teoretične analize, ponovno vstajenje koncepta »odtujitve« (ne zgolj zato, »da bi bili razumljivi filozofom«, temveč kot teoretski pojem) sredi kar najbolj stvarnih »ekonomskih« analiz in kategorij, vse to in mnogo drugega je napravilo to Marxovo delo za nenehno »mlado«, pa čeprav naj bi bilo delo »zrelega« Marxa.

Kot je že značilno tudi pri drugih znamenitih Marxovih delih, je tudi to delo delo v nastajanju, to je, nedokončano, »in statu nascendi« in ravno takšno se zdi najbolj primerno za analizo Marxove misli pri samem viru, v njenem nastajanju in preobratih, v premagovanju ovir, ki si jih največkrat kar samo zastavlja (če smo ironični, podobno kot kapital, ki postavlja sam sebi nasproti največje ovire, da jih potem premaguje) in tudi razrešuje. Predvsem pa je pomembno to, da je v Očrtih kopica teoretskih zastavitev, ki jih Marx ni vključil v Kapital, so pa bistvenega pomena za razumevanje totalitete njegove misli in njegove temeljne kritične pozicije nasproti meščanski družbi.

V tem kratkem zapisu seveda ni mogoče razviti teh zastavitev, to so tudi sicer že uspešno storili drugi tuji in domači teoretiki. Zato se nameravam pomuditi le pri eni sami temi, namreč pri konceptu »občega dela« oz. znatnosti in tehnologije kot revolucionarne sile družbe. Ta koncept je, če ga prav dojamemo, nedvomno eden centralnih konceptov Marxove kritike

meščanske družbe in teorije revolucije, toda obenem je ostal pri Marxu izredno fragmentarno izdelan, le v osnutkih. Ravno v Očrtih se pojavlja kot teoretski pojem, v Kapitalu je le na kratko omenjen (v tretji knjigi Kapitala), v drugih delih niti ne neposredno, le nekateri drugi termini kažejo nanj. Zdi se, kot da je tu Marxova misel prišla nekako do svoje meje, do skrajnega horizonta svojega takratnega dosega. Prav zato se mi zdi, da je še bolj pomembno in zanimivo videti, kaj ta pojem predstavlja in kako se lahko vključi v sedanje teoretske marksistične analize, po drugi strani pa morda kaže na nekatere notranje omejitve Marxove misli, ki so mu nemara preprečevale, da bi ga dalje razvil. Seveda ne mislim podati kompleksne analize, za kaj takšnega bi bilo treba pritegniti ves Marxov opus, analizirati relacije vseh drugih temeljnih pojmov kritike politične ekonomije in sploh historigenega materializma do vsebine pojma »obče delo«. Torej bom nujno ostal le pri opozorilu na pomembnost in centralnost tega pojma.

Prvo centralno teoretsko mesto, kjer se pojavlja termin »obče delo« (die allgemeine Arbeit) v Očrtih, je v zaključnih delih poglavja o nastanku in bistvu denarja, s katerim med drugim Marx zaključuje tudi svojo kritiko t. i. »časovnih bonov«, tj. neposrednega »delovnega denarja«. Bistvo Marxove kritike je v tem, da poskušajo avtorji te zamisli reševati protislovja kapitalizma oz. v posebnem, denarja s tem, da bi uvedli »očiščeni« denar, ki bi predstavljal zgolj mero dela (delovni čas), toda ne zavedajo se protislovnosti denarja. In teh protislovij se ne da odpraviti z denarjem, kakršnimkoli že, temveč z odpravo denarja, seveda v takšnih proizvodnih odnosih, ki to terjajo kot družbeno nujnost. Je iluzija o tem, da bi bilo *neposredno in posebno* delovčevo delo (izraženo skozi kvantum delovnega časa) že kar *obče delo*, tj. *dejansko podružbljeno* delo. V resnici je bistvo menjalne družbe po Marxu v tem, da je posebno delo vsakega delavca podružbljeno šele posredno, skozi denar (mezdo), v katerem si ga delavec seveda obenem prisvoji in odtuji. Noben denar ne more ukiniti tega posrednega posredovanja-odtujevanja, podružbljanja, ki je obenem že tudi razdružbljevanje dela. Šele poseg onkraj menjalne družbe ukine to protislovje. Odtod je razumljiva Marxova trditev:

»Posameznikovo delo, gledano v samem aktu produkcije, je denar, s katerim on neposredno kupuje produkt, predmet svoje dejavnosti; toda je *poseben* denar, ki ravno kupuje ta *določeni* produkt. Da bi neposredno bilo *obči denar*, bi moralo biti že v naprej ne *posebno*, temveč *obče* delo, tj. vnaprej biti *postavljeno* kot člen *obče produkcije*. V tej predpostavki pa delu ne bi šele menjava dajala občega značaja, marveč bi njegov predpostavljeni skupnostni značaj določal deležnosti pri produktih. Skupnostni značaj produkcije bi delal produkt vnaprej za skupnostnega, za občega. Menjava, ki se prvotno dogaja v produkciji — in ki ne bi bila nikaka menjava menjalnih vrednot, temveč (menjava) dejavnosti, ki bi bile opredeljene s skupnostnimi potrebami, s skupnostnimi cilji — bi vnaprej vsebovala deležnost posameznika pri skupnostnem svetu produktov. Na osnovi menjalnih vrednosti je delo šele z *menjavo postavljeno* kot obče. Na tej osnovi bi bilo kot tako *postavljeno* pred menjavo; tj. menjava produktov bi sploh ne bila *medij*, s katerim bi bila posredovana posameznikova delež-

nost pri obči produkciji ... Posameznikovo delo je že v naprej postavljeno kot družbeno delo. Kar torej že je posebna materialna podoba produkta, katerega on ustvari ali pomaga ustvarjati, — kar je kupil s svojim delom, ni določen poseben produkt, temveč je določen delež pri skupnostni produkciji. Zato mu tudi ni treba menjavati kakega posebnega produkta. Njegov produkt ni menjalna vrednost ...

Če hočeš torej posameznikovo delo neposredno narediti za denar (tj. tudi njegov produkt), za *realizirano menjalno vrednost*, se to pravi določiti ga neposredno kot obče delo, tj. negirati ravno pogoje, pod katerimi mora biti narejen za denar in menjalne vrednosti in je odvisen od zasebne menjave. To zahtevo je mogoče zadovoljiti le pod pogoji, pod katerimi ne more biti več postavljena. Delo na osnovi menjalnih vrednosti ravno predpostavlja, da ne posameznikovo delo ne njegov produkt nista *neposredno* obča; da to formo dosega šele z *predmetnim posredovanjem*, z *denarjem*, ki je različen od njega.» (Marx, Kritika politične ekonomije, 1985, str. 87—88).

Nedvomno gre za enega centralnih mest v Očrtih, za opis pogojev preobrata tržno menjalne družbe v »nemenjalno« družbo. Ni nujno, da je to le preobrat od kapitalizma v komunizem, temveč prav tako od socializma v komunizem (ker ohranja tudi socializem tržni značaj). »Obče delo«, ki tu nastopa, je termin, ki označuje *dejansko podružbljenost dela*, podružbljenost, ki ne prihaja post festum, tj. v obliki mezde, temveč je že vseskozi predpostavljena kot oblika produkcije. Tudi ta družba pozna neko menjavo, toda ne menjavo blag, temveč menjavo del znotraj posameznih organizacij dela in znotraj vse družbe. Rečeno skrajšano, tu se »neposredno« izmenjuje delo z delom, ker se medsebojno *notranje* povezuje. Zato tudi je takšna produkcija onkraj (razredne) delitve dela, delitve, ki je v resnici razbitje dela na antagonistična si pola, ki se lahko medsebojno družita le z močjo enega nad drugim, tj. z delu zunanjo prisilo.

V tem Marxovem pasusu je še ostalo odprto vprašanje, kaj je pravzaprav medij te podružbljenosti dela. Ali ni to že dejansko začel kapitalizem v industrijski proizvodnji, z avtomatizacijo dela, s tem, ko je posamezen delavec le člen proizvodne verige, ko ima njegovo delo svoj pomen le v toliko, v kolikor se neposredno ne povezuje z delom drugega delavca? Res je, to je začel že kapitalizem, toda ne tudi dovršil, tj. izpeljal je takšno podružbljanje le na borniran način, s tem, ko je »skupnega delavca« razbil na množico posameznih delavcev, ki pa nimajo nikakršen vpogled in nadzor nad celoto proizvodnje. Ta celota je dana v »mašineriji« oz. v *znanju*, ki je utelešeno v nji in pa v vmeščenosti določene produkcijske enote v celoten kapitalski svet. Ne o prvem, ne o drugem nima konkreten delavec nobenega pojma (razen v kolikor ni posebno razredno osveščen in izobražen). Zato gre tu le za zunanjo podružbljenost dela, podružbljenost, ki obstaja nemara za kapital, za znanost, ne pa za delavce. Je torej še vedno zaznamovana z razcepom dela na upravljalško in izvršilno delo. Toda po drugi strani je v »mašineriji« (kot se izraža Marx) le uresničen zametek dejanskega občega dela in zato bo po njegovem njen razvoj prinesel tudi družben preobrat. O tem govorijo drugi, izredno znani deli Očrtov, lahko bi dejali, najbolj re-

prezentativna mesta tega dela, čeprav se bojim, da niso bila tudi ustrezno razumljena.

»Kolikor se z akumulacijo podružbljene znanosti, produktivne sile na sploh, mašinerija razvija še naprej, se obče družbeno delo ne upodablja v delavcu, ampak v kapitalu. Produktivna sila družbe je merjena s capital fixe, v njem eksistira v predmetni formi, in narobe, produktivna sila kapitala se razvija s tem splošnim napredkom, ki si ga kapital prilašča gratis... Znanje se v mašineriji prikazuje kot tuje zunaj njega; živo delo pa (kot) subsumirano pod samostojno učinkujoče predmetno delo. Delavec se prikazuje kot odvečen, kolikor njegova akcija ni pogojena s potrebami (kapitala)... Dati produkciji znanstveni značaj (je) zato tendenca kapitala in neposredno delo (je) potisnjeno na raven golega momenta tega procesa.« (prav tam, str. 499—500)

Toda ta razvoj po Marxu pomeni obenem tudi ukinjanje kapitala, namreč tako, da se fiksni kapital (delovna sredstva, znanje, ki je v njih utelešeno, material dela itd.) vse bolj osamosvoji nasproti »cirkularnemu kapitalu« (ki se udejanja v obliki blag, menjalnih vrednosti, denarja). Konec koncev namreč to poznanstvenje proizvodnje nujno zajame tudi same delavce, ki tako niso več le subalteren del proizvodnega procesa, ne več nujni strošek (za kapital), temveč postajajo resničen proizvodni dejavnik. Sama delitev na »nujno« in »presežno« delo (in s tem na uporabno in menjalno vrednost blag) se podre, nadomešča pa jo vse bolj delitev na »nujno« (družbeno delo) in »prosti čas« oz. »svobodno delo«, v katerem delavec producira predvsem samega sebe, lastno delovno zmožnost, npr. s tem, ko si prisvaja novo znanje, s katerim nato »vstopa« v proizvodni proces. Cirkularni kapital, ki se predstavlja kot posrednik med različnimi delavci oz. med delavci različnih podjetij, panog in torej v kapitalizmu predstavlja omejeno podružbljenost dela na nivoju celokupne družbe, postaja vedno bolj nemogoč v tej vlogi, kolikor bolj si delavci zaradi spreminjanj produkcijskega procesa prisvajajo fiksni kapital in s tem vsaj posredno moč nad totaliteto produkcije.

»Delo se ne prikazuje več tako zelo vključeno v produkcijski proces, kot se nasprotno, človek do samega produkcijskega procesa obnaša kot varuh in regulator... Delavec med sebe in objekt ne postavlja več modificiranega naravnega predmeta kot posredni člen; temveč postavlja kot sredstvo med sebe in neorgansko naravo, ki jo obvladuje zase, naravni proces, ki ga preobrazi v industrijskega. Delavec stopa poleg produkcijskega procesa, namesto da bi bil njegov glavni agent. V tej preobrazbi se kot veliki temeljni steber produkcije in bogastva ne prikazuje neposredno delo, ki ga človek sam opravlja, ne čas, ki ga dela, ampak prilaščanje njegove obče produktivne sile, njegovo razumetje narave in njegovo obvladovanje po njegovem bivanju kot družbenem telesu — z eno besedo, razvoj družbenega individua. *Kraja tujega delovnega časa, na kateri temelji sedanje bogastvo*, se prikazuje kot bedna podlaga nasproti tej na novo razviti podlagi, ki jo je ustvarila velika industrija sama...

Po eni strani (kapital — op. U. A.) torej kliče v življenje vse moči znanosti in narave, kakor tudi družbene kombinacije in družbenega občevanja, da bi ustvarjanje bogastva napravil neodvisno (relativno) od zanj uporabljenega

delovnega časa. Po drugi strani hoče te tako ustvarjene orjaške družbene sile meriti ob delovnem času in jih ukleti v meje, ki so potrebne, da bi že ustvarjeno vrednost ohranil kot vrednost. Produktivne sile in družbeni odnosi — oboje različni strani razvoja podružbljenega individua — se kapitalu prikazujejo le kot sredstvo in so zanj le sredstvo, da bi produciral iz svoje bornirane podlage. In fact pa so to materialni pogoji, da bi jo vrgli v zrak ...

Razvoj capital fixe nakazuje, na kateri stopnji je obče družbeno znanje, knowledge, postalo *neposredna produktivna sila*, tako da so sami pogoji družbenega življenjskega procesa prišli pod kontrolo general intellecta ter so njemu primerno preusmerjeni. Do katere stopnje so proizvedene družbene produktivne sile, ne le v obliki znanja, ampak kot neposredni organi prakse; realnega življenjskega procesa« (prav tam, str. 505—506).

Namesto denarne »mere dela« (tj. po kvantumu delovnega časa) stopi v višji fazi družbenega razvoja »obče delo« kot edina adekvatna mera dela, oz. kot edina adekvanta in obenem notranja povezava del. Tu, v tej točki se je Marxova misel zaustavila, oz. nam vsaj ni znano kaj več o tem. Je pa ključni moment za razumevanje sedanosti. Mar ni bistvo sedanje svetovne krize ravno v tem, da terjajo novo, bolj družbeno oz. podružbljeno povezavo dela, ne več preko denarno — časovne mere dela (ki zreducira delo na neko kvantiteto), temveč takšno, ki bistveno sloni na znanju (kvaliteti dela), predelavi in vodenju informacij in to že na vseh nivojih razvitega delovnega procesa? Toda, kako naj bo znanje tudi dejansko »mera« in »vez« dela, ne zgolj preko posredne uporabe znanja, kot ga nudi sedanja kapital-ska in državno-monopolistična uporaba. Mar ni tu treba, da se tudi samo »znanje« oz. njegovi nosilci upro temu borniranemu podružbljanju, produkciji spoznanja na osnovi borniranih, le navidezno obćih interesov? Toda na čem naj sloni ta »upor«, kje ima svojo produkcijsko podlago? Dokler se bo znanost »dobro počutila« v obliki teh in drugih družbenih monopolov, ki jo obenem razvijajo in omejujejo, bo to nemogoče.

Sele, ko bi to stanje začelo resno omejevati samo notranjo produkcijo znanosti, bi lahko prišlo do odpora (vsaj resnega). Sedanje protislovno stanje vsebuje nedvumno v sebi tudi kal tega odpora, posebno še zato, ker znanost preko vedno intenzivnejše vključitve v vse sfere produkcijskih procesov ter zato, ker izginja delitev na temeljne in razvojne vede in mora tudi »uporabna« znanost poskrbeti za svoj fundamentalni teorijski razvoj, če želi napredovati. To namreč pomeni, da ni več gladko mogoče potisniti interesno obarvano uporabo znanosti v neposredno produkcijo, fundamentalno znanost pa držati ločeno od nje kot posebno institucijo. Zato se mora nujno tudi »visoka« ali »temeljna« znanost soočiti s kar najbolj konkretnimi in pogosto umazanimi interesi. To dolgoročno lahko ogrozi nadaljni razvoj znanosti, vse bolj ji onemogoča nadaljnje notranje »znanstvene revolucije« in jo potiska v »običajno znanost« (reševanje ugank po Kuhnu). Ali bo tak položaj privedel do »krize« in dalje do množičnega osveščanja o družbenem položaju znanosti spet ni odvisno le od znanstvenikov, temveč tudi od tega, kako bodo druga »družbena gibanja« (seveda med temi gibanje proleterjata) razrahljala sedanji zgodovinski blok v najrazvitejših zahodnih deželah, ki še močno podpira »kapitalsko-interesno« znanost in blagovno družbo.

Če kaj tu teoretsko manjka v marksistični teoriji, potem je to ravno teorija znanosti kot sestavina teorije občega dela. Marx je tu le zastavil delo, vprašanj je več odprtih kot zaprtih, med drugim vprašanje, ali ne bi razvitje tega koncepta nemara porušilo veljavo nekaterih drugih marksističnih konceptov, ali jih močno spremenilo (razredni boj, ekonomske krize, revolucije, pojem proletarjata in celo pojem denarja kot »časovne mere« dela). Vendar bi nas diskusija o teh problemih privedla predaleč, zato naj tu končam.

Še nekaj o prevodu in ureditvi knjige. Mislim, da je opravljeni prevod naravnost vzoren, pozna se dolgoletno delo na njem. Kljub množici prevajalcev, je prevod poenoten, terminologija pa nikjer ne posiljuje z izumetničenimi novimi izrazi, raje se zateka k diferenciaciji terminov, kjer Marx npr. uporablja isti termin v različnih kontekstih.

Imam le pripombo k temu, da bi bilo nemara treba bolj izpostaviti sorodnost Očrtov oz. posameznih mest s Pariškimi rokopisi, saj nekatera mesta (npr. o odtujitvi in drugod) kar kličejo po tem. Vendar v aparatu izdaje (drugi del: Znanstveni aparat) ponekod manjka opozorilo na to kontinuiteto, navkljub prelomu v Marxovem razvoju. Pohvaliti velja vsekakor tudi oba avtorja Spremnih besed, ki sta napisala izredno kvaliteten tekst (Pavle Zgaga o zgodovinski usodi Očrtov, Rado Riha pa o temeljni problematiki Očrtov). Upamo torej, da ta Marxov tekst ne bo postal »hagiografski« tekst, temveč resnično »orožje kritike«.

Andrej Ule

Racionalnost protiv racionalizma

MILAN DAMJANOVIĆ

(*Aspekti i problemi filozofije novog doba*)
»Svjetlost«, Sarajevo, 1984

Knjiga Milana Damjanovića ni integralno delo, pač pa *scripta minora* iz let med 1950 in 1983. Recenziranje takega zbornika ni hvaležno delo, ker nam predvsem manjka temeljni podatek, namreč ta, zakaj je do zbornika sploh prišlo. Pojasnila v »predgovorih« nas ne morejo povsem zadovoljiti, ker pač predgovori *morajo* biti, vsaj pri takih knjigah, zaradi tega *morajo* pa so lahko poljubni.

Pač pa ima problem tudi drugo plat, ki je veliko pomembnejša. Gre za historiat filozofije ali filozofskega načina mišljenja, in kolikor bolj je avtor filozofskih člankov konsistenten, toliko boljši vpogled v filozofsko snovanje neke epohe predstavljajo dela, ki so bila, dasi na podlagi temeljnih proučevanj, napisana le bolj slučajno in priložnostno.

Zatorej naj bi bila prva naloga ugotoviti skupni imenovalec, ki bi ga utegnili imeti ta dela. Če odštejemo predgovor, je v knjigi nanizano 18 daljših ali krajših prispevkov, ki pa niso razvrščeni kronološko, pač pa tematsko, vendar tematsko na tak način, da izrisujejo filozofsko zaporednost, hkrati pa ustvarjajo historiat novoveške filozofske problematike. In še več, ne gre samo za filozofski sled, gre za ekstenzivnost, tako da utegne marsikateri problem, ki ga najdemo v knjigi, delovati filozofsko marginalno, je pa pomemben vmesni kamen med različnimi filozofemi. Vendar nam nudi avtor pojasnilo za svoje ravnanje. Gre mu za ustvarjanje »zgodovine novoveške dialektike« (str. 7). Po avtorjevem mnenju je imel tak namen doslej le še malo poznani Wolfgang Röd v delu *Dialektische Philosophie der Neuzeit*, Bd. I: Von Kant bis Hegel, Bd. II: Von Marx bis zur Gegenwart, Beck Verl., München, 1974. Damjanovićevo pojasnilo o »zgodovini novoveške dialektike« razloži tudi naslov knjige, kajti novoveška dialektika je v vsakem primeru vselej vezana na racionalnost, čeprav nikakor ne gre za racionalizem. Prav na tem mestu pa Damjanović prezre neko razsežnost, ki sicer pri branju knjige ne igra posebne vloge, treba pa jo je dodati že zaradi popolnosti danega orisa. Ne gre namreč za to, da je dialektika po vsej sili vezana na racionalnost, da je iracionalnost tudi v povezavi z racionalnostjo, kajti že to je dovolj, da je po njej opredeljena, gre predvsem za to, da racionalnost, ki je podana na tak način, prav nepremišljeno pada v vse pasti, ki jih nudi samonanašanje. Racionalnost se torej javi kot razlagana iz sebe, prav takó

razložena racionalnost pa seveda ustvari močen spoznavno-teoretičen naboj, da mora biti pač pristop k tej tematiki nujno tak in tak, ter da je racionalnost pravzaprav edini zveličaven *modus*, da je tovrstna problematika sploh razložljiva.

Problem se razloži že v prvem prispevku »O naravi filozofskega prepričanja« (str. 11). Vzemimo za primer kar začetni stavek: »Že iz univerzalnega predmeta filozofije izhaja možnost, da se tako sama filozofska refleksija, kakor tudi njeni filozofski izvori, lahko filozofsko tematizirajo, neobhodnost filozofije pa je, da sama sebe vedno znova zasnuje, predstavlja razliko med filozofijo in vsako drugo znanostjo.« (str. 11) Že smo sredi splošnosti, ki jo zastavlja Damjanovičeva problematika. Že trditev o univerzalnem predmetu filozofije je pristop, ki sam po sebi zožuje načeto problematiko. Prav tako bi lahko trdili, da filozofija tega predmeta nima, da sploh nima predmeta, ali pa, da je predmet filozofije poljuben. Vsi našteti pogledi na filozofijo niso samo možni, pač pa so se često pojavljali v evropski filozofiji. Vsak pogled na filozofijo pa je *mnenje*, ki je bolj ali manj utemeljeno, vendar le samo mnenje, ki natančno opredeli kasnejše filozofsko obravnavanje. Avtor tega zapisa se bolj zavzema za trditev, da je pač predmet filozofije poljuben, zato pa ga filozofija potem obdela »univerzalno«, kar — žal — v mnogih primerih pomeni: »neznanstveno«, pri čemer pa je treba izrecno poudariti, da je prav to »neznanstveno« specifična razlika filozofije same.

Damjanovičevo filozofsko razumevanje novodobne dialektike, pri čemer je treba povedati, da gre pač za dialektiko v najširšem marksističnem pomenu, ker imamo opravka s prominentnim in filozofsko dobro razgledanim piscem, ima dve izhodišči: pri Baconu in Descartesu. Iz Bacona pravzaprav izhaja današnja znanstvena zavest, pojem znanja in znanstvenega raziskovanja. Pri Baconu se že v nekem smislu vzpostavi razlika med humanističnim tipom učenjaka in znanstvenikom v okviru institucionalizirane znanosti. Ni moč oporekati, čeprav je dandanes vse skupaj bolj naklonjeno slednjemu, da je dilema sama že presežena. Zdi se, da Damjanović nekoliko karikira, ko še navedenije opisuje Baconove poglede na planirano raziskovanje, vendar se problematika, naj bo takšna ali drugačnan, prav tam v resnici tudi vzpostavi. Nič novega seveda ni, če povemo, da pri Descartesu Damjanović ne najde nič takega, kar ne bi bilo do sedaj že znano, pač pa je razveseljujoče, da na strani 48 opozarja na sistematično delo Alme Sodnik: *Descartes*, SM, Ljubljana, 1939. Damjanovičeva razprava o Descartesu pa je zanimiva še po drugi plati: napisal jo je leta 1950, predelal pa 1980 in je mogoče zelo jasno določiti, kaj je v njej novega, določiti pa je mogoče tudi to, do kam je mogoče leta 1980 problem v formalnem smislu sploh še razviti.

Po dovolj obširnem sklopu prispevkov (približno 30 strani) o Kantu, katerega spoznavanje Damjanović razširi na *Opus posthumum*, kar je pravzaprav novost v jugoslovanskem pisanju o Kantu — Kant se je doslej malone gibal v zgolj tradicionalnih okvirih, največkrat pa v kontekstu marksizma — se Damjanović spusti v filozofijo jezika. V poglavju Filozofija i dijalektika jezika, ki je bilo napisano že leta 1965, pokaže Damjanović presenetljivo poznavanje problematike, zato nas toliko bolj začudi, da je bila razprava

v času, ko je bila objavljena, nekako prezrta in je ne omenja niti Nenad Mišević v svoji *Filozofiji jezika*, kjer je najti dovolj obširno bibliografijo.

Od tod naprej se vleče rdeča nit še prek pojma Heglovih negacij, Nietzscheja, Husserla, racionalizma B. Petronijevića, semiotike, kot jo je zasnoval Ch. Morris, Martina Bubra itd.

Vsako nadaljevanje opisovanja vsebine bi bilo odveč, ker bi šlo bolj ali manj za prepisovanje iz kazala in za iskanje podrobnosti. Vzrok za to smo že poprej megleno označili. Nemogoče je namreč sistematično podati to, kar je v knjigi združeno v celoto. Zatorej nam knjiga ne predstavlja strnjeno filozofsko delo, pač pa izredno koncizno esejistiko na zavidljivi višini. Ob natančnejšem prebiranju kmalu ugotovimo, da bi se dalo tu pa tam kaj brez škode opustiti, pač pa bi bilo treba knjigi na vsak način vsaj še nekaj dodati, to nekaj pa je *strukturalizem*. Slednjo trditev je prav lahko utemeljiti na podlagi samih Damjanovičevih besedil. Naj navedem kar začetni odstavek v mojem prevodu: »Misel se izraža v jeziku, vendar se ne dopolni z osebnim, individualnim filozofskim izrazom, temveč se nadaljuje v nekem zgodovinskem času, sprejema se jo ali se ji nasprotuje, s tem pa se jo še naprej razvija v formulacijah drugih filozofov, kar napeljuje na njihovo osnovno strinjanje kot pripadnikov neke *idealne* skupnosti, na njihovo kolektivno sodelovanje v izoblikovanju protislovne miselne enotnosti neke dobe skozi mnogotera posredovanja *realnih* družbenih sil in zgodovinskih zahtev.« (str. 5) S stališča te uvodne misli se je treba vrniti še enkrat na knjigo in ugotoviti, če svoj »program« avtor res dosledno izpeljuje. Žal je treba ugotoviti, da ne v celoti. Iz trditev o neomejeni dialektični tradiciji filozofske problematike bi bralec zaključil, da se enako dogaja v samem besedilu knjige. Vendar se prav tu pojavi »cenzor« Karl Marx in celotna problematika, ki je pri Damjanoviču zastavljena dovolj na široko, se nekako precedi skozi ta filter, ki ga predstavlja razmerje Hegel-Marx. Ta posebnost je po svoje razumljiva, kajti pred očmi moramo imeti, da ne gre za kontinuirano branje pač pa za določeno število (18) razprav, od katerih ima vsaka posebej svojo središčno problematiko, zato se ta problematika vsakokrat posebej sooči s svojim preizkusnim kamnom.

Zatorej je tudi očitno, zakaj do strukturalizma nikakor ni moglo priti, čeprav so njegovi začetki že *implicite* nakazani v nekaterih besedilih. Knjiga se giblje na relaciji: dialektika — jezik — zgodovina — stvarnost — subjekt — objekt, čeprav s to navedbo še nismo izčrpali vseh njenih kategorij. Strukturalizem pa se v takem sklopu ne pokaže kot nemogoč, pač pa kot nezaželen, torej kot tisti dejavnik, ki bi odločno zmotil skladnost dialektične enotnosti vseh teh protislovij, ki zgodovinsko reflektirajo samo možnost idealnega filozofskega spoznanja, da o znanstvenem sploh ne govorimo. Strukturalizem je *komplement* in nasprotni pol Damjanovičeve knjige. Potrebno uvajanje strukturalizma v to knjigo bi pomenilo spreminjanje aspekta, pomenilo bi pa še nekaj več: vnašanje teorije tja, kjer je zgolj razmislek (refleksija) in sta ta povsem samozadostna.

Zaradi te zapore, ki po svoje ne dovoljuje nadaljevati razmišljanja, lahko knjigo uvrstimo med tradicionalne. Vendar to ni v nobenem primeru njena slabost. Čeprav imamo opravka s tradicionalnim, čeprav tematika ne uhaja

v manj znano, še manj pa v teorijo, je knjiga svež prispevek k osvetljevanju že ustaljenega pri ponovnem razmisleku evropske tradicije, začenši z Baconom in Descartesom, s središčem pri Heglu in Marxu, od tod dalje pa v raznoterost filozofskih smeri 20. stoletja. Skrajna točka knjige sta Heidegger in E. Souriau, čeprav tudi s tem zgornjim mejnikom problematika časovno ni popolnoma zajeta. Vendar taka razmejitev ni le Damjanovičeva posebnost, saj je prisotna v velikem delu jugoslovanske filozofije.

Peter Srakar

POVZROČANJE PRETEKLOSTI

MARKO URŠIČ

UDK 16

Izhajajoč iz vrste razprav Michaela Dummetta v zborniku »Resnica in druge uganke« (1978) članek obravnava problem, ali je možna v določenih primerih retroaktivna vzročnost, tj. učinkovanje posledice na vzrok, iz česar bi sledilo, da bi bilo možno tudi učinkovanje na preteklost, spreminjanje osebnega in zgodovinskega spomina itd. V prvem razdelku je nakazano Dummettovo pojmovanje nasprotja med realizmom in anti-realizmom, v drugem razdelku so na petih konkretnih primerih očitane možnosti učinkovanja na preteklost, v tretjem razdelku pa članek obravnava nekatere probleme in dileme v zvezi z zgodovinskim spominom in tezo o različnih »možnih zgodovinah«.

UDC 16

MARKO URŠIČ

BRINGING ABOUT THE PAST

On the basis of some articles of Michael Dummett in his collection »Truth and Other Enigmas« (1978), this article discusses the problem whether it is possible that in some special cases effect precedes and acts upon its cause, i. e. if exists something like retroactive causality. From this possibility would namely derive the possibility of bringing about the past, the possibility of changing personal and historical memory dates etc. In the first section of the article Dummett's concept of the controversy between realism and anti-realism is outlined, the second section deals with five special examples of the hypothetical retroactive causality, in the third section some problems and dilemmas in connection with historical memory and the thesis of several »possible histories« are discussed.

UDK 141.827:008

MARIJA ŠVAJNCER

ALTHUSSERJEVO POJMOVANJE KULTURE

Sodobni francoski filozof Louis Althusser v svojem ustvarjalnem opusu navaja več vsebinskih opredelitev pojma kultura. Historiat navedenega problema nam pokaže, da kulturo po eni strani razumeva v vrednostno povsem nevtralnem pomenu, po drugi pa jo uvršča v družbeno oporečno ideologijo. Včasih jo enači z osveščeno zgodovino, drugič jo ima za posebno zmožnost družbenih grupacij. Kultura je zanj tudi ena izmed pojavnih oblik družbene organiziranosti, različno strukturirana raven družbe in regionalna struktura, normativno pa jo je mogoče razumeti tedaj, kadar govori o kulturnem univerzumu in kulturni dejanskosti socializma. Louis Althusser nam daje teoretično izhodišče za nadaljnje premišljevanje o tej aktualni temi.

UDC 141. 827:008

MARIJA ŠVAJNCER

ALTHUSSER'S COMPREHENSION OF CULTURE

The contemporary philosopher, Louis Althusser, in his creative opus mentions a number of contextual definitions of the conception of culture. A historic survey of the stated problem shows us that he understands culture, on one side, as a valued, completely neutral meaning, and on the other side, he places it into a socially contradictory ideology. Sometimes he equals it with conscious history and other times he understands it as a special capability of

social groupations. Culture is for him also one of the occurring forms of social organisation, a varied, structured level of society and a regional structure, and normatively it is possible to understand it, when it talks about the cultural universum and the cultural actuality of socialism. Louis Althusser gives us the theoretical exits for further thought upon this timely theme.

UDK 7.01

MILAN BUTINA

LIKOVNI JEZIK IN ESTETIKA

Med najbolj uspešne metode analitične filozofije sodi metoda analize jezika, ki pa se le malo ali nič ne uporablja na področju estetike likovne umetnosti. Analiza likovnih jezikov pa omogoči estetiki vstop v razsežnosti likovne umetnosti, ki so ji bile dosedaj zaprte.

Likovni izrazni sistemi so jeziki v pravem smislu, ker se členijo v primarni ravnini likovne sintakse in v sekundarni ravnini likovnih orisanih prvin. Temeljne likovne izrazne prvine so: oblika, točka, linija, svetlo-temno in barva. Ker so izpeljane iz čutne resničnosti in se vanjo vračajo, se njihovi pomeni hkrati nanašajo na tiste dele stvarnosti, iz katerih so izpeljane. Specifične likovne lastnosti in pomeni likovnih izraznih prvin omogočajo členitev likovnega prostora v skladu s njihovimi zakonitostmi. Izhajajoč iz tega, lahko v zgodovini likovne umetnosti ugotovimo več likovnih izraznih sistemov oziroma jezikov, ki sovpadajo z likovnimi slogi. Ti likovni jeziki si v razvoju evropske likovne umetnosti sledijo v logičnem zaporedju, ker se naslednji slog razvije iz ene značilnosti prejšnjega izraznega sistema.

Ker klasična filozofska estetika začne svojo estetsko analizo šele na ravnini vsebin, ki jih opredeljujejo estetski pojmi kot so lepo, grdo, ljubko, dostojanstveno itd., in pri tem zanemarljivo analizo likovnih formulacij, ne more najti odgovorov na vprašanja, kot je npr. vprašanje, zakaj je nekaj v določeni dobi lépo, medtem ko v drugi dobi to ni več lépo. Odgovore na takšna vprašanja je mogoče dobiti šele z analizo izraznega sistema neke dobe. Likovne umetnosti vedno najdejo tiste izrazne možnosti, ki jih človek v določeni družbi in času lahko sprejme in doživlja kot lépe, ljubke itd.

UDC 7.01

MILAN BUTINA

ART LANGUAGE AND AESTHETICS

Among the most successful methods of analytical philosophy is the method of language analysis, which is used very little or not at all in the field of aesthetic plastic arts. An analysis of art languages makes it possible of aesthetics to enter the extensiveness of plastic art which was, until then, closed to it.

The art expressive systems are languages in the true sense, as they link in the primary level of art syntax and in the secondary level of art descriptive elements. The fundamental art expressive elements are: form, point, line, light-dark and colour. As they are reached from the sensual reality and return to it, and their meaning simultaneously refers to those parts of reality from which they are derived. Specific art characteristics and the meaning of art expressive elements make possible the linking of the space in accordance with their laws. Coming from this, we can discern in the history of plastic art many art expressive systems or should we say languages, which coincide with the art style. These art languages follow, in the development of European plastic art, in a logical consecutiveness, because the last style developed from one of the characteristics of the previous expressive system.

As classical philosophical aesthetics begins its aesthetics analysis in the level of the context defined by the aesthetic notions such as beautiful, ugly, nice, proud etc., and with this neglects art formulation, it cannot find answers to the questions, such as is i.e. the question, why is something in a certain period beautiful, while in another period it is not beautiful anymore. Answers to such questions are possible to receive only with an analysis of the expressive system of a certain era. The plastic arts always find those expressive possibilities which man, in a certain society, accepts and enlives as beautiful, nice etc.

VSESTRANSKOST ČLOVEKA, ABSTRAKTNI IN REALNI HUMANIZEM

VOJAN RUS

Tezo o vsestranskem človeku kot normi in cilju socializma-komunizma je mogoče razumeti samo v njenem soočenju z abstraktnim in realnim humanizmom in konkretno zgodovinsko realnostjo.

Po deklarativno zavestni vsebini izražajo razne variante abstraktnega humanizma skoraj vse različne dosedanje filozofske smeri (racionalizem, emotivizem, senzualizem, metafizični materializem itd.). Toda vsem različnim abstraktnim humanizmom je skupna metafizična (nedialeksična) metoda. Iz nje zakonito sledijo (implicitne ali eksplicitne) skupne poteze vseh abstraktnih humanizmov: ideal perfekcionizma, ki je nezgodovinski in statičen, absolutni harmonizem, kazualistična in indeterministična eshatologija, nerealni optimizem in evdajmonizem, nekritični patos, dogmatizem in naivni pesimizem.

Zakon, norma in ideal vsestranskega, celovitega človeka realnega humanizma se ostro razlikuje od metafizičnega ideala popolnega človeka v abstraktnem humanizmu. Norma in ideal vsestranskega človeka je zgrajen na osnovi dialeksične antropologije (njeno kategorialno središče je struktura prakse) in je pojmovan samo: kot splošna znanstvena zamisel-projekcija, ki je sestavni, odprti in gibljivi del stalnega družbenega gibanja-razvojnosti-nasprotnosti (ki je zakonita tudi v socializmu-komunizmu) in b) kot okvirni usklajevalec različnih temeljnih, elementarnih konstant človeka, ki trajno sestavljajo njegovo razvojno bistvo in ki so se že vse (kot klice) pojavile v zgodovini človeštva. Zato je ta norma-ideal utemeljena na realnih tleh zgodovinske zakonitosti. Tudi v vsestranskem človeku komunistične prihodnosti bodo delovala nasprotja in razvojna nihanja (vendar na višji, nerazredni ravni) ter pojavi atomizirane odtujenosti (vendar brez zgostitve v razredni monopol).

THE UNIVERSALITY OF MAN, ABSTRACT AND REAL HUMANISM

VOJAN RUS

The thesis of the universality of man as the norm and aim of socialism-communism is possible to understand only with its confrontation with abstract and real humanism and concrete historical reality.

By the declarative conscious content are expressed various variants of abstract humanism by nearly all the different up to now philosophical branches (rationalism, emotionalism, sensualism, metaphysical materialism etc.). But all the different abstract humanisms have a metaphysical (nondialectical) method in common. Out of it lawfully follows (implicitly or explicitly) the collective features of all abstract humanism: the ideal of perfectionism, which is non-historical and static, absolute harmonism, casualistic and indeterministic eschatologism, unreal optimism and eudaemonism, uncritical pathos, dogmatism and naive pessimism.

The law, norm and the ideal of the universal, complete man of real humanism very sharply differs from the metaphysical ideal of the complete man in abstract humanism. The norm and ideal of the universal man is built on the basis of dialectic anthropology (its categoric centre is the structure of praxis) and is comprehended only as — a) a general scientific idea-projection, which is the composite, open and mobile part of the eternal social movements-developments-conflicts (which is lawful also in socialism-communism) and — b) as the general harmoniser of various basic elemental constants of man, which eternally compose his essence of development and which have already (as seedlings) appeared in the history of man. That is why this norm-ideal is founded on realistic grounds of historical law. Also in the universal man of the communist future there will be active conflicts and oscillations in development (but on a higher, non-class level) and the appearance of atomized alienation (but without thickening into a class monopoly).

UDK 930.1

MATJAŽ POTRČ

PRVI KORAKI PRI INTERPRETACIJI ZGODOVINOPISJA

Članek je del razprave, ki skuša predstaviti metodologijo družboslovnih znanosti. Primer takšne vrste znanosti jemlje pri zgodovinoписju kot znanosti, ki mora obenem biti pozorna na posamične dogodke, pa tudi na splošne okvire zakonomerne razlage. Navedena sta dva možna začetna izključujoča se koraka pri interpretaciji: bodisi da na zgodovinoписje kot znanost pristanemo, ali pa ga zopet ovržemo. V primeru pristanka je glede splošnih zakonov omenjeno sklepanje po indukciji ter dedukciji, pri dogodkih pa način njihovega opisa. V drugem primeru sta omenjeni možnosti, da ovržemo zgolj določeno vrsto trditev, ali pa področje zgodovinoписja v celoti.

UDC 930.1

MATJAŽ POTRČ

FIRST STEPS CONCERNING THE HISTORIOGRAPHICAL INTERPRETATION

The article is a part of a larger inquiry which tries to specify the methodology of the social sciences. Historiography is chosen as representative for such kind of science. It should be attentive to particular events, and at the same time it should take into consideration general frames of the lawful explanation.

I take into consideration two mutually exclusive steps at the very beginning of the interpretation: you may accept the historiography as a science or reject it.

Suppose you accept it. Now, concerning general laws, I mention the inference by induction and by deduction. And, concerning events, the mode of their description.

In the second case, I mention two ways of rejection: you may reject some particular kind of historical statements, and again the whole domain of the historiography.

UDK 165

ANDREJ ULE

MONIZEM, DUALIZEM, FIZIKALIZEM

Analiziramo možnost fizikalizma, tj. stroge redukcije vseh duševnih pojavov na fizikalne procese. Fizikalizem mora predpostaviti, da obstaja nek empiričen, kavzalen odnos med fiziološkimi in drugimi fizičnimi procesi v telesu in zavestjo (duševnostjo). Ta teza je le ena od mnogih »realističnih« teza, namreč da med zavestjo in telesom obstaja realen odnos, bodisi kavzalen ali akavzalen. To pomeni, da bi bilo mogoče predstaviti fenomene zavesti kot »zunanje« relacije dveh serij entitet ali pojavov, strogo fizičnih in zavestnih. Razne verzije monizmov, dualizmov, pluralizmov so postavile različne koncepte o tej relaciji. Za fizikalizem je značilno, da so tudi zavestni fenomeni oz. duševni doživljaji fizični, tako da imamo dve medsebojno kavzalno povezani seriji fizikalnih pojavov, enih čisto nevrofizioloških, drugih — duševnih.

Toda v vseh teh teorijah je načelno vprašljiva ravno predpostavka o obstoju zunanje relacije med celokupnimi duševnimi, zlasti zavestnimi fenomeni in fizikalnimi fenomeni. Analiza t. i. intencionalnega nanašanja, ki je centralen »odnos« zavesti do »predmeta« kaže, da to nanašanje ni »zunanje«, ni realna relacija. Ob navezavi na Wittgensteina ugotovimo, da je intencionalnost neodpravljiva iz sleherne uporabe jezika, torej je tiha predpostavka sleherne teorije, torej tudi fizikalizma. Odnos med zavestjo in realnostjo (empirično realnostjo možnih dejstev) je »transcendentalen« in načelno uhaja slehernemu monizmu, dualizmu ali pluralizmu.

Let us analyse the possibility of physicalism, which is a strict reduction of all mental phenomena to physical processes. Physicalism must presuppose the existence of some empiric, causal relation between physiologic and other physical processes in the body and consciousness. This thesis is just one of many »realistic« thesis, namely that there exists between the consciousness and the body a real relationship, either causal or acausal. This means that it would be possible to imagine phenomena of the consciousness as »exterior« relations of two series of entities or phenomena, strictly physical and conscious. Various versions of monism, dualism and pluralism put up various concepts about these relationships. For physicalism it is typical that conscious phenomena or mental experiences are also physical, so that we have two causally inter-united series of physical phenomena, one strictly neuro-physiological, the others mental.

But in all these theories, this presupposition of the existence of exterior relations amongst the total mental, especially conscious phenomena and the physical phenomena is questionable in principle. An analysis of the so-called intentional reference, which is a central »relation« of the consciousness to a »subject«, points out that this reference is not »exterior«, not a relation in reality. In association to Wittgenstein, we conclude that intentionalism is unabolishable from the every-day use of language, that it is a silent presupposition of the every-day theory, thus also of physicalism. The relation between the consciousness and reality (the empiric reality of possible facts) is »transcendental« and in principle evades the every-day monism, dualism and pluralism.

UDK 001.1

BOGOMIR NOVAK

»POJEM ZNANOSTI V ZGODOVINSKEM IN SISTEMATIČNEM SMISLU«

Med sodobno in antično znanostjo obstaja bistvena razlika. Sodobna znanost je empirična, eksperimentalna, tehnična, hipotetična, dinamična in kot proizvajalna sila praktično funkcionalna. Antična znanost pa je teoretična, objektivna, apodiktična, kategorična in statična. Iz etimologije terminov episteme, scientia, Wissenschaft je razvidno, da znanost napravi viden zakon, bistvo, nujnost, vzročnost pojavov, kar pomeni, da filozofija kot prva znanost spoznava principe neposredno, evidentno, znanost pa spoznava pojave iz principov z dokazovanjem teoremov. Cilj antične t. j. aristoteljske znanosti je spoznavanje stvari takšne, kakršne so apofantično, cilj novoveške znanosti pa je spreminjanje sveta s stališča subjekta. Merilo novoveške znanosti je odtujen ali svoboden človek. Odtujen človek pristaja na enostranske paradigme: metafizično-razumska, mehanicistično-tehnokratska, organicistična, biologistična, fizikalistična itd. Za tehnokratsko paradigmo so značilna naslednja stališča: znanost je zadnja stopnja človeškega spoznanja (Comte, Hegel), znanost osrečuje, rešuje vse probleme človeštva, nadomešča religijo in ideologijo, ves napredek je znanstveno-tehnični napredek. V dialektiki osvobajanja izstopa marksistična paradigma v smislu enotne raziskovalne strategije naravoslovnih in družboslovnih ved (sicer pristajamo na kartezijanski dualizem) zaradi enotnosti med zgodovino narave in zgodovino družbe v tendenci k eni sami znanosti »psihologiji človekovih ustvarjalnih sil«. Z analizo lastnih predpostavk človek kot proizvajalec presega nihilizem modernih znanosti. Temelj nihilizma je Nietzsche videl v animalizmu, Heidegger v pozabi biti in Marx v carstvu nujnosti. Rešitev iz nihilizma je za Nietzscheja v volji do moči, za Heideggerja pesniško mišljenje in za Marxa komunizem kot dejansko gibanje. Znanost v svojem kontinuirano diskontinuiranem razvoju ni več niti zaprta v svojo teoretičnost po cikličnem modelu, niti ne ruši za sabo vseh mostov, ampak je povezana z drugimi področji človekove dejavnosti; zato je ni mogoče enoznačno določiti.

There exist fundamental differences between contemporary and antique science. Contemporary science is empiric, experimental, technical, hypothetical, dynamic, and as a productive force practically functional. Antique science is theoretical, objective, apodeictic, categorical and static. From the etymology of the terms *episteme*, *scientia*, *Wissenschaft* we see that science makes a seen law, essence, urgency, causality, which means that philosophy as the first science comprehended principles directly, evidently, and that science comprehends phenomena from principles by proving theorems. The aim of the antique, that is aristotelian science, is the comprehension of things as they are, apophonically, the aim of new-era science is in the changing of the world from the point of view of the subject. The measure of new-era science is the estranged or liberated human. The estranged human accepts one-sided paradigmas: metaphysicist-cognitive, mechanistic-technocratic, organistical, biologicalist, physicalistic, etc. For the technocratic paradigm the following view-points are characteristic: science is the last stage of man's comprehension (Comte, Hegel), science makes one happy, solves all man's problems, replaces religion and ideologies, all progress is scientific-technological progress. In the dialectics of liberation, Marxist paradigmas are most noticed in the sense of a united research strategy of natural sciences and sociological sciences (but we do accept Cartesian's dualism) because of the unity between the history of nature and the history of society in a tendency for only one science »the psychology of men's creative forces«. With an analysis of one's suppositions, man as a producer transcends the nihilism of contemporary science. The basic of nihilism Nietzsche saw in animalism, Heidegger in the forgetting of entity and Marx in the kingdom of necessities. Escape from nihilism is for Nietzsche in the will for power, for Heidegger poetic thought and for Marx communism as a true movement. Science in its continual discontinued development is not closed into its theoreticity by the cyclic model anymore, nor does it burn all its bridges anymore, but is associated to other fields of man's activities, that is why it is not possible to determine it with one single label.

UDK 7.01:141.82:929 Caudwell

ALEŠ ERJAVEC

DRUŽBENA VLOGA UMETNOSTI

Avtor v članku obravnava marksizem angleškega teoretika iz prve polovice tega stoletja, Christopherja Caudwella, pri čemer se opira predvsem na njegovo delo *Illusion and Reality*. V članku je najprej analiziran teoretski in družbeni kontekst iz katerega je Caudwell izhajal in v katerem je deloval, ob čemer obravnava avtor Caudwella kot »zgodovino«, tj., po njegovem mnenju Caudwellova stališča danes niso več aktualna, čeprav nam lahko pomagajo razumeti določeno obdobje v zgodovini »ortodoksnega« marksizma prve polovice 20. stoletja. Članek posveti največ pozornosti Caudwellovi razlagi odnosa med družbo in umetnostjo ter njegovemu odnosu do avantgardne umetnosti tedanjega časa.

UDC 7.01:141.82:929 Caudwell

ALEŠ ERJAVEC

THE SOCIAL ROLE OF ART

The author of this article deals with the marxism of the English theoretician from the first half of this century, Christopher Caudwell, the author mainly bases himself on Caudwell's work, *Illusion and Reality*. In the article the theoretical and social context from which Caudwell sprang from and in which he was active is analysed first. Here the author deals

with Caudwell's as »history«, which means that in his opinion Caudwell's viewpoints are not valid anymore, although it may help us to understand a certain era in the history of »orthodox« marxism in the first half of this century. The article dedicates a lot of attention to Caudwell's interpretation of the relations between art and society and his relation to the avantgarde art of those times.

UDK 159.942

TANJA LAMOVEC

LESTVICE EMOCIONALNIH STANJ II

Sestavek obravnava nekatere teoretične in metodološke probleme, ki so povezani s sestavo lestvic emocionalnih stanj. Med njimi sta predvsem polarnost in dimenzionalnost. Glede dimenzij emocij se avtorji precej razlikujejo, pri čemer je število dimenzij pogosto odvisno od namena preizkušnje. Glede polarnosti so mnenja prav tako deljena. Nekateri avtorji so našli predvsem unipolarna stanja, drugi pa bipolarna. Verjetno je, da je unipolarnost metodološki artifakt, ki izvira iz formata lestvice in vrste faktorske analize.

Opisani so tudi psihometrični postopki, ki smo jih uporabili za sestavo lestvice LES II, kot tudi njihovi rezultati. Izračunali smo značilnosti distribucij besed in ugotovili, da so zadovoljive. Pokazala se je težnja k levi asimetričnosti, ki jo lahko pripišemo nesimetričnemu formatu lestvice. Posamezne besede so pokazale zadovoljivo diskriminativnost med različnimi eksperimentalnimi pogoji (trenutno, najboljše, najslabše in običajno razpoloženje).

Izvedli smo tudi faktorsko analizo, ki je dala 10 faktorjev, od katerih smo v lestvico vključili prvih šest in sicer: depresivnost, zadovoljstvo, agresivnost, ravnodušnost ter pozitivna in negativna samoocena. Prva dva faktorja sta bila tudi najbolj diskriminativna. Na koncu so podane slovenske norme ter diskusija rezultatov.

UDC 159.942

TANJA LAMOVEC

RATING SCALES FOR EMOTIONS II

In this report several theoretical and methodological issues, concerning rating scales for emotions are discussed, such as polarity and dimensionality of emotional states. Some authors support unipolarity and others bipolarity of emotions. There is some evidence to show that unipolarity might be a methodological artifact, which is nevertheless useful for certain purposes.

Psychometric procedures used for the construction of our scale LES II are presented along with the results. The characteristics of distribution of words were computed and found satisfactory. There was a tendency toward left-sided asymmetry due to an asymmetrical format of the scales. The words were found quite discriminative regarding different experimental conditions (actual, best, worst and usual mood).

Factor analysis was performed, yielding 10 major factors of which 6 were retained for the scale construction. These were: depression, satisfaction, aggression, equanimity, positive and negative self-evaluation. The first two factors were found most discriminative. In the end Slovenian norms and discussion of results are reviewed.

UDK 159.93/95

RAZVOJ SAMOZAVEDANJA KOT TEMELJNE FUNKCIJE JAZA

JANEZ MAYER

Samozavedanje je bistveno določilo jaza, ki omogoča enotnost, kontinuiteto in identiteto osebnostnega delovanja. Brez samozavedanja ne moremo govoriti o jazu v pravem pomenu. Šele samozavedanje nam pove, da smo individualni in celoviti. Na podlagi tega lahko svoje vedenje usmerjamo, tako da to celovitost in individualnost načrtno ohranjamo in razvijamo.

Pričujoča razprava je eden prvih poskusov, kako se empirično lotiti do včeraj še popolnoma spekulativnega področja.

Osrednji predmet preučevanja je vseskozi tako imenovani »izkusveni jaz«, kolikor ga je sploh mogoče opredeliti zunaj metafizike in tudi metapsihologije, kot izrazito marginalni predmet spoznavanja z vidikov različnih ved.

Glavna ideja pa je izhajala iz hipoteze, da fenomen postopnega prepoznavanja nekaterih lastnih, umetno reproduciranih atributov (podoba, glas) v času, lahko predstavljajo indikatorje razvoja zavedanja samega sebe.

Ekspperimentalno je bilo ugotovljeno, da je samoprepoznavanje povezano z določeno kronološko starostjo. Pred četrtem letom otrok še ne prepozna lastnih reproduciranih značilnosti, ki so zaznavno nesimultane in nekontinuirane.

Verifikacija samoprepoznavanja prek vmesnih kriterijev, kot je na primer na sebe usmerjeno vedenje, nastopi šele z uporabo osebnega zaimka »to sem jaz«, ki že neposredno kaže na pojav samozavedanja.

Človek doživlja svoje izkustvo, kot da je le-to izvorno locirano delno v zunanjem svetu, delno pa »nekje v notranjosti«, brez jasnega somatskega položaja.

Korespondenca med zunanjim in notranjim lokusom izkustva poteka med recipročnima procesoma objektivacije in subjektivacije. Objektivacija je projekcija notranjega doživljanja na »ravnino« zunanjega izkustva. Subjektivacija pa predstavlja projekcijo zunanjega sveta, predvsem lastnega organizma, na ravnino notranjega izkustva.

V eksperimentalni situaciji, ko izključimo proces subjektivacije telesnih atributov, ko ni mogoča korespondenca med proprioreceptivnimi in vidnimi zaznavami, je pogoj za identifikacijo lastne podobe vsaj do neke stopnje oblikovan jaz ali slika o sebi, ki jo je otrok že zmožen projicirati iz notranjega v zunanji lokus izkustva — jo objektivirati, opredmetiti, ker med sebe, druge osebe in predmetni svet že lahko postavi simbol, ki ga odveže neposredne določenosti v prostoru in času.

Simboli kot osnova človekovega govora in mišljenja, ki je neke vrste socialni kontakt s samim seboj, nastal z internalizacijo zunanjega socialnega semiotičnega komunikacijskega sistema, so operativni instrument človekove odnosnosti, v kateri vidimo princip razlikovanja med svetom in jazom, seboj in drugimi, med objektom in subjektom, materijo in dušo.

Omenjena korespondentnost je gotovo del nezavednega mehanizma, ki človeku v praksi preprečuje, da bi povsem izključil in si podredil zaznavni svet in svoj notranji svet proglasil za edino resničnost. S tem bi prenehal obstajati kot integralni del stvarnosti, kar pomeni, da bi prenehal tudi kot vrsta.

UDC 159.93/95

JANEZ MAYER

DEVELOPMENT OF SELF-CONSCIOUSNESS AS THE FUNDAMENTAL FUNCTION OF SELF

Self-consciousness is the essential determinant of self which enables unity, continuity and identity of one's personal activities. Without the process of self-consciousness, it is not possible to discuss self in the real meaning.

It is self-consciousness which explains the comprehension of individuality and totality of personality, on the basis of which we create our behaviour so that we deliberately preserve and develop totality and individuality.

The following discussion is one of the first attempts how to empirically tackle this, until recently, fully speculative sphere.

The central object of the investigation, as far as it may be defined outside the terms of metaphysics and metapsychology, remains all the time the so called experienced self as an explicit marginal object of recognition from the point of view of various sciences.

The principle idea is based on the hypothesis that the phenomena of successive recognition of some of the personal, artificially reproduced attributes (such as image, voice) on a time scale may represent indices of the development of self-awareness.

It has been proved by experiment that self-consciousness is correlated to man's chronological age. Before the age of four, a child cannot recognise his own identifying attributes when unsimultaneously and discontinuously perceived.

The verification of self-recognition as the measure of self-consciousness, through intermediate criteria like self directed behaviour, is evident when a child uses the personal pronoun: »that's me«, which already directly points to the phenomenon of self awareness.

Man lives his experiences as if they originate partly in the external world and partly in the inner self without any clear somatic location.

The correspondence between the external and the inner world of experience takes place in reciprocal processes of objectivity and subjectivity. Objectivity means the projection of the inner self on the »level« of the external world. Subjectivity is the projection of the external world, of physical being above all, at the level of inner experience.

In experimental situations when the subjectivity process of somatic attributes is excluded, and when, no correspondences between proprio-receptive and visual perceptions are possible, the identification of personal image is conditioned by, at least to a certain degree, the shaped self or concept of one's self. This a child is already capable of projecting from the inner into the outer world of experience — that is, objectify it by placing between himself and the real world a symbol which unties him from direct determination in space and time.

Symbols as a basis of human speech and thinking which is considered of as some form of social contact with self originating in the internalisation of the external social semiotic communication system, are operative instruments of human relativity in which are seen the principle of distinction between the world and self, self and others, object and subject, matter and soul.

The stated correspondences are, probably, a part of an unconscious mechanism which prevents man in practice from completely excluding and subordinating the perceived world and then declaring his inner world as the only reality. With this, he ceases to exist as an integral part of actuality which means he ceases to exist as a species.

MIRJANA NASTRAN-ULE

DIALEKTIČNI ODNOS MED DELOM IN ČLOVEKOM KOT KONSTITUCIJSKI DEJAVNIK ČLOVEKOVE OSEBNOSTI — II. del

V sestavku predstavimo teorije, ki se ukvarjajo z razmerjem odnosov predmetne produkcije in drugih socialnih odnosov in odtod sklepajo na pomen dela kot konstitucijskega dejavnika človekove osebnosti. Najprej predstavimo Ševovo marksistično teorijo osebnosti in opozorimo na pomembno idejo o osebnosti kot središču krogotokov produkcijske dejavnosti in dejavnosti, ki razvijajo potrebe in sposobnosti posameznika. Njegove sheme »časovnih planov«, s katerimi je poskušal prikazati družbene forme različnih tipov osebnosti pa bi se dale dalje konkretizirati. Nato prikažemo Habermasovo teorijo o ločevanju dela in interakcije, ki jo razumemo kot teoretsko podvojitev postvarjene produkcije, odtrgane od komunikacijske prakse ljudi, ne pa kot obče antropološko izhodišče. Končno pa se ustavimo pri interakcijsko-delavni teoriji Klause Ottomayerja, ker je po našem mnenju adekvatno zajel odnos med delom in interakcijo in razvil pomemben zasrutek nove integralne teorije družbenega formiranja osebnosti v družbah z blagovno proizvodnjo. Nakažemo tudi možnost povezave te teorije z psihoanalizo oz. s teorijo nezavednega.

MIRJANA NASTRAN-ULE

THE DIALECTIC RELATIONSHIP BETWEEN LABOUR AND MAN AS A CONSTITUTIONAL FACTOR OF MAN'S PERSONALITY — PART 2

In this composition we introduce theories which concern themselves with the ratio of relationships of subject production and other social relationships, and from there infer to the significance of work as a constitutional factor of man's personality. Let us first present *Seve's* Marxist theory of personality and point out an important idea of the personality as being the centre of the current of productive activities and activities which develop the need and capabilities of the individual. His schemes of »time plans«, with which he tried to illustrate social forms of various types of personalities we could concretize upon even further.

Then we illustrate Habermas's theory of the division of labour and interaction, which we understand as a doubling of created production, torn from the communicative praxis of the people, and not as a general anthropological starting-point. Finally, we stop at the interactive-labour theory of Klaus Ottomayer, as he has, in our opinion, adequately captured the relationship between labour and interaction, and has developed an important scheme for new integral theories of the social formation of the personality in societies with goods production. We also point to the possibility of connecting this theory with psychoanalysis or the theory of non-selfconsciousness.

UDK 159.9.07

MAKS TUŠAK

ČUSTVENI ODNOSI V DRUŽINI

The Family Relations Test je bil publiciran 1975. leta. Njegova široka možnost uporabe je preizkušnjo hitro razširila tudi na nemško govoreči prostor. Joachim Flämig in Ursula Wörner sta o nemški standardizaciji poročala že 1977 leta. Testno preizkušnjo F-R-T smo pri nas nekoliko modificirali, tako da smo jo uporabili za otroke in odrasle. Preizkušali smo tri skupine oseb. Za otroke od 10 do 11 let podajamo okvirne norme v obliki mediane in prvega ter tretjega kvartila. Za drugi dve skupini pa podajamo grafikone, ki kažejo značilnost teh dveh kliničnih skupin. Rezultati tega preliminarne preizkušanja kažejo na dobro funkcioniranje instrumenta in sugerirajo širšo standardizacijo na različnih starostnih skupinah otrok. Upamo, da bo široka klinična uporabnost in pa možnost socialno psihološkega ter psihoanalitičnega interpretiranja pričujočem psihodiagnostičnem instrumentu hitro pomagala do uveljavitve tudi pri nas.

UDC 159.9.07

MAKS TUŠAK

THE FAMILY RELATIONS TEST

The Family Relations Test was published in 1975. Its wide applicability spread the test quickly also in to the German speaking regions. Joachim Flämig and Ursula Wörner reported about the German standardization already in 1977. The test trial of F-R-T was modified a little in our country, so that we may use it both for children and adults. We tested three groups of people, for the children 10—11 years of age we give the marginal norms in the form of medians and the first and third quarter. For the remaining two groups we give a graphic depiction of the characteristics of two clinical groups. The results of this preliminary test points to a good functionalization of the instrument and suggests a wider standardization for various age groups of children. We hope that the wide clinical applicability and the possibility of social-psychological and psycho-analytical interpretation of the afore-mentioned psycho-diagnostical test will quickly benefit to its affirmation also in our country.

UDK 316.738:343.915

JANEZ PEČAR

MLADI — OBJEKT NADZOROVANJA IN SPREMINJANJA

Mladi čedalje bolj opozarjajo nase, nenazadnje tudi z neprilagojenim vedenjem, ki pa ni edina oblika izražanja nezadovoljstva in upora zoper družbene razmere in njen konformizem. Na drugi strani pa jih svet odraslih dojema dokaj iracionalno, čustveno, s prestrašenosťjo in nezaupanjem, ker se morajo mladi prilagajati na norme, ki jih niso oblikovali sami, jih lahko čutijo kot pritisk, ki se navadno še povečuje večji ko je nemir med mlado generacijo. Odtod tudi naraščanje institucionalizacije obravnavanja mladoletniške problematike.

Pri obravnavanju mladih (tudi otrok) imajo mehanizmi formalnega družbenega nadzorstva pomembno vlogo. Toda bolj kot so pozorni nasproti mladim, več prestopništva odkrivajo med njimi. Ker pa to ni samo vedenjski problem, se v reševanju vprašanja mladih čedalje bolj vključujejo nekatere nerepresivne institucije. V tem je mogoče tudi iskati model reševanja prestopništva v prihodnje, še posebej ob prizadevanjih za zmanjševanje represije.

Javno mnenje navadno ni naklonjeno mladoletniškim deviantom in ne sledi »razumevanju« uradne politike omejevanja prestopništva. To pa zahteva tudi pojasnjevanje vplivov na nastajanje prestopništva, da bi lahko tudi »družba« prispevala k omejevanju ekscesivnosti med mladimi.

UDC 316.738:343.915

JANEZ PEČAR

THE YOUNG — THE OBJECT OF SURVEILLANCE AND CHANGE

The young warn of themselves more and more, also with their unconformistic behaviour, which is not the only form of expressing their dissatisfaction and revolt towards social relationships and its conformism. On the other hand, they understand the world of adults quite irrationally, emotionally, with fear and distrust. As the young have to adapt to norms, which they did not from themselves, they may understand it as a pressure which increases, the greater the disquiet is amongst the youth. From here springs the increase in the institutionalised treating of juvenile problematics.

With the treatment of the young (also children) the mechanism of formal, social surveillance has an important role. But the more they are attentive towards the young, the more delinquencies they discover amongst them. As this is not only a behaviouristic problem anymore, unrepressive institutions are joining in the solving of the youth question more and more. In this we could also begin to search for the model of solving delinquencies in the future, especially in regard to the efforts for decreasing repression.

Public opinion is usually not opportuned to juvenile delinquents and do not follow »the understanding« of official politics for delinquencies. This then also demands an explanation of the effects onto the origin of these delinquencies, that also »society« contributes to the limiting of excessiveness amongst the youth.

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