

szociológiai és pszichológiai kutatások
a kultúra és a társadalom területén

Anthropos

az ember és a társadalom közötti kapcsolatok
tudományának és művészetének

az ember és a társadalom közötti kapcsolatok
tudományának és művészetének

az ember és a társadalom közötti kapcsolatok

az ember és a társadalom közötti kapcsolatok
tudományának és művészetének

az ember és a társadalom közötti kapcsolatok

az ember és a társadalom közötti kapcsolatok

az ember és a társadalom közötti kapcsolatok

az ember és a társadalom közötti kapcsolatok

az ember és a társadalom közötti kapcsolatok

az ember és a társadalom közötti kapcsolatok

az ember és a társadalom közötti kapcsolatok

az ember és a társadalom közötti kapcsolatok

az ember és a társadalom közötti kapcsolatok

az ember és a társadalom közötti kapcsolatok

az ember és a társadalom közötti kapcsolatok

az ember és a társadalom közötti kapcsolatok

az ember és a társadalom közötti kapcsolatok

az ember és a társadalom közötti kapcsolatok

Časopis za sodelovanje humanističnih ved, za psihologijo in filozofijo

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

Člani redakcije:

dr. Ljubo Bavcon (pravo)
dr. Milica Bergant (pedagogika)
Zvonko Cajnko (sociologija)
Ludvik Čarni (sociologija)
dr. France Černe (ekonomija)
dr. Božidar Debenjak (filozofija)
dr. Frane Jerman (filozofija)
dr. Stane Južnič (politologija)
mgr. Valentin Kalan (filozofija)
dr. Boris Majer (filozofija)
Jan Makarović (psihologija)
dr. Vid Pečjak (psihologija)
dr. Bogomir Peršič (psihologija)
dr. Vojan Rus (filozofija)
Stane Saksida (sociologija)
dr. Leon Zorman (psihologija)
dr. Fran Zwitter (zgodovina)
dr. Anton Žun (sociologija)

Odgovorni uredniki: *Ludvik Čarni, dr. Bogomir Peršič, dr. Božidar Debenjak*

Lektor: prof. Nada Šumi

Korektor: prof. Jože Kocbek

Načrt platnic in opreme: inž. arh. Edita Kobe

Časopis ima štiri številke letno. Rokopisov ne vračamo

Uredništvo in administracija:

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

Telefon 22-121

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošiljajte

na tekoči račun 50100-678-46236

Letna naročnina je 21.— din, za tujino 5 dolarjev; cena velja za 1969, 1970, 1971 in 1972.

Posamezni izvod stane 7.— din, dvojna številka 14.— din.

Stavek: ČZP DOLENJSKI LIST, Novo mesto

Tisk: PARTIZANSKA KNJIGA, LJUBLJANA

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo.

VSEBINA

(Anthropos, št. 3-4 1972)

POSVETOVANJE O MOTIVACIJI

V dneh 8. in 9. decembra 1972 je Društvo psihologov Slovenije priredilo na Pohorju strokovno posvetovanje o motivaciji. Na posvetovanju, ki je vzbudilo precej zanimanja, je bilo podanih enajst referatov, ki so zajeli problematiko motivacije z vidika teoretske in aplikativne psihologije. Zaradi zanimivosti in aktualnosti tem, ki so bile obravnavane na posvetovanju, objavljamo v tej številki revije vse prispevke s posvetovanja, ki so jih avtorji poslali uredništvu. Ker pomenijo objavljeni prispevki večino osrednjih tem posvetovanja, menimo, da posredujejo njegovo dokaj zaključeno in vsebinsko ustrezno podobo. Posamezni prispevki so objavljeni po tematskem redu, začenši s teoretskimi, ki jim nato sledijo prispevki s področja vzgojne in šolske psihologije, s področja klinične in prevzgojne psihologije in s področja delovne psihologije.

PSIHOLOŠKE RAZPRAVE

- 9 dr. Vid Pečjak: Nove teorije motivacije
- 17 dr. Leon Zorman: Teoretični in nekateri praktični vidiki motivacije v **šolski praksi**
- 27 Jan Makarovič: Poskus klasifikacije človeških potreb
- 37 Milan Horvat: Nekateri teoretični in praktični vidiki motivacije v **naši industriji**
- 51 Anton Resnik: Poskus objektivnega ugotavljanja nekaterih komponent **motivacijske** sfere in povezanost podatkov z učno uspešnostjo
- 61 Leopold Bregant: Zniževanje **motivacijskega nivoja** in deviantno vedenje – Pomen varovalnega vedenja in nevtralizacijskih tehnik
- 63 Vinko Skalar: Storilnost in motivacija pri obsojenih osebah na prestajanju kazni odvzema prostosti
- 67 Tilka Kren – France Prosnik: Oblika in stopnja motivacije staršev za obisk v vzgojni posvetovalnici
- 71 Jože Azman: Zakaj se učenci uče posameznih predmetov

FILOZOFSKE RAZPRAVE

- 77 dr. Vojan Rus: Filozofski temelji moralne kulture
- 85 mgr Jože Šter: Materialni etični apriorizem
- 103 dr. Vojan Rus: Frommova in Schellerjeva antropologija
- 131 Lev Kreft: Teorija Ericha Fromma o ljubezni
- 139 dr. Mirko Hribar: Logična skica II
- 153 Andrej Ule: Dileme Carnapovega formalizma v članku „Empirizem, semantika in ontologija“
- 163 dr. Marko Kerševan: Problem opredelitve religije

AKTUALNE TEME

- 177 dr. Vojan Rus: Ob „povratku“ marksizma

SINOPSIS

Nove teorije motivacije

dr. Vid Pečjak

Čeprav je naslov te razprave „nove teorije motivacije“, pa ni mogoče razodeti novih teorij brez starih, klasičnih, iz katerih so se prve bolj ali manj neposredno razvile. V zgodovini psihologije najdemo najmanj 50 variant teorij motivacije, čeprav so večinoma slabo izdelane. Ker ni mogoče in tudi nima smisla naštevati vseh, jih bomo kategorizirali glede na njihove osnovne pojme in postulate v glavne smeri, šole, znotraj katerih pa bomo opisali tudi nekatere važnejše zastopnike.

Motivacija je pozno postala tema psiholoških vprašanj. Veliki psihologi 19. stoletja, Fechner, Wundt ali Ebbinghaus, se niso zanimali za motivacijo. Bili so zaposleni s spoznavnimi procesi, predvsem z občutki in spominom. Sicer pa so se že njihovi predhodniki, filozofi, izogibali problemom motivacije. Resda so nekateri psihologi, npr. Wundt, omenjali voljo, vendar je bil pojem volje, kolikor sploh ni šlo za teleološki pojem, tako nejasen in operativno neizdelan, da je postal zatočišče nevednosti. Sicer pa volja ni bila v središču psihološkega proučevanja. Človeka so prikazovali kot čutno in racionalno bitje.

Psihologija motivacije se je pojavila v okrilju angleške in ameriške funkcionalne psihologije kot **psihologija instinktov**. Pobudo je dal Darwin, višek pa je dosegla z McDougallom, ki je začel graditi svoj sistem s celo vrsto različnih instinktov. Vsi instinktivisti skupaj so jih navajali kar 200, od instinkta, da se posmehuješ neuspehom drugih ljudi, do instinkta, da pridobivaš in braniš osebno lastnino. McDougall (1932) je razložil instinkt takole: „Potemtakem lahko definiramo instinkt kot podedovano ali prirojeno psihofizično dispozicijo, katera determinira njenega lastnika, da percipira in da je pozoren na predmete določenega razreda, da izkuša emocionalno vznburjenje posebne kvalitete, medtem ko percipira tak predmet, in da reagira proti njemu na specifičen način, ali vsaj, da izkuša impulz k taki akciji.“ Instinkt je torej pojmovan kot zelo formativen dedni dejavnik, kot usmerjevalec predmetnega obnašanja, spoznavanja in emocionalnega doživljanja. Takšen vserezlagajoč pojem je bil kmalu predmet ostrih kritik, posebno zato, ker so instinktivisti vse, česar niso znali razložiti, enostavno poimenovali z besedo instinkt. Z napačno logiko so sklepali, da so pojav razložili (npr. „Zakaj se ljudje združujejo?“ „Ker imajo čredni instinkt.“ „Kako vemo, da imajo čredni instinkt?“ „Ker se med seboj združujejo.“) Da bi razložili človekovo totalno obnašanje in doživljanje, so si izmišljevali čedalje več instinktov in pri tem zašli v prave absurde.

Instinktivizem je bil kratkotrajen in nikoli ni doživel takega razcveta kot denimo psihoanaliza. Toda led je bil prebit, psihologi so se zvedeli, da se dejanja in spoznanja ne porajajo sama od sebe, temveč da jih nekaj povzroča.

Instinktivizem je pustil sled v sodobni **etologiji**, katere začetnika sta Lorenz in Tinbergen. Za slednjega je instinkt „živčni mehanizem“, ki ga aktivira „zunanj ali notranji impulz“ in ki determinira motorično obnašanje, a tudi obstoj organizma in vrste. Etologi so zožili vsebino nekdanj vseobsegajočega pojma instinkt. Sicer pa etologija, nad vse važna v biologiji, ni našla posebnega odmeva v psihologiji.

Nekako v istem času, ko je McDougall izdeloval teorijo instinktov, sta se pojavili dve drugi smeri, tedaj šele v povojih, ki sta kasneje postali vodilni teoriji motivacije: **psihologija učenja** in **psihoanaliza**. Medtem ko se je psihologija učenja spustila v probleme motivacije zato, da bi pojasnila učenje, je bila psihoanaliza dinamično usmerjena osebno-stna teorija, za katero so bili problemi motivacije ključni problemi človekove osebnosti. V okrilju psihologije učenja in psihologije osebnosti so se sedem desetletij razvijale in

pojavnale nove in nove variante teorij motivacije in obe usmeritvi dajeta pečat tudi današnjim teorijam.

V okviru psihologije učenja sta se razvijali dve specifični smeri, med katerima je neprestano tekla interakcija. Ena je potekala v časovni verigi Thorndike-Hull-Spence, a druga v verigi Pavlov-Skinner-Bindra.

Za prvo skupino, h kateri lahko prištejemo tudi Woodwortha in deloma Tolmana, je značilna razlaga učenja s principom ojačanja. V teku selektivnega učenja se ojačajo reakcije, ki jim sledi zadovoljstvo (pozitivno ojačanje), in oslabijo reakcije, ki jim sledi nezadovoljstvo (negativno ojačanje). Oba principa je Thorndike uzakonil v znanem zakonu učinka.

Ojačanje predpostavlja motivacijsko stanje. Thorndike ga je imenoval „instinkt“, ko pa je ta beseda prišla na slab glas, so jo zamenjali z drugimi, npr. z besedami nagon, potreba, apetit, averzija, težnja, dispozicija, zahteva. Woodworth je uporabljal besedo „nagon“ in ga definiriral kot „dinamičen organski dejavnik, ki aktivira mehanizme obnašanja.“ Tolmanove „zahteve“ so prav tako organske potrebe, ki pa selektivno mobilizirajo kognitivne dejavnike, pričakovanja.

Najbolj pomembna je Hullova teorija učenja, ki je zamenjala Thorndikovo „zadovoljstvo“ z „redukcijo potrebe“. Toda Hullova teorija je formalna teorija, v kateri so motivacijski dejavniki označeni s simboli, ne da bi bila razložena njihova narava. Za „potrebo“ pravi Hull (1943), da deluje tedaj, kadar se pojavijo pogoji za akcijo, od katere je odvisna verjetnost obstoja individuuma in vrste. Poleg „potrebe“, ki jo je kasneje prekrstil v „nagon“ (D), razlikuje Hull še druge motivacijske dejavnike: incentivni dejavnik (K), ki je odvisen od „nagrade“, ter „moč navade“ (sHr). Obnašanje pa je funkcija vseh dejavnikov po formuli:

$$\text{Obnašanje} = f(D \times K \times \text{sHr})$$

Hullova teorija je vplivala na tri novejšje verzije: Spencejevo, Millerjevo in Brownovo. Spence (1956, 1960) je poudaril incentivne dejavnike motivacije ter skušal združiti Hulla in Pavlova. Za Millerja (1959) pa je „nagon“ vsak močan dražljaj, ki aktivira obnašanje. Poleg te funkcije, ki ji Miller pravi „nagonska funkcija“, morejo imeti dražljaji tudi „usmerjevalno funkcijo“, tj. sposobnost usmerjanja obnašanja. Brown (1961, 1968) pojmuje nagon kot dejavnik, ki aktivira, a ne usmerja obnašanja. Spravlja ga v zvezo z budnostjo organizma. Miller in Brown sta predhodnika sodobne teorije budnosti, ki pa so ji dali močne pobude tudi nekateri postpavlovjanci in postskinnerjanci.

Pavlov na videz sploh ne govori o motivaciji. Njegove poskusne živali so imele reakcije že vnaprej določene s shemo eksperimenta. Toda ko Pavlov govori o procesih ekscitacije in inhibicije, govori pravzaprav o motivaciji. Behavioristi so tudi opozorili, da je brezpozgojni dražljaj v bistvu ojačujoči dražljaj, ki prinaša zadovoljstvo oz. redukcijo potrebe.

Že Pavlov je omenil „orientacijski refleks“ kot važen dejavnik za nastanek pogojne reakcije. Orientacijski refleks so naprej raziskovali Voronin, Luria, Vinogradova in Sokolov (1963) ter ga povezali z aktivnostjo retikularnega sistema (RS) v možganih, od katerega je odvisna splošna budnost organizma.

Na sodobno teorijo budnosti so vplivali še trije postskinnerjanci (ki se zaradi fiziološke orientacije precej razlikujejo od Skinnerja): Hebb (1949), Bindra (1959) in Berlyne (1960, 1967). Hebb je po zgledu Pavlova ugotavljal fiziološko podlago učenja. Možgani naj bi bili vedno aktivni. Pri tem je poudarjal pomen RS za motivacijo.

Toda teorija budnosti ima še dva izvora. Nevrofiziologi Magoun (1954), Lindsley (1957), Duffy (1962) idr. so proučevali funkcijo RS in ugotovili, da je od njega odvisna stopnja aktivnosti organizma. Prav tako so na odločilen vpliv tega sistema opozorili psihologi, ki so proučevali pojav pozornosti, vigilonosti, oziroma detekcijo redkih signalov. Učinkovitost take detekcije ni odvisna le od specifičnih eksperimentalnih pogojev, kot

npr. intenzivnosti, trajanja, prostornosti ali modalnosti dražljajev, temveč od stopnje budnosti (Corcoran 1971). 1962).

Že Spence in Brown sta razlikovala med funkcijo usmerjanja aktivnosti („cue“ funkcija) in funkcijo vznemirjanja, aktiviranja organizma („arousal“ funkcija). Obnašanje je rezultat obeh funkcij, a stimulacija daje oboje. Prva funkcija je očitna: dražljaji povedo, kako odgovarjati. Druga funkcija je manj razvidna, vendar prav tako važna. Čim glasnejši ali številnejši so dražljaji, tem bolj je organizem vznemirjen, buden, aktiven. A čim manj je dražljajev, tem večja je zaspanost, lenoba, ležernost, monotonija. Isto velja za notranje dražljaje, nagone. Čim hujša je neka potreba, tem večja je stopnja nestrpnosti, napetosti.

Med obema funkcijama ni linearnega odnosa (Johnson in Thompson 1962). Zelo nizka stopnja budnosti daje neučinkovito obnašanje, npr. v učenju ali mišljenju. Srednja stopnja budnosti dvigne učinek, zelo visoka stopnja pa ga spet zniža. Podrobno krivuljo kaže diagram.

Iz krivulje je razvidno, kakšna je učinkovitost obnašanja v odvisnosti od stopnje budnosti. Nezanimivo šolsko berilo, monotono delo ipd. pogoji znižujejo uspeh, a prav tako pretirana motiviranost športnikov, huda fizična kazen otroka itd. Obstaja optimalna stopnja budnosti, ki daje največji učinek. Ta stopnja je odvisna tudi od starosti (otrok je zelo hitro visoko vznemirjen) in osebnostnih značilnosti posameznika.



Raziskave so pokazale, da spričo nizke budnosti pogosto pride do spontanega iskanja večje stimulacije, ki naj dvigne budnost in s tem učinkovitost. Ne gre samo za take pojave, kot npr. preganjanje sna s fizično aktivnostjo, borbo proti dolgočasju z domišljijско razgibanostjo itd. Morda je to eden od povodov za poškodbe na delovnih mestih z zelo monotonim delom ali pa znanih vibracij otrok, ki živijo v zavodih zelo enolično življenje brez izdatne stimulacije. Sicer pa mnogi psihologi štejejo samoaktivizacijo in potrebo po spremembah za eno od osnovnih potreb človeka. Nekatere študije so pokazale, da pred izbiro težke ali lahke naloge mnoge poskusne osebe izberejo težjo (Penny 1965, Howard 1961, McReynolds 1963). Isti avtorji so odkrili, da duševno zdravi, stabilni ljudje iščejo višjo stopnjo budnosti kot nevrotični, zaskrbljeni, katerih optimalna stopnja budnosti je razmeroma nizka.

Eksperimenti senzorne deprivacije so pokazali, da je stalna stimulacija organizma za normalno delovanje možganov nujno potrebna. Senzorno deprivirane poskusne osebe (čeprav popolne deprivacije ni mogoče doseči) so imele psihične motnje. Pojavljale so se halucinacije, infantilne emocije, miselne zavore, sprejemljivost za sugestije in hipnozo.

Že prej je bilo rečeno, da je nosilec budnosti retikularni sistem v talamusu in možganskem deblu. Na aktivnost RS vplivajo impulzi iz receptorjev, a tudi iz skorje možganov. Na drugi strani pa prav aktivnost tega sistema vzpodbuja ali inhibira aktivnost skorje. Električno draženje RS pri živalih je povzročilo, da so postale bolj pozorne in odzivne na dražljaje. Poleg tega se med RS in skorjo nahajajo številne povratne sprege.

Druga sodobna teorija, ki je izšla iz psihologije učenja, je **kognitivna teorija motivacije**, ki je dokaj oddaljena od klasičnih pojmovanj, čeprav najdemo njene začetke pri Tolmanu (1932), Heiderju (1958) in nekaterih drugih neobehavioristih. Za psihologe 19. stoletja so bila spoznanja neodvisna od motivacije. Za psihologe, ki izhajajo iz psihologije osebnosti, so spoznanja „v službi“ motivacije. Spomnimo se samo na Freudovo teorijo pozabljanja ter na Hochbergerjevo „perceptivno obrambo“ in „subcepcijo“. Za kognitivne psihologe pa so spoznanja motivacijski dejavniki.

Že wuerzburgska šola je govorila o kognitivnih usmerjevalnih dejavnikih, determinacijskih tendencah, Helson (1966) pa o posebnih adaptacijskih silah v perceptivnem polju. Gestalt psihologija je prikazovala „tendenco po ustvarjanju idealnega lika“ kot osnovno človekovo dinamično moč. Vendar niso iz teh poskusov nikoli nastale posebne teorije motivacije.

Tolman (1959) je razlagal učenje s pričakovanji in hipotezami. Zahteve so bile zanj le pogoj za učenje, pričakovanja in hipoteze, ki vodijo proti cilju, pa ojačujoči dejavniki. Celo pogojni refleksi naj bi se razvili zaradi pričakovanja tega, kar se zgodi po ustreznem signalu.

Festinger (1957) je izdelal teorijo kognitivne **disonance**, pri čemer je definiral disonanco kot nasprotje med percepcijo in pričakovanjem oz. med perceptom in konceptom. Kognitivna disonanca naj bi motivirala kognitivne procese, obrambne mehanizme in tudi splošno obnašanje.

Ena od bolj izdelanih kognitivnih teorij je **teorija atribucije**. (Heider 1958, Kelley 1967). S procesom atribucije naj bi se kaotični svet raznovrstnih zunanjih predmetov in pojavov spremenil v bolj enostaven in čvrsto povezan svet vzročno posledičnih odnosov. Posameznik naj bi vzročno povezoval dogodke, ki si sledijo. Njegov fenomenološki kavzalni sistem pa samo deloma sledi objektivni kavzalnosti, deloma pa je rezultat težnje po boljšem razumevanju sveta. Zato se dogodki, ki si slučajno sledijo v človekovem pojmovanju, kavzalno povezujejo (razen v višji stopnji spoznanja).

Atribucija je samo en primer človekove težnje, da vsako novo izkušnjo poveže s prejšnjimi v sistem. Kognitivne vsebine izkušenj so motivacijski dejavniki, ki usmerjajo človekovo reagiranje v raznih situacijah. Kajti človek se obnaša na tak način, na kakršnega spoznava in razume svet okoli sebe. Neuspeh denimo lahko pripiše svoji nesposobnosti, težavnosti naloge in raznim pogojem v okolju. V katero smer bo krenila atribucija, je odvisno od mnogih dejavnikov, od katerih so nekateri kognitivne narave, npr. od informacij o težavnosti naloge, o uspehih oz. neuspehih drugih oseb z istimi nalogami itd.

Človekovi interesi, stališča, potrebe in drugi motivacijski dejavniki usmerjajo spoznavanje. Ta smer vplivanja je očitvidna. A obenem tudi spoznanja vplivajo na nadaljnji razvoj teh dejavnikov. Čim bolj npr. odkrivamo prijateljsko ali sovražno nastrojenje neke osebe do nas, tem bolj se proti njej prijateljsko ali sovražno obnašamo. Spoznanja niso samo „v službi“ motivacije, ker sama vplivajo na obnašanje in na osnovne dejavnike motivacije.

Na tem mestu je treba omeniti tudi teorijo **kognitivne organizacije** (Heider 1958). Človekova spoznanja in znanja so tako organizirana, da se med seboj skladajo. Zaradi

prilagajanja vsake nove izkušnje prejšnjim izkušnjam so kognitivne organizacije uravnotežene ali pa se razvijajo v smeri čedalje večje uravnoteženosti. Vzemimo, da smo vsa dejanja neke osebe pozitivno ocenili. Zdaj pa ta oseba zagreši dejanje, ki ga moramo negativno oceniti. Kognitivna organizacija o tej osebi postane neuravnotežena. Ravnotežje se ponovno vzpostavi, če: 1. tudi osebo ocenimo negativno, 2. dejanje spremenimo v pozitivnega, 3. zanikamo, da je oseba to dejanje zagrešila (ali pa jo vsaj opravičimo). Težnja po ravnotežju je motivacijski dejavnik, pomemben posebno v številnih socialnih situacijah.

Novejša verzija kognitivne teorije je Huntova (1965) teorija intrinstične motivacije. Osnovana je na postavki, da kompleksni informacijski procesi, takšni, ki potekajo tudi v računalnikih, usmerjajo obnašanje. Tem informacijskim procesom je dana lastna, intrinstična motivacijska moč. Hunt jo izvaja iz neskladja v zvezi z mehanizmom povratnih spreg.

Intrinstično motivacijo predpostavlja tudi Piaget (1961) v svoji razvojni psihologiji in Pribram (1958) v nevropsihološki teoriji motivacije. Podobno postavko najdemo celo v Berlynovi razlagi radovednosti in pojmovanju, ki so ga sovjetski psihologi razvili o orientacijskem refleksu. V svojski verziji govorijo o intrinstični motivaciji humanistični psihologi.

Teorije, ki so se razvile iz psihologije učenja, so bolj dopolnile prejšnjim teorijam kot pa kakšne povsem nove teorije motivacije. Poleg tega je razlaga motivacije samo „stranski produkt“ proučevanja spoznavnih procesov.

Povsem drugačno izhodišče imajo teorije motivacije, ki so izšle iz psihologije osebnosti. Tudi te lahko razdelimo v dve glavni smeri: eno predstavljajo Freud in neoanalitiki, drugo pa Lewin s svojo topološko psihologijo.

Freudova teorija je izrazito dinamična, saj govori, razen o nagonih življenja in smrti ter libidu, o intrapsihičnih konfliktih, ki determinirajo normalno in patološko obnašanje.

Kot pravita Alexander in Selesnek, se je psihoanaliza po Freudu razvijala v treh smereh. Eno predstavljajo Jung, Abraham, Stekel, Ferenczi, Rank, Jones in Klein in je zanjo značilno, da se je čedalje bolj omejevala na podzavestno instinktivno motivacijo. Druga z A. Freud, Harmanom, Alexandrom, Schultz-Henckejem, Spitzom idr. je poudarjala odnos med Egom in svetom ter mehanizme Ego obrambe, medtem ko je nagone zanemarjala. Tretji skupini pravijo tudi „socialna psihoanaliza“ in jo zastopajo Adler, Sullivan, Erickson, Homey, Fromm, Marcuse, Caruso. V ospredje je postavljala odnos med osebnostjo in družbo in poudarjala socialno motivacijo, npr. težnjo po socialni moči (Adler 1920), težnjo po varnosti (Homey 1945, Sullivan 1953), potrebo po socialni pripadnosti, vezanosti (Sullivan), težnjo po razvitju in ohranitvi Ego-identitete (Erickson 1963). Na nekatere socialne psihoanalitike je vplival tudi Marx, npr. na Fromma (1941), ki je sprejel tezo o človekovi odtujitvi.

Lewin (1936) je prevzel iz gestalt psihologije nekatere dinamične pojme in jih prilagodil psihologiji motivacije, npr. „polje“, „sile polja“, dodal je „vektorje“ in „valence“. V ospredju so torej incentivni dejavniki. Vendar Lewin ni imel neposrednih naslednikov. Skupaj s Freudom pa sta vplivala na dinamične psihologe zadnjih desetletij. Posebno razviden je vpliv na Murraya (1938), McClellanda (1955), Atkinsona (1964). Murray sprejema v svojo teorijo tudi pojmovanja McDougalla (npr. Atkinsona. Murray sprejema v svojo teorijo tudi nekatera pojmovanja McDougalla (npr. 40 potreb), vsi trije pa vsebujejo nekatere Tolmanove kognitivne principe.

Atkinson podaja motivacijske dejavnike in njihovo interakcijo s formulo:

$$T_s = M_s \times E_s \times I_s$$

„Ts“ je človekova težnja po uspehu. „M“ ali motiv je funkcija prirojenih ali pridobljenih dispozicij. „Es“ je pričakovanje uspeha in „Is“ incentivna vrednost naloge.

Čeprav v okviru psihologije osebnosti, vendar nekako izven opisanih dinamičnih smeri Freuda in Lewina, se uveljavlja **humanistična psihologija** s posebno teorijo motivacije. Vendar so njene korenine zelo stare in segajo v filozofsko opredeljevanje človeka kot bitja z „racionalnim mišljenjem“ in „svobodno voljo.“ Humanistični psihologi poudarjajo, da so vse teorije motivacije (McDougallov instinktivizem, Thorndikova psihologija učenja ter Freudova psihoanaliza ter njihove izvedenke) prikazovale človeka kot animalno, instinktivno bitje, katerega aktivnost je odvisna od pomanjkanja, deprivacije nagonov. Humanistični psihologi trdijo, da je človekova motivacija, poleg tega, da je animalna, tudi bistveno drugačna, značilno človeška, humana.

Predhodnik sodobne humanistične psihologije Allport (1937) je podcenjeval pomen bioloških potreb in izkušenj v otroštvu. V svoji teoriji o **funkcionalni avtonomnosti motivov** je trdil, da se motivi v teku življenja nenehoma spreminjajo in da je vsaka faza avtonomna, neodvisna od prejšnje. Zavračal je Freuda, češ da ugotovitve na infantilnih nevrotičnih bolnikih nimajo veljave za normalnega odraslega človeka, zavračal pa je tudi psihologe učenja, češ da je nesmiselno eksperimentirati z živalmi, ker so bistveno drugačne od človeka.

Allportu sledi „filozof človeka“ Maslow (1954, 1962), ki je pravi začetnik „nove vere“ z nazivom „humanistična psihologija“. Maslow je razlikoval „motivacijo pomanjkanja“ (deficiency-motivation) in „motivacijo rasti“ (growth-motivation, kasneje meta-motivation). Sestavil je listo motivov glede na njihove hierarhične odnose. Na dno lestvice je dal „motive pomanjkanja“: biološke potrebe, nato motive varnosti, socialno potrebo po afekciji in pripadnosti. V „vrhnje nadstropje“ svoje piramide je postavil „potrebe rasti“: potrebo po znanju, po estetskih izkušnjah, po kreativnem delu, samorealizaciji. Višje potrebe naj bi se aktivirale po zadovoljitvi nižjih.

O podobnih, nehomeostatičnih potrebah govorijo tudi nekateri drugi psihologi, npr. Berlyne, Heider, Hunt, Woodworth, še posebno važen je Fromm (1941), ki govori o potrebi po vključitvi v družbo, po ustvarjanju, po razvoju v svobodno osebnost s svojsko orientacijo v življenju. Fromm je neposredno vplival na nekatere ideje humanistične psihologije, nanj pa je, kot že omenjeno, poleg psihoanalitikov vplival Marx s svojo tezo o človekovi odtujenosti in potrebo po ustvarjalnem delu, ki je bistvena za človeka.

Humanistični psihologiji je podobna **fenomenološko-eksistencialna psihologija**. (Binswanger, My idr.). Človek naj bi bil neposredno izkustveno, celostno bitje z možnostmi izbire. Z izbiranjem transcendentira samega sebe, izbira osebnost, kakršna še ni, a kakršna želi postati. Med doseženim in možnim pa je stalen razpon, iz česar se poraja človekova aktivnost. Po pojmovanju eksistencialne psihologije je človek svoboden in odgovoren za svoja dejanja. Svoboda in izbira mu dajeta avtentičnost. Ker tak človek ni determiniran, ga ni mogoče opredeliti z nikako formulo. Ne da se ga predvideti, temveč samo razumeti. Fenomenološko-eksistencialna psihologija zavrača prevladujočo behavioristično psihologijo, češ da proučuje nebistvene značilnosti človeka.

Težko se je znati v obilici tako različnih teorij, kot jih imamo glede motivacije. Najbolje bi jih označili, če bi rekli, da je v vsaki kanček resnice, vendar nas tako stališče privede le do električnega združevanja postavk, ne pa do integracije. Vendar se zdi, da je do integracije še dolga pot. Vsi poskusi se izgubijo v naštevanju ne najbolj povezanih postulatov.

Takšen je novejši Madsenov (1969) **deduktivni sistem motivacije**. Madsen je po zgledu Hulla formuliral 5 „aksiomov“ in 26 „teoremov“, ki jih je prevzel iz 20 različnih teorij motivacije. Kot primer si oglejmo njegov 1. in 2. aksiom.

1. aksiom: Obnašanje (B) je funkcija motivov v interakciji (Mc) centralnih kognitivnih procesov (Cc) ter dinamogenih (dyd) in direktivnih (did) dispozicij.

$$1) B = f(Mc \times dyd) \times (Cc \times did)$$

$$1a) B = f(P_B)$$

Pri tem je P_B verjetnost, da se pojavi aktivnost, kot je izražena v prvi formuli.

2. aksiom: Motivi (Mc) so funkcija motivirajočih impulzov (Mi), motivirajočih dražljajev (Ms) ter centealnih kognitivnih procesov (Cc) in dinamičnih ter direktivnih dispozicij.

$$2) Mc = f(Mi \times dyd) \times (Ms \times dyd) \times (Cc \times did).$$

Na podoben način Madsen izpeljuje tudi druge dejavnike, npr. motivirajoče impulse, ki so funkcija organskih pogojev ter prirojenih in pridobljenih dispozicij.

Madsen je začetnik formalizacije procesov motivacije in pojmuje človeka kot „črno škatlo“, v katero vlaga procese, ki ustrezno in zadovoljivo povezujejo „vhod“ z „izhodom“. Novejšega datuma je tudi Johnsenov model motivacije (multi-objective-decision-model) v katerem so aksiomi in teoremi prevedeni v jezik simbolne logike in celoten proces simuliran v računalniku (1968). Za ta pristop velja pripomba, ki jo dostikrat slišimo v zvezi s simulacijo človekovih psihičnih procesov: mnogo opisovanja, predvsem pa manjka empirična potrditev, da so simulirani procesi tudi v resnici človekovi procesi.

Literatura

- Adler A., *Tehorije und Praxis der Individualpsychologie*, Dunaj 1920
 Allport G. W., *Personality: A psychological interpretation*, N. Y., Holt, Rinehart and Winston, 1937
 Berlyne D. E., *Conflict, arousal and curiosity*, N. Y., MacGraw-Hill 1960
 Berlyne D. E., *Reinforcement and arousal*; v knjigi: Levine, Nebraska symposium on motivation, Lincoln, Nebr. Univ. Press, 1967
 Bindra D., *Motivation: A systematic reinterpretation*, N. Y., Ronald Press, 1959
 Brown J. S., *The motivation of Behavior*, N. Y., MacGraw-Hill 1961
 Corcoran D. W. J., *Pattern recognition*, Penguin Books 1971
 Duffy E., *Activation and behavior*, N. Y., Wiley, 1962
 Erickson E., *Childhood and society*, N. Y. W. W. Norton 1963
 Festinger L., *A theory of cognitive dissonance*, Evanston, Row-Peterson, 1957
 Fromm E., *Bekstvo od slobode* (prevod originala iz leta 1941), Beograd 1964
 Hebb D. O., *Organisation of behavior*, N. Y., Wiley 1949
 Heider F., *The psychology of interpersonal relation*, N. Y., Wiley, 1958
 Helson H., *Some problems in motivation from the point of view of the theory of adaptation level*; v knjigi: Levine, Nebraska symposium on motivation, Lincoln, Nebr. Univ. Press 1966
 Horney K., *Our inner conflicts*, N. Y., Norton, 1945
 Hull C. L., *Principles of behavior*, N. Y., Appleton-Century-Crofts 1943
 Johnsen E., *Studies in multi-objective decision models*, Lund, 1968
 Keley H. H., *Attribution theory in social psychology*; v knjigi: Levine, Nebraska symposium on motivation, Univ. Nebr. Press, Lincoln 1967
 Lewin K., *Principles of topological psychology*, N. Y., MacGraw-Hill, 1936
 Lindsley D. B., *Psychophysiology and motivation*; v knjigi: Levine, Nebraska symposium on motivation, Lincoln, Univ. Nebr. Press, 1967
 Madsen K. B., *Theories of motivation*, Copenhagen, Munksgaard 1969.
 Magoun H. W., *The ascending reticular system and wakefulness*; v knjigi: Brain mechanisms and consciousness, Oxford, Blackwell 1954.
 Maslow A. H., *Motivation and personality*, N. Y., Harper, 1954
 Maslow A. H., *Toward a psychology of being*, Princeton, Van Nostrand, 1962
 McClelland David C., *Studies in motivation*, N. Y., Appleton-Century-Crofts, N. Y. 1955
 McDougall W., *The energies of men*, Methuen, London 1932
 Miller N. E., *Liberalization of basic S-R-concepts: extension to conflict-behavior, motivation, and social learning*; v knjigi Koch: *Psychology – A study of a science*, N. Y., McGraw-Hill, 1959
 Murray H. A., *Explorations in personality*, N. Y., Oxford Univ. Press, 1938
 Piaget J., *La psychologie de l'intelligence*, Librairie armand Colin, Paris 1961
 Pribram K. H., *Neocortical function in behavior*; v knjigi: Harlow, *Biological and biochemical bases of behavior*, Madison, Univ. of Wisc. Press 1958

- Spence K. W., Behavior theory and conditioning, New Haven, Yale Univ. Press, 1956
 Spence K. W., Behavior theory and learning, Englewood Cliffs, Prentice Hall 1960.
 Sokolov A. N., Vnutrennaja reč i mišlenie, Prosveščenie, Moskva 1968
 Sullivan H. S., Conceptions of modern psychiatry, N. Y. Norton 1953
 Tolman E. C., Principles of purposive behavior; v knjigi Koch: Psychology – a study of science, N. Y., McGraw-Hill 1959

Teoretični in nekateri praktični vidiki motivacije v šolski praksi

dr. Leon Zorman

Zahtevnost dela in s tem naraščajoče potrebe po večji usposobljenosti terjajo, da nadaljuje šolanje v srednjih in visokih šolah čedalje več mladih ljudi. Družba je dolžna omogočiti šolanje vsem tistim, ki imajo dovolj visoke sposobnosti in ustrezen interes, kajti današnja mladina ima tehtnejše razloge za to, kakor so jih imele mlade generacije nekoč.

Podatki iz ZDA zgovorno kažejo, da okoli 70 % učencev ene generacije uspešno dokonča srednjo šolo, najmanj polovica od teh pa nadaljuje študij na višjih in visokih šolah. Te tendence so značilne tudi za druge industrijsko razvite države. Tudi pri nas bi morali stremeti za tem, da bi velika večina učencev uspešno dokončala osnovno šolo (najmanj okoli 90 % normalno inteligentnih otrok) in da bi večina (okoli 70 %) nadaljevala šolanje v gimnazijah in srednjih strokovnih šolah, polovica od teh pa nato v višjih in visokih šolah. Upravičeno domnevamo, da večino učencev intelektualne sposobnosti pri študiju ne morejo ovirati, pač pa dejstvo, da imajo zlasti otroci iz nižjih družbenih plasti slabše življenjske in kulturne pogoje, zato kažejo pogosto nižje aspiracije in so za nadaljevanje šolanja premalo motivirani. Raziskave in analize učno-vzgojnih uspehov silijo k zaključku, da so za uspeh učencev na raznih predmetnih področjih marsikdaj bolj odločilne razlike v motivaciji kot razlike v sposobnostih. K temu problemu se bomo še vrnili pozneje.

Zaradi družbene pomembnosti problematike pa je treba nujno opozoriti na dejstvo, da se pri nas pojavljajo tudi stališča, ki so na srečo osamljena in v nasprotju s temi zahtevami. Ustaviti se moramo ob mnenju P. Kogej, ki pravi, da se gimnazije polnijo z učenci, ki nimajo ustreznih intelektualnih sposobnosti in da bi se moralo šolati v teh srednješolskih ustanovah le 25 % najsposobnejših učencev.^x Najprej pa velja poudariti, da se strinjamo z njegovo ugotovitvijo, da precej nadpovprečno inteligentnih učencev zlasti iz delavskih in kmečkih družin iz različnih vzrokov ne nadaljuje šolanja v srednjih in visokih šolah, temveč se odločajo za poklicne šole ali pa tudi za takojšnjo zaposlitev, in da bi morali te probleme ustrezneje in bolj načrtno reševati, da bi zajeli v nadaljnje šolanje vse najsposobnejše učence. Ni pa se mogoče sprijazniti z zmotno in družbeno nesprejemljivo trditvijo, da bi moralo biti v gimnaziji le 25 % najsposobnejših učencev in da je nadpovprečna inteligentnost v vsakem primeru nujen pogoj za študij na univerzi. Če bi sprejeli te nazore in se v praksi po njih ravnali, bi se število delavskih in kmečkih otrok, za katere se zavzema tudi Kogej, še bolj zmanjšalo, saj empirični rezultati kažejo, da med nadpovprečnimi učenci očitno prevladujejo otroci iz višjih družbenih plasti.

Kogejeva zahteva je tudi v nasprotju z vse večjimi potrebami po izobraževanju, ki že zdaj terjajo, da se zajame v srednje in visoke šole vse več mladine. To pa bo mogoče doseči le s tem, da bomo omogočili nadaljnje šolanje tudi učencem, ki izhajajo iz nižjih družbenih plasti in manj razvitih področij. To je tudi v skladu s humanističnimi načeli naše družbe, saj bo ne glede na družbene potrebe čedalje več mladine iz vseh slojev prebivalstva zahtevalo, da jim omogočimo nadaljnje šolanje, upoštevajoč pri tem njihove intelektualne sposobnosti in nagnenja.

Iz Kogejeva stališča izhaja, kot da bi bila inteligentnost **edino odločujoča** za uspeh učencev na raznih šolskih področjih. Psihološke raziskave kažejo, da temu ni tako in da

inteligentnost (bodisi splošna ali posebna) ni **zadosten** kriterij za presojo in napovedovanje študijskega ter poklicnega uspeha mladih ljudi. Raziskava Proučevanje sprejemnih meril za vpis novih študentov na univerzo (I. Toličič, L. Zorman in drugi, Ljubljana, 1971) je tudi pokazala, da je bilo med neuspešnimi študenti **najmanj polovico** takih, ki so imeli dovolj visoke sposobnosti za študij na univerzi in da je zaradi tega treba vzroke za neuspeh pri večini teh študentov iskati drugod, ne pa v njihovi inteligentnosti.

Pri tem pa ne smemo pozabiti, da so nam za nagel gospodarski in družbeni razvoj potrebni ne samo najbolj inteligentni, temveč tudi ustvarjalni kadri. Psihološki izsledki pa presenetljivo kažejo, da je povezava med inteligentnostjo in ustvarjalnostjo razmeroma nizka (npr. Torrance leta 1960 navaja, da znašajo korelacijski koeficienti med tema dvema variablama od 0,03 do 0,30) in da so med najbolj inteligentnimi ljudmi ustvarjalni le nekateri, drugi pa ne. Izkazalo se je torej, da visoki IQ še ni nikako jamstvo za ustvarjalnost na poklicnem in družbenem področju. Tudi to dejstvo opozarja na nevzdržno stališče, češ da bi se morali šolati v gimnazijah in visokih šolah edino najspособnejši, ne pa tudi tisti povprečni, ki imajo IQ od 100 navzgor. Če bi dovoljevali vpis na srednješolsko in visokošolsko stopnjo le najbolj inteligentnim posameznikom, bi veliko tvegali, saj bi s tem odpadlo precej mladih ljudi z visokimi potencialnimi ustvarjalnimi sposobnostmi.

Številne psihološke raziskave tudi kažejo, da je uspeh v šoli v veliki meri odvisen od notranje motivacije, ki se kaže na zunaj v učenčevi prizadevnosti in vztrajnosti. Sawin (1950) je ugotovil, da se korelacijski koeficienti med uspehi učencev v matematiki in njihovimi interesi za ta predmet gibljejo od 0,25 do 0,50. Frandsen in Sorenson (1966) sta proučevala tri skupine študentov, ki se po sposobnostih in znanju niso med seboj razlikovali, in ugotovila, da so dosegli pri študiju naravoslovnih predmetov bistveno boljši uspeh tisti študenti, ki so kazali do teh predmetov večji interes v primerjavi s tistimi, ki so jih ti predmeti manj zanimali ali privlačevali. Mnoge študije, ki so proučevale vzroke slabše uspešnosti ustrezno inteligentnih učencev so nedvoumno pokazale, da imajo manj uspešni učenci nižje aspiracije, da neradi hodijo v šolo in da jih učenje ne veseli. Takih študij bi lahko našteali še več.

Z druge strani tudi praktične vzgojno-izobraževalne izkušnje nasprotujejo nazorom, češ da naj pri sprejemu kandidatov na srednje in visoke šole upoštevamo zgolj njihove intelektualne sposobnosti. Pogosto je največja ovira, ki preprečuje uspehe v šoli in pozneje v življenju pomanjkanje vztrajnosti in lenobnost. Če posameznik ni ustrezno motiviran pri študiju, ne more uspeti, četudi ima dovolj visoke intelektualne sposobnosti in ustrezno predznanje. To pomeni, če nekdo kljub ustreznim sposobnostim in zadovoljivim življenjskim pogojem ne pokaže ustreznega uspeha, je to običajno znak, da se zanj ni dovolj potrudil. Saj niso redki primeri, ko ugotavljamo, da se inteligentni učenci premalo učijo in marsikdaj dosega v šoli slabše uspehe kot tisti, ki so nekoliko manj inteligentni, toda za učenje bolj motivirani. Tudi taki primeri opozarjajo, da je enostransko poudarjanje inteligentnosti zmotno. Zato je prav, da se teh problemov dotaknemo še tudi iz drugega zornega kota.

Učna snov in motivacija

Poudarili smo že, da je napredek pri učenju šolskih predmetov v veliki meri odvisen od notranje motiviranosti učenca. Znano je, da se učenci z veliko večjo vnemo učijo tisto snov, ki jih privlači sama po sebi, kot tisto, ki se je morajo učiti zaradi pritiskov od zunaj. Iz tega spoznanja izhaja, da bi moral učitelj za šolsko delo učence čim bolj zainteresirati in doseči, da bi vžljubili predmet, ki ga poučuje, da bi se učili iz notranjih nagibov, ne pa toliko zaradi šolskih ocen in drugih pritiskov. Zato bi moral učitelj spoznati otrokove učne interese, kaj ga privlači k učenju in kaj odbija, da bi lahko učenčeve motive naprej

razvijal in oblikoval nove. Pri tem delu naj bi učitelju pomagal šolski psiholog in drugi delavci šolske svetovalne službe. Treba je doseči, da bi naše šole od najnižje do najvišje razvijale in se čim bolj opirale na učenčevo notranjo motivacijo. To prizadevanje pa je odvisno od več dejavnikov:

a) Učence je potrebno seznaniti s pomenom in smotri učno-vzgojne dejavnosti v okviru posameznih predmetov. V zvezi s tem so naredili v Ameriki zanimiv poskus. Študentom so dali nalogo, da rišejo vertikalne črte, in sicer po dve skupaj, tri skupaj, nato spet dve skupaj itd. Poskusne osebe niso vedele, kakšen pomen ima to delo, niti koliko časa bo trajalo. Pokazalo se je, da je začela kvaliteta dela postopno upadati. Mnogi študenti so začeli risati kratke črte namesto dolgih, tanke namesto debelejših in ukrivljene namesto ravnih. Nekateri izdelki so bili tako slabi, da prvotne vsebine dela skorajda ni bilo mogoče prepoznati. Iz tega poskusa izhaja, da je potrebno in nujno, da učitelj natanko pouči učence o smotrih predmeta v celoti kot tudi o smotrih določene tematike in vsake učne ure posebej. Če učenec, dijak ali študent ne vidi, v čem je resničen smisel dela, ki ga mora opraviti, bo kmalu začel kazati znake prezgodnje psihične utrujenosti in nasičenosti.

b) Učna snov naj bo primerno težavna in prilagojena individualni zmogljivosti učenca. Prelahka ali pretežka snov lahko v obeh primerih povzroči občuten upad zanimanja. Če zahtevamo od povprečno ali nadpovprečno sposobnih učencev le poznavanje in obnavljanje dejstev — tak pouk v naših šolah še vedno prevladuje — potem ni mogoče pričakovati, da bi se z veseljem učili in segali po knjigah tudi tedaj, kadar jih šolske zahteve ne obvezujejo.

Psihološka in pedagoška raziskovanja so pokazala, da mehanično učenje in zapo-
mnjevanje golih podatkov ne omogoča transfera in učencev ne motivira k šolskemu delu. To dokazuje tudi dejstvo, da učenci razne nepovezane podatke prej pozabijo kot bistveno snov. Zato je potrebno učencem omogočiti, da gradivo kritično in z razumevanjem osvojijo. Npr. nihče od nas ne čuti potrebe — in čemu naj bi jo učenec — da bi se na pamet naučil Pitagorov izrek: $a^2 + b^2 = c^2$. Vsakdo bi se vprašal, kakšen je smisel takega učenja ali v kakšnih življenjskih okoliščinah bi to znanje lahko funkcionalno uporabil. Učitelj bi lahko na višji stopnji spoznavanja izrabil Pitagorov izrek za razvijanje mišljenja učencev. Marsikateri učenec, četudi z učiteljevo pomočjo, bi lahko z lastnim mišljenjem ugotovil, kakšen je odnos med tremi variablami (stranicami) in prišel morda tudi do samostojnega odkritja zakonitosti. To bi bilo veliko več vredno od učenja suhih podatkov. Pri vseh učnih predmetih imajo učitelji dovolj možnosti, da uporabijo učno snov kot sredstvo za razvijanje miselnih sposobnosti učencev. Ustrezno inteligentne učence — taki so v razredu v veliki večini — je potrebno spodbujati, da smelo postavljajo vprašanja, da opazujejo in primerjajo dejstva med seboj, da izvajajo samostojne posplošitve, se izogibajo neprimernih sklepov itd. Tak pouk bi brez dvoma stalno notranje spodbujal učence k reševanju novih miselnih nalog in jih v večji meri usposabljal za samostojno pridobivanje znanja.

Zaradi tega je nujno, da bi se delež mišljenja (konvergentnega in divergentnega) pri pouku bistveno povečal. Konvergentno mišljenje, ki zahteva, da učenec poišče vnaprej določen odgovor na razna vprašanja, omogoča spoznavanje stvarnosti, ne omogoča pa sintetičnega povezovanja in sploševanja (npr. tipično vprašanje take vrste bi bilo: Kaj imajo Združeni narodi skupnega in v čem se razlikujejo od prejšnje Lige narodov?). Zato bi moral pouk v enaki meri razvijati tudi divergentno mišljenje, ki zahteva, da učenec poišče nove in večstranske odgovore na neko miselno zahtevnejše in kompleksno vprašanje. V tem okviru usposablja in navaja učence h konstruktivni interpretaciji in pogosto k novim globlje osvetljenim rešitvam zamotanih naravnih in družbenih pojavov (npr. z vprašanjem: Kaj bi se zgodilo, če bi Združeni narodi izmenično delovali v različnih državah?). Razumljivo je, da lahko od bolj inteligentnih učencev zahtevamo več kot od

manj inteligentnih, vse to pa nam narekuje, da bi morali v naših šolah posvetiti v bodoče več pozornosti individualizaciji pouka.

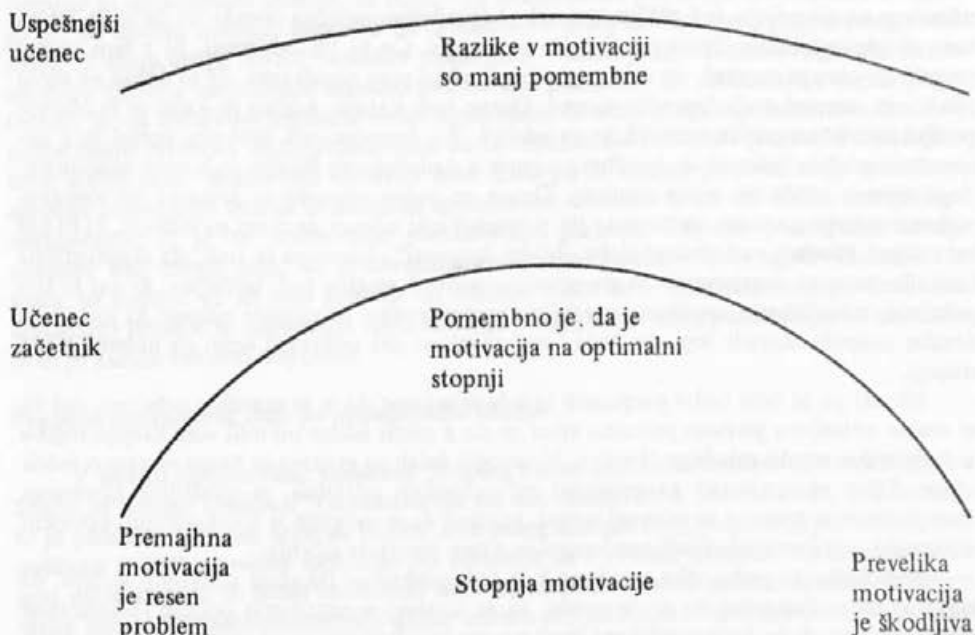
c) Učno gradivo je potrebno utrjevati in aplicirati na najraznovrstnejše primere. Nobena osvojitve pojma, principa ali kake posplošitve ne more biti popolna, dokler ne omogočimo učencem, da pri pouku pridobljeno znanje funkcionalno uporabijo pri kakem drugem predmetu ali pa zunaj šolskih okvirov. To je navsezadnje tudi kriterij, po katerem lahko presojamo učinkovitost pouka nasploh, in to od najnižje do najvišje šole. Naši učitelji zahtevajo, da učenci spominsko in deloma tudi razumsko osvojijo določene formule, pravila in zakonitosti, premalo pa si prizadevajo, da bi usposobili učence, kadar se ti znajdejo pred novimi miselnimi problemi ali v raznih življenjskih situacijah zunaj šole, da bi znali pridobljeno znanje učinkovito uporabiti. Če učenci ne vedo, kaj naj bi s pridobljenim znanjem počeli, potem ima takšno znanje majhno izobraževalno, pa tudi majhno vzgojno vrednost, saj jih premalo aktivira in mobilizira za nadaljnje učenje.

Pri pouku je treba tudi pogosteje opozarjati učence, da jim bo določeno znanje pomagalo pri razumevanju drugih predmetov in pozneje pri poklicnem ter družbenem udejstvovanju. Posameznik, ki ve, zakaj se uči in kako bo pri pouku pridobljeno znanje lahko tudi praktično uporabil, se bo učil z večjim interesom in skušal delo vselej izpeljati do konca. Pouk v naših šolah je v tem pogledu prav gotovo na slabem glasu.

d) Učitelji bi morali stremeti za tem, da bi pri učencih vzbudili čim večji interes za določeno predmetno področje. Predstavniki svobodne vzgoje so nekoč zahtevali, da je treba pri pouku izhajati izključno iz učenčevih naravnih interesov. Če se učenci učijo zaradi tega, ker jih stvar sama po sebi privlači, je to brez dvoma najboljša motivacija. Vendar v šolski praksi tega ni vedno mogoče upoštevati, ker se morajo učenci učiti tudi tako snov, ki jim „ne leži“ in jo bodo nujno potrebovali pri nadaljnjem izobraževanju in poklicnem usposabljanju. Zaradi tega bi moral vsak učitelj stremeti za tem, da bi bil pouk za učence čim bolj zanimiv. Manj zanimivo učno snov naj bi povezal s tisto, za katero meni, da učence privlači ali celo osebno vznemirja, kolikor je to le mogoče.

Ta smoter bo vsekakor laže dosegljiv za tiste učitelje, ki svoje učence vsestransko poznajo in imajo do njih ustrezen odnos ter razvijajo oblike sodelovanja, ki omogočajo učencem svobodnejše izražanje in aktivno udeležbo v učno vzgojnem procesu. Povsem drugače je s tistimi učitelji, ki skušajo dobiti nad učenci popolno oblast in zahtevajo od njih, da se jim v vseh stvareh popolnoma podredijo; takšno ozračje onemogoča sodelovanje med učenci in učiteljem in škodljivo vpliva na kvaliteto pouka. Za učno motivacijo je zelo važno, da učenci vzljubijo učitelja in tudi učitelj svoje učence ter da svoje delo z zadovoljstvom opravlja. To narekuje, da bi morali učiteljevi osebnosti posvetiti več pozornosti, če hočemo dvigniti izobraževalno in vzgojno delo na višjo kakovostno raven.

e) Motivacija za učenje naj bo na optimalni ravni. Psihološki izsledki in praktične izkušnje kažejo, da premajhna, pa tudi prevelika notranja motiviranost nista ugodni za učenje. Posameznik se bo novega učenja težko lotil, če ni dovolj zainteresiran zaradi stvari same. Z druge strani pa je tudi prevelika zainteresiranost lahko pri učenju škodljiva. Castaneda in drugi (1956) so s poskusi ugotovili, da je pri izvajanju tistih učnih dejavnosti, kjer se pojavljajo številnejše napake, bolj ugodno, če je motiviranost učencev na nekoliko nižji ravni. Preveč notranje motivirani posamezniki dajejo pogosto odgovore, ki jim leže na jeziku, četudi so napačni. To pomeni, da se premalo kontrolirajo in da ne mislijo dovolj učinkovito. Razen tega pretirana delovna vnema lahko povzroči pri učencih bojazen, da pri šolskem delu slabo napredujejo ali da ne bodo uspeli, kar seveda ne bi pozitivno vplivalo na njihovo uspešnost. Šele tedaj, ko učenci osvojijo osnovne spretnosti in znanja, ko delajo manj napak (npr. pri branju) začetnem učenju tujega jezika, tipkanju na pisalni stroj, učenju glasbenega instrumenta itd.) lahko dvignemo njihovo notranjo motivacijo na višjo raven. Razlike v motivaciji so zlasti pomembne na začetku vsakega novega učenja. To kaže naslednja grafična ponazoritev (Stephens, 1965):



Če pri novem učenju posameznik ni dovolj motiviran, se bo težko lotil učenja in se ne bo kaj prida naučil. V takem primeru ga bomo morali pripraviti k učenju z različnimi pritiski od zunaj (negativno oceno, pohvalo ipd.). Pozneje, ko bo učenec prebrodil začetne težave, ki se pojavljajo pri vsakem učenju, in postal uspešnejši, so razlike v motivaciji nekoliko manj pomembne kot v začetku. Učitelji lahko opazijo, da mnogi učenci kljub začetnim težavam kasneje z veseljem berejo knjige, rešujejo matematične probleme in druge zahtevnejše naloge, ki terjajo posploševanje in abstraktno mišljenje. Učne dejavnosti, ki jih je bilo treba spočetka usmerjati in spodbujati z motivi od zunaj, mnogi učenci pozneje vzljubijo in nadaljujejo z učenjem zaradi snovi same. Če učitelji to dosežejo, so bitko z učenci že odločili v svojo korist.

Ocene kot motivacijsko sredstvo

V praksi pogosto ni mogoče doseči, da bi se vsi učenci učili zaradi predmetov samih. Zato so učitelji prisiljeni, da uporabijo zunanja motivacijska sredstva, med katerimi so najpomembnejše šolske ocene. Mnogi učenci so se pripravljani učiti kakršnokoli gradivo samo zato, da bi dobili oceno, kakršno želijo. Če zahteva učitelj za višjo oceno pretežno faktografske podatke, potem bodo učenci lekcije spominsko obnavljali. Če pa zahteva razumevanje snovi, sintetično povezovanje podatkov in posploševanje, tedaj si bodo učenci prizadevali pridobiti z oceno tako znanje, ki bo imelo večjo izobrazbeno in uporabno vrednost. Učitelj ima torej veliko možnosti, da z ocenami vpliva na razvijanje učenčevega abstraktnega in funkcionalnega znanja ter mišljenja. To je zelo pomembno dejstvo, kajti tam, kjer je poudarek pretežno na zapomnjevanju podatkov, postanejo ocene običajno vodilni smoter učenja in neprijetna ovira, ki jo mora učenec pač premagati, da bi se izognil kazni in drugim negativnim posledicam.

Ocenjevanje je bilo marsikdaj v preteklosti in je še tudi dandanes (tako v svetu kot pri nas doma) predmet kritike. Nekateri mislijo, da so ocene nepotrebno zlo in da

učencem ne pomenijo več toliko kot nekoč (predvsem odlična ocena) ter da bi jih lahko brez škode odpravili. Stvar pa ni tako preprosta. Če bi jih odpravili, bi s tem veliko tvegali. Dejstvo je namreč, da se mnogi učenci učijo prav zaradi tega, da bi dobili ne samo pozitivno, temveč tudi čim višjo oceno. Ocene tudi kažejo, koliko in kako se je učenec predpisano učno gradivo naučil in ga osvojil. Ta diagnostična funkcija ocene ima pomembno motivacijsko moč, spodbuja učence k nadaljnjemu študiju in k večji uspešnosti. Tega dejstva nihče ne more zanikati. Ocene so nujen element in sestavni del vzgojno-izobraževalnega procesa, ne morejo jih pogrešati niti učenci, še manj pa učitelji, ki bi bili brez tega „orožja“ nemalokrat slabi „šolski dirigenti“. Jasno pa je tudi, da diagnostična funkcija ocen ni omejena samo na učence, temveč se tiče tudi učiteljev, ki naj bi jim pokazale, s kolikšnim uspehom opravljajo izobraževalne in vzgojne naloge, ki jim jih je družba zaupala. Zaradi tega ne kaže (vsaj zaenkrat ne) odpraviti ocen na nobeni šolski stopnji.

Hkrati pa bi bilo treba preganjati iz šole miselnost, ki je še marsikje prisotna, češ da so ocene učiteljeva povsem privatna stvar in da z njimi lahko po mili volji krojijo šolsko in življenjsko usodo mladega človeka. V mnogih šolah so grožnje in kazni ne ravno redek pojav. Tako ravnanje, ki ga opazimo pri nekaterih učiteljih, je posledica zmotnega mnenja, ki ga je znanost že zdavnaj ovrgla, namreč da je mogoče le z negativnimi ocenami in raznimi grožnjami izboljšati motivacijo in s tem rezultate učenja.

Psihološke in pedagoške raziskave kot tudi praktične izkušnje zgovorno kažejo, da temu ni tako. Ponavljajoči se neuspehi, ki se izražajo v negativnih ocenah (bodisi med šolskim letom ali na koncu šolskega leta) povzročajo bojazen in ne spodbujajo učencev k učenju in samostojnemu miselnemu delu. Rhine (subjekti so bili študenti kolidža, 1957), Lantzova (subjekti so bili 9-letni otroci, 1945) in Steigman ter Severson (subjekti 4-do 5-letni otroci, 1960) so ugotovili, da neuspeh v znatno večji meri znižuje učne rezultate kakor pa jih uspeh zvišuje. Litwin (1960) je ugotovil, da so bojazljivi študenti med prvimi dokončali izpitne naloge in pokazali slabše rezultate pri izpiti kakor med študijem. Obenem se je pokazalo, da pozitivno motivirani študenti dalj časa ostanejo v prostoru, kjer so opravljali izpit, medtem ko skušajo bojazljivi študenti izpitni prostor kar se da hitro zapustiti. To dokazuje, da je bojazen negativna motivacija, ki vpliva na zmanjšanje samozaupanja in pasivni odnos do študijskega dela. Tudi izkušnje kažejo, da mnogi študenti zaradi bojazni odlagajo izpite in po nepotrebnem podaljšujejo študij.

Pogoste negativne ocene in z njimi povezani neuspehi znižujejo tudi aspiracije učencev. Searsova (1940) in Gruenova (1945) sta ugotovili, da so bile aspiracije otrok in adolescentov, ki so doživljali v minulosti v šoli stalne uspehe in dosegali lepe ocene, vedno nekoliko iznad njihovih prejšnjih dosežkov. To dokazuje, da uspeh krepi in zvišuje aspiracije učencev ter jih notranje aktivizira k novim, še večjim študijskim uspehom. Učenci, ki so doživljali v minulosti stalne ali pogoste neuspehe in bili razočarani zaradi šolskih ocen, pa so kazali nerealistične aspiracije, ki so bile pri nekaterih učencih previsoke, pri drugih pa spet prenizke. Worell (1959) izrecno poudarja, da so realistične aspiracije pomemben pokazatelj in dober prediktor otrokove ali mladostnikove študijske učinkovitosti. Zato je ugotavljanje aspiracij pri učencih in v tem okviru skrb za njihovo uresničevanje pomembna učiteljeva naloga. Priznati moramo, da je ta problematika tudi z naše strani v šolski praksi bolj ali manj zanemarjena. Morali bi ji posvetili večjo pozornost, saj bi s tem dobila tudi psihološka šolska služba večjo pomembnost.

Motiviranost učencev lahko ugodno izrabimo pri pospeševanju učenja. Šolske ocene so pomembno sredstvo za obojno tako pozitivno kot negativno motivacijo. Pozitivna ocena je nagrada in spodbuja posameznika k učenju, negativna ocena pa je v bistvu grožnja ali kazen, ki praviloma zmanjšuje interes za učenje. Vendar lahko tudi negativna ocena v določenih okoliščinah, če jo dobi učenec občasno in če mu jo da priljubljen učitelj, pozitivno vpliva na nadaljnje učenje in delo. To velja posebno za ustrezno inte-

ligentne in sposobnejše učence, ki negativno oceno lahko popravijo. Popolnoma drugače pa je, če dobiva učenec, posebno če je nekoliko manj inteligenten, pogosto negativne ocene in mora enega ali več razredov ponavljati. V takih primerih lahko negativna ocena mladega človeka vsestransko miselno in čustveno prizadene ter obremeni za vse življenje. Očitno je, da mentalno higienski vidiki narekujejo, da učne programe in zahteve čim bolj prilagodimo otrokovi zmogljivosti, tako da bi velika večina učencev (recimo 90 %) lahko brez večjih težav dokončala osnovno šolo. Šole pa bi morale prenesti svoje težišče na sprotno preverjanje znanja in miselnih sposobnosti učencev in ne več toliko vztrajati pri ocenjevanju, ki je za poučevanje postranskega pomena. Pri nas preverjamo znanje učencev bolj zaradi tega, da bi učence ocenili, manj pa zato, da bi ugotovili, koliko in kako so osvojili to ali ono gradivo ter kakšne vrzeli so v njihovem znanju, da bi jim omogočili hitrejšo in uspešnejšo napredovanje v šoli. To je huda pomanjkljivost naše šole in bi jo kazalo čimprej odpraviti.

Poklicne aspiracije in želje po nadaljevanju šolanja

V okviru mednarodne raziskave „Coping Styles and Achievement: A Cross-National Study of School Children“ (raziskavo sta pri nas vodila: dr. I. Toličič in dr. L. Zorman), ki je potekala v osmih državah hkrati, smo poleg mnogih drugih vprašanj proučevali tudi poklicne in izobraževalne aspiracije pri 10-letnih in 14-letnih učencih. Pri sestavi skupin smo poleg starosti in spola upoštevali tudi socialno-ekonomski položaj družine, iz katere otrok izhaja. Socialno-ekonomski status učenca smo določili na podlagi očetove izobrazbe in poklica, ki ga opravlja. Na podlagi teh meril smo razvrstili učence v dve socialno-ekonomski skupini: v nižjo skupino, kamor smo uvrstili otroke delavcev, in višjo, katerih očetje imajo srednjo, višjo ali visoko izobrazbo ter tudi temu primeren poklic. V vsaki skupini je bilo okoli 400 učencev. Dobili smo naslednje rezultate:

Aspiracije	Delavci	Izobraženci
Poklicne aspiracije	2,83	2,34
Poklicna pričakovanja	3,13	2,53
Nadaljevanje šolanja	2,71	1,84

(Čim nižje so številčne vrednosti, tem višje so aspiracije)

Raziskava je opozorila na pomembno dejstvo, da so poklicne aspiracije in želje po nadaljevanju šolanja močno odvisne od socialno-ekonomskega položaja družine, ki ji učenec pripada, in ne toliko od starosti in spola. Podatki kažejo, da želijo otroci staršev, ki imajo srednjo ali visoko izobrazbo doseči družbeno bolj ugleden poklic kot njihovi vrstniki, ki izhajajo iz delavskih družin. Tudi njihova pričakovanja so pomembno višja. Hkrati vidimo, da se poklicne aspiracije in pričakovanja tudi ujemajo z njihovimi željami po nadaljevanju šolanja. Velika večina otrok iz višjih družbenih plasti želi nadaljevati šolanje in pridobiti poklice, ki zahtevajo daljše izobraževanje. V gimnazijah in drugih srednjih šolah bi želelo šolanje zaključiti 22 % učencev, v višjih šolah 9 % in na visokih šolah 56 % učencev. Le majhno število teh otrok želi doseči poklic kvalificiranega delavca (okoli 7 % učencev).

Z druge strani ni mogoče reči, da kažejo delavski otroci črno in nerazveseljivo podobo. Polovica teh otrok je izrazila željo, da bi radi dosegli družbeno bolj ugledne poklice. V srednjih šolah želi zaključiti šolanje 18 % učencev, v višjih 8 % in na visokih

šolah 25 % učencev. Dejstvo je, da kažejo delavski otroci pomembno višje poklicne aspiracije v primerjavi s poklici, ki jih imajo njihovi očetje. Poklicni položaj očetov znaša na 6-stopenjski lestvici 4,25 točk (poklic očeta smo uvrstili v eno izmed šestih stopenj: od nekvalificiranega delavca, ki smo ga točkovali s 6 točkami, do družbeno najbolj uglednega poklica, ki je štel 1 točko). Iz podatkov v tabeli pa vidimo, da so poklicne želje njihovih otrok znatno višje in se gibljejo v povprečju na okoli 3 točkah. To dokazuje, da bi se mnogi delavski otroci radi povzpeli za eno ali celo dve izobražbeni stopnji višje v primerjavi z izobrazbo in poklicem, ki ga imajo njihovi očetje. Seveda to ni neuresničljivo, saj ima večina teh otrok ustrezne intelektualne sposobnosti in tudi starši jih v teh prizadevanjih čedalje bolj podpirajo in spodbujajo. To je vsekakor razveseljav podatek, ki opozarja, da delavski otroci niso več v tolikšni meri kot nekoč že vnaprej obsojeni, da nadaljujejo poklicno tradicijo svojih staršev-kvalificiranih delavcev.

Zgrešeno pa bi bilo misliti, da je naša samoupravna družba dala tem otrokom enake ali vsaj približno enake možnosti za nadaljevanje šolanja in uveljavljanje v družbi. To nam potrjujejo tudi podatki mednarodne raziskave. Naši delavski otroci so pokazali v primerjavi z vrstniki iz drugih držav relativno najnižje poklicne in izobraževalne aspiracije (npr. poklicne aspiracije delavskih otrok iz Milana so znašale v povprečju 2,5 točke in izobraževalne 2,1 točke, v nekaterih drugih državah pa so dobili še nižje številčne vrednosti, torej višje aspiracije. Nadaljnja analiza rezultatov še kaže, da so razlike v poklicnih in izobraževalnih aspiracijah manjše pri 10-letnih otrocih in večje pri 14-letnih, ki končujejo osemletko. Očitno je, da se razlike med otroki iz nižjih in višjih družbenih plasti s starostjo in leti šolanja povečujejo. Te razlike so nujna posledica selektivnega delovanja šole in domačega okolja. Mnogi otroci iz delavskih vrst postanejo v višjih razredih osnovne šole spričo obširnih in zelo zahtevnih učnih programov manj uspešni in se čedalje bolj zavedajo, da zaradi slabšega znanja in nizkih ocen ne bodo mogli nadaljevati šolanja v gimnazijah in drugih srednjih šolah. Zato je razumljivo, da izražajo nižje poklicne aspiracije v primerjavi z otroki, ki pripadajo sloju izobražencev.

Pomemben vpliv na otrokove aspiracije imajo starši. V naši raziskavi smo izvedli intervju tudi z 80 materami in 40 očetmi, katerih otroci so bili zajeti v študiji. Rezultati so pokazali, da je približno tri četrtine staršev (73 %) iz višjih družbenih plasti izrazilo željo, da bi njihovi otroci dokončali visokošolski študij. Takih staršev iz delavskih vrst pa je bilo znatno manj (38 %). Pri poklicnih aspiracijah smo dobili podobno sliko: približno ena četrtnina (23 %) staršev iz delavskih vrst želi, da bi njihovi otroci dosegli družbeno najuglednejše poklice, pri izobražencih pa je tako željo izrazila polovica staršev (50 %). Mnogi starši iz nižjih družbenih plasti se za nadaljevanje šolanja še vedno neradi odločajo, marveč stremijo za tem, da bi njihovi otroci prišli čimprej do kruha.

Če otroke podpira in spodbuja domače okolje, potem lahko pričakujemo, da bodo pokazali višje poklicne in izobraževalne aspiracije ter da se bodo v šoli bolj trudili. Brez dvoma imajo delavski otroci v tem pogledu še vedno bolj ali manj omejene možnosti in kažejo nižje aspiracije, saj so večidel izrazili željo, da bi postali kvalificirani delavci. Presenetljivo pomembne razlike so se pokazale med fanti in dekleti. Skoraj polovica 14-letnih fantov (48 %) želi, da bi postali kvalificirani delavci, medtem ko so se 14-letna dekleta v manjši meri odločila za poklic kvalificirane delavke (30 %). To pomeni, da skoraj dve tretjini deklet (60 %) iz delavskih družin želi doseči bolj ugledne poklice, mnoge zlasti privlači pisarniški poklic ali dela, kjer bi lahko pomagale drugim ljudem.

Raziskava je pokazala, da učenci, ki imajo višje aspiracije v šoli bolje napredujejo kot učenci z nižjimi aspiracijami. To kaže, da sta učenje (šolsko in zunajšolsko) in aspiracije (poklicne in izobraževalne) pojava, ki sta med seboj vzajemno povezana. Ta ugotovitev je dovolj pomembna in narekuje učitelju, da se zanima za vprašanje, kaj spodbuja učence k učenju, in da ugotovi, kakšne so njihove poklicne aspiracije. Tako bi lahko učitelj bolj učinkovito pomagal svojim učencem in jih spodbujal k temu, da bi

poklicne želje kasneje lažje uresničili. Pri tem delu bi moral nuditi učitelju strokovno pomoč tudi šolski psiholog in drugi delavci šolske svetovalne službe. Posebno pozornost bi morali posvetiti tistim učencem iz delavskih in kmečkih vrst, ki doma ne dobivajo ustrezne pomoči in spodbud, imajo pa ustrezne sposobnosti in željo, da bi dosegli družbeno uglednejši poklic.

Brez dvoma so možnosti mladih ljudi za nadaljnje šolanje in dosego družbeno uglednih poklicev bolj odvisne od njihovih aspiracij in ne toliko od intelektualnih sposobnosti, kadar te variirajo od povprečja, recimo od IQ 100 navzgor. Podatki v naši študiji očitno kažejo, da ima več delavskih otrok ustrezne intelektualne sposobnosti, vendar šolanja v gimnazijah in drugih srednjih šolah ne želijo nadaljevati. Ugotovili smo, da so bile razlike v inteligentnosti med otroki delavcev in izobražencev razmeroma majhne, medtem ko so bile razlike na nekaterih drugih področjih, posebno kar zadeva motivacijo in aspiracije, precej bolj poudarjene. Manj razvito kulturno-ekonomsko okolje in nizko vrednotenje izobrazbe pri starših otrok ne spodbuja k učenju in nadaljevanju šolanja. Zato bi morali biti taki otroci deležni večje in bolj učinkovite pomoči šole in družbe. Težiti je treba za tem, da bi zlasti pri delavskih in kmečkih otroci razvijali njihovo notranjo motivacijo za učenje in nadaljevanje šolanja ter hkrati poskrbeli tudi za ustrezne gnotne in druge objektivne možnosti, da bi lahko svoje sposobnosti v šoli in pozneje v družbi čim bolj uveljavili.

Poskus klasifikacije človeških potreb

Jan Makarovič

Človeško ravnanje je odvisno od treh faktorjev:

1. od **potreb**, se pravi endogenih gibalnih sil ravnanja,
2. od **percepcije možnosti** aktivizacije teh sil.
3. od **dejanskih sposobnosti** posameznika, da v dani situaciji zadosti svojim potrebam.

Vsi trije faktorji seveda stalno učinkujejo eden na drugega. Od dejanskih sposobnosti posameznika je v večji ali manjši meri odvisna percepcija njegovih možnosti; po drugi strani pa percepcija možnosti kot nezadovoljivih (nizka stopnja akcijske samozavednosti) niža tudi dejansko storilnost posameznika. Intenzivne potrebe, ki niso v medsebojnem konfliktu, vplivajo tudi na storilnost, ki se, kot znano, v takih primerih zviša; po drugi strani pa potrebe, ki so v medsebojnem konfliktu, pogosto vplivajo na percepcijo možnosti (racionalizacija tipa „saj tako ali tako ne morem!“) in tudi na dejansko delovno storilnost. Percepcija možnosti učinkuje na percepcijo potrebe (racionalizacija tipa „kislega grozdja“ ali „sladke limone“), ter po vsej verjetnosti tudi na dejansko usmeritev potreb.

Problematika **motivacije** se suče okrog interakcije faktorjev 1 in 2, medtem ko mora psiholog, ki hoče razložiti človeško ravnanje v celoti, seveda upoštevati vse tri faktorje. V svojem referatu se mislim omejiti na prvi faktor. Obenem bi rad dodal samo še nekaj o tretjem faktorju – **sposobnostih**.

Če razumemo pod sposobnostmi celotni inventar faktorjev, ki objektivno omogočajo posamezniku zadovoljitev neke potrebe, potem moramo sem vključiti ne samo fizične, mentalne in psihomotorne sposobnosti, ampak nekatere „osebne poteze“ (v ožjem pomenu besede, se pravi z izključitvijo kognitivnih funkcij). Določene spremembe v osebnosti namreč večajo ali manjšajo verjetnost, da bo posameznik lahko zadovoljil svoje potrebe. Če pri motnjah osebnosti ne bi bila prizadeta **storilnost** posameznika, tudi ne bi imeli razloga, da bi govorili o duševnih „boleznih“! Dober primer razlikovanja med osebnostno potezo kot „sposobnostjo“ in kot „potrebo“ nam daje Eysenck, ko razlikuje med nevrotičnostjo ter introvertiranostjo. Tako pri nevrotičnosti kot pri introvertiranosti gre za zmanjšanje obsega stikov s soljudmi: toda v prvem primeru izhaja to zmanjšanje iz zmanjšane sposobnosti za take stike, v drugem pa iz manjše potrebe po stikih (gl. Eysenck, stran 198).

Še to: običajno razlikujemo med „sposobnostjo“ in „storilnostjo“. To razliko pojmujem v tem smislu, da je storilnost sposobnost, kakor se kaže v določenem trenutku in določeni situaciji. Za razlago nekega ravnanja je seveda zanimiva samo sposobnost v tem smislu, medtem ko je za tiste, ki se ukvarjajo s prognozami uspešnosti v poklicu, bolj bistvena sposobnost v smislu povprečne storilnosti na daljši rok, ki je pa za zadovoljitev potrebe v nekem trenutku brez posebnega pomena.

Naj torej preidem k problemu klasifikacije potreb.

1. Ohranitev in ekspanzija

Tradicionalna psihologija uči, da je temeljna potreba organizma potreba po **ohranitvi** – in sicer po ohranitvi posameznika in po ohranitvi vrste. Po drugi strani pa beremo, da izražajo potrebe, vsaj osnovne, težnjo po nekakšnem pridobivanju nečesa, saj srečamo med drugim celo teorijo o raznovrstnih „lakotah“, med katerimi najdemo tudi „seksualno“ („sex hunger“). Rubinstein piše: „Potreba je ... po človeku dojeta potreb-

nost po nečem, kar obstaja zunaj njega" (Rubinstein, stran 766). Zdi se, kot da vidijo eni osnovno človeško težnjo v konzervativizmu, drugi pa v pohlepu, zanimivo pa je, da redkokdaj srečamo oboje skupaj.

Po eni strani se odraža v tej dvojnosti nazorov temeljna dialektična dvojnost živih organizmov: da bi se organizem lahko ohranil v danem stanju, se mora nenehno spreminjati (prim. Hegel str. 193 ss.). Fiksacija življenjskih procesov v določenem trenutku pomeni smrt in razpad organizma. Nasprotno od neživih predmetov, ki se ohranjajo preprosto tako, da se ves čas nahajajo v istem stanju, se živi organizmi ohranjajo edino tako, da se nenehno obnavljajo (prim. Dewey, prvo poglavje). Iz te dvojnosti je Freud, najbrž preveč preprosto, izpeljal dvojnost „nagona smrti“ in „nagona življenja“, ki neprestano lovita ravnotežje, podobno kot endogeni proces disimilacije neprestano zahteva dobavo eksogenih snovi, ki omogočajo asimilacijo, pri čemer temelji življenjski proces ravno na ravnesju med obema procesoma.

Vendar pa „smrt“ ne grozi organizmu le od znotraj, od njega samega. Razlikujemo med „naravno“ smrtjo, ki sledi iz nesposobnosti organizma, še vnaprej vzpostavljati življenjsko ravnesje, ter med „nasilno“ smrtjo, ki je posledica eksogenega porušanja ravnesja. Organizem se mora braniti pred obema, če se hoče ohraniti.

Podobno kot v družbi, je tudi v naravi večja „zlahtnost“ povezana z večjo „zahtevnostjo“. Princesa, ki je dokazala svoj plemeniti rod s tem, da ni mogla prenesti niti drobnega grahovega zrna pod goro žimnic, sobne cvetice, ki uspevajo le ob konstantni vlagi in temperaturi, medtem ko se plebejski plevel bohota vsepovsod, in zapletene molekularne strukture žive celice, ki se lahko ohranijo samo v čisto določenem okolju – vsi ti pojavi imajo med seboj precej skupnega. Organizmi toplokrvnih živali se morajo neprestano braniti pred spremembami temperature v okolju, ki bi bile lahko zanje usodne, če ne bi bili sposobni ohranjati konstantne notranje temperature. Živalim neprestano grozi nevarnost od atmosferskih sprememb (mraz, poplave, suša) in od drugih živali. In če je človek odpravil večino nevarnosti, ki so grozile njegovim prednikom, se je zato pojavila množica novih v obliki epidemij, strojev, avtomobilizma itd.

Obe obliki ogroženosti človekove eksistence – endogena in eksogena – izzivata pri njem določene reakcije, s katerimi skuša svojo eksistenco ohraniti. Te reakcije so v veliki meri fiziološke in avtomatične in se samo v primeru, ko fiziološki avtomatizem ni sposoben opraviti svoje naloge, prenesejo povelja v psihično sfero v obliki potreb. Primer: če fiziološki avtomatizem le s težavo vzdržuje telesno temperaturo na določenem nivoju, se pojavi občutek mraza v obliki potrebe oziroma povelja psihični sferi: obleci se, pojdi v hišo, cepetaj z nogami, pij vroč čaj ipd.

Pri tem pa je bistveno, da se povelja, ki so pogojena po obeh virih ogroženosti – endogenem in eksogenem – ne razlikujejo le po svojem izvoru, ampak tudi po subjektivnih doživetjih, ki so z njimi povezana. Pradines ni razlikoval brez vzroka med „sens du besoin“ in „sens de defense“. Nekdo, ki na cesti pazi, kako bi se izognil avtomobilom, ima sicer konec koncev isti namen kot nekdo drug, ki uživa vitaminsko hrano, da bi se ohranil pri dobrem zdravju – toda vsebina doživetij, ki so povezana z enim in drugim ravnanjem, ni nič manj različna kot vsebina ravnanj samih.

Ta primer kaže, kako nesmiselno je govoriti o nekem enotnem „samoohranitvenem gonu“ ali „potrebi po samoohranitvi“. Potrebe, katerih končni cilj je ohranitev organizma, je namreč glede na izvor ogroženosti razdeliti v dve veliki skupini, ki nimata med seboj ničesar skupnega: potrebe po varnosti in potrebe po prisvajanju, ohranitvene in ekspanzivne potrebe. Dvojnost teh potreb izhaja iz tega, da morajo organizmi, če se hočejo ohraniti, opravljati dve povsem različni funkciji:

1. braniti sebe in svojo vrsto pred spremembami,
2. povzročati spremembe, ki so pogoj, da se ohranijo.

Verjetno je tudi malo umestno govoriti o potrebi po **samo-ohranitvi**. Organizem, ki ni obdarjen z blagodatjo in prekletstvom **samo-zavedanja** seveda ne more zavestno stremeti za tem, da bi ohranil **sebe**; toda tudi njegovo „podzavestno“ stremenje za čim takim je dvomljivo. Izkušnja nam pove le to, da se organizmi branijo pred določenimi **spremembami** ne glede na to, ali pomenijo te spremembe zanje življenjsko ogroženost ali ne. Slehera nenadna ali preveč intenzivna stimulacija sproži obrambno reakcijo.

Na pomen spremembe, oziroma **časovne** dimenzije pri določitvi kvalitete stimulacije je opozoril Th. Reik (Reik, stran 102). Po njegovem mnenju je **hitra** sprememba tenzije v organizmu doživeta kot neugodje, ne glede na to, ali gre za povečanje ali zmanjšanje tenzije.

Preveč intenzivna stimulacija lahko povzroči fizično bolečino, čemur sledi potreba organizma, da bi bolečini ubežal, čeprav ta bolečina nima ničesar skupnega z njegovo fizično ohranitvijo (npr. zobobol). Nasprotno, prehude telesne bolečine ali duševni pretresi lahko povzročijo željo, da bi jim človek ubežal s **prekinitvijo življenja**. Ali ne temelji ves budizem konec koncev na ugotovitvi, da je svet tako poln zla, da je bolje prenehati bivati, kot pa se ponovno roditi v večni krogotok življenja - **samsaro**? In ali ne uči stara helenska modrost podobno: „Najboljše: ne roditi se; drugo najboljše: čimprej s tega sveta oditi“? Če bi imeli ljudje res tako močno potrebo po samo-ohranitvi, tudi ne bi poznali nobenih harakirijev in kamikazov ter samomorov iz nesrečne ljubezni, ki so postali skorajda japonska nacionalna folklor. Če je to degeneracija „naravne“ potrebe, potem je tudi Heideggerjeva filozofija, kjer se vse vrti okrog zavedanja samega sebe ter potovanja do lastne smrti, vsaj tako velika degeneracija.

Zanimivo je tudi, kako je Freud prišel do svoje ideje o „nagonu smrti“. Pobudo zanj je dobil v sanjah nekega vojaka, ki je preživel svetovno vojno. Če si je ta vojak v sanjah želel smrti, je ravnal očitno podobno kot dober budist: skušal je ubežati strahotam, ki jih je doživel, s tem da bi ubežal v nič, v nirvano. Freud pa, očitno izhajajoč iz dogme po **samo-ohranitvi**, je razumljivo sklepal, da mora obstajati neka težnja, ki je nasprotna potrebi po samoohranitvi – potreba po samouničenju. Toda v resnici ne obstaja niti potreba po samoohranitvi niti potreba po samouničenju, obstaja preprosto potreba po ohranitvi oziroma potreba po izogitvi neprijetnim stimulacijam.

Pa ne le da se obramba pred spremembami ne nanaša vedno na lastni organizem v celoti, temveč le na določene spremembe v zvezi s svojim organizmom; lahko se nanaša tudi na spremembe v zvezi z drugim organizmom, kot na primer vidimo pri samici, ki se loti boja z močnejšim sovražnikom, čeprav bi mu lahko ubežala, in skuša rešiti svoje mladiče. Potreba po ohranitvi posameznika in potreba po ohranitvi vrste sta tu očitno le varianti enega in istega pojava.

Nasprotno pa nima ničesar skupnega s potrebo po „ohranitvi vrste“ težnja samca, da bi se približal samici. Čeprav je normalna končna posledica približanja samca samici ohranitev vrste, se večina samcev – celo pri ljudeh, teh tako „razumnih“ bitjih – ne približuje samicam s takim namenom. Množica kontracepcijskih umetnij pri človeku očitno ni posledica kake degeneracije „naravnih“ potreb, temveč samo posledica osveščenja o posledicah zadovoljitve spolne potrebe – posledicah, po katerih tudi samci človeških prednikov niso čutili nobene potrebe. Še več: treba je bilo najprej primatovega učlovečenja in v okviru tega učlovečenja neke čisto določene družbene strukture, da si je očak Abraham lahko zaželel potomcev, „kolikor je zvezd na nebu“.

Ker je pri večini živali, vsaj pri višjih živalskih vrstah, poverjena naloga ohranitve vrste predvsem samici, je narava do samice pri višjih živalih mnogo bolj „zaščitniška“ kot do samca (prim. Bergmann, stran 71 ss.). Medtem ko se npr. ptičji samci kitijo s pisanim perjem, se samice zadovoljujejo s skromnimi varovalnimi barvami, ki jih skrijejo pred sovražnikom. To se povezuje tudi z navadami samcev in samic pri živalih in še posebej pri človeku. Kot je znano, je bilo človekovo učlovečenje povezano s prehodom z rastlinske

na mesno hrano; po drugi strani pa je človeški mladič v prvih mesecih bolj neboljen in bolj potreben materine skrbi kot živalski mladiči. To pa je nujno pomenilo, da se je morala samica v večji meri kot prej posvetiti „ohranitvi vrste“, medtem ko se je samec specializiral za pridobivanje hrane (lov ni posebno primerna dejavnost za ženske, še posebno pa ne za matere z otroki v naročju), in to ne le zase, ampak tudi za samico in njene mladiče (prim. Washburn, stran 19).

Posledica tega je bila, da se je pri samcih v še večji meri razvila pripravljenost za tveganje (prim. Kogan-Wallach, ki sta našla na tem področju ogromne razlike med moškimi in ženskami), ki je pogoj za zadovoljevanje ekspanzivnih potreb, in nasprotje potrebe po varnosti, ki jo ženske skušajo doseči v večji meri kot moški, in to ne le za svoje otroke, ampak tudi zase (opazuj moške in ženske, kako se pripravljajo na prečkanje prometne ceste!)

Delitev potreb med moškim in žensko povzroča, da je otrok pri zadovoljevanju svojih potreb v različnem smislu odvisen od očeta in od matere: mati mu nudi toplino in varnost, oče pa ga uvaja v eksploacijo zunanjega sveta (prim. Fromm, stran 64 ss.).

Človeške ekspanzivne potrebe se namreč nikakor ne reducirajo na „lakoto“. Človek ni bitje, ki si želi poleg svoje osebne varnosti biti samo še nasičeno in napojeno in ki gre spat, brž ko je nasičeno in napojeno. Pa kaj človek — niti živali niso take. Da se prepričamo o tem, je dovolj videti mlade vidre, ki se igrajo podobno kot človeški otroci, ki v svojih igrah tekajo sem ter tja do onemoglosti.

Buržoazna bomiranost, ki si ne more predstavljati zadovoljevanja potrebe drugače kakor prisvajanje in presnavljanje, se ne kaže nikjer tako izrazito kot v zgoraj omenjenem izrazu „sex hunger“. Kakor da bi samec zadovoljeval svojo potrebo po samici s tem, da si jo prisvoji, si jo inkorporira, jo prežveči in prebavi. Kakor da ne bi že fiziološko obstajala spolna zadovoljitev samca v tem, da **preda** svoje spermije samici — in spolna zadovoljitev samice v tem, da se **preda** samcu (prim. Makarovič). Kakor da ne bi bil glavni čar tega doživetja ravno v vznemirjenju, presenečanju, tveganju, odkrivanju nečesa čisto novega, pri čemer nikakor ne inkorporira en organizem drugega, temveč doživita drug ob drugem zadovoljitev svoje potrebe.

Morda ni te prežvekovalske ideologije nihče tako učinkovito osmešil kot Sartre, ki piše že leta 1939:

„Požira jo z očmi“... Vsi... smo mislili, da zvalja duh-pajek stvari v svojo mrežo, da jih pokriva z belo slino, jih počasi požira in asimilira v svoji lastni substanci... O, prehrabena filozofija! (Sartre, stran 46)

Če imajo ljudje in živali potrebo po tem, da stikajo po svojem okolju, ga preizkušajo, razstavljajo (dobesedno in v svoji glavi), potem tega nikakor ne delajo izključno zaradi tega, da bi si ga prisvojili ali napolnili svoj želodec. Vrsta raziskovalcev ugotavlja, da se višji organizmi zadovoljujejo z raziskovanjem in manipuliranjem svojega okolja, tudi če ne dobijo za to kake posebne nagrade (gl. Vroom, stran 35).

Morda lahko v tem primeru govorimo o „generaliziranih“ ali „nespecializiranih“ ekspanzivnih potrebah, ki niso vezane na „primarne“ objekte teh potreb, se pravi hrano in spolnega partnerja. x Namesto tega pa se ekspanzivne potrebe v človeški družbi vežejo na celo vrsto „sekundarnih“ objektov, kot so znanost, umetnost, tehnika, denar — skratka, na neskončno množico dejavnosti in produktov, ki sta jih ustvarili človeška kultura in civilizacija. Govore o **interesih**, pod katerimi razumejo bodisi potrebo po neki dejavnosti in okviru obstoječe delitve dela, bodisi potrebo po seznanjanju z določenim kulturnim področjem.

Tako razumljen pojem interesa ima sicer praktičen pomen, nima pa teoretskega. Uporaben je predvsem za poklicne svetovalce, ki ta pojem običajno zožujejo na področje zgolj poklicnih človeških dejavnosti, ne pa za nekoga, ki hoče razumeti dinamiko človeškega ravnanja.

Če razumemo interes kot težnjo k določeni dejavnosti, moramo uvrstiti pod ta pojem ne samo npr. veselje do likovnega ustvarjanja ipd., ki ima poklicne implikacije, ampak tudi npr. veselje do osvajanja lepega dekleta, ki takih implikacij nima. Možno je sicer ugovarjati, da je slikanje kulturno determinirana potreba, osvajanje deklice pa je biološko pogojeno, toda ta distinkcija je prvič dokaj relativna, saj ni treba biti psihoanalitik, da uvidimo, kako je umetniško ustvarjanje mnogokrat sublimacija seksualnosti, in tudi v procesu osvajanja dekleta je vsaj toliko kulturnih kot čisto bioloških elementov — po drugi strani pa ima ta distinkcija zgolj genetski pomen, ne pa funkcionalnega, kajti relacija med subjektom in objektom je v bistvu enaka, ne glede na to, ali gre za „primarni“ ali „sekundarni“ objekt.

Če hočemo dati izrazu interes kak psihološko razlikovalen smisel, ga moramo razumeti tako, kot se razume v vsakdanjem govoru: kot potrebo, nekaj **zvedeti** o nekem predmetu. Tovrstne potrebe so vsekakor specifično človeške, razvijejo pa se verjetno iz „generaliziranih“ ekspanzivnih potreb, o katerih smo govorili zgoraj, pri čemer se po eni strani vežejo na določene „sekundarne“ objekte, po drugi strani pa se „teoretizirajo“, osamosvojijo od akcije.

2. Medčloveške potrebe

Obravnane potrebe imajo nekaj skupnega ne glede na to, ali so biološko ali kulturno pogojene: neodvisne so od medčloveškega kontakta v pravem, se pravi subjektivnem pomenu besede. Množica kulturnih potreb, kot npr. potreba po obisku kina in gledališča, se sicer ne bi mogla pojaviti zunaj medčloveške interakcije v družbi, vendar pa te potrebe niso nujno vezane na kontakt s sočlovekom kot subjektivnim bitjem, kot „drugim jazom“. Prav sodobna razosebljena potrošniška družba nam kaže, da je mogoče uživati kulturne in civilizacijske dobrine, ne da bi pri tem doživljali druge ljudi kot so-ljudi, kot subjekte. Podobno kot trdijo behavioristi, da je mogoče proučevati človeka zgolj na osnovi njegovih objektivnih karakteristik, ne da bi pri tem predpostavljali njegovo subjektivnost — srečamo posebno v ZDA celo vrsto popularnih praktičnih psihologij, ki ne učijo nič drugega kot to, kako manipulirati z ljudmi, kakšen „input“ moramo vložiti vanje, da dobimo od njih čim ugodnejši „output“. Celó v zakonskem življenju ljudi ne učimo ljubezni, temveč tehnik, kako učinkovati na partnerja, da bodo njegovi odgovori za nas čim ugodnejši (Fromm, stran 116 ss.).

Pa vendar niti v brezosebni potrošniški civilizaciji, v kateri postajajo drugi ljudje vedno bolj podobni avtomatom za cigarete, ljudje ne morejo shajati brez ljudi, doživetih kot subjektivnih bitij. Psihologi govorijo o „potrebi po uveljavljanju“, ne da bi pri tem pomislili, kaj je osnovni pogoj, da se lahko pojavi taka potreba: osnovni pogoj je pač to, da obstaja **nekdo** (ne **nekaj!**), pred komer se lahko uveljavljam. Od tistega, pred komer se uveljavljam, ne pričakujem zunanjih gest ali nagrad, kot takih, temveč hočem ravno to, da me **doživi** kot nekoga, ki je nekaj vreden. In ali je morda čudno, da dobimo ravno med ameriško mladino tako veliko gonjo za „**popularity**“, da toliko truda posvečajo umetnosti „how to win friends“ itd.?

Potreba po varnosti se pri otroku povezuje s predstavo neke druge osebe — matere, ki ga ščiti pred nevarnostmi. Mati reagira na nevarnost, ki preti otroku, tako kot bi reagiral on sam, če bi mogel. Z drugimi besedami: mati prevzema in namesto otroka izvaja obrambno funkcijo otroka. Otrok se zato **identificira** z materjo: mati reagira tako, kot bi hotel reagirati jaz, in zato je mati moj „drugi jaz“ — ali celo „pravi jaz“, kajti jaz bi samo hotel reagirati, pa ne morem, mati pa hoče in tudi more reagirati tako, da me ubrani nevarnosti. Potreba po varnosti se tako substituirá s potrebo po indentifikaciji.

Poleg nevarnosti, ki pretijo posamezniku od zunaj, pa poznamo v človeški družbi še celo vrsto notranjih faktorjev, ki ogrožajo smotno in učinkovito organizacijo posameznikovega ravnanja. Za sleherno količjak kompleksno družbeno ureditev je značilno,

da postavlja posameznika v navzkrižje najrazličnejših teženj in zahtev, ko bi bila sleherna akcija nemogoča, če bi hotel slediti sleherni od njih. Potreben je izbor, potrebna je sistematična organizacija in konsistentno vrednotenje impulzov in vtisov.

Mati me ne le brani pred zunanjimi nevarnostmi — mati tudi ve, kako je treba ravnati v situacijah, ki me razdvajajo in me puščajo v stanju neodločnosti. Toda mati je šele prvi socializator: tu je še oče, prijatelji in znanci, učitelj v šoli, masovni mediji. Vsi ti mi pomagajo vključiti se v neki širši sistem **vrednost**, ki poenotuje in organizira moje ravnanje ter povečuje moj občutek **varnosti**, tako pred zunanjim svetom, kot tudi pred mojimi lastnimi notranjimi impulzi.

V nasprotju z živalmi, ki živijo v bolj ali manj diskontinuiranem okolju, ki ga tvori mozaik najrazličnejših vtisov, živi človek v **svetu**, v katerem so čutni vtisi samo manifestacije nekega faktičnega in vrednostnega **reda**, kot ga izraža mitos, religija, znanost, filozofija. Ta red se širi ne le preko mojega trenutnega vidnega obzorja, ampak sega tudi v času v preteklost in v prihodnost. Človek si želi biti **del** tega reda, želi mu pripadati, v velikem kozmosu hoče biti mikro-kozmos. Doživetje vključenosti v ta red je doživetje **smiselnosti** življenja, doživetje izključenosti iz njega pa doživetje **anomije**.

Kljub „depersonalizaciji svetovnega nazora“ v sistem čisto objektivnega reda pa se nikoli čisto ne izgubi njegova subjektivnost. Doživetje anomije je vedno bolj ali manj povezano z občutkom **krivde**, in krivda je vselej krivda do **nekoga** ali je povezana z **grajo** nekoga. (Poskus Giordana Bruna, da bi reducirjal pojem krivde na pojem **napake**, ki seveda ni vezana na odnos do nečesa personalnega, je vsekakor neuspešen.)

Poleg tega pa danes Samson človeškega duha vedno močnejše maje oba stebra, na katerih sloni streha izvenčloveškega reda: predstavo o svetu kot urejeni celoti, v kateri ima človek svoje privilegirano mesto, in predstavo o izvenčloveškem subjektu, bogu. Nezmožen, da bi našel smisel in red v izvenčloveškem svetu, se mora človek nujno zateči k svojemu sočloveku.

Toda poleg sklopa potreb po vključenosti, obstaja očitno še drug sklop medčloveških potreb. V nedavni, žal še neobjavljeni raziskavi, ki smo jo izvedli na skupini ljubljanskih srednješolcev, se nam je skupno 17 osebnostnih lestvic v interkorelacijski matriki grupiralo v dva, povsem jasno razlikujoča se **clustra**: cluster, ki smo ga imenovali „občutek domačnosti“, in cluster, ki smo ga imenovali „aktivna participacija“. Vse lestvice v prvem clustru so pomembno korelirale z vsaj eno od drugih lestvic v tem clustru, in nobena od njih, razen ene, ni pomembno korelirala z nobeno od lestvic v drugem clustru. Analogno je veljalo za drugi cluster.

Ta ugotovitev govori za to, da obstajata dve skupini potreb, od katerih se prva — potreba po identifikaciji — zadovoljuje z „občutkom domačnosti“, druga pa z „aktivno participacijo“. Kakšna je torej ta druga skupina?

Človek ne želi le vključitve v človeški svet, ampak hoče pri izgradnji tega sveta tudi **prispevati**. V prejšnjem poglavju smo govorili o „generaliziranih“ ekspanzivnih potrebah. V človeški družbi se te potrebe usmerijo k ciljem, ki jih smatrajo soljudje za zaželene. Tako se pojavi „**need achievement**“ (gl. zlasti McClellanda!). Kot je ugotovil McClelland, so osebe z višjim „**need achievement**“ bolj sprejemljive za vrednostne sodbe drugih oseb: tako na primer pogosteje izjavljajo, da jih negativna sodba drugih o nekem filmu večkrat odvrne od tega, da bi ga šle gledat. Kljub temu pa hvala ali graja ni osnovna motivacija njihovega ravnanja: bistvena nagrada zanje je doživetje, da so nekaj prispevali, ne pa pohvala drugih. Zato se tudi ne izogibajo kooperaciji, čeprav je v kooperaciji njihov dosežek manj viden, kot pa če bi prišli do njega čisto sami. „Niti uspeh niti želja po uspehu ni tisto, kar definira osebo z visokim „**n-achievement**“, temveč pomen, ki ga pripisuje uspehu...“ (Ferrenoud, stran 22).

Vsekakor pa osebe z visokim **n-achievement** vztrajajo pri svojem **osebnem** deležu pri realizaciji družbenih ciljev. Čeprav niso proti kooperaciji, se ne sprijaznijo zlahka s situa-

cijo, kjer se njihov osebni prispevek popolnoma raztopi v skupnem cilju. Tako je na primer značilno, da je Strodbecku le 28 % mladih Italijanov (skupine z nizkim n-achievement) in kar 54 % mladih Židov (skupine z visokim n-achievement) izrazilo nesoglasje z izjavo: „Najboljša zaposlitev je taka, kjer si del organizacije, kjer vsi sodelujejo, tudi če ne dobiš osebnega priznanja.“ (Strodbeck, stran 169)

Need achievement je torej v bistvu potreba po osebni participaciji v družbenem dogajanju. Glede na to lahko domnevamo, da se približuje neki potrebi, ki jo morda lahko hipotetično imenujemo „potreba po soodločanju o družbenih zadevah“ ali celo, kakor se tudi sliši aktivistično, „potreba po samoupravljanju“.

Očitno se ta potreba povezuje tudi z intrinzično potrebo po delu. Večina ljudi, zlasti tistih, ki opravljajo rutinska dela, je danes pri delu verjetno ekstrinzično motiviranih: gre jim predvsem za to, da bi se preživel, dobro zaslužili, nekatere zadovoljuje tudi ugled poklica, tovarišija pri delu itd. Toda večanje števila intelektualno zahtevnih delovnih mest in manjšanje življenjske nuje nas vedno bolj približuje Marxovemu idealu, da bi postalo delo samo osnovna človeška potreba. Toda kaj je bistvo intrinzične delovne motivacije?

V znameniti pasaži na koncu tretjega dela „Kapitala“ govori Marx o „kraljestvu svobode“, ki vključuje „razvoj človeških sposobnosti zaradi njih samih“. Kako naj to razumemo? Predvsem: kakšen smisel naj ima razvijanje sposobnosti zaradi njih samih, ko pa je sposobnost vendar že po definiciji vedno sposobnost za nekaj, sredstvo za doseg nečesa drugega, kar ni ona sama?

Zdi se mi, da je to protislovje odraz spojitve dveh misli, ki sta morda obstajali v Marxovi podzvesti, pa Marx ni prišel do tega, da bi ju razčlenil.

Po eni strani je Marx po vsej verjetnosti mislil na tisto, kar imenujem „nespecializirane“ ekspanzivne potrebe, ki se lahko vežejo na najrazličnejše objekte. Prav verjetno je mislil na celo vrsto dejavnosti, od kulturnih (npr. obiskovanje galerij) pa do čisto zabavnih (npr. ribarjenje), ki bodo v prihodnosti človeku v večji in večji meri na voljo.

Toda tu seveda nima nič opraviti razvoj sposobnosti. Poleg tega pa tu vsaj v glavnem še niso vključene „medčloveške“ potrebe, niti ni zajeto tisto, kar je Marx postavljaj tako visoko: delo. In če v naše „kraljestvo svobode“ ne vključimo dela, smo nevarno blizu temu, da vidimo vrh človeškega življenja v larpurlartističnem igračkanju, v prazni poljubnosti.

Intrinzična delovna motivacija pa se nikakor ne reducira na veselje do neke dejavnosti same po sebi. Kot pravi Marx v prvem delu „Kapitala“, je odlika človeka v tem, da si postavlja cilje, in bistveno doživetje dela je ravno doživetje usmerjenosti k temu cilju. Delovni cilj pa je determiniran medčloveško: v njem se namreč dialektično povezuje želja posameznika, da bi se kot posameznik uveljavil pred drugimi, z željo, prispevati za uresničenje skupnih teženj. Osvoboditve dela iz spon materialne nuje si ne predstavljam tako, da bi človek počel karkoli, ne glede na konkretne cilje, temveč tako, da si bo postavljaj cilje svobodno, iz lastne ustvarjalne domišljije, in ne več pod pritiskom materialne nuje. Šele tako postane smiselno govorjenje o človekovi svobodi in razvoju človekovih sposobnosti: sposobnosti so tu sicer še vedno sredstvo, toda sredstvo za svobodno postavljene cilje. •

Toda ali so danes delovni cilji ljudi dejansko vedno determinirani medčloveško? Nikakor ne: z delom človek skrbi predvsem za samega sebe, za svoje preživljanje. Saj ravno v tem je človekova **alienacija**! Delovni proces je že od nekdaj kooperativni proces, vsak posameznik koristi s svojim delom tudi skupnosti; toda človek se obnaša do svojega lastnega dela kot Robinson. Tako kot pozablja na hvaležnost do tistih, ki so konstruirali njegove stroje in mu dali znanje, da jih zna uporabljati – tako pozablja tudi na pomen, ki ga ima njegovo delo za druge. Kako globoko je ta alienacija zasidrana v ljudeh in da ta alienacija nikakor ni samo ekonomsko, ampak tudi psihološko dejstvo, vidimo najbolje

ravno pri nas, kjer srečamo kljub podružbljenju produkcijskih sredstev toliko gospodarskega kriminala in kjer se samoupravljanje tolikokrat reducira na pričkanje o osebnih dohodkih. V obojem se odraža isto: zasebniški odnos do družbene lastnine in do družbenega dela.

Pendant alienacije v odnosu do potreb po prispevanju je *anomija* v odnosu do potreb po identifikaciji. Marx in Durkheim opisujeta dva različna vidika družbene patologije, ki pa imata med seboj mnogo skupnega (prim. Horton).

Prispevanje in identifikacija sta pravzaprav samo dva nasprotna procesa, ki pa potekata med istima poloma: med posameznikom in drugim posameznikom oziroma družbo.

Če gledamo z vidika posameznika, potem je prispevanje „centrifugalni“, identifikacija pa „centripetalni“ proces. V prispevanju namreč skuša posameznik vtisniti svoj pečat družbi, v identifikaciji pa skuša vsrkati družbo vase. Če je proces identifikacije proces po DRUŽBLjenja posameznika, je proces prispevanja proces po JAZenja družbe.

Toda kljub navideznemu nasprotju sta oba procesa pravzaprav samo dve varianti enega in istega procesa: v obeh primerih nastopata namreč „jaz“ in „družba“ kot solidarna celota, zato tu ni mogoče govoriti o nasprotju v takem smislu, v kakršnem je na primer podrejanje družbe posamezniku nasprotje podrejanja posameznika družbi. Nasprotno, v obeh primerih gre za potrjevanje tako posameznika kot družbe. Zato je tudi med anomijo in alienacijo mnogokaj skupnega.

Po Durkheimu pomeni anomija nemožnost identifikacije s širšim družbenim normativnim sistemom: „Kulturni pritiski so neučinkoviti; vrednote so v konfliktu ali pa jih ni, cilji niso usklajeni s strukturami možnosti ali obratno ali pa posamezniki niso adekvatno socializirani na kulturne smernice. Ne glede na posebne pomeni je anomija socialno stanje breznormnosti ali anarhije . . .“ (Horton, stran 285).

Maslow opisuje značilen primer anomije, ki ga najdemo pri današnji mladini. Po njegovem izhajajo „metapatologije“ današnje razvajene mladine družbe izobilja delno tudi iz frustriranega „idealizma“, iz zmotne predstave, da so ljudje motivirani samo po nižjih ali živalskih ali materialnih potrebah. Nezadovoljstvo te mladine, ki obstaja kljub zadovoljenosti njenih materialnih potreb, izhaja iz „fuzije neprestanega iskanja nečesa, v kar bi se dalo verjeti, povezanega z jezo nad razočaranjem“ (Maslow, stran 175). Maslow vidi vzrok za to razočaranje tudi v psiholoških, psihoanalitskih in ekonomističnih teorijah o človeških potrebah, ki priznavajo samo resničnost „materialnih“ potreb.

Maslow utegne imeti prav. Povsem jasno je namreč, da osnovni problem „srednjih slojev“ v družbi izobilja nikakor ni konflikt med potrebami, temveč konflikt med **vrednotami**. Primarno ne gre več za to, ali se bom odločil za zadovoljevanje materialnih ali duhovnih potreb, temveč za to, ali se bom odločil za materialne ali duhovne **vrednote**. Potrošnik v družbi izobilja ne troši materialnih dobrin samo zato, ker jih preprosto potrebuje, ampak tudi zato, ker vrednoti potrošnjo. Ne govorimo zaman o „conspicuous consumption“: človek, ki mnogo troši in živi v izobilju, ima zato večji ugled. Iz obdobja velike ameriške krize so znani primeri, da so se ljudje ubijali ne zato, ker niso imeli kaj jesti, ampak zato, ker niso mogli prenesti občutka, da so poslovno neuspešni. Kapitalistična proizvodnja, ki skuša spraviti svoje izdelke na trg, ustvarja pri ljudeh nenehno visoko vrednotenje potrošnje, ne samo velike potrebe po potrošnji. S tem ustvarja ne samo mita o tem, da so človekove potrebe izključno potrošno-materialne, ampak vrh tega še mit o tem, da so te potrebe neskončne, nenasitne in da jih nikdar ni mogoče do konca zadovoljiti. (V resnici pa je seveda neskončna samo nujnost kopičenja kapitala.) „Potreba po denarju je torej prava, od nacionalne ekonomije producirana potreba in edina potreba, ki jo producira“, pravi Marx (Marx, stran 87). Ta patološka potreba torej nikakor ne izhaja iz „človeške narave“, temveč iz „nacionalne ekonomije“ točneje: iz potrebe po pripadnosti nekemu družbenemu redu ali nekemu družbenemu razredu.

V obdobju prvotne akumulacije kapitala, ko se denar ne troši, temveč predvsem kopiči in vlaga, ima vrednota pridobitništva krog sebe še nekakšno idealno gloriolo samoodpovedi in mučeništva: kapitalist se mora zaradi profita (ki je razodeta skrivnost Kantovega kategoričnega imperativa) odpovedati svojim materialnim potrebam in isto zahteva tudi od delavca: nič več mezde naj ne dobiva, razen kolikor je nujno potrebno za vzdrževanje njegove delovne sile, pravi Ricardo. Toda v družbi izobilja, ko postajajo materialne potrebe vedno bolj nasičene in prenasočene, izgubljajo pridobitniške vrednote onstransko gloriolo, in mladi, ki so bili že od otroških let dobro hranjeni in siljeni s hrano ter obsipani z najrazličnejšimi igračkami, se vedno težje identificirajo z njimi. Za vrednotenje je namreč potrebna transcendenca: stremeti moraš na za zadovoljevanjem potreb kot takih, ampak za nečim, kar jih presega. Iz nezadovoljstva mladih s starimi vrednotami, in njihove nemoči, najti nekega nosilca novih vrednot, izvirajo težave mladih. Vrednot namreč ni mogoče ustvariti iz sebe: vrednote so v osnovi vedno personalne.

Če se nezadovoljenost potrebe po vključenosti povezuje z anomijo, se nezadovoljenost potrebe po prispevanju povezuje z **alienacijo**. Tako kot zadovoljitev potrebe po prispevanju, je tudi alienacija povezana z drugim človekom: „Če produkt dela ne pripada delavcu ... je to možno le tako, da pripada drugemu človeku zunaj delavca“ (Marx, stran 59). Prav odnos s tem drugim človekom je torej tisto, kar določa, ali bo delavec lahko zadovoljil svojo potrebo po prispevanju ali ne. Ta drugi človek je namreč lahko ali so-delavec ali pa zgolj uporabnik delavčevega dela in mu je delavčevo delo samo sredstvo za zadovoljitev njegovih lastnih potreb.

Iz tega, da je moje delo samo sredstvo nekemu drugemu, nujno sledi, da je moje delo tudi meni samemu samo sredstvo. Protislovje je ravno v tem, da delavec po eni strani **objektivno** prispeva s svojim delom, **subjektivno** pa se ne čuti nekoga, ki prispeva, temveč mu je delo le sredstvo, da se lahko sam preživlja. Zanima ga predvsem njegova mezda, ne pa objektivni, širši učinki njegovega dela. Ob pogledu na družbeno bogasto nima občutka, da je to ustvaril on, niti nima želje, da bi karkoli ustvarjal, kajti tisto, kar ustvarja, gre v žep nekoga drugega:

„Posel je posel, saj veš: če ne čuti gorjače nad sabo rada uplahne mu volja, da dolžno opravljal bi delo. Več ko vrednosti pol odvzame Kronid daljnovidni vsakemu slednjemu njih, ki dan zate jih je sužnji!“ (Odiseja XVII, 320 ss.)

Na prvi pogled je paradoksalno, da polaga Homer te besede v usta sužnju Evmeju. Toda prav v tem se kaže njegova psihološka globina. Po eni strani je suženj oropan svoje „vrednosti“, se pravi sposobnosti prispevanja; po drugi strani pa je edinole suženj tisti, ki je sposoben spoznati, da je človekova vrednost ravno v delu. Tu se namreč prvič v evropski zgodovini, še pred Heziodom, izraža misel, da je delo vrednota (Lencman, stran 276). Izvor vrednotenja dela pa je prav v tem, da se delo pokaže kot ena osnovnih človeških potreb.

3. Zaključek

V razpravi sem skušal razdeliti človeške potrebe glede na dva osnovna vidika:

- težnjo po ohranitvi vs. težnjo po ekspanziji,
- zasebne vs. medčloveške potrebe.

Glede na ti dve dimenziji lahko delimo vse človeške potrebe na štiri velike skupine:

1. **ZASEBNO-OHRANITVENE**: potreba po varnosti, ohranitvi stanja posameznika in mladičev, potreba po stalnosti.
2. **ZASEBNO-EKSPANZIVNE**: potreba po hrani in pijači, po spolnem partnerju, po imetju, po avanturah, znanju, „kulturnih“ dobrinah.
3. **MEDČLOVEŠKO-OHRANITVENE**: potreba po identifikaciji, odobravanju, redu, smiselnosti, vrednotenju.

4. MEDČLOVEŠKO-EKSPANZIVNE: need-achievement, potreba po prispevanju, participaciji, sodelovanju, delu.

V naslovu mojega referata piše „poskus“, in to referat tudi dejansko je. Gre šele za osnovno zamisel, ki ni empirično preverjena, niti niso pojmi še zadostno operacionalizirani. Kljub temu pa mislim, da je zamisel koristna, predvsem zato, ker odpravlja tradicionalno delitev potreb na primarne in sekundarne, s katero si pri proučevanju človeške stvarnosti ne moremo mnogo pomagati, saj je zgolj genetska, ne pa funkcionalna – in nadomešča to delitev s funkcionalno, ki temelji na vprašanju po tem, ali je za vzbuditev potrebe potrebna percepcija drugega človeka kot subjekta ali ne.

LITERATURA

- BERGMANN E., Erkenntnisgeist und Muttergeist, F. Hirt, Breslau 1932
DEWEY J., Democracy and Education, Macmillan, New York 1916
EYSENCK H. J., The Structure of Human Personality, Methuen, London 1960
FERRENDUD Ph., Stratification socio-culturelle et réussite scolaire Les défaillances de l'explication causale, Cahiers Vilfredo Pareto, No. 20, 1970, stran 5-76
FROMM E., Die Kunst des Lebens, Ullstein Buecher, Frankfurt/M 1959
HEGEL G. W. F., Phaenomenologie des Geistes, Felix Meiner, Hamburg 1952
HOMER, Odiseia, prev. A. Sovre, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1951
HORTON J., The Dehumanization of Anomie and Alienation, The British Journal of Sociology, vol. XV, No. 4, dec. 1964, stran 283-300
KOGAN N. WALLACH M. A., Risk Taking, Holt, Rinehart and Winston, New York 1964
LENČMAN Ja. A., Rabstvo v mikenskoj i gomerovskoj Grecii, Izd. Akademii nauk SSSR, Moskva 1963
MAKAROVIČ J., O etičnem pomenu človeških potreb, Perspektive, 1961/2, štev. 11, stran 1-14.
MARX K., Texte zu Theorie und Praxis II, ed. E. Grassi, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1966
MASLOW A. H., A Theory of Meta-motivation: The Biological Rooting of the Value-Life, v: Sutich A. J. – Vich M. A. (ed.), Readings in Humanistic Psychology, The Free Press, New York 1969
McCLELLAND D. C., The Achieving Society, Free Press, New York 1961
REIK Th., Masochism in Sex and Society, Grove Press, Inc., New York 1962
RUBINSTEIN S. L., Grundlagen der allgemeinen Psychologie, Volk und Wissen, Berlin 1969
SARTRE J. P., Izbrani filozofski spisi, Cankarjeva založba, Ljubljana 1968
STRODTBECK F. L., Family Interaction, Values and Achievement, v: Talent and Society, New Perspectives in the Identification of Talent, Van Nostrand Company, New York 1958
VROOM V. H., Work and Motivation, John Wiley and Sons, New York 1964
WASHBURN S. L., Tools and Human Evolution, v: M. F. Ashley Montagu (ed.), Oxford University Press, New York 1962

Nekateri teoretični in praktični vidiki motivacije v naši industriji

Milan Horvat

Uvodne misli

Motivacija za delo se pojavlja kot posledica velikega števila dejavnikov, ki imajo različno pomembnost v različnih podjetjih, v različnih časih, pri različnih posameznikih in v različnih poklicnih ter socialnih slojih.

Uspešno delovanje industrijskega podjetja lahko razumemo kot socialni sistem, ki z ene strani oblikuje in usmerja vedenje svojih članov, na drugi strani pa jim daje možnost, da uresničujejo svoje cilje in zadovoljujejo svoje potrebe.

Posameznik ima lahko zelo različne motive, ki se stalno spreminjajo v ritmu bolj ali manj privlačnih zunanjih ciljev in pod vplivom zadovoljitve notranjih potreb ali občutkov prikrajšanosti.

Ker je od smeri, jakosti in vztrajnosti motiviranosti odvisno, kaj in kako človek dela, je motivacija najvažnejši subjektivni faktor, ki oblikuje vedenje človeka pri delu in vpliva na njegovo delovno učinkovitost.

Motivacija je med najmlajšimi poglavji v znanstveni psihologiji in je zato področje raziskovanja motivacije v industrijski psihologiji in sociologiji še precej na začetku.

Zbrane pa so že praktične izkušnje, ki dokazujejo, da še tako smotna organizacija dela in še tako dobri pogoji na delovnem mestu ne zadostujejo, da še tako popolna usposobljenost in še tako primerne sposobnosti ter ostale osebne lastnosti zaposlenega ne zagotavljajo uspeha pri delu.

Potrebna je še primerna zainteresiranost, aspiracije, ambicije in pozitivna stališča do dela in ciljev, ki jih je mogoče z delom doseči. Tudi najsodobnejši stroji dajejo le tolikšno stopnjo produktivnosti, kolikor je delavci znajo in predvsem hočejo iz njih pridobiti.

Zato je na industrijski sceni usmerjeno vse več pozornosti na vedenje ljudi pri delu. Bolj kot kdajkoli prej se zavedamo, da so predvsem ljudje tisti, ki pospešujejo ali ovirajo napredek podjetja in utrjujejo ali podirajo njegov obstoj.

Tehniški ukrepi in izboljšave so izjemno koristni, verjetno pa je še potrebneje spoznavati, kateri motivi spodbujajo zaposlene, kako se odražajo v njihovem vedenju, kako se razvijajo in spreminjajo v različnih podjetjih in v širšem prostoru industrijskega dela.

Skoraj nujno je vedeti, ali zaposleni sodelujejo ali se upirajo uvajanju tehnoloških in organizacijskih sprememb, ali pospešujejo ali zavirajo uresničevanje sprejetih poslovnih ciljev, ali se držijo ali bolj ali manj oddaljujejo od dogovorjenih poti do teh ciljev.

Običajno se pojmuje, da imajo zaposleni v industriji dve možnosti:

- lahko oddajajo le svojo telesno in umsko delovno moč, in čim dragocenejši so kot delovni faktorji, tem višja bo njihova cena, tem boljši njihov zaslužek, s katerim si lahko zunaj podjetja v zasebnem življenju izoblikujejo svoj svet zadovoljstev (če jim seveda to dovoljujejo prosti čas, spočitost in zdravje),
- lahko pa se personalizirajo v svojem delovnem področju (kjer preživijo največ časa), kjer se jim zdaj (vsaj normativno) obetajo neslutene možnosti, da ne dajejo le moči svojih mišic in bistrosti svoje pameti v službo drugim, temveč tudi v korist lastne izpopolnitve, osebnega razvoja, materialnega napredka in zadovoljstva.

Pri prodiranju v problematiko motivacije v industriji nas Victor H. Vroom opozarja, da je tradicionalno naštevane delovnih motivacij, ki jih nekateri avtorji najdejo v pohvali in graji, konfliktu, sodelovanju ter zaslužku, predznanstveno in naivno, ker ne poseže v bistvo delovnega procesa samega in delavčevega odnosa do dela kot takega. Po mnenju mnogih je med osebnim delovnim zadovoljstvom in med veliko zavzetostjo pri delu visoka pozitivna korelacija. Velja pa omeniti, da povezava med zadovoljstvom pri delu in delovnim učinkom ni vedno jasno ugotovljiva, ker je produktivnost redko sama sebi cilj, temveč je pogosteje le sredstvo, da se doseže kak drug zaželeni osebni cilj.

Človekova osebna zavzetost za delo ima globoke korenine in zadeva njegovo celotno osebnost, je izraz celote človekovih nazorov o delu in življenju, njegovega stališča do dela in življenja.

Prepletenost in zapletenost motivacije za delo pa lahko za silo razložimo v luči interakcije med situacijskimi in osebnostnimi spremenljivkami.

Medsebojne povezave motivov imajo v strukturi osebnosti pomemben položaj in močno vplivajo na človekovo delo in družbeno dejavnost. Vsak posameznik ima lastno hierarhijo motivov, svoj vzorec vrednotenja posameznih delovnih spodbud, ki določajo njegovo delovno vedenje in produktivnost.

Vse to kaže, da motivacija v industriji gotovo ni preprost pojem, ampak je problem-sko področje, ki se ga lahko opazuje z zelo različnih ravni in s številnih teoretičnih izhodišč.

Zato je vredno pogledati, ali velja tudi za to področje slovita misel Kurta Lewina, da ni nič boljšega za prakso kot dobra teorija.

Nekateri teoretični vidiki motivacije v industriji

Vse v industriji uporabljane motivacijske teorije vključujejo koncept, da so delovni rezultati in produktivnost dela pri visoko motiviranem posamezniku višji kot produktivnost pri nizko motiviranem posamezniku.

Ta koncept ima seveda svoje omejitve, kadar so sposobnosti posameznika premalo primerne za določeno delo, osebnostne poteze preveč neugodne, njegova usposobljenost in znanje nezadovoljiva, kakor tudi če posameznik napačno zaznava svojo vlogo pri delu.

Razširjeno je mnenje, da mora vsaka uporabna teorija motivacije vključevati štiri vidike:

- reduciranje potrebe,
- individualne razlike,
- pozitivno oziroma negativno smer,
- situacijske determinante.

Imamo mnogo teorij, ki se trudijo klasificirati motive. Ena od zelo znanih teorij motivacije je teorija Abrahama Maslowa, ki je bila osnova za mnoga teoretična dela na področju organizacijske psihologije.

Maslow v svoji teoriji motivacije razvršča (kot je dobro znano) človekove potrebe v pet hierarhično razporejenih razredov. Ko posameznik zadovolji en razred potreb, se šele aktivirajo potrebe v naslednjem višjem razredu.

Pri pojasnjevanju empiričnih raziskav je bilo še posebno pogosto uporabljano načelo teorije, da je v človekovi dejavnosti najmočnejši tisti splet motivov, ki so najmanj zadovoljeni.

Glede na motivacijo za delo to pomeni, da je pričakovati večji motivacijski potencial in angažiranost za delo v smeri nezadovoljenih potreb.

Ko McGregor analizira tisti del teorije, ki trdi, da se šele po zadovoljitvi hierarhično primarnejših potreb ustvarja prostor za delovanje sledeče potrebe, ugotavlja, da se lahko javljajo v hierarhičnem nizu sočasno potrebe različne stopnje pomembnosti.

To stališče je sicer bližje praktičnim izkušnjam o motivaciji za delo, je pa presplošno, da bi dajalo možnost za natančnejšo razlago empiričnih ugotovitev. Mc Gregor tudi sodi, da se pripravljenost za angažiranje pri delu ne more popolnoma reducirati na eno ali več potreb iz koncepta Maslowa. Nadalje ugotavlja, da potrebe višje vrste niso nikoli popolnoma zadovoljene, kar pomeni, da lahko več takih potreb sočasno motivira za delo. Po Mc Gregorju so potrebe višje vrste prav zato determinante motivacije za delo, ker ne morejo biti nikoli povsem zadovoljene.

Ta korekcija teorije Maslowa torej izhaja iz načela, da je vrednost spodbude za angažiranje pri delu v funkciji stopnje njene zadovoljitve.

Po podatkih Bojanovića in Hrnjice („Delavčeva percepcija medosebnih odnosov v delovni organizaciji in motivacija za delo“, 1971, IV. kongres psihologov SFRJ) pa naj ne bi bilo tako. Omenjena avtorja postavljata hipotezo o senzibilizaciji motivov za angažiranost delavca pri delu. Navajata, da so številne izkušnje v naših razmerah pokazale, da se, takoj ko delovna organizacija zaide v težko finančno situacijo, tudi izrazito poslabšajo medsebojni odnosi med zaposlenimi.

Torej nezadovoljena potreba nižje vrste povzroči povečano preobčutljivost za naslednjo nezadovoljeno višjo potrebo.

Po tem konceptu delavec ni le nezadovoljen s prenizkim zaslužkom, ampak ima tudi povečano potrebo po priznanju in samospoštovanju. Njegova preobčutljivost na vsako neumestno potezo sodelavcev in predstojnikov narašča sorazmerno s stopnjo ogroženosti prejšnje nižje potrebe.

Ta pojav sta Bojanovič in Hrnjica preliminarно imenovala senzibilizacijo.

V konceptu Maslowa povzroča zadovoljitev ali nezadovoljitev reduciranje števila motivov, ki deluje v psihološkem polju neke osebe. Močni nezadovoljeni motivi sprožijo blokiranje vseh (ali vsaj večine) ostalih motivov, zadovoljeni pa prepuščajo mesto drugim.

Hipoteza o senzibilizaciji motivov pa izhaja iz tega, da zadovoljitev pomembnih motivov prehaja na mnoge druge motive in povzroča, da zaznava človek njihovo zadovoljitev v skladu z zadovoljitvijo najpomembnejših. Prav tako nezadovoljitev najpomembnejših motivov vodi do močnejšega nezadovoljstva z drugimi področji človekovih potreb.

Nasploh lahko ugotovimo, da sprejemanje teoretičnega pristopa Maslowa pri razlagi motivacije za delo vključuje nekatere težave in bi z nekritičnim sprejetjem tega koncepta zanemarili predvsem kognitivne in situacijske determinante pripravljenosti zaposlenega za angažiranje pri delu.

Da je koncept o hierarhiji motivov za delo dokaj nezanesljiv, priča tudi Vitelesova trditev, da hierarhija motivov, ki deluje na delavčevo angažiranost pri delu, zelo variira od skupine do skupine delavcev.

Verjetno sploh noben splošni motivacijski model takega tipa ni dovolj elastičen, da bi lahko zajel vso širino različnosti, ki je pri motivaciji za delo videti neskončna.

Nekateri kritiki omenjajo, da je pomanjkljivost teorije Maslowa tudi v tem, da v njej niso zajeti tisti posamezniki, ki so zaradi predanosti svojim idejam in vrednotam pripravljeni, da se odpovejo zadovoljitvi drugih osnovnejših potreb.

Teorija motivacije Maslowa je torej verjetno pretoga in pomeni preveliko poenostavitve zapletenih potreb človeka v industrijski situaciji dela današnjih dni. Ta teorija je oblikovana na podlagi ameriških razmer, njenega kulturnega in ekonomskega razvoja, zato je seveda veliko vprašanje, koliko je veljavna tudi v drugih družbah, ki so na drugačnih stopnjah industrijskega in ekonomskega razvoja ter imajo drugačno zgodovinsko preteklost, kulturo, sistem vrednot, običaje, vedenjskih norm in aspiracij.

Od mnogih motivacijskih teorij, ki so bolj ali manj neposredno vplivane od splošne motivacijske teorije Maslowa, je pri nas ena najbolj znanih teorija Fredericka Herzberga.

Zaposlenim je postavil vprašanje, kaj želijo od svojega dela; glede na njihove odgovore je nato razdelil spodbujajoče faktorje v dve skupini. Med motivacijske satisfaktorje

(resnične motivatorje, intrinzične faktorje, job context factors, faktorje dela) je uvrstil uspeh pri delu, delo samo, priznanje za delo, napredovanje, odgovornost pri delu, možnost izpopolnjevanja in samouresničevanja kot najvišji cilj človeka.

O pojmu samouresničitve kot končnem cilju človeka moramo povedati, da je bil osrednja misel mnogih teoretikov človekove osebnosti. Tako je za Junga, Adlerja, Sullivana, Rogersa in Goldsteina najvišji cilj človeka, da se popolnoma razvije kot kreativna, celostna oseba, skladno s svojimi prirojenimi sposobnostmi in v mejah realnosti.

V drugo skupino faktorjev pa je Herzberg uvrstil disatisfaktorje (higienike, ekstrinzične faktorje, job content factors, vzdrževalne faktorje dela), politiko podjetja, sisteme vodenja, zaslužek, pogoje dela, medsebojne odnose, stalnost zaposlitve, tehnike kontrole, status ipd.

Kadar se ti faktorji poslabšajo pod raven, ki je za zaposlene še sprejemljiva, postanejo ti nezadovoljni s svojim delom.

Disatisfaktorji v glavnem ne motivirajo k delu, temveč le odstranjujejo vse motnje, ki ovirajo uspeh pri delu. Gre za zadovoljitev potrebe po pravičnih postopkih in po izmikanju neprijetnim situacijam. Ti dogodki obveščajo posameznika, da so vzdrževalni faktorji dela nepravilni ali neorganizirani, da predstavljajo zanj nezdravo fiziološko ali psihološko delovno okolico. Potencialno torej lahko disatisfaktorji povzročajo nezadovoljstvo, držijo pa zaposlene v razumni stopnji zdrave motivacije.

Nasprotno je Herzberg za satisfaktorje ugotovil, da so resnični motivatorji in povzročajo zadovoljstvo ter pozitivna čustva. Kadar so zadovoljeni satisfaktorji, je posameznik osebno motiviran za delo in dobiva do dela pozitivna stališča, ker so mu dane možnosti za razvoj potencialnih sposobnosti in za sprostitev kreativnosti. Delo mu je sredstvo za osebno napredovanje, za samouresničitev v situacijah samega dela.

Čim manj je priložnosti, da se razvijejo satisfaktorji, tem večja mora biti ponudba disatisfaktorjev, da bi bilo človeku delo znosno in bi se preventivno preprečevalo slabo opravljanje dela.

Najostrejši kritiki Herzbergove teorije pravijo, da sploh ni resnična, da iritira veliko ljudi in da je zelo premetena, ker vsa „zadovoljstva“ ponuja zastoj in podjetnike nič ne stane.

Tudi ob manjši kritičnosti pa velja pripomniti, da je bil Herzbergov model preizkušen predvsem na tistih zaposlenih, ki opravljajo vodilna, strokovna in zanimiva dela ter so imeli zelo verjetno relativno zadovoljene nižje potrebe.

Druge raziskave so namreč pokazale, da neposredni proizvajalci in tudi administrativni uslužbenci, ki opravljajo bolj rutinska dela, mnogo bolj poudarjajo denar, delovne pogoje, medsebojne odnose, mnogo manj pa samo delo, uspeh pri delu in odgovornost.

Povsem neuporaben je model pri vseh tistih zaposlenih, ki imajo zelo nezadovoljene nižje potrebe, kakor tudi pri tistih, ki opravljajo povsem nezanimiva in do skrajnosti preprosta dela.

Victor Vroom obravnava v svoji teoriji osebno zavzetost in ob njej razvoj lastnega „jaza“, na drugi strani pa „užitek v sami dejavnosti“ („funkcijski užitek“).

Vroom razlikuje cilje delovne organizacije po doseganju večje delovne učinkovitosti in individualne cilje zaposlenih.

Organizacijski cilji po večji produktivnosti ali večji prizadevnosti pri delu so instrumentalni in omogočajo posamezniku, da doseže večji zaslužek in druge osebne cilje. To seveda velja takrat, ko ni na voljo drugih poti, po katerih posameznik laže pride do zaželenih osebnih ciljev.

Vroom vnaša v svojo teorijo dimenzijo „pričakovanja“ posameznika. Posameznik bo zelo verjetno dosegel preko organizacijskega cilja podjetja tudi svoje osebne cilje.

Ta motivacijski model utegne biti uporaben pri izdelavi stimulativnih sistemov v zelo dobro organizirani delovni organizaciji in v razmerah, ko osebni cilji (več denarja,

napredovanje in druge ugodnosti) niso dosegljivi po lažji poti, mimo organizacijskih ciljev podjetja.

Sicer obstaja velika verjetnost, da bo posameznik obšel organizacijske cilje.

V „Orisu sodobne psihologije II“ pravi Dr. A. Trstenjak za vse številnejše motivacijske teorije v zahodnih deželah, da težijo k čim učinkovitejšemu pomirjanju delavcev, da se ne bi bilo treba celotne problematike lotiti globlje, kajpak že sociološko in tudi politično. Delavec namreč ostaja kot človek kljub še tako tenkočutni psihologiji „ravnania s človekom“ odtujen od rezultatov svojega dela.

Kako pa je s teoretičnimi izhodišči glede motivacije za delo na Vzhodu, lahko vsaj nekoliko spoznamo iz industrijsko psihološke literature Demokratične republike Nemčije. Tam lahko zasledimo ugotovitev, da družbeno vredno delovanje posameznika praviloma nastane le iz družbeno vrednih motivov. Najpomembnejši dejavnik je nastanek socialističnega odnosa do dela, ki temelji na prevzemanju družbenih norm za gibalno osebnega delovanja in vključuje v sebi vso pozitivno motivacijo za delo.

Za razvijanje družbeno koristnih motivov pa je treba poznati tiste subjektivne spodbude posameznega sodelavca, ki ga vodijo pri delu.

Pravilen odnos do dela je potrebno ustvariti že v otroštvu, zato je razvijanje delovnih motivov pomembna naloga vseh vzgojiteljev in institucij. Posebno pomembno je utrjevanje otrokovih dolžnosti v družini in v skupini otrok. Kasneje se odnos do dela sistematično razvija še s šolsko vzgojo, kjer je v ospredju vloga razrednega kolektiva.

Tako oblikovane mlade ljudi je treba odgovorno vključevati v delovne organizacije, jih čim bolj izčrpno informirati o bistvenih značilnostih podjetja, da bodo lahko razumeli bližnje in daljne naloge. Le tako bodo lahko sodelovali pri določevanju poslovnih ciljev in iskanju poti do uresničevanja nalog, uresničevali odgovornost in potrebni nadzor.

Socialistični odnos do dela se nato krepí ob zadovoljstvu, ponosu in veselju, ki izhajajo iz rezultatov dela, vrednotenih z materialnimi in moralnimi priznanji, s poklicno razvojno perspektivo in možnostmi za ustvarjalno delo, za razvijanje potencialnih sposobnosti.

Marsikaj od tega je precej blizu našim koncepcijam o vključevanju in delovanju zaposlenih v samoupravno organizirani delovni skupnosti.

Psihološko in sociološko gledano so pri nas možnosti ugodne, saj je na primer temeljna organizacija združenega dela predvidena kot organizacijski sestav, v katerem delavci na podlagi svojega dela neposredno in enakopravno urejajo medsebojna razmerja pri delu, upravljajo zadeve in sredstva družbene reprodukcije, odločajo o dohodku in o ostalih vprašanih svojega ekonomskega položaja.

Vrednost samoupravljanja v delovnih organizacijah je tudi v možnosti tesnega odločanja, v možnosti ustvarjalnega sodelovanja v neposredni povezanosti z vsemi aspekti svojega dela in podjetja kot celote, kar daje ugodne pogoje za dober odnos do opravljanega dela in za razvijanje individualno vrednih in družbeno koristnih motivacijskih struktur.

Najprej je seveda treba zagotoviti subjektivne in objektivne dejavne družbene moči za člane najštevilnejše organizacijske skupine, za neposredne proizvajalce.

To utegne biti precej dolgoročna naloga, takoj pa se lahko začne v delovnih organizacijah uresničevati ena osnovnih postavk za doseganja tega cilja, to je uvajanje kar najboljših sistemov dvosmernega komuniciranja in stalnega obveščevanja o vseh relevantnih aspektih dela in socialne integracije.

S tem bo tudi narasla pomembnost faze pripravljanja predlogov, ki je predpogoj za učinkovito odločanje. Pri tem je treba še upoštevati, da pri pripravljanju predlogov in kasnejšem odločanju ni poudarek samo na strokovnosti in gospodarnosti, ampak še predvsem na stiku med zaposlenimi in sodelovanju, ki jih spodbuja k večji vnemi, resnosti in odgovornosti pri uresničevanju posameznih nalog in doseganju skupnih ciljev. Treba je

odpraviti odmičke med normativnostjo in resničnostjo, ki so bili v preteklosti v mnogih delovnih organizacijah vir močnih frustracij ter demotiviranosti zaposlenih.

Z bolj smotrnim razporejanjem zaposlenih glede na usposobljenost, sposobnosti in zanimanja ter pripravljenost za prevzemanje odgovornosti, z bolj odprtimi in jasnimi možnostmi napredovanja lahko motivacijsko precej vplivamo v smislu izpopolnjevanja, samouresničevanja in zadovoljstva pri delu, ki posameznika zanima in osrečuje.

Ko bo nekaj več zadovoljitev v nižjih slojih potreb, bodo videti te možnosti zadovoljstva pri delu uresničljive za kar največ zaposlenih v naših delovnih organizacijah.

V splošnem pa na Zahodu, Vzhodu in pri nas med programi in metodami na zunaj ni večjih razlik. Razlika pa bi morala biti glede končnih ciljev, kjer bi moralo biti pri nas na prvem mestu zadovoljstvo in počutje delavca ter poklicna orientacija, šele na drugem pa visoka produktivnost in poklicna selekcija.

Individualni cilji zaposlenih in cilji podjetja naj bi bili med seboj prepleteni do skrajnih meja uresničljivosti. Zaradi tehnične delitve dela je nujno vodenje in koordiniranje, kar naj bo skupna naloga dobro obveščenih neposrednih proizvajalcev in zmožnih organizatorjev proizvodnje. Vse pomembnejša mora postajati „samokontrola“ zaposlenega, kajti drugače se ne da odpraviti prisilnega pomena vodenja. Zmanjšano nadziranje „od zgoraj“ se mora nadomestiti z „vodenjem samega sebe“ ob sprejemanju osebne odgovornosti za rezultate dela.

Nekateri praktični vidiki raziskovanja motivacije v naši industriji

V publikaciji „Psihologija v gospodarstvu“ je Drago Jezernik leta 1962 v sestavku „Problemi motivacije v industriji“ poročal o raziskovanju motivacije v 7 slovenskih podjetjih. V raziskavi, ki je zajela 417 neposrednih proizvajalcev (47 % žensk in 53 % moških), je bilo poizkusnim osebam dano na izbiro 7 predpostavljenih motivacijskih faktorjev. Po metodi primerjanja v parih so se nato odločali med dvema predpostavljenima faktorjema in izbirali tistega, ki bi ga imeli rajši, če bi v delovni situaciji mogli in smeli izbirati. Dobljena je bila taka hierarhija motivacijskih faktorjev:

1. zanimivo delo,
2. prijetni predstojniki,
3. tovariški sodelavci,
4. dobre možnosti napredovanja,
5. dober zaslužek,
6. ugodnosti in servisi v podjetju,
7. težnja po vodenju drugih.

Jezernik je opozoril na nekatere probleme, ki so se razkrili pri tej raziskavi in jih je vredno upoštevati pri pripravljanju in izvajanju motivacijskih raziskovanj v industriji:

- poizkusne osebe so imele le omejeno izbiro sedmih faktorjev,
- vsi vprašalniki te vrste registrirajo le bolj ali manj iskreno izpovedano besedno vedenje, ki je vplivano po socialnih shemah in vrednotenjih ter ni nujno, da bi bilo enako vedenju v resnični situaciji,
- anketiranci so bili postavljeni v izrazito hipotetično situacijo („če bi mogli in smeli...“) in bi bilo za preverjanje veljavnosti in stabilnosti dobljene hierarhije potrebno vsaj retrospektivno iskanje reakcij v resničnih situacijah, ki se jih poizkusne osebe še spominjajo,
- raziskava ni ločila faktorjev s kratkim oziroma dolгим učinkovanjem in je lahko uporabljeni instrument meril le trenutno stanje, ki nima dolgotrajnejših posledic,
- anketiranci zaradi metode „izoliranih parov“ niso imeli pregleda nad celotno situaci-

jo, medtem ko v resničnem življenju izbiramo med več faktorji, ki so lahko isto-
smerni ali pa raznosmerni,

- še resnejše je vprašanje čistosti oziroma monovalentnosti vrednotenih faktorjev, ker je s tem povezana veljavnost rezultatov (faktor „zanimivo delo“ se je npr. pokazal za izrazito polivalentnega in bil saturiran s faktorji „delo v prijetni in prijateljski družbi“, „samostojno delo brez prevelikega nadzora in pretiranega napora“, „delo, pri katerem se dobro zasluži“, „delo na delovnem mestu, ki nudi dobre možnosti napredovanja“ in „delo pod dobrimi predstojniki“.

Kakorkoli že, rezultati te raziskave so pokazali, da zaslužek ni edini motivacijski faktor in da je treba računati s širšim spektrom motivacijskih faktorjev, če hočemo uspešneje stimulirati zaposlene za delo.

Stane Možina je dobil na vprašanje „kaj je cilj vašega dela“ pri višjih vodilnih delavcih („Angažiranost vodilnih kadrov v sistemu delavskega samoupravljanja“, Ljubljana 1966) tele karakteristične odgovore:

„Osebo ne želim ničesar, želim pa, da bi oddelek oziroma celotni proizvodni sektor pripeljal do tiste ravni, na kateri naj bo moderna tovarna: ekonomična proizvodnja, mehanizacija, red, disciplina.“

„Želim podjetju čim večji poslovni uspeh in ugled, ne pozabljam pa tudi na samega sebe.“

„Če človeku delo leži, tudi uspeh ne bo izostal, zato sem se odločil opravljati to delo z namenom, doseči čim več delovnih uspehov in lastnega napredka.“

„Nimam posebnega cilja, ki ga lahko dosežem na tem delovnem mestu, dodeljeno mi je bilo brez mojega prizadevanja.“

„Za to delovno mesto se niti nisem neposredno odločil, pač pa so okoliščine v kadrovanju pri podjetju tako nanesle. Moja želja je samo splošna življenjska eksistenca po človeški naravi s čim boljšimi življenjskimi pogoji.“

V tej raziskavi prevladujejo pri višjih vodilnih delavcih odgovori, da je njihov delovni cilj uspeh podjetja in vse, kar je s tem v zvezi. Vendar so nekateri, ki izjavljajo, da nimajo kakšnih posebnih ciljev, da so bili „dirigirani“, ali pa tudi, da je njihov cilj le osebni standard in materialno zadovoljstvo. Zelo malo pa je takšnih, ki bi izjavljali, da želijo formirati sposobno skupino vodilnih in strokovnih delavcev, s katerimi bi znali voditi proizvodne in druge posle ter prevzeti za to vso odgovornost.

Pravkar raziskujemo v TAM motiviranost nekaterih skupin strokovnih delavcev. Prislunimo dvem izjavam: „Najbolj bi me spodbujalo pri delu, ko bi lahko delal tisto, kar me že dolgo časa veseli in ko bi bil pri tem uspešen. Denar, za katerega bi bil morebiti pri tem prikrajšan, bi že kako nadomestil. Ne bi pa želel voditi ljudi!“ (dipl. inž. strojništva).

„Imam občutek, da nisem dobro stimuliran za svoje delo, hvalijo me, pridno delam, ne izostajam, le pri plači se mi nič ne pozna. S pohvalami pa jaz ne morem iti v Modno hišo in reči, danes sem bil pohvaljen za dobro delo, dajte mi obleko!“ (VK strugar).

Že prve ugotovitve te komaj začete raziskave dovoljujejo sklepanje, da bi utegnili strokovnjake navezati na podjetje s čim zgodnejšo obremenitvijo s primerno zahtevnim in odgovornim delom, ki terja mobiliziranje znanja in sposobnosti.

Perspektiva napredovanja mora biti že na začetku poklicne kariere kar se da jasna, posameznike je treba sproti obveščati o ustreznosti rezultatov njihovega dela in jih smotrno strokovno usmerjati z dodeljevanjem k najsposobnejšim (predvsem tudi pedagoško!) starejšim strokovnjakom. Faktorji vertikalne mobilnosti naj bodo nadarjenost, delovni rezultati in zavzetost pri delu ter pripravljenost k stalnemu izpopolnjevanju.

Zavedati se je treba, da pričakujejo ljudje, ki so se 12, 15 ali 17 let šolali, da bodo pri svojem delu razmišljali, uporabljali pojme, sisteme in teorije, da bodo prispevali teoretična in konceptualna znanja in s tem omogočali uspešnejše odločitve za doseganje

skupnih ciljev. Seveda pa ne smemo zanemarjati tudi denarne stimulacije in ostalih oblik materialnega spodbujanja, ki naj odražajo uspešnost opravljenega dela in vrednost strokovnjakovega prispevka.

Prvi visoko motiviranih zaposlenih lahko opazimo občutek, da se njihovo dobro delo sprejema preveč ravnodušno in se ne nagrajuje dovolj hitro ali izdatno. Čeprav je nadpovprečna produktivnost lahko pot k cilju, utegne predolgo čakanje na ta cilj povzročiti nezadovoljstvo. Zato je lahko tisti, ki dosegaja visoko produktivnost, manj zadovoljen od tistega zaposlenega, ki je nizko produktiven!

Kaj lahko povemo o uspešnih vodjih? Da niso niti preveč deprivirani niti pretirano zadovoljni in da so s svojimi pričakovanji nekje na realni sredini. Do določene stopnje se znajo odpovedati zadovoljitvi osebnih potreb in želja ter sprejeti prednost skupine in podjetja. Naloge in odgovornosti si znajo sami določiti in ne čakajo na pomoč.

Pred leti (1968-1969) me je zaradi praktičnih potreb zanimalo, katere postopke oziroma načine vedenja svojih predstojnikov imajo KV kovinarji (na mariborskem industrijskem področju) za najbolj pomanjkljive. Želel sem spoznati, kaj jih pri ravnanju vodij najbolj demotivira.

Odločil sem se za metodo postopne eliminacije kategorij „najhujših pomanjkljivosti vodij“, da bi se izognil nevarnosti ranga trenutne deprivacije. Pri postavkah ni bilo nobene omejevanja in je vsaka poizkusna oseba lahko napisala vse, „kar je kdajkoli pri svojih vodjih občutila kot pomanjkljivost.“ Iz teh izjav so bile nato v sodelovanju med vodjo raziskave in poizkusnimi osebami sestavljene kategorije, ki jih je bilo v začetku 30, nato pa so poizkusne osebe vsak mesec z rangiranjem izločile po 5 relativno „manj hudih pomanjkljivosti.“

Po treh mesecih je preostalo še 15 „najhujših pomanjkljivosti vodij“, ki so jih udeleženci raziskave hierarhično razvrstili, nakar je iz povprečja teh rangov nastala končna ranglista.

Raziskava, ki je bila izvedena z 200 slušatelji mariborske kovinarske delovodske šole, je dala zanimive rezultate, ki so imeli kasneje pri praktičnem delu precejšnjo veljavnost:

1. podcenjuje svoje podrejene in je do njih neiskren in nepravičen,
2. ne skrbi za varstvo pri delu,
3. slabo organizirano delo,
4. je premalo samostojen in strokovno usposobljen,
5. grozi svojim podrejenim in jih izsiljuje,
- 6,5. ima neenak odnos do svojih podrejenih („ljubljenčki in črne ovčke“),
- 6,5. nepravilno ocenjuje delovno uspešnost svojih podrejenih,
- 8,5. postavlja nerealne delovne zahteve,
- 8,5. ne utrjuje medsebojne pomoči v delovni skupini,
- 10,5. ima surov odnos do svojih podrejenih,
- 10,5. ne pozna dela,
12. ne raztolmači dovolj delovne naloge,
13. ne prizna svojih napak,
14. se ne zanima za osebne probleme svojih podrejenih,
15. je preveč družinski s svojimi predstojniki in podrejenimi.

Z vsaj nekoliko podobno problematiko se je ukvarjal Bogdan Kavčič v okviru raziskovanja „Razvitosti samoupravnih odnosov“ (Center za raziskovanje javnega mnenja republiškega sveta zveze sindikatov Slovenije, Ljubljana, 1968). Ugotovil je, da je samoupravljanje vneslo nekaj sprememb v položaj organizatorjev proizvodnje, ker so delavci dobili pravico in dolžnost odločati o določenih vprašanjih in so pri tem vsi člani kolektiva enakopravni. Tehnična delitev dela zahteva organizatorje in koordinatorje dela, kar daje tudi v samoupravljanju vodjem formalnih skupin bistveni vpliv na celotne odnose

v skupini, na delovno uspešnost skupine in njenih članov. Spremeniti to hierarhično strukturo nadrejenih (tistih, ki ukazujejo) in podrejenih (tistih, ki ubogajo) v enako-pravne proizvajalce, ki bi naj s sodelovanjem dosegali skupne cilje, je nedvomno ena najtežjih nalog samoupravnega socializma.

V raziskavi je bilo delavcem in vodjem zastavljeno vprašanje, kaj je zanje najbolj pomembno pri delu. Vprašanje je merilo na motivacijo za delo in na to, kateri so tisti vidki, za katere želijo, da bi jih delo vsebovalo.

Spoznati se je želelo tiste značilnosti dela, ki pri delavcu povzročajo zadovoljstvo oziroma nezadovoljstvo in težnje po spremembah.

Neposredni proizvajalci so izbrali za najbolj potrebne pri delu naslednje značilnosti:

1. imeti stalno zaposlitev 55 %,
2. imeti dobre osebne dohodke 51 %,
3. imeti ugodne delovne pogoje 46 %,
4. imeti prijateljske odnose s sodelavci 36 %,
- 5.5. imeti možnost za pridobitev novega znanja in spretnosti 31 %,
- 5.5. imeti dobrega predstojnika 31 %,
7. imeti delo, ki ni pretežno 19 %,
8. imeti dobre možnosti za napredovanje 15 %,
9. imeti odgovorno delo 5 %,
10. imeti možnost soudeležbe pri odločanju in planiranju 4 %.

Vodilni pa so se odločili takole:

- 1.5. imeti dobre osebne dohodke 49 %,
- 1.5. imeti ugodne delovne pogoje 49 %,
3. imeti prijateljske odnose s sodelavci 48 %,
4. imeti možnost za pridobitev novega znanja in spretnosti 46 %,
- 5.5. imeti stalno zaposlitev 34 %,
- 5.5. imeti dobrega predstojnika 34 %,
7. imeti dobre možnosti za napredovanje 13 %,
8. imeti odgovorno delo 11 %,
9. imeti možnost soudeležbe pri odločanju in planiranju 9 %,
10. imeti delo, ki ni pretežno 3 %.

Avtor označuje te rezultate za nereprezentativne, ker ni bil namen proučevati motivacijo, marveč ugotavljanje morebitne razlike v motivaciji med delavci v podjetjih z bolj in manj razvitimi samoupravnimi odnosi.

Analiza zaporedij motivacijskih faktorjev v podjetjih, ki se med seboj razlikujejo po razvitosti samoupravnih odnosov, je pokazala, da so si zaporedja dokaj podobna, odstopanja pa niso v sistematični zvezi z razvostjo samoupravnih odnosov. Odstopanja kažejo, da gre za odsev splošnih družbenih norm in vrednot, ki jih individualna delovna situacija lahko le nebitveno spremeni.

V letih 1967, 1968, 1969 in 1970 sem postavljaj KV kovinarjem na mariborski delovodski šoli vprašanje: „Kaj vas najbolj spodbuja pri vašem delu?“ in pri tem razvijal že prej opisano metodo postopnega izločanja manj pomembnih kategorij postavk.

Najbolj reprezentativni so rezultati raziskave z let 1969/1970, ko je 160 KV kovinarjev imenovalo toliko postavk, da je bilo ugotovljenih 31 kategorij k delu spodbujajočih faktorjev.

Po štirikratnem zmanjšanju za po 4 manj pomembne kategorije (v štirih mesecih) je preostalo 15 kategorij motivacijskih dejavnikov, ki so jih poizkusne osebe razvrstile takole:

1. osebni dohodek 3,18,
2. zadovoljstvo pri delu 4,66,
3. priznanje za opravljeno delo 4,72,

4. zanimivo delo 5,06,
5. možnost, postati v svoji stroki boljši 6,42,
6. dobri objektivni pogoji dela 6,92,
7. varnost pri delu 7,13,
8. možnost napredovanja po zmožnostih in uspehih 7,63,
9. razumevanje in spoštovanje vodij in sodelavcev 9,19
10. skupni napor pri reševanju delovnih nalog 9,57
11. zdravstveno in pokojninsko zavarovanje 9,79,
12. pomoč pri uvajanju k novemu delu 10,54,
13. stik z ljudmi 11,18,
14. delo, ki ni vezano na eno delovno mesto 11,45,
15. nasvet pri osebnih problemih 12,23.

(Koeficient konkordance $W=0,67$)

Istih 15 motivacijskih dejavnikov sem dal rangirati KV elektrikařem na mariborski delovodski šoli in nato ugotavljal stopnjo sovpadanja med izbiro motivacijskih dejavnikov pri KV kovinarjih in KV elektrikařjih.

KV elektrikaři (nz 140) so 15 motivacijskih dejavnikov takole razvrstili:

1. osebni dohodek 2,25,
2. dobri objektivni pogoji dela 5,8,
3. zanimivo delo 5,9,
4. možnost napredovanja po zmožnostih in uspehih 7,5,
5. priznanje za opravljeno delo 7,6,
6. stik z ljudmi 8,1,
- 7,5. varnost pri delu 8,4,
- 7,5. razumevanje in spoštovanje vodij in sodelavcev 8,4,
9. zadovoljstvo pri delu 8,6,
10. možnost, postati v svoji stroki boljši 8,8,
11. zdravstveno in pokojninsko zavarovanje 11,3,
- 12,5. skupni napor pri reševanju delovnih nalog 12,0,
- 12,5. nasvet pri osebnih problemih 12,0,
14. delo, ki ni vezano na eno delovno mesto 12,2,
15. pomoč pri uvajanju k novemu delu 12,6,

(Koeficient konkordance $W=0,69$).

Rang korelacija med obema izbirama je signifikantna ($\rho = 0,67$).

V obeh raziskavah (kot tudi že prej v letih 1967/1968) je osebni dohodek prepričljivo na vrhu hierarhije motivacijskih faktorjev, kar kaže, da v naših razmerah te potrebe pri mariborskih KV kovinarjih in KV elektrikařjih verjetno niso zadovoljene v zadostni meri.

Upoštevati pa je treba, da se pogosto za potrebo po denarju skriva marsikaj drugega. Mnogi ljudje namreč svoje nezadovoljstvo in slabo počutje v lastni koži povezujejo s tem, da premalo zasluřijo, in mislijo, da bi bili zadovoljni in srečni, ko bi si lahko več privoščili. To mnenje je zelo trdovratno in nič ne pomaga opozarjati, da imamo zadovoljne in nezadovoljne ljudi tako med tistimi, ki dobro zasluřijo, kakor med tistimi, ki slabo zasluřijo. Videti je, da je pri nas subjektivno zadovoljstvo s sistemom razdeljevanja osebnih dohodkov še pomembnejša determinanta kot pa višina. Notranja delitev osebnih dohodkov je v mnogih delovnih organizacijah vir številnih navzkriřij in socialnih napetosti, pogosto se lahko sliši očitke, da razdeljevanje osebnih dohodkov ni pravično. Mnogi zaposleni zatrjujejo, da se potegujejo za pravični osebni dohodek in so pripravljeni z množico navedb dokazati nepravilnost.

Potrebno je opozoriti, da ovojnica z denarjem za zaposlenega ne pomeni le več ali manj denarja v njegovem řepu, ampak je s psihološkega vidika precej bolj zapletena

zadeva. Presoja primernosti in pravičnosti osebnega dohodka je odvisna od mnogih faktorjev, ki so deloma vezani na podjetje, deloma pa tudi na socialno okolico. Kadar socialna veljava (ki se izraža z višino osebnega dohodka) ne vzdrži primerjave s položajem sosedov in znancev, ima posameznik svoj osebni dohodek za nepravičen.

„Nepravičen“ je torej osebni dohodek vedno v primerjavi z nekom drugim in primeren je takrat (po njegovi presoji), ko mu omogoča, da enakovredno (stanovanje, pohištvo, avto, obleka, preživljanje prostega časa, nakupovanje, ipd.) živi med ljudmi, h katerim se prišteva.

Veliko je tudi ljudi, ki enačijo to, kako so plačani in kako je njihovo delo vrednoteno, s tem, koliko so kot ljudje „vredni“. S tem se dotaknemo duševnega področja samopresojanja, ki je odvisno tako od zunajzavestnih motivov, kakor tudi od osebnostne zrelosti vsakega posameznika. Seveda pa ni mogoče najti sistema razdeljevanja osebnih dohodkov, ki bi ga vsi priznavali za pravičnega. Zato povsem „pravičnega“ osebnega dohodka nikoli ni bilo in ga žal zelo verjetno tudi nikoli ne bo!

Vrnimo se k našim ugotovitvam, da je področje osebnih dohodkov precej nezadovoljena potreba, in to tem bolj, čim bolj se spuščamo k tistim, ki toliko zaslužijo, da s svojo družino komaj lahko sproti živijo. Vse preveč je še zaposlenih, ki nimajo zagotovljenih bolj ali manj osnovnih življenjskih potreb. Pri tem osebni dohodek ni odvisen samo od rezultatov posameznikovega dela, temveč od gospodarske razvitosti področja, od gospodarskega položaja industrijske panoge in od uspešnosti delovne organizacije kot celote. Zato so v istih poklicnih in kvalifikacijskih skupinah zaslužki zelo različni, kar marsikateri zaposleni težko prenaša.

Res je, da so rezultati raziskovanj motivacijskih dejavnikov v deželah z visokim življenjskim standardom včasih precej drugačni in najdemo na ranglistah zanimivo delo, priznanje za delo, stalnost dela, možnost napredovanja, možnost uporabljanja lastnih idej, ugodne pogoje dela, dobre sodelavce oziroma predstojnike, uvrščene višje kot zaslužek. Toda mnogi od teh dejavnikov so posredno ali celo neposredno povezani z izboljšanjem materialnega položaja zaposlenega. Ne manjka pa tudi raziskav, kjer zaslužek prepričljivo dominira v hierarhiji motivacijskih faktorjev (npr. faktorska študija raziskovalnega središča univerze v Chicagu, Mannesmannova raziskava v Zahodni Nemčiji).

Naj še omenimo, da je indijski raziskovalec Singh s svojimi sodelavci ugotovil, da so pri delavcih njegove domovine zaslužek in različne materialne bonitete zelo visoko vrednotene.

Videti je, da so materialne stimulacije še vedno močan dejavnik (seveda ne edini in vsemogočni) pri vseh tistih zaposlenih, ki nimajo zaslužka na relativno sprejemljivi višini, in to ne glede na deželo in njeno družbeno ureditev.

Pri nas sodi med materialne spodbude tudi del družbenega standarda, ki ga samostojno financirajo delovne organizacije in s tem dvigajo življenjsko raven svojih zaposlenih (izgradnja stanovanj, regresiranje voženj na delo in z dela, izobraževanje, regresi za dopuste in rekreacijo, družbena prehrana, kulturno in športno področje, otroško varstvo v okviru podjetja ali na spodbudo podjetja, skrb za izboljšano zdravstveno varstvo ipd.);

Zanimive so ugotovitve Henrika Rejca („Družbeni standard-izobraževanje“, Ljubljana, december 1969, Center za raziskovanje javnega mnenja republiškega sveta zveze sindikatov Slovenije) glede motivov, ki spodbujajo delavce k dodatnemu izobraževanju (saj zahteva precej časa in napora). Med spodbudami k dodatnemu izobraževanju so bili v ospredju materialni motivi:

- večji zaslužek 23,2 %,
- večje možnosti napredovanja v službi 17,3 %,
- večja razgledanost in osebno zadovoljstvo 15,7 %,
- lažje sodelovanje pri upravljanju podjetja 7,0 %,
- večji ugled med ljudmi 4,2 %.

Na zanimiv problem sta opozorila lani na IV. kongresu psihologov Tomislav Tomekovič in Jovan Mitić v raziskavi „Kvalifikacija in življenjska starost ter povezava z razdelitvijo dohodka“. Avtorja navajata, da najdemo v delih sovjetskih ekonomistov misel, da utegne biti v socialistični ekonomiji problem za delavca, zakaj bi moral dati del svojega dohodka kot investicijo za nadaljnji razvoj svoje delovne organizacije. Upoštevati je treba, da v primeru zapustitve podjetja ali upokojitve ne bo imel posameznik nobene koristi od vloženega dohodka.

Ta problem je še bolj pereč v samoupravni delovni organizaciji, v kateri delavci sami odločajo, koliko od doseženega dohodka bodo investirali za nadaljnji tehnični razvoj, za razvoj organizacije proizvodnje, za poklicno izpopolnjevanje, kolikor pa ga bodo razporedili za osebne dohodke.

Zato je Wiles sklepal, da bo samo delavec srednje starosti, ki je že rešil problem stanovanja in druge velike potrebe družine ter je zainteresiran za vključitev v samoupravljanje, pripravljen dati večji odstotek svojega dohodka kot investicijo za razvoj samoupravne delovne organizacije. Mlajši delavec, ki je prej pripravljen migrirati zaradi boljših pogojev drugam, kakor tudi starejši delavec, ki je pred upokojitvijo, pa bosta za višji odstotek v korist osebnih dohodkov.

Raziskava Tomekovića in Mitića do določene mere potrjuje to domnevo. Avtorja pa pravita, da je treba še upoštevati, da bo delavec pripravljen vložiti več od svojega osebnega dohodka v nadaljnji razvoj podjetja, ko bo mu jasno, da si s tem ustvarja možnost za bodoče povečanje lastnega osebnega dohodka. Večinoma pa ni veljavnih zagotovil in zadostnih podatkov, ki bi omogočali predvidevanje prihodnosti podjetja.

Nadalje opozarjata avtorja, da je bila raziskava izvedena v decembru 1970, ko je začel življenjski standard naglo padati in se je pod vplivom tega pritiska izoblikovala nagnjenost, da se od doseženega dohodka daje več za osebne dohodke in se s tem zavaruje zadovoljitev osnovnih življenjskih potreb. Verjetno se pripravljenost, vlagati več dohodka v razvoj podjetja, pojavlja šele takrat, ko lahko zaposleni s svojim osebnim dohodkom zadovolji osnovne potrebe svoje družine.

Raziskava „Delavci o svojem družbenem položaju“ (Center za raziskovanje javnega mnenja RSZSS, Ljubljana, april 1971) ugotavlja, da je družba kot celota zainteresirana, da poteka delitev v podjetjih z družbenega vidika racionalno. Razširjajo in ohranjajo naj se materialne osnove dela, poraba naj se uskladi s proizvodnjo in naj se ne porabi več, kot se proizvaja.

Raziskovalci vidijo vzroke za to v tem, da je večje število delavcev za manjše sklade in večje osebne dohodke, ali v absolutno nizkem osebnem dohodku ali v dejstvu, da poteka odločanje o delitvi dohodka in osebnega dohodka zunaj dejanskega vpliva delavcev. V takih razmerah je višina osebnega dohodka edini del rezultatov dela, ki je pod resničnim nadzorom delavcev in katerega potrošnja (v bistvu določena od osnovnih življenjskih potreb) je v skladu z njegovimi odločitvami, vse drugo pa je odtujeno.

Problemi s tega področja so neposredno povezani z nasprotovanjem uvajanju moderne tehnologije. Močno zaskrbljujoč je namreč podatek, da se kar 40 % delavcev bolj ali manj boji nove tehnologije, avtomatizacije in sploh sprememb, ki jih prinaša modernizacija tehnologije. Verjetno ne gre toliko za klasično nasprotje med strojem in človekom, ampak prej za pomanjkanje zaupanja, da se bo ob tehnični ekspanziji ohranila ali stopnjevala skrb za človeka!

V raziskavi javnega mnenja „Družbena politika vrednotenja in mnenja“ (Center za raziskovanje javnega mnenja RSSS, Ljubljana, februar 1972) je o tem zapisano, da modernjša tehnologija povečuje produktivnost človekovega dela in ga osvobaja težkega, utrujajočega telesnega dela, povečuje količino prostega časa in dviguje življenjsko raven. Modernizacija a ima za delavca tudi nekatere neposredne učinke, ki gledani z zornega kota njegove neposredne zainteresiranosti niso ugodni.

Predvsem zahteva in velja modernizacija veliko denarja in je treba vlagati vanjo namesto v svoj družinski standard. Spremenjena tehnologija pomeni tudi spremenjen način dela in zahteva nove delovne navade. V življenje delavca prinaša negotovost in nemir, bojazen, da ne bo dorasel novemu. Če imajo delavci resnično vpliv na delitev sredstev, se kaj lahko zgodi, da so proti vlaganju v modernizacijo, saj smo imeli v Sloveniji celo primer prekinitve dela zaradi modernizacije. Jasni računi o povečanem osebnem dohodku so tako rekoč edina močna in splošna motivacija za vlaganje v modernizacijo! Pri tem je razumljivo, da so delavci z višjim osebnim dohodkom prej in bolj pripravljeni vlagati v modernizacijo kot delavci z nižjimi osebnimi dohodki.

Avtorji omenjene raziskave ugotavljajo, da je minulo delo za delavce sprejemljiva kategorija, če jo bodo vgrajevali v razvoj podjetij, v razširjeno reprodukcijo, ki bo omogočala povečanje osebnih dohodkov. V nekaterih primerih bo to tudi edina pot za ohranjanje zaposlitve, kakor tudi edina možnost za obstoj podjetja.

Iz lastnih izkušenj lahko potrdimo, da smo ljudje v mnogih pogledih bitja navade, ki se v znani okolici in pogojih počutimo varneje in bolje. Zato se upiramo ali smo vsaj nezainteresirani celo takrat, ko gre za očitne izboljšave. Upoštevati je torej treba, da je vsaka sprememba delovne situacije ne le tehnično organizacijska, ampak tudi socialno psihološka zadeva.

V TAM smo tik pred začetkom del v novi motorni hali, ki je glede na dovršenost tehnologije, organizacije dela in zagotovitve dobrih delovnih pogojev neprimerno boljša od stare. Ko sva s sodelavko Nuško Frantar pred dnevi ugotavljala razpoloženje in pripravljenost za delo v novi hali na reprezentativnem vzorcu 36 delavcev, sva ugotovila, da je „za“ 14 delavcev, 9 jih je „proti“, 13 pa „neopredeljenih“.

Tisti, ki so „za“, utemeljujejo svoje stališče z zanimivejšim delom, možnostjo strokovne izpopolnitve, veseljem do sprememb, boljšim zrakom, boljšimi pogoji, boljšo mehanizacijo, ki omogoča večjo produktivnost in večji zaslužek, zanimanjem za specialne stroje, bolj čistim delom, z lažjo in sodobnejšo strojno obdelavo.

Tisti, ki so „proti“, pravijo, da bo finančno slabše, kajti čim bolj so komplicirani stroji, tem slabša je norma. Domnevajo tudi, da bo treba več delati, da jih bo motila celodnevna umetna razsvetljava, da se bo zahtevala večja disciplina, da bo uvedena skupinska norma.

„Neopredeljeni“ pa izjavljajo, da še niso o tem razmišljali, da jim je vseno, ker je treba povsod delati, da so navajeni v stari hali in ne vejo, kako bo v novi. Sicer bodo pogoji boljši, zato pa zaslužek slabši, želeli pa bi enako zaslužiti kot doslej. Urejeno bo bolje, bati pa se je treba norme. Nimajo posebne želje in bodo delali tam, kjer jih bodo pač potrebovali.

Zanimivo je, da med temi tremi skupinami ni significantnih razlik glede na življenjsko starost in dolžino delovnega staža. Izstopajo le organizatorji proizvodnje, ki so vsi za delo v novi hali.

Sklepne misli

Človek, ki dela v današnjih industrijskih pogojih, potrebuje motive, ki mu osmišljajo delo, mu prikazujejo vrednost lastnega dela in ga s tem spodbujajo k delu, ki dobi globlji pomen.

Za razvijanje delovnih motivov je potrebno, da ima zaposleni poklicno razvojno perspektivo, da mu delovne naloge omogočajo uporabljati in izpopolnjevati nadarjenosti in znanja, da si uri spretnosti in pridobiva vredne izkušnje, da je socialno sprejet in cenjen, da se mu zaupa in omogoči sodelovati, s primernim razdeljevanjem osebnih dohodkov pa lahko postanejo tudi materialni dejavniki resnične moralne spodbude za povečanje delovne uspešnosti in doseganje zadovoljstva pri delu ter z rezultati dela.

Materialne stimulacije so narameč pri nas še vedno močan dejavnik motivacije za zaposlene v industriji. Šele z relativno zadovoljitvijo materialnih potreb začnejo zaposleni v industriji dajati prednost drugim, nedenarnim stimulacijam. Nasploh so nedenarne stimulacije bolj spodbudne pri bolj zapletenem delu, še predvsem pri zelo zahtevnem umskem delu. Da pa bi zaposlene v industriji lahko motivirali le z denarjem, bi bila velika zmota in nevarno slepilo.

Gotovo je pomembno ugotavljati, kateri motivi spodbujajo zaposlene k delu, kako se pod njihovimi vplivi angažirajo pri delu, kako se motivacijske strukture spreminjajo v različnih podjetjih, pri različnih skupinah zaposlenih in v različnih časih. Z raziskovanjem motivacije v industriji se odpirajo boljše možnosti za resnično motiviranje zaposlenih, za njihovo večje zadovoljstvo pri delu.

Odprta ostajajo vprašanja, kaj lahko storimo za boljše spoznavanje resničnih motivov zaposlenih v industriji in v kaj lahko upamo, če nam jih uspe spoznati, kako lahko dosežemo potrebno stopnjo sovpadanja med osebno motivacijo posameznika in možnostmi za zadovoljitev teh motivov pri delu do kod je sploh mogoče zadovoljevati vodilne motive zaposlenih v določeni gospodarski situaciji industrije?

Enega velikih problemov nakazuje White, ko meni, da je nesmiselno vpraševati delavca, kaj je zanj pomembnejše, ali materialne spodbude ali dobri odnosi s sodelavci in predstojniki ali zanimivo delo. Človek je namreč zainteresiran za vse to in ni problem v tem, kaj je zanj pomembnejše (kar je odvisno od njegove trenutne deprivacije), temveč v tem, kako te njegove žive potrebe do določene mere zadovoljevati.

Končujem z mislijo Draga Jezernika, ki je sicer stara dobrih deset let, vendar slej ko prej veljavna, da so vsa omenjena raziskovanja in ugotavljanja le načela nova metodološka vprašanja in odprla kup novih problemov, zanimivih tako za raziskovalca kot za praktika.

Poskus objektivnega ugotavljanja nekaterih komponent motivacijske sfere in povezanost podatkov z učno uspešnostjo

Anton Resnik

1. o U v o d

Znano je, da na učno uspešnost odločilno vplivajo trije glavni osebnostni činitelji: sposobnosti, motivacija in predhodna znanja.

Pri prognoziranju oziroma pri razlaganju učenčeve učne uspešnosti v šoli se psihologi pogosto naslanjajo le na podatke o učenčevih sposobnostih. Poreklo vzrokov za tako stanje je najbrž vsaj dvojno:

- za merjenje sposobnosti je vendarle na voljo dovolj bolj ali manj prikladnih oziroma bolj ali manj ustreznih testov, ki so tudi bolj ali manj dobro standardizirani,
- ni redek pojav, da se omalovažujejo šolske ocene kot kazalci sedanjega in predhodnih znanj.

Morebitnega absolutiziranja vrednosti podatkov s testov sposobnosti ni mogoče imeti za resno in ni v skladu s psihološko znanostjo, saj v psihometriji ne najdemo nobenega opravičila za tako stališče, pa tudi praksa z določenim številom primerov vedno znova demantira absolutizirano doktrino testov sposobnosti.

„Psihologi so se prvi kritično ozrli nazaj, da bi zmanjšali vrednost svojega dela“ (prof. Z. Bujas; psihometrija, beležke s predavanj), ko so pričeli ugotavljati veljavnost testnih rezultatov.

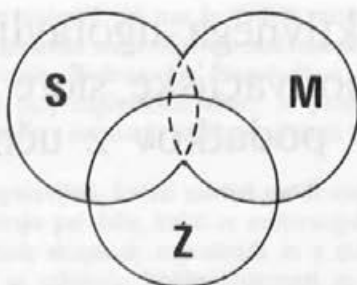
Testi sposobnosti so za zdaj dobra iznajdba, vendar jim gre pripisovati le toliko in takšen pomen, kakor ga v resnici imajo. V nasprotnem primeru se lahko zaide celo v neupravičeno iskanje krivca v učitelju, ki da zaradi halo-efekta, nesposobnosti in podobnega učenca neustrezno ocenjuje.

Seveda je v tem lahko tudi znatna resnica, posebno če si zamislimo primer, ko učitelj ve, da ima opravka s sposobnim učencem, pa ga ne zmore (kot vzgojitelj in učitelj) ustrezno motivirati za učno delo in doseči, da bi učenec optimalno izkoriščal svoje sposobnosti — tudi glede na profil teh sposobnosti. Nemalokdaj se ravno izkaže, da je mnogo važnejši podatek o profilu dosežkov kot neki enoten podatek, posebno še, če je ta dobljen s testa slabe veljavnosti.

Šolski psiholog bi moral pri svojem delu vselej upoštevati, da se učenec vedno pojavlja kot razvijajoči se splet činiteljev osebnostne sfere, v kateri lahko razlikujemo:

- sfero sposobnosti
- motivacijsko sfero in
- sfero predhodnih izkušenj in znanj.

Gotovo so za pridobivanje novih znanj pomembne vse tri sfere. Pod sfero predhodnih izkušenj in znanj seveda niso mišljene le izkušnje in znanja, ki jih je oseba pridobila v šoli, temveč vsa znanja in izkušnje, ki jih je pridobila v teku svojega življenja.



Slika 1. Prikaz glavnih činiteljev učne uspešnosti (S = sposobnosti, M = motivacija, Z = predhodne izkušnje in znanja)

Glede dejanskih sposobnosti in motivacije lahko predpostavljamo, da med njima ni pomembne povezanosti. Prav tako pa lahko predpostavljamo, da se motivacija lahko uveljavi v rezultatih testov sposobnosti.

Znano je, kateri od činiteljev učne uspešnosti so relativno spremenljivi. Na to bi se morala naslanjati določitev torišč operativnega dela delavcev v šoli.

Drugo vprašanje je, kako priti do podatkov o motivacijski sferi in do drugih relevantnih podatkov. Nasprotje tistih, ki dajejo pravo veljavo le testnemu rezultatu, so predstavniki raznih strok, ki zbirajo v zajetne svežnje vse mogoče podatke, zanje pa nikdar dobro ne vedo, kateri izmed njih je veljaven in kateri ni. Ne glede na to je izredno zamudno in težavno integrirati veliko maso podatkov v kakršno koli zaokroženo sliko, tudi če zanemarimo vprašanje, kako dobro oziroma veljavno taka slika ustreza stvarnosti.

V mikro raziskavi, o kateri govori ta prispevek, je bil opravljen preizkus, ki naj bi dal nekatere empirične podatke o motivacijski sferi.

2. o D i n a m i k a o s e b n o s t i

Osebnostno dinamiko definirajo kot stalno človekovo aktivnost in silnice, ki vodijo k tej aktivnosti.

Po prof. N. Rotu sodijo motivi med lastnosti vsakega posameznika.

Pojem motiva ni pri vseh avtorjih enak. Pogosto razumejo pod tem pojmom vsako doživljeno potrebo, ki osebnost aktivira za doseg primernega cilja. Tako razumejo potrebo kot gibalno, kar je semantično menda najbližje terminu „motiv“.

Pojem „potreba“ razumemo psihološko, saj se tudi fiziološka neskladja manifestirajo kot psihološke potrebe. Tako lahko rečemo, da so motivi tisti psihološki činitelji, ki aktivirajo in usmerjajo posameznikovo vedenje, da doseže določene cilje.

Glede tega, kateri motivi dejansko obstajajo, beremo pri prof. N. Rotu, kako govori največ razlogov za pojmovanje, da je poleg omejenega števila prirojenih motivov zelo veliko takih, ki so se izoblikovali v teku posameznikovega individualnega življenja. Če so stvari res take, lahko sklepamo, da je proučevanje motivacije za praktično operativno delo lahko zelo težavno delo.

Kot motivi lahko učinkujejo tudi sposobnosti in druge osebnostne lastnosti; o tem lahko razločno govorimo vsaj tedaj, ko te lastnosti pobujajo določene aktivnosti.

Mnoge psihične potrebe so oblikujejo na osnovi posameznikovih izkušenj. Takim motivom pravijo osebni ali personalni. Personalnih motivov je zelo veliko. Nekateri avtorji štejejo sem tako imenovane personalne odnose in interese. Svoje mesto imajo tu tudi

delovne navade, ki so jih pri nastajanju motivirali razni činitelji. Sčasoma lahko dobe določeno funkcionalno avtonomnost in na ta način status motiva.

Za poglobljeno svetovalno delo v šoli bi bilo nedvomno potrebno in koristno podrobnejše poznavanje raznih komponent motivacijske sfere.

V primeru proučevanja odvisnosti učnega uspeha od motivacijske sfere in proučevanja relativnega neskladja med sposobnostmi in učnim uspehom pa je morda vsaj na začetku umestno opustiti ukvarjanje s to problematiko. Za to govori več razlogov, od takih čisto tehnične narave, pa do tega, da vprašanja motivacije ne poznamo dovolj; če so že razjasnjena teoretična vprašanja, pa dostikrat ne vemo, kako te stvari funkcionirajo v praksi.

Zato je ta mikro raziskava v zvezi z motivacijo oprta na vprašanje: kako učenec rešuje neko nalogo v pogledu kvantitete in kvalitete. V tem prispevku je obravnavana motivacija kot določeno hotenje oziroma pripravljenost za učno delo. Pri tem ni posvečana pozornost niti poreklu potrebe niti pravi naravi končnega cilja. Važno je tu le praktično vprašanje odvisnosti učnega uspeha od motivacijske sfere in čim boljše skladnosti med učenčevimi sposobnostmi in njegovim znanjem, kolikor je ta skladnost odvisna od motivacije.

Tu ni važno vprašanje, ali opravi učenec neko nalogo zaradi potrebe po znanju, zaradi interesa, navade, socialnega pritiska ali česar koli drugega. To, o čemer naj bi bili dobljeni podatki v eksperimentu, so nekateri učitelji preprosto označili kot pridnost oziroma delavnost.

Po taki zamisli je seveda težko govoriti v eksperimentu o posameznih motivih. Da se stvari ne bi zamešale, je bil uporabljen drugačen pristop; zanj je bila značilna določena operacionistična naravnost: za učenje odločilna motivacija je to, kar lahko izrazim v merskih enotah.

V skladu s tem in iz povsem praktičnih ozirov bi lahko ločili razne nivoje motivacije (zanje uporabljam delovne termine):

- ideacijski nivo,
- formalni nivo,
- akutalni nivo.

a) Ideacijski nivo motivacije

Iz raziskovanja osebnosti je znano, da raziskovalec pogosto ne razpolaga s podatki o aktualnem vedenju, ampak s podatki v testni situaciji. Vedenje oziroma reagiranje na struktuiranih in nestruktuiranih testih osebnosti lahko ustreza aktualnemu vedenju, ni pa to nujno. Pojmovanje, podoba, mišljenje o sebi lahko prevlada včasih celo v nestruktuiranih testih. V takih primerih je seveda zelo vprašljiva napovedna vrednost podatkov za aktualno vedenje.

V nekem članku o svetovalnem procesu piše Leona Tayler o zanimivem vprašanju „potencialnih struktur osebnosti“ in o pomenu lastne aktivnosti. Ta pojem je gotovo vreden pozornosti tudi s teoretičnega vidika. Če pomeni „potencialna struktura“ neko pripravljenost, ki v dejavnem vedenju ni (ali še ni) aktualizirana,

- se ta lahko izraža na testih osebnosti in gre lahko na njen račun del neveljavnosti testnih podatkov,
- če je ta struktura ugodna, bi jo bilo morda mogoče aktualizirati.

Na teh osnovah in na osnovah teorije polja temelji pojem, za katerega uporabljam delovni termin: ideacijski nivo motivacije. Zanj bi veljalo, da oseba doživi oziroma doživlja psihično potrebo, vendar se njena aktivnost izčrpa v sanjarjenju, v obljubljanju sebi in drugim v odlaganju akcije, v iskanju opravičila. Videz je, kot da bi šlo za oviranost, vendar dejanskih ovir ne najdemo. Oseba ima podobo oziroma mišljenje o sebi, kaj vse bi

morala storiti in doseči ter da bo to storila in dosegla. Ta podoba oziroma mišljenje o sebi je včasih dokaj visoko. Starši in učitelji se pogosto počutijo nemočni ob takem učencu.

Možno je, da je ta potreba inducirana s potrebo po afirmaciji, a je prešibka, da bi se aktualizirala ali ustrezno aktualizirala. Učenec potem pogosto skuša dosegati afirmacijo na druge, tudi neprilagojene načine.

Avtor tega prispevka sodi (glede na lastne praktične izkušnje), da je tako imenovani ideacijski nivo motivacije lahko dobra baza, ki utegne služiti izhodišču učinkovitega svetovalnega dela in naporom, da preide motivacija iz ideacijskega v aktualni nivo.

Kaj lahko pričakujemo glede povezanosti med ideacijskim nivojem motivacije in učnim uspehom? V splošnem ne bi smeli pričakovati pomembnih povezav.

b) Formalni nivo motivacije

Pod tem razumem vse primere, ko učenec opravi učne naloge zato, „da je narejeno“. Pri tem so naloge lahko tudi pravilne, vendar se o tem ne sprašuje. Nalogo lahko opravi, ker mu je rekel učitelj, ker mora, ker mu je za oceno, ker bi ga bilo sram, če je ne bi imel, ker je navajen, da opravi nalogo in podobno.

Vse to bi lahko bolj natančno opisali z drugimi termini, vendar lažje v teoretičnem primeru, kot pa tedaj, ko gre za odgovor o konkretnem praktičnem primeru.

c) Aktualni nivo motivacije

Učenec opravi naloge, preizkusi rezultate in podobno, ker mu ne gre le, da je delo opravljeno, temveč tudi za to, kako je delo opravljeno. Hoče dosegati direktno ustrezen rezultat.

Predpostavljam, da je formalni nivo motivacije vsaj v nekem smislu baza za aktualni nivo, vendar se aktualni nivo na tej bazi lahko oblikuje ali pa tudi ne. Med tema dvema nivojema je neprimerno manjša „razdalja“ kot med formalnim in ideacijskim nivojem.

Kakšne zveze lahko pričakujemo? V osnovni šoli bi gotovo lahko pričakovali pomembne zveze med formalnim in aktualnim nivojem motivacije, prav tako med temi nivoji in učnim uspehom. Med ideacijskim nivojem in preostalima nivojema ne bi kazalo pričakovati pomembnih zvez. Predpostavljamo lahko, da je, bolj ko učenec aktualno dosega cilje, manj potrebe po tem, da se s svojimi motivi vrti na ideacijskem nivoju, če vzamemo v pretres samo ta dva nivoja.

3. o M e t o d i k a

3. 1 Objektivni testi

B. R. Cattell v svoji knjigi „The Scientific Analysis of Personality“ piše, da mora raziskovalec, ki hoče dobiti nepristransko sliko osebnosti, imeti nek koncept totalnega človekovega vedenja, ki ga imenujemo osebnostna sfera (personality sphere). To lahko grobo definiramo kot početje ljudi v 24-urni periodi in varira z različno starostjo in kulturo. Podatke o vedenju lahko dobimo v glavnem na tri načine:

- 1— z ocenami, ki jih dajejo opazovalci glede na frekvenco in intenziteto specifičnih vrst vedenja,
- 2— z vprašalniki, na katere odgovarjajo opazovane osebe same na osnovi samoopazovanja in introspekcije,
- 3— z objektivnimi testi.

V objektivnem testu je oseba postavljena v miniaturno situacijo in pred preprosta dejanja. Njeno sodelovanje v testu se omejuje le na prostovoljno privolitve v testiranje, vendar pa ne ve, kateri aspekt njenega vedenja bo v resnici opazovan in merjen.

Mnogi imenujejo vprašalnike objektivne teste, čeprav je edina objektivna stvar pri tem njih točkovanje, ker je določeno z nekim ključem in ni odvisno od subjektivne sodbe točkovalca. V nasprotju z vprašalniki je objektivni test v smislu miniaturne vedenjske situacije objektivni v tem, da osebe ne vprašujemo po ocenjevanju samega sebe, temveč se oseba enostavno vede v standardni situaciji ter njeno vedenje objektivno opazujemo in merimo. Te teste smemo upravičeno imenovati objektivne teste.

V naših preizkusih morda ni bilo v vsakem oziru dosledno zadoščeno Cattellovim zahtevam.

3. 2 Izgradnja in izvedba preizkusov

Za preverjanje raziskovalnih predpostavk sta bila zgrajena dva objektivna preizkusa, s katerima lahko dobimo tri vrste podatkov. Apelirali naj bi na prej navedene nivoje motivacije. Znatna težava se je pokazala v tem, kako najti gradivo za preizkus, ki naj bi bil kar najmanj občutljiv za činitelje znanja in sposobnosti ter hkrati dovolj občutljiv za činitelje motivacije.

Če naj bi govorili o objektivnem preizkusu, ki bi postavil učence v miniaturno vedenjsko situacijo, je treba izbirati gradivo, ki bi ga učenci (na neki način) pripoznali kot učno gradivo, zato se ne sme videti niti kot da je nekoristno niti absurdno. Glede časa je treba urediti stvari tako, da čas v nobenem primeru in v nobeni smeri ne bi determiniral dela. Naloga ne sme apelirati na sposobnosti. Naloge morajo biti glede zahtev na predhodna znanja take, da lahko smatramo enote skupine za relativno izenačene.

a) Objektivni preizkus ideacijskega nivoja (OPI)

Iz slovarja tujk je bilo odbranih pod tremi črkami 60 tujk. Izbira dejansko ni bila slučajna, temveč se je pri izbiri mislilo na to, ali bi glede na jezik zlasti komunikacijskih sredstev tujko le lahko smatrali za stvar splošne izobrazbe. Besede so bile izbrane z različnih področij. Serija 60 parov besed: tujka – slovenski prevod je bila razmnožena na listu papirja. Poleg tega lista je dobil vsak učenec še list s 60 vrsticami.

Preizkus so opravile učiteljice slovenskega jezika med redno šolsko uro. Prej so bile poučene, naj učencev ne spodbujajo ali kako drugače vplivajo na njihove odločitve. Navodila naj podajo prosto (kot pri kaki drugi nalogi) po naslednji shemi, ki je ne smejo spreminjati:

„Na listu, ki ste ga dobili, je 60 tujih besed. Poleg tuje besede je napisana tudi slovenska beseda. Besede so vzete iz slovarja tujk pod A, H in R. Predstavljajo le vzorec vseh besed v slovarju. Nas zanima, kaj menite kot skupina o tem, koliko teh besed bi moral poznati učenec na višji stopnji v osnovni šoli. Če rečemo poznati, potem to pomeni: poznati oziroma naučiti se besedo in njen pomen, v katerem se običajno rabi.

Odgovorili boste tako, da boste na prazen list izpisali besede, za katere mislite, da so stvar splošne izobrazbe. Če kdo meni, da nobene od teh besed ne bi bilo treba poznati, naj odda prazen list za odgovore.“

Podatek za variabla OPI je število napisanih besed.

b) Objektivni preizkus formalnega (OPF) in aktualnega nivoja (OPA)

Glede na to, da je bil preizkus pripravljen za 7. razred osnovne šole, kjer je bil tudi izveden, se zdi, da je „učno gradivo“, ki bi se učencem ne zdelo abotno, pa vendar kar najmanj občutljivo za razlike v znanju in sposobnostih, da bi torej lahko bili tako učno gradivo enostavni računi deljenja decimalnih števil. Izdelanih je bilo 33 listov po 12 nalog, to je 396 nalog, tako da je vsak učenec v razredu dobil svoj komplet in je bilo s tem prepisovanje onemogočeno.

Vsaka naloga na zaporednem listu je bila zgrajena po istem principu.

Tabela 1. Del tabele računskih nalog

NALOGA LIST	1.	2.	3. itd.
01	$272,4 : 4 =$	$5500,25 : 25 =$	$7221 : 0,3 =$
02	$282,4 : 4 =$	$5600,25 : 25 =$	$7230 : 0,3 =$
03	$292,4 : 4 =$	$5700,25 : 25 =$	$6249 : 0,3 =$
itd.	itd.	itd.	itd.

Z upoštevanjem različnih podrobnosti je bilo zagotovljeno, da je vsak učenec dobil praktično enako težke naloge.

Zaradi načina izgradnje nalog tudi korektorju ni bilo treba vseh nalog preračunavati z deljenjem (V prvem primeru se deljenec povečuje za 10; $10 : 4 = 2,5$, če to prištejemo rezultatu prvega lista, dobimo rezultat drugega lista itd.).

Naloge so bile odtisnjene na desni strani lista, na levi strani pa naslednje navodilo: NAVODILO ZA DOMAČO NALOGO

Na naslednji strani imaš majhno zbirko dvanajstih nalog za ponovitev deljenja decimalnih števil. Izmed njih jih nekaj izberi in izračunaj za domačo nalogo.

Na ta list ne piši ničesar!

Naloge rešuj samo na priloženem listu papirja; nanj se moraš podpisati. Pri vsaki nalogi moraš obvezno zapisati številko naloge, ki jo rešuješ. Če se pri računanju naloga ne izide brez ostanka, računaj rezultat na dve decimalni.

Nalogo opravi v dveh dneh. Čez dva dni jutraj jo boš oddal. Oba lista boš oddal zložena tako, kot si ju dobil.“

Preizkus sta opravili učiteljici matematike, ne da bi učenci vedeli, kaj se preizkuša. Po poročilu učiteljic so učenci vzeli vse kot običajno domačo nalogo. Druge matematične naloge tistega dne niso dobili.

Učiteljici sta jim dali prosto splošno navodilo po naslednji shemi:

„Za domačo nalogo boste dobili vaje za ponovitev deljenja decimalnih števil. Vsak učenec bo dobil zbirko enako težkih nalog, vendar niti dve nalogi nista enaki, zato morebitno prepisovanje ne bi prišlo v poštev. Vsak naj samostojno izbere in reši nekaj nalog in tako nekoliko ponovi deljenje decimalnih števil. Podrobnejša navodila so napisana na listu in jih boste sami prebrali. Liste vložite v zvezek za domače naloge, da ju ne bi pozabili, ko bom čez dva dni zahtevala, da ju vrnete.“

Podatek za variabla OPF je število reševanih nalog in to ne glede na pravilnost rešitev.

Podatek za variabla OPA je število pravilno rešenih nalog.

Že na tem mestu naj poudarim, kako jasno mi je, da preizkus, kljub vsej skrbni pripravi in premišljenemu odbiranju gradiva le ne more biti neobčutljiv za znanje in

morda celo ne za sposobnosti. Ni mogoče govoriti o nekem faktorsko čistem preizkusu motivacije.

3. 3 Druge variable

Ta prispevek se nanaša le na del širše zastavljene mikro raziskave, ki naj bi služila svetovalnemu delu v 7. razredu. V 8. razredu je odločno prepozno za delo s slabšimi učenci, kakor tudi s tistimi, ki ne izkoriščajo ustrezno svojih kapacitet. Tako so bile v raziskavo vključene še druge variable.

a) Variable znanja iz 6. razreda

- letni uspeh (LU),
- ocene iz naslednjih predmetov: slovenski jezik (SL), biologija (BI), matematika (MA), zemljepis (ZE), zgodovina (ZG) in angleščina (AN),
- normaliziran globalni uspeh (GU); ocene navedenih šestih predmetov so bile seštete in vrednosti normalizirane.

b) Variable sposobnosti iz 5. razreda

- Ravenove progresivne matrice (PM). Vzetih je samo 25 veljavnih postavk. Na tej osnovi so izračunane lokalne norme (normalizirana 9-stopenjska lestvica). Tako normalizirane vrednosti nekoliko bolje korelirajo z učenim uspehom.
- Test besednega zaklada: prvi podtest (TBZ-1), drugi podtest (TBZ-2), tretji podtest (TBZ-3), četrti podtest (TBZ-4) ter celotni skor za prve štiri podteste, ki je dobljen s ponderacijo (na osnovi sigme) surovih skorov za prve štiri podteste (TBZ-1-4). Vse vrednosti so normalizirane.

c) Variable sposobnosti iz 7. razreda

- Test ploskovnega presojanja iz serije DAT (DAT-P). Izračunane so lokalne norme posebej za fante in posebej za dekleta.
- Besedni test iz baterije industrijskih testov (BTI-B). Čisti čas reševanja je omejen na 6 minut. Med štirimi besedami izbere oseba 2, ki imata ali enak ali nasproten pomen. Kaže, da je testni rezultat diagnostičen za splošno diskriminacijo simbolov, za diskriminacijo verbalnih simbolov, za spomin, za splošno poučenost, za razumevanje pomena besed in natančnost rabe besed ter za besedni zaklad.
- Preizkus besednega zaklada (BZ-71). To je lokalni preizkus. Vsebuje dva podpreizkusa z nalogami izbirnega tipa. Zgrajen je bil po vnaprejšnjem preizkušanju z nalogami tipa dopolnjevanja. Za 7. razred je nekoliko prelahak. Podatki dobro korelirajo z letnim uspehom, posebej z ocenami iz slovenskega jezika, zemljepisa in angleškega jezika. Kaže, da je preizkus diagnostičen za posploševanje na verbalnem nivoju, za „zgoščevanje opisa“ v pojem, za spomin, za diskriminacijo in natančnost rabe verbalnih simbolov, za splošno poučenost in za obseg besednega zaklada.

Vsi podatki so bili normalizirani. Tudi sicer so bili podatki normalizirani v vseh primerih, kadar je bilo to dopustno. Z normaliziranimi podatki dobimo praviloma nižje korelacije (zaradi zmanjšane variabilnosti), izognemo pa se sistematičnim napakam, ki bi izvirale iz asimetrij posameznih variabel. Tudi v praksi nas zanimajo odnosi med izvedenimi, ne pa med surovimi vrednostmi.

4. o R e z u l t a t i

Preizkusi so bili izvedeni s 7. a, 7. b in 7. c razredom jeseni 1972 na osnovni šoli Dolenji Logatec. Numerus je $n = 77$; vseh variabel 23.

Distribucije in ocene parametrov za variabli OPI so se od razreda do razreda močno razlikovale, zato bo točnejši vpogled dala šele obdelava podatkov za posamezen razred.

Distribucija variable OPF je izrazito asimetrična in niti grafična niti računsko normalizacija ni dala najvišje izvedene vrednosti. To kaže, da je bila zbirka 12 nalog za ta namen prekratka.

Distribucija variable OPA je praktično pravokotna, kar pomeni, da praktično enako diskriminira na vseh nivojih. Čeprav so štete samo pravilne rešitve, obsegajo podatki vse vrednosti od 0 do 12

Tabela 2. Del interkorelacijske matrice (Pearsonov r)

VAR.	SL	MA	AN	GU	PM	TBZ 1-4	DAT P	BTI B	BZ 71	OPI	OPF	OPA
BTI-B	.73	.50	.65	.63	.62	.77	.57		.61	.30	.35	.30
OPI	.22	.08	.17	.10	.26	.19	.29	.30	.19		.15	.05
OPF	.55	.59	.53	.55	.11	.23	.36	.35	.33	.15		.72
OPA	.56	.65	.57	.59	.18	.25	.19	.30	.40	.05	.72	
BTI-B + OPA	.80	.72	.75	.76	.48	.62	.46	.79	.62	.14	.66	.82

Iz dela interkorelacijske matrice je razvidno, da ni pomembnih zvez med ideacijskim nivojem motivacije in učno uspešnostjo. Najvišji koeficient je dobljen s slovenskim jezikom ($r = 0,22$). Ta rahla tendenca povezave je morda pogojena po interesu za jezik.

Nekoliko presenečajo zveze med OPI in variablami sposobnosti; z BTI-B na primer znaša $r = 0,30$. Čeprav vsi ti koeficienti kažejo le na šibke zveze ali pa so nepomembni, je zanimivo, da so mestoma znatno višji kot med OPA in variablami sposobnosti. Opaziti je mogoče rahlo tendenco odvisnosti motivacije na ideacijskem nivoju od učenčevih sposobnosti.

Med variabli OPF in variablami učnega uspeha so najdene pomembne stvarne zveze. Spet pa nekoliko presenečajo zveze med OPF in nekaterimi variablami sposobnosti. Te zveze upravičujejo domnevo, da se vpliv formalnega nivoja motivacije odraža zlasti na testnih rezultatih DAT-F, BTI-B pa tudi na storitvah preizkusa BZ-71.

Med variabli OPA in variablami učnega uspeha so najdene pomembne stvarne zveze. Med aktualnim nivojem motivacije in podatki preizkusa BZ-71 je najdena že stvarna povezanost ($r = 0,40$); lahna povezanost je tudi z variabli BTI-B ($r = 0,30$).

Pri pregledovanju podatkov (za posameznega učenca) na zbirnih listih je bilo mogoče videti primere, ko je bil učenec npr.:

- nezadosten v sposobnostih, dober v motivaciji in zadosten v učnem uspehu
- ali prav dober v sposobnostih, nezadosten v motivaciji in zadosten ali dober v učnem uspehu.

Ker so bile vrednosti normalizirane, so aditivne. Za preizkus sta bili vzeti variabli BTI-B in OPA; šestete vrednosti so bile korelirane z vsemi ostalimi variablami. Del teh rezultatov je prikazan na 2. tabeli. Vse zveze med kombinirano variabli in variablami učnega uspeha so visoke in kažejo na več kot 50 % skupnih faktorjev.

Koeficienti korelacije med motivacijskimi variablami potrjujejo predpostavko, da ni mogoče pričakovati povezanosti med ideacijskim in aktualnim nivojem motivacije. Tudi nepovezanost ideacijskega nivoja motivacije z učno uspešnostjo je bila pričakovana. Vendar pa, če podatek o ideacijskem nivoju motivacije (v zvezi z drugimi podatki) resnično lahko služi svetovalnemu delu, bi bilo koristno nadaljnje raziskovanje tega pojava.

Posebna pozornost je bila posvečana vprašanju dokazov, ali tako imenovane motivacijske variable resnično prinašajo podatke o motivacijski sferi ali jih ne prinašajo. Še posebej je to vprašanje zanimivo za variabla OPA, pa tudi za OPF. Kaj če variabla OPA ne apelira pretežno na znanje?

Prvi dokaz, ki govori v prid predpostavk, da navedene variable kažejo na motivacijo, daje morda že interkorelacijska matrica, in sicer povezave s podatki o sposobnostih.

Tabela 3. Primerjava koeficientov korelacije

VAR.	PM	TBZ-4	DAT-P	BTI-B
MA	.39	.45	.31	.50
OPA	.18	.26	.19	.30

Če primerjamo napovedno vrednost sposobnosti za oceno iz matematike, potem OPA ne more biti nekaj takega kot matematika, ker so koeficienti korelacije prenizki.

Odnosi so bili preizkušeni še s parcialnimi korelacijami.

MA (1), BTI-B (2), OPA (3)

$$r^{12} = 0,50$$

$$r^{12.3} = 0,42$$

$$r^{13} = 0,65$$

$$r^{13.2} = 0,60$$

$$r^{23} = 0,30$$

$$r^{23.1} = -0,03$$

Če držimo konstantno variabla OPA, je med variabla znanja (MA) in variabla sposobnosti še vedno korelacija 0,42. Če pa držimo konstantno variabla znanja (MA), potem med variabla sposobnosti (BTI-B) in variabla OPA ni povezanosti. Iz koeficientov v 3. tabeli je razvidno, da bi podobno dobili tudi z drugimi testi. Če bi variabla OPA pomenila pretežno znanje, bi morali z variabla sposobnosti pričakovati vsaj neznatno povezanost.

Nadalje je bil opravljen poskus odgovoriti na postavljeno vprašanje s pomočjo faktorjske analize. Uporabljena je bila centroidna multifaktorska metoda (Thurstone).

Tabela 4. Nerotirana faktorjska matrica

VAR.	F1	F2
SL	.93	.17
MA	.77	.35
AN	.89	.16
OPI	.20	-.36
OPF	.69	-.19

Pokazalo se je, da z ekstrakcijo dveh faktorjev dobimo jasno nakazana dva klastra variabel:

- variable znanja in
- motivacijski variabli.

Pozitivna kopija kaže:

- da so variable znanja pomembno nasičene z motivacijo, zlasti SL in AN),
- da je variabla OPF nekoliko nasičena s faktorjem znanja.

Opravljen je bil še en poskus, da na postavljeno vprašanje dobimo odgovor s pomočjo faktorске analize. V obdelavo je bilo vključeno večje število variabel, in sicer: 3 variable znanja, 3 variable besednih sposobnosti in 3 motivacijske variable.

Tabela 5. Nerotirana faktorška matrica

VAR.	F1	F2	F3
SL	.94	.06	.19
MA	.75	-.35	.26
AN	.86	-.07	.24
TBZ-4	.74	.40	.20
BTI-B	.77	.36	.05
BZ-71	.69	.25	-.13
OPI	.22	.33	-.25
OPF	.67	-.43	-.32
OPA	.66	-.52	-.17

Te faktorje je nekoliko teže imenovati in teže interpretirati matrico. Primerna pozitivna kopija prvega in drugega faktorja pokaže, kot da so variable znanja resnično vektorji, ki so med sposobnostmi in med motivacijami.

Ekstrakcija tretjega faktorja je dala klaster variabel, v katerem najdemo vse tri tako imenovane motivacijske variable in še variabla BZ-71 (kar ne preseneča, saj dosega ta variabla že v interkorelacijski matrici z OPA zvezo $r = 0,40$).

Kolikor zadeva eksperiment, ki je bil opravljen v 7. razredu na osnovi šoli Dolenji Logatec, gojim na osnovi rezultatov prepričanje, da so variable OPI, OPF in OPA merile motivacijo. Razumljivo, da rezultatov na posplošujem čez meje eksperimenta.

Za zaključek še nekaj rezultatov obdelave podatkov za posamezne razrede. Razred, ki je bil poprečno šibkejši v sposobnostih, a bolj motiviran, je dosegel boljši učni uspeh. Razred, ki kaže povprečne sposobnosti in je pomanjkljivo motiviran, dosega pomembno slabše učne uspehe. Menim, da je edino umestna naslednja razlaga: izkoriščanje intelektualnih kapacitet za doseganje ustreznega učnega uspeha je odvisno od motivacije.

Če razred pokaže pomanjkljivo motivacijo na aktualnem nivoju, se v poprečju pomembno poveča motivacija na ideacijskem nivoju in obratno.

V razredu, ki je dobro motiviran na aktualnem nivoju, so vse interkorelacije med sposobnostmi, uspehom in motivacijo pomembno višje. Tovrstne interkorelacije so v slabo motiviranem razredu pomembno nižje ali nepomembne.

Zaključim lahko: Eksperiment kaže, da motivacija ni važna le za uspešnejše učenje, ampak je od nje odvisna tudi napovedna vrednost drugih testnih podatkov in celo napovedna vrednost samih podatkov o motivaciji.

Literatura:

1. Cattell B. R.: The Scientific Analysis of Personality, Middlesey, 1967.
2. Rot N.: Psihologija osebnosti, (prevod), Ljubljana, 1965.
3. Pečjak V.: Višji psihični procesi, Ljubljana, 1969.
4. Resnik T.: Proučevanje osebnosti (neobjavljeno diplomsko delo).

Zniževanje motivacijskega nivoja in deviantno vedenje - Pomen varovalnega vedenja in nevtralizacijskih tehnik

Leopold Bregant

Če soočim svojo izkušnjo s teoretičnimi postavkami, prihajam do vtisa, da so naša stališča večkrat protiznanstvena in bolj odsev nezadostne orientiranosti, predsodkov in nepreverjene tradicije ter rezultati naključja, ki so malo koristna za posameznika in pogosto brez vrednosti za celoto. Uvodni motto želim utemeljiti z vprašanjem iz kroga današnjega posveta o motivaciji.

Ob svojem delu se znova srečujem s teoretičnimi modeli človekove motivacije, pa tudi z razkorakom med stopnjo današnjega poznavanja motivacijskih procesov in njihovo uporabo. Pozornost želim posvetiti odnosu med motivacijo in deviantnim vedenjem ter pristopu, ki ga zasledimo do socializacijskih procesov.

Kadarkoli se srečamo s človekom, ki v svojem vedenju odstopa od običajnega in od konformno priznanih norm, ga označujemo za deviantnega. Čeprav lahko pomeni to odstopanje le deviacijo s statističnega stališča množičnosti, mu vendar dodajamo vrednostni pomen in s tem človeka problematiziramo. V našem pojmovanju določajo deviantnost vrednostni sistemi individualnih in družbenih kontrolnih instanc, ki se zgledujejo po dominantnih normah, dejansko pa so posledice diferenciranih razvojnih in deformacijskih procesov.

Vzemimo otroka z deviantnim vedenjem, ki po povedanem odstopa od običajnega; individualni ali družbeni odgovori gredo namreč praviloma k usmerjanju s konformnimi merili prevladujoče kulture. Kot je ta odgovor razumljiv, pa so manj utemeljeni načini in pota, po katerih se želi to doseči.

Odgovori na otrokovo deviantnost gredo v smeri prizadevanj za spreminjanje otrokove motivacije v tem smislu, da se jim bolj ali manj strpno ali nestrpno ponuja nove cilje, to je nove motivacije za njihovo vedenje. Pri tem so novi cilji, ki naj dobijo motivacijski pomen, orientirani po kulturno določenih normah uspešnih, ne da bi se pri tem prav upoštevale možnosti za njihovo uresničitev.

Deviantno vedenje je po današnjem poznavanju posledica družinske in sociostrukturne frustracije, ki se prek eskalacijskega procesa zunanjih pritiskov in notranjih razočaranj medsebojno ojačajo. Socializacijski proces deviantnih oseb, v našem primeru otrok, je deficitaren zaradi neustrezne motivacijske predpriprave za tekmovanje z uspešnimi. Ti otroci so tako motivacijsko neprivilegirani in za tekmo za statusne pozicije nepripravljeni ter nedorasli storilnostnim in vedenjskim, to je motivacijskim zahtevam okolja. Deviantni in po pravkar omenjenem motivacijsko neprivilegirani otroci niso bili deležni iste predpriprave kot privilegirani, ker so po empirično ugotovljenih dejstvih doživeli med svojo primarno socializacijo v zgodnji mladosti več sovražnosti in napadalnosti, bili v večji meri priče medsebojnega izkoriščanja ter so spoznali manj partnerskih in prijateljskih odnosov ter razumevanja, a več podtalne borbe za dominacijo ter kompenzatornega zadovoljevanja, več so videli deprivacijskih življenjskih tehnik. Doživeli so več socialnih, statusnih, eksistenčnih in osebnih bojazni ter so postali zato bolj navezani na izrabljanje trenutnih priložnosti, predvsem pa so se v večji meri srečevali s pesimističnim in odtujenim odnosom do življenja in do bodočnosti, kar je zmanjševalo njihovo sposobnost in pripravlje-

nost za učenje, to pa spet zmanjšuje možnost za pridobivanje izobrazbe in poklicne priprave. V nasprotju s tem pa so bili motivacijsko privilegirani deležni drugačne motivacijske predpriprave z več mentalnega treninga, z več vzpodbudami in gratifikacijami, bolj so pripravljeni za odlaganje takojšnjih in neposrednih zadovoljitev ter bolj orientirani na življenje po dolgoročnih ciljih, več so imeli priložnosti za oblikovanje samostojnosti, iniciativnosti, samopremagovanja in odpovedovanja, za smotno izrabo časa, uglajeno obnašanje in spoštovanje tujih interesov, predvsem pa jim daje večja emocionalna povezanost s starši in njihovimi vedenjskimi normami ter večja bojazen pred izgubo njihove naklonjenosti nesorazmerno večje možnosti notranje kontrole.

Ob upoštevanju navedenih motivacijskih razlik so neprivilegirani postavljeni pred bistveno večje in težje socializacijske zahteve in zato cilji, ki so krojeni po merilih uspešnih, ne morejo dobiti motivacijske vrednosti. Obratno, ob njih prej doživljajo frustracije, ta pa so tudi intenzivnejše, saj okolica in zlasti šola enostransko gratificirajo le na osnovi konformnih meril vedenja in uspešnosti.

Izpostavljanje socializacijskim kriterijem, ki imajo v bistvu za izhodišče aspiracije srednjega sloja družbe, zvišuje frustracijski potencial, ki vodi, a ne odvrča od deviantne orientacije. Deviantno vedenje je namreč ravno posledica neustrezne motivacijske predpriprave in za rešitev pritiska neuspešnosti ter prizadetega samospoštovanja je potreben globok in zapleten varovalni mehanizem. Za zmanjšanje frustracijskega pritiska in za ohranitev samospoštovanja ter idealizirane predstave o sebi pride do uporabe nevtralizacijskih tehnik, prek katerih se oblikujejo deviantne motivacije, katerih osnovna značilnost je zgodnje zniževanje aspiracijskega nivoja, ki pomeni istočasno zgodnjo socialno resignacijo in pripravo na neprivilegirano bodočnost.

Značilnost nevtralizacijskih tehnik kot oblike varovalnega vedenja je oblikovanje antitetičnih idealov, to je formiranje nasprotnih norm ter iskanje konfliktov, ker to vodi do večjega prestiža in sprejetosti v krogu enako deviantnih oseb, do junačenja in pretepaštva kot nadomestila za trdnost in samostojnost, do teženj za varanje in prebrisanosti kot nadomestila za pomanjkljivo pripravljenost za življenje, do iskanja vznemirljivih in pustolovskih dogodkov kot nadomestila za trdno in zanesljivo emocionalno izmenjavo, do zanašanja na srečo kot nadomestila za nezmožnost vztrajnega napora in do samovoljnega uporništva kot odpora do človeške in družbene odvisnosti oziroma povezanosti.

Vzdrževanje in ponavljanje motivacijskih ciljev, ki temeljijo na nedosegljivih konformnih normah, stabilizira deviantne nevtralizacijske tehnike, ker bi si sicer prizadeti morali sami pripisati svojo neuspešnost. Večanje razkoraka med konformnimi cilji in realnimi možnostmi intenzivira disfunkcionalne procese in s previsokimi zahtevami se vzdržuje zniževanje aspiracijskih motivacij, socialna resignacija in deviantna motiviranost, ker ostaja ob tem prizadeti tekmovalno nesposoben. Komedija s previsokimi motivacijskimi zahtevami okolice na eni strani in preizkušanji aspiracijskimi motivacijami prizadetih na drugi strani se tako ohranja in nadaljuje.

Ob previsokih zahtevah je ogrožena idealizirana podoba neprivilegiranih in deviantnih o samih sebi in prek varovalnega vedenja s pomočjo nevtralizacijskih tehnik se motivacije znižujejo, da se oseba očuva pred žalitvijo samospoštovanja. Resocializacijski poskusi tako pogosto podlegajo dogmatični utvari o enaki koristnosti istovrstnega motivacijskega treninga ne glede na razlike v tekmovalnih možnostih posameznikov.

Storilnost in motivacija pri obsojenih osebah na prestajanju kazni odvzema prostosti

Vinko Skalar

V vseh razvitejših državah zasledimo v kriminološki literaturi številne komparativne študije med delinkventno populacijo. Študije se nanašajo na proučevanje bioloških socialnih in psiholoških razlik med obema populacijama. Večje ali manjše komparativne raziskave med delinkventno in nedelinkventno populacijo so bile v zadnjih dvajsetih letih izvedene tudi v širšem jugoslovanskem in slovenskem prostoru.

Eden izmed ciljev psiholoških komparativnih študij med delinkventno in nedelinkventno populacijo je ugotoviti specifične karakteristike osebnostnega profila delinkventne populacije v odnosu do nedelinkventne populacije, kar ima lahko številne koristne aplikacije v teoriji in praksi; pri raziskovanju etiopatogeneze kriminalnega vedenja kot tudi pri planiranju primarne in sekundarne prevencije in kurativnih akcij v zvezi s kriminaliteto, ki jo štejemo k družbeno patološkim pojavom.

Vse te komparativne študije pa so metodološko bolj ali manj vprašljive, in sicer zaradi dveh ovir (problemov), ki sta v tovrstnih študijah nenehno prisotni:

1. problem reprezentativnosti vzorca delinkventne populacije v odnosu do reprezentativnih vzorcev nedelinkventne populacije,
2. problem veljavnosti rezultatov psiholoških preskusov pri delinkventni populaciji zaradi vplivov izjemne življenjske situacije, v kateri so bili preskusi izvršeni.

Ad 1.

Možnosti proučevanja delinkventne populacije so omejene. V proučevanje je mogoče praktično zajeti le manjši del delinkventne populacije, in sicer tisti del, ki ga je uspelo razkriti kontrolnim in represivnim družbenim organom. Pri tem ne vemo ničesar o t.zv. temnem polju (neodkrita in nerazjasnjena kazniva dejanja), ki pokriva od 20 % do 70 % storjenih kaznivih dejanj. Temno polje je najmanjše pri kaznivih dejanjih zoper življenje in telo, največje pa pri majhnih tatvinah in pri spolnih deliktih. To pomeni, da proučevanju ni dostopen znaten del kriminalnih oseb, ki jih ni bilo mogoče odkriti, vendar spadajo v kriminalno populacijo.

Tudi populacija, pri kateri so bila kazniva dejanja odkrita, proučevanju še daleč ni v celoti dostopna. Če sodišče v preiskovalnem postopku izrecno ne določi izvedenca psihologa, kar se zgodi le v izjemnih primerih, potem je praktično nemogoče obtožene osebe zajeti v proučevanje. Možnosti za obširnejše raziskave so raziskovalcu odprte šele pri obsojenih osebah, ki jim je bila izrečena kazen odvzema prostosti. Različni raziskovalci večkrat napačno istovetijo kriminalno populacijo z zaporniško populacijo.

Zaporniška populacija je le manjši, selekcioniran del kriminalne populacije. V Sloveniji je bilo npr. v letu 1970 obtoženih 18.029 odraslih oseb. Od tega števila je bila zaporna kazen izrečena in realizirana pri 1.730 osebah (približno 10 % od števila obtoženih).

Osebe, ki jim je bila izrečena zaporna kazen, pomenijo selekcionirano populacijo in ne morejo veljavno reprezentirati celotne kriminalne populacije. Običajno so to delinkventi, ki so storili težja kazniva dejanja oziroma kazniva dejanja v posebnih okoliščinah, delinkventi, ki so življenjsko slabše sposobni, psihično moteni, intelektualno insuficientni in podobno.

Na osnovi peščice delinkventnih oseb, ki so šle zaradi osebnostnih ali izjemnih faktorjev okolja skozi vse filtre pravosodnega sistema, navadno sklepamo, kakšna je delinkventna populacija v primerjavi z nedelinkventno populacijo. Raziskovalci se sicer večinoma tega dejstva zavedajo in opozarjajo, da posplošitve iz zaporniške populacije na vso delinkventno populacijo niso upravičene, vendar je v praksi ta zadržek ob različnih interpretacijah najpogosteje pozabljen.

Ad 2

Ne glede na to, da je zaporniška populacija domnevno selekcionirana in ne more reprezentirati kriminalne populacije, pa lahko podvomimo v veljavnost rezultatov psiholoških preskusov pri zaporniški populaciji zaradi posebne situacije, v kateri so bili preskusi izvršeni.

Večina komparativnih študij, tujih in domačih, ugotavlja osebnostne razlike med delinkventno (zaporniško) in nedelinkventno (nezaporniško) populacijo. Za zaporniško populacijo raziskovalci npr. navajajo, da slabše intelektualno funkcionira od nezaporniške populacije, da je najti pri njej v povprečju več nevrotične simptomatike, več agresivnosti, več potez nezrelosti itd. kot pri nezaporniški populaciji. Toda od kod te razlike? Ali jih lahko štejemo za tipične osebnostne poteze zaporniške populacije, ker je zaporniška populacija selekcionirana ali pa so ugotovljene osebnostne poteze bolj odraz posebne situacije, v kateri so bile ugotovljene, sicer pa ne pomenijo dominantnih osebnostnih potez pri sami populaciji? Ali ni mogoče, da bi bila inteligentnost zapornikov povprečno funkcionalno znižana zaradi neugodnih situacijskih pogojev in preskusi v zaporu ne odražajo dejanskih intelektualnih sposobnosti poskusnih oseb?

Ta problem je v kriminološki literaturi komajda načet. Avtor sestavka je pregledal 8 letnikov kriminoloških abstraktov¹, v katerih je našel le tri članke, ki obravnavajo ta problem!

- Fitzgerald (ZDA 1972.)² ugotavlja s pomočjo Rotterjeve skale zaupanja (Interpersonal Trust Scale), da so delinkventi manj iskreni v odgovorih kot nedelinkventi, iz česar izvaja, da je veljavnost testnih rezultatov pri delinkventni populaciji na sploh problematična,
- Steenstra in Loeber (Amsterdam, 1969)³ opozarjata v načelnem članku, da so testni rezultati delinkventov v primerjavi z nedelinkventi vprašljivi zaradi posebne situacije, v kateri so bili dobljeni,
- Koehne (Nemčija, 1968)⁴ je izvedel posebno raziskavo na 200 mladostnih delinkventih v zaporskih pogojih v starosti od 16 do 20 let s testom koncentracije (Concentration progress test), z namenom, da bi ugotovil, kako vpliva motivacija pri posameznih skupinah delinkventov in nedelinkventov na testni rezultat. Ugotovil je pomembne razlike med delinkventno (zaporniško) in nedelinkventno populacijo v korist nedelinkventne populacije, razen pri manjši skupini zapornikov, ki so imeli na prestanju zaporne kazni privilegirano položaj (več svobode, manj nadzorstva, več dovoljenih obiskov, boljši status, osebje jim je bilo bolj naklonjeno itd.). Pri tej —

1. Abstracts on Criminology and Penology AE. E. Kluwer, Deventer, The Netherlands. Pod tem naslovom izhajajo abstrakti od leta 1969, prej, od leta 1960 do 1969, pa so izhajali pod naslovom Excerpta Criminologica.

2. Fitzgerald B. J., Pasewark R. A. and Noah S. J., Validity of Rotter's interpersonal Trust Scale: A study of delinquent adolescent, Univ. of Wyoming, Laramie, Wyo. Psychol. Rep. 1970, 26/1 pp. 163-166

3. Steenstra S. J. and Loeber - Stouthamer M., Personality Tests in offenders, Persoonlijkheids test bij delinquent, Criminol. Inst., Vrije Univ., Amsterdam, Ned. T. Criminol. 1969, 11. June, pp. 96-109

4. Koehne H., Concentration ability and motivation of performance in juvenile offenders, Z. Strafvollzug 1968, 17/1, pp. 43-44

privilegirani skupini so bili ugotovljeni podobni rezultati kot pri primerjalni skupini normalne populacije.

Problem situacijskih vplivov (zaporske situacije) na testne rezultate je torej v strokovni literaturi slabo obdelan, čeprav so se ga posamezni avtorji lotevali deduktivno, pa tudi s posameznimi empiričnimi raziskavami.

V zvezi s problemom vpliva motivacije na testne rezultate pri zapornikih je postal avtor članka pozoren na rezultate inteligentnostnih testov (beta serija, progresivne matrice) pri zapornikih, ki jih je srečeval pred tem v testnih situacijah v prehodnem mladinskem domu Kodeljevo (sedaj Nove Jarše), v VPD Radečah in pri testiranju poklicnih šoferjev. Razen tega so imeli nekateri obsojenci v osebnih spisih rezultatov enega ali obo od omenjenih testov iz preteklosti. Avtor sestavka se je srečal z nekaterimi obsojenci v testni situaciji tudi kasneje po prestani kazni.

Skupno je bilo mogoče rekonstruirati 11 primerov, pri katerih je bilo mogoče primerjati rezultate beta serije ali progresivnih matric ali obeh testov hkrati v zaporski situaciji z rezultati istih testov v nezaporski situaciji. Skupina ne predstavlja homogenega vzorca. Posamezniki so bili ocenjeni tako po osebnostnih karakteristikah, kot po intelektualnih kapacitetah različno, razen tega so pripadali različnim starostnim skupinam in obema spoloma.

Na prestajanju zaporne kazni so bili vsi testirani v prvih treh mesecih po prihodu na prestajanje kazni v sprejemnem oddelku.

Ne glede na to, da skupina ni bila izenačena, pa je bilo mogoče v vseh primerih odkriti znatne, statistično pomembne razlike med testnimi rezultati, dobljenimi v zaporski situaciji, v primerjavi s testnimi rezultati, dobljenimi v nezaporski situaciji. Pri progresivnih matricah je znašala razlika 12 do 17 točk, pri beta seriji pa od 8 do 25 točk neizravnanih skorov. V vseh primerih so bili rezultati testov, dobljeni v zaporski situaciji, nižji od testnih rezultatov, dobljenih v nezaporski situaciji. Razlika je znašala v vseh primerih toliko, da je bilo treba uvrstiti poskusno osebo v zaporski situacijič za kvalitativno kategorijo nižje (če je bila inteligentnost poskusne osebe ocenjena prej kot povprečna, jo je bilo treba glede na rezultat, dobljen v zaporu, uvrstiti v kategorijo podpovprečnih itd.).

Omeniti je treba, da so bile zaznane v omenjenih primerih tudi osebnostne razlike, vendar se omejujemo v tem poročilu le na rezultate inteligentnostnih testov.

Opazovani pojav ni rezultat metodološko skrbno pripravljenega eksperimenta, pač pa je rezultat induktivnih izkušenj, vendar dovoljuje naslednjo hipotezo:

Storilnost, kot se odraža v rezultatih inteligentnostnih testov, je pri osebah na prestajanju kazni odzema prostosti pomembno situacijsko znižana.

Glede na zaporsko situacijo in poznavanje njenih učinkov na duševno funkcioniranje obsojenih oseb, menimo, da si je mogoče pojav razložiti z najmanj dvema činiteljema:

1. zožitev in regres v kognitivnem funkcioniranju zaradi frustriranosti vseh bistvenih socialnih motivov pri obsojencih v zaporski situaciji. Obsojenec je iztrgan iz normalnega socialnega življenja, prikrajšan je za stike z družino, za vse vrste družabnih stikov, prikrajšan je za normalno spolno življenje, nima možnosti, da bi zadovoljeval motive po uveljavljanju, potisnjen je v shematizirano in stereotipno življenje. Obsojenec je torej frustriran v večini socialnih motivov kot tudi v nekaterih-bioloških motivih.

2. Motiviranost za nesodelovanje v testni situaciji, ki je odraz motiviranosti za nesodelovanje z vsem osebjem v KPD, ki ga percipira obsojenec kot roko pravice v najbolj neposredni obliki.

— Obsojenec, ki je že tako vsestransko odvisen od osebja, ki mu natančno odreja življenjski prostor, želi ohraniti vsaj del svoje individualnosti in običajno ni pripravljen, da bi iskreno izpovedoval svoje osebne stiske in težave.

— Med osebjem in obsojenci je velik razkorak. Obsojenec dojema osebje **predvsem v nadzorstveni funkciji** in ne zaupa posameznikom, da mu želijo morda resnično pomagati. Obsojencu se dozdeva, da bi bil lahko podrobnejši vpogled osebja v njegovo psihično dogajanje izključno njemu v škodo, ker bi tako osebje razpolagalo s širokim spektrom informacij in tako še lažje manipuliralo z obsojenci. Med obsojenci nastaja posebna subkultura in poseben nenapisan kodeks, katerega pomemben element je nezaupanje do osebja,

— Obsojenci so prepričani, da bi se povečala pričakovanja osebja, če bi bilo osebje podrobneje poučeno o njihovih sposobnostih. To bi pomenilo za obsojenca fizičen in psihičen napor v nestimulativnem okolju, kjer mu bolj kot optimalna aktivnost ustreza zatekanje v lenobno razpoloženje.

Hipoteza z obrazložitvijo ima dovolj evidence tudi v številnih kliničnih eksploracijah avtorja članka in v kontinuiranem opazovanju vedenja obsojencev v zaporski situaciji. Vendar bi jo kazalo vseeno preveriti s sistematičnimi, metodološko neoporečnimi raziskavami, ker bi preverjena hipoteza odprla nove aspekte posameznikom na tem področju kriminoloških raziskav, praktikom pa bi dala trdnejšo in realnejšo osnovo za bolj kritično interpretacijo testnih rezultatov, dobljenih pri zaporniški populaciji, kot tudi vzpodbudo za iskanje novih, veljavnejših pristopov pri raziskovanju in pri klinično psihološkem delu v penoloških institucijah.

Oblika in stopnja motivacije staršev za obisk v vzgojni posvetovalnici

Tilka Kren, France Prosnik

Kdaj se odločijo starši motenega otroka za obisk v Vzgojni posvetovalnici ali podobni ustanovi, ni odvisno zgolj od oblike in intenzitete prizadetosti otroka, ampak tudi od njihove senzibilnosti, tolerantnosti, spoznanja in odločitve za posvet s strokovnjakom. Če dodamo še filter učitelja in njegovo stopnjo tolerance, uvida in predsodkov do skupinske strokovne pomoči prizadetemu učencu, je analiza motivov za prihod svetovancev v Vzgojno posvetovalnico še bolj zapleteno delo, ki ga v tem prispevku ne nameravamo zajeti v celoti, ampak nakazati le možnost za realnejšo oceno pričakovanj in možnosti.

Izkušnje kažejo, da se manj diferencirani starši z nižjo stopnjo razgledanosti oglašajo pri strokovnjaku le, kadar je otrok v šoli izrazito neuspešen in je indicirano prešolanje na posebno osnovno šolo, medtem ko so višje izobraženi, senzitivni in pogosto nevrotični starši vznemirjeni že pri blagih vedenjskih odklonih, ki komaj segajo čez rob normalnega. Otrok je včasih le **vstopnica** za materin ali očetov stik s svetovalcem in pomeni **signal** psihohigiensko labilnega družinskega okolja in je istočasno še **ventil** za odvajanje tenzij v družinskih odnosih (G. Kanner in Balint).

Stopnjo tolerantnosti staršev do motnje pri otroku oziroma njihovo stopnjo motiviranosti za obisk v Vzgojni posvetovalnici smo poskušali delno opredeliti z načinom prihoda v ustanovo:

A SAMOINICIATIVNI PRIHOD

(najvišja stopnja motiviranosti za obravnavo otroka v Vzgojni posvetovalnici, informiranost staršev o obstoju in delu posvetovalnice, vzporedna orientacija v vzgojnem tisku . . .)

B POSREDNO S PRIPOROČILOM (srednja stopnja motiviranosti staršev za obisk v Vzgojni posvetovalnici, verbalni kontakt z učiteljem, znancem, zdravnikom . . .)

C Z NAPOTNICO

(dirigiram prihod staršev v Vzgojno posvetovalnico, motivacija pogojno vezana na direktno pomoč s strani šole, zdravnika ali socialne službe . . .)

Delovne hipoteze:

Izkušnje in strokovna literatura potrjujejo, da je zgodnejši oziroma pravočasen prihod svetovanca v posvetovalnico učinkovitejši in prognoza ugodnejša, saj je intenziteta motnje manjša in omilitve težav verjetnejša.

Predvidevamo, da stopnja motiviranosti staršev za obravnavo otroka (družine) v Vzgojni posvetovalnici vpliva na prognozo, obliko in intenziteto motenosti in s tem na učinkovitost obravnave.

Zanimajo nas karakteristike staršev po izobrazbi, poklicu in mestu bivanja v odnosu do stopnje motiviranosti oziroma samoiniciativnosti, kakor tudi karakteristike družin po številu otrok v družini in spolu pacienta. Testirali smo tudi intenzivnost obravnave (A,B,C) v odnosu do stopnje motivacije staršev.

Tabela 1.:
Rezultati: N=161

MOTNJA:

	storilnost	vedenje	zdravje	vsota %
A	37,9	44,8	17,2	100
B	26,3	31,5	42,1	100
C	67,9	25,5	6,5	100
vsota	59,7	28,8	11,4	100

$$X^2 = 28,7$$

$$C = 0,353$$

$$X_{0,01}^2 = 13,28$$

Zveza med stopnjo motiviranosti za prihod v VP je pomembno odvisna od oblike motenosti.

Starši se prej odločijo za prihod v posvetovalnico, kadar nastopajo pri otroku motnje vedenja oziroma prilagajanja vzgojnim – kulturnim – (njihovim) zahtevam. Moti jih predvsem agresivni način prilagajanja in upornost, kar je pogosto povezano z znižanim uspehom v šoli in včasih z nevrotično simptomatiko v smislu reativnih motenj (nevrotični obrambni mehanizem na pritiske okolja.

Tabela 2. – Diagnoza:

	normalni	org. okv.	reakt. sprem.	nevr. simpt.	ment. ret.	vsota %
A	42,3	11,5	38,4	3,8	3,8	100
B	50,0	12,5	6,2	18,7	12,7	100
C	28,8	10,6	14,4	3,0	43,1	100
vsota:	32,7	10,9	17,2	4,6	34,5	100

$$X^2 = 21,2$$

$$X_{0,01}^2 = 15,09$$

$$C = 0,33$$

Zveza med stopnjo motiviranosti staršev za obisk v Vzgojni posvetovalnici je pomembno odvisna od kategorije motenosti oz. diagnoze.

Samoiniciativni starši pripeljejo v posvetovalnico otroke z manjšimi vedenjskimi odkloni, ki še sodijo v okvir normalnega, oziroma nastopajo pri otroku obrambne reakcije na pritiske okolja (dom, šola . . .). Tudi pri starših s srednjo stopnjo motiviranosti so zastopane podobne kategorije, vendar gre tu že za nevrotično simptomatiko kot nekako podaljšano neodločnost staršev, njihovo nemoč in potrebo za vzpodbudo s strani učitelja ali zdravnika. Na pismo napotnico za obravnavo otroka pa čakajo starši predvsem, kadar gre za duševno prizadetost.

Tabela 3. – Prognoza:

	+	+(–)	–(+)	–	vsota:
A	50,0	29,1	20,8	0	14,9
B	50,0	31,2	18,7	0	10,0
C	24,8	53,7	18,7	3,3	75,1
vsota:	31,0	47,8	18,6	2,5	100

$$X^2 = 11,7$$

$$X_{0,05}^2 = 7,82$$

$$C = 0,261$$

Proгноza je pomembno ugodnejša pri visoko motiviranih starših, saj se oglašijo dovolj zgodaj, ko motnja še ni ustaljena in je mogoče omiliti vzgojne pritiske oziroma frustracije, ki jo povzročajo.

Karakteristike staršev:

Ker pri starših svetovancev ne merimo njihove frustracijske tolerance, senzibilnosti ali merimo stopnje motiviranosti na poseben način, smo jih poskušali označiti po stopnji izobrazbe in poklicu oziroma velikosti družine.

Tabela 4.

	Izobrazba		Bivališče		Poklic %				888
	oče	mati	mesto	podež.	oče		mati		8
					NK	USL	NK	USL	
A	2,5	2,1	66,6	33,3	37	63	37	63	
B	2,2	1,6	75	25	50	50	56	44	
C	1,4	1,2	47,9	52,1	85	15	40	60	
	2,03	1,63	63,8	36,2	76	24	47	53	

Starši, ki sami najdejo pot v Vzgojno posvetovalnico, so bolj izobraženi in pogostejše zaposleni kot uslužbenci in živijo v mestu, medtem ko so starši, ki čakajo na napotnico, manj izobraženi, pogostejše nekvalificirani delavci in jih več živi na podeželju. Statistična pomembnost razlik ni računana, tendenca pa je nakazana.

Tabela 5

	Število otrok v družini			Spol otroka		
	eden	dva	tri in več	M	Ž	X (povpr. št. otrok)
A	41,6	54,6	3,8	75,0	25,0	1,8
B	25,0	56,0	19,0	81,2	18,8	2,1
C	9,1	40,4	50,5	71,0	29,0	2,8
	25,2	50,3	24,5	72,6	27,4	2,23

Bolj občutljivi za vzgojne težave so starši edincev ali dveh otrok v družini. Spol otroka ni v zvezi z obliko motivacije za obisk v Vzgojni posvetovalnici, v vseh skupinah staršev srečujemo razmerje 3:1 (M:Ž)

Intenziteta obravnave:

Tabela 6.

	Krajša	Diagnostična	Terapevtska	%	% A,B,C
A	8,3	58,3	33,3	100	14,9
B	6,2	56,2	37,5	100	10,0
C	1,6	81,0	17,3	100	75,1

100 %

Čeprav je v skupini A motenost blažja, je obravnava intenzivnejša, ker starši boljše sodelujejo, so bolj motivirani tudi za daljšo obravnavo, kar dodatno pozitivno vpliva na učinkovitost pomoči. Intenziteta pomoči se bolj sklada z motiviranostjo staršev za sodelovanje kot z dejansko prizadetostjo otroka.

ZAKLJUČEK:

Delovne hipoteze so se potrdile. Na odločitev staršev za obisk v Vzgojni posvetovalnici oziroma stopnjo njihove motiviranosti pomembno vpliva oblika motenosti otroka ter socialno-ekonomski in kulturni status staršev. Samoiniciativno poiščejo pomoč motnemu otroku starši, kadar opažajo pri njem motnje vedenja (agresivne oblike), ki komajda segajo čez okvir normalnih variacij ali so obrambne reakcije na vzgojne pritiske oziroma popustljivost.

Večjo občutljivost za vzgojne probleme otrok kažejo starši, ki so bolj razgledani, opravljajo zahtevnejše poklice in zavestno bolj načrtujejo svoje družinsko življenje. Očividno pa ravno pri teh kategorijah staršev nastopajo tudi nevrotični motivi, saj je intenzivnost dela z njimi in njihovimi otroki večja kot pri bolj motenih otrocih, katerih starši pa komaj zmorejo materialno oskrbo otrok in nimajo dovolj intenzivnih samoaktualizacijskih potreb.

Zgodnji prihod svetovanca v Vzgojno posvetovalnico, povezan z samoiniciativnostjo (motiviranostjo) staršev, zagotavlja pomembno ugodnejšo prognozo kot čakanje na učiteljevo ali kako drugo napotnico.

Temu zaključku nujno sledi delovna naloga Vzgojne posvetovalnice, ki naj deluje preventivno in v sodelovanju z vzgojnimi in družbenimi institucijami dviga izobrazbo, ekonomsko-socialno oziroma kulturno raven staršev današnje mlade generacije.

Filozofski temelji moralne kulture

dr. Vojan Rus

Filozofsko razmišljanje o moralni kulturi si tukaj ne zastavlja preobširne naloge (seveda ne gre za to, da bi povedali vse o tej temi). Gre le za to, da ponovno premislimo nekatere temelje morale in filozofske etike v soočenju s sodobno situacijo človeštva.

Tako soočenje je nujno, če filozofija želi optimalno sodelovati v spreminjanju sodobne situacije človeštva, ne pa pristajati nanjo.

Morala je bistven konstituens človeške situacije v sodobni epohi. Toda prav morala — ne pa tehnika — je sestavina te situacije kot največje pomanjkanje, kot največja sodobna vprašljivost. Ta aspekt človeške situacije izražajo že številni neprofesionalni, vendar pomembni življenjski filozofi, na primer Nehru, takole: človek je tehnično dosegel zvezde, vendar pri tem ni še nič kultiviral odnosov v človeštvu — in zato moralno-družbena kultura daleč zaostaja za tehniko.

Iz tega sledi, da je prav nova morala ključ za optimalno človeško vlogo vseh drugih področij kulture, za bolj humano sorazmerje med družbeno in tehnično kulturo, med duhovno in materialno kulturo in podobno.

Filozofija morale¹ (ali etike) pa bo bolj aktivno sodelovala v izgradnji sodobne moralne kulture, če bo ponovno razmislila tudi o temeljnih vprašanjih:

- kaj je morala
- kakšen je odnos med moralo, človekom in svetom.

I.

Morala je **ustvarjanje vrednot** v odnosih med ljudmi, je zavestni **prenos** vrednot od enega človeka do drugega je zavestno skupno, družbeno proizvajanje vrednot.

Kolikor bolj je družbeno proizvajanje vrednot **zavestno** in kolikor bolj je njegov **učinek medljudski**, toliko bolj je to delovanje moralno.

Taka definicija morale — zavestno ustvarjanje človeških vrednot v medljudskih odnosih — ima pomembne konsekvence za sodobno kultiviranje morale, ki jih zlasti pokaže analiza moralnega ustvarjanja.

Za to posebno ustvarjanje velja nujno, da se embrij nove medljudske vrednote vnaprej pojavi kot zamisel, da je to zamisel izzvala objektivna in kritična medljudska **situacija**, da se je ta objektivna potreba prelomila skozi **subjektivno moralno dispozicijo-potrebo** in da to zamisel uresničuje specifična človeška dejavnost, ki tudi s pomočjo medljudske čutnosti prenaša vrednote od človeka do človeka (in seveda tudi vzajemno).

Ni mogoč noben — niti atomarni — moralni pojav (dejanje), ne da bi se sintetizirali v njegovi strukturi vsi omenjeni elementi: medljudska situacija, subjektivna moralna dispozicija, potreba, zamisel nove vrednote in njeno uresničenje s posebno dejavnostjo v novem družbenem odnosu (tako da je vrednota **dostopna** drugemu človeku). Šele ta novi medljudski odnos je izdelana moralna celota in vrednota. Šele ko je ta celotna struktura sintetično zaokrožena, je izvršeno **moralno dejanje**, ki je bistvena celica ali atom morale.

V tem članku sta združena ustni ekspeze na plenarni seji XV. svetovnega filozofskega kongresa v Varni (17. – 22. sept. 71) in referat, objavljen v Proceedings of The XV th World Congress of Philosophy, T. 1., str. 211 – 217.

ceedings of The XV th World Congress of Philosophy, T. 1., str. 211 – 217.

(Aristotelovi štirje vzroki so samo „kozmozologizirana“ – iz človeka v svet prenešena – struktura človeške ustvarjalnosti nasploh, pa tudi moralne ustvarjalnosti.)

Za kultiviranje sodobne morale je zlasti nujno filozofsko razčleniti zamisel in njen končni rezultat, njeno uresničenje v novem medljudskem odnosu.

Zamisel (bistvena sestavina vsakega ustvarjanja; nekaj podobnega so pri Aristotelu forma, formalni in finalni vzrok, pri Heglu ideja in pri Marxu – v Kapitalu – idealna predstava) je svojevrstna, pojmovna sinteza apriori. Zamisel ni torej samo pojmovni (notion) odraz (odraz v obliki pojma), ni samo spoznanje objektivne moralne situacije in subjektivne moralne poteze. Zamisel je združitev vseh teh spoznanj v enotno pojmovno „predstavo“ novega medljudskega odnosa in pota do njega. Ta pojmovna sinteza je apriori le glede na novo medljudsko vrednoto, ki je še ni in ki še bo.

Zamisel namreč prva spoji znanja o posameznih, še ločenih in le potencialnih sestavinah morale (o situaciji, o potrebi itd.).

Zamisel ni nikoli enostranski „čisti um“, ker jo vedno spodbudi empirična in subjektivno doživljena moralna situacija. Tako je zamisel vedno zveza z življenjem.

II.

Pomen sodobnega določanja morale – in posebno vloge zamisli in učinka, dejanja – je jasnejši ob soočenju z drugimi filozofijami morale.

Nekatere filozofije morale močno osiromašijo bistvo moralnega odnosa, ker pozabljajo na njegovo ustvarjalno jedro – na zamisel in njen učinek (nova medljudska vrednota, odnos) – ali pa ga celo zavestno črtajo (Kant na primer izloča empirični učinek iz svoje definicije morale)¹. Ta del etike zoži moralni odnos na eno samo psihološko in verbalno sestavino ali podsestavino moralnega dejanja: ali na sodbo ali na stališče ali na ukaz ali čustvo ali interes ali spoznanje in um ali na intuicijo ali kolektivno predstavo ali na družbeni instinkt. Tudi absolutizacije izvenizkustvenega ideala, (ali pri Kantu uma, volje), izvenizkustvene (apriorne, absolutne) norme in vrednote imajo izvor v psihičnih in verbalnih, seveda pa absolutiziranih sestavinah morale. Zato so vse te absolutizacije psihologizem v najširšem pomenu (tudi kadar se deklarirajo proti psihologizmu).

V etiki, zlasti novejši, torej pogosto absolutizirajo tiste – psihološke – sestavine moralnega dejanja, ki so pred njegovim učinkom v medljudskem odnosu in ki same do tega učinka še ne vodijo, zlasti če niso združene z zamisljo.

Zaradi izločanja ali pozabljanja na medljudski učinek in celoto dejanja so vse take etike abstrakcionistične².

Tiste etike, ki so temeljni moralni odnos (dejanje) zreducirale na psihološko-verbalne podsestavine in iz njega izpuštile zamisel in učinek, niso mogle dati ustrezen filozofski delež k moralnemu kultiviranju družbe. Zaradi pomanjkljivih teoretskih temeljev je taka moralna filozofija.

1) bolj spremljala družbene procese kot jih je preoblikovala in ustvarjala.

1 Immanuel Kant's Kritik der praktischen Vernunft, Zweite Auflage, Berlin 1870, posebno strani 20 – 22, 28 – 31, 36 – 40. Ta abstrakcionistična absolutizacija (izločanje empirične vsebine, empiričnega cilja in uresničenja) je pri Kantu samo prevladujoča tendenca. Kant izjemoma povdari tudi učinek moralnega delovanja, saj neke pravi, da moralni namen vključuje „delovanje kot sredstvo, s katerim se pride do učinka“ (op. cit., str. 21). To kaže, da tudi absolutizacije ne morejo biti absolutne in da morajo dati kako koncesijo nasprotnemu polu.

2 Tudi abstrakcionistična etika ni mogla povsem vztrajati pri tem absolutu (izločitvi učinka in dejanja). Celo Kant začenja svoj osnovni moralni zakon z „Handle“ („Deluj!“, ob. cit., str. 35), vendar ne pojasni ali je sploh možno delovanje brez empiričnega učinka. Tudi druge abstrakcionistične etike večkrat omenjajo dejanje in dejavnost, toda iz tega ne izpeljejo konsekvenc. Če v tradicionalni etiki so obstajale tudi prakseološko-vsebinske smeri ali etike dejanja, na primer Aristotelova etika. Vendar tudi te niso dovolj razčlenile strukture ustvarjalnega dejanja v morali.

2) bila je pred vsem odsev tradicionalne mikromorale, ne more pa dati temeljev za kultiviranje sodobne makromorale.

Ad 1) Zgodovinsko izkustvo človeštva v zadnjih dveh, treh stoletjih je pokazalo bistveno razliko med psihologistično etiko (v omenjenem najširšem smislu) in prakseološko-vsebinsko filozofijo morale (zlasti realni humanizem znanstvenega socializma). V teh stoletjih je psihologistično abstrakcionistično predstava dolžnosti, svobode itd. lahko izpolnila z povsem nasprotnimi – vrednimi in nevrednimi – družbenimi vsebinami, ker je po svoji teoretski podlogi (abstrahiranje učinka) celo izključevala jasno navezanost ali na napredni družbeni cilj epohe (na socializem in antiimperializem) ali na nazadnjaški cilj. Zato so v abstraktno tezo o neempirični dolžnosti, umu, volji, svobodi lahko svoje vsebine vključevala ali napredna ali nazadnjaška gibanja.

Tako je abstrakcionistično psihologistični del etike postajal v zadnjih stoletjih precej nemočno sredstvo različnih moral, ne pa teoretski diferenciator teh moral in učinkovit sodelavec oblikovanja človečne morale.

Znanstveno realni humanizem pa je postal aktivni katalizator svetovnih, socialističnih in protiimperialističnih preporodnih gibanj, katerih obči človeški učinki so na dlani (na primer osvoboditev deset in deset azijskih in afriških narodov).

Znana je tesna zveza znanstvenorealnega humanizma z Oktobrsko, kitajsko (že s Sun jat senom), indijsko (tudi z Nehrujem), indonezijsko (Sukarno)³, jugoslovansko in drugimi socialnimi in nacionalnimi revolucijami. ad 2) Del tradicionalne, večtisočletne morale – ne ubij! ne laži! ne kradi! – je bil plodna sestavina obče ljudske kulture. Vendar je ta morala kultivirala le družbene mikroodnose, le odnose med drobnimi proizvajalci (le med sosednimi poljedelci, obrtniki) in med drobnimi in srednjimi skupinami (družina, vaška in plemenska skupnost). Ta morala pa ni sodelovala v oblikovanju posebnih kvalitete makroskupin, kot so narodi, razredi, skupine narodov (na primer v skupini gospodarsko bolj in manj razvitih narodov).

Ker je bila poljedelska kultura (ki je prevladovala več tisočletij, vse do intenzivne industrializacije) relativno stagnantna v proizvodnih tehnikah in proizvodnji, so bili stagnantni in uniformni tudi njeni družbeni odnosi in morala. Zato je bil bistveni moment morale – svobodno zamišljanje, osebna kreativnost – v poljedelski družbi manj viden, čeprav deloma vedno prisoten. Zaradi tega abstrakcionistično psihologistična in ostala etika, ki ima preveč pred očmi samo tradicionalno mikromoralo – verjetno ni dovolj zapazila tega najbolj človeškega momenta v morali, momenta kreativnosti. Zato je moralo pojmovala preveč kot kontemplacijo, kot dedukcijo iz danih in uniformnih moralnih zakonov in kot intuicijo danih moralnih bistev, ne pa kot individualno kreacijo. (Kant, kljub vsem povdarkom na avtonomiji in svobodi, vendar pravi, da moralno bitje stoji pod disciplino čistega uma, da mu je podvrženo, da je prisiljeno itd).

Sodobna epoha pa prinaša bistveno bolj razvejane makroskupine in bistveno bolj dinamične družbene odnose (sprožila jih je industrializacija) kot epoha poljedelske kulture. Zato je v sodobnem svetu še manj možnosti, da postane teoretski princip praktične moralne kulture tista etika, ki ne vidi bistvenih sestavin morale – zamišljanja in učinka in njihovih posebnih oblik in možnosti v sodobni epohi.

Bolj dinamične in zapletene družbene odnose pa lahko humano in optimalno pomaga oblikovati le etika, ki se zaveda vloge svobodnega, osebnega kreativnega

3 Tudi Sun jat sen, Nehru, Sukarno in drugi (ne samo komunisti in socialisti) so sprejeli precej marksistično-leninističnih družbenih ocen in projektov. Znani so ti pogledi Nehruja in Sukarna in njuno sodelovanje v Antimperialistični ligi pred vojno. Vestna analiza pa ne bo mogla nikoli teoretskih konceptov marksizma in leninizma povezati s stalinizmom in njegovimi družbenimi deformacijami.

zamišljanja. Manj uniformna družbena gibanja, manj uniformne, bolj spremenljive in zapletene situacije zahtevajo seveda bolj kreativno umišljanje in ponašanje.

III.

Zaostreno vprašanje kreativnosti — kot jedra kulture nasploh, posebej pa moralne — ni izjemen pojav naše epohe. V tej epohi je le bolj viden in iz nje bolj viden tudi nazaj v zgodovino.

Dosedanji in prihodnji humanizem in etika doživita precejšnjo revizijo, če problem kreativnosti, posebej pa moralne, ponovno situiramo v njun temeljni medij, v človeško in svetovno strukturo.

S tem se zlasti pokaže kot nevzdržen tako dosedanji preprosti humanizem kot tudi preprosti antihumanizem.

Zadržal se bom seveda le ob nekaj izrazitih stikih občih struktur človeka, sveta, kulture in morale, ki zahtevajo revizijo etike in moralne kulture.

Teoretske ovire za novo moralno kulturo so zlasti nedialektični pogledi na človeka, njegovo kreativnost na eni in svetovnimi strukturami, na primer občosti, bistva, celote in vzročnosti na drugi strani (to niso edine svetovne strukture!).

Najprej kratka diskusija o dialektiki svetovnih struktur: občnost, bistvenost, celovitost in vzročnost.

Kozmološko-ontološko univerzalno in obče pogosto pojmujejo (nedialektično) ali kot neobstoječe ali kot povsem homogeno, uniformno-identično, nespremenljivo in povsem nadposamično. Tako kozmološko obče je deloma tudi v svet projicirana represivno-človeška družbena struktura nadrejenih razredov in držav.

V resnici pa se vsako univerzalno in obče (kot ena od svetovnih struktur) v vsakem svojem posameznem primeru pojavlja na drugačen način. Vsako posamezno je individualna, enkratna razvojna diferenciacija od predhodnega toka občega, ker pri vsakem posamičnem istega občega vstopajo vse novi, vse drugačni vzročni nizi, ki vplivajo na spremembo občega. Zato so tudi najsplošnejše strukture sveta (bistvenost, vzročnost itd.) hkrati trajne in spremenljive.

V taki svetovni strukturi občega — ki kot priroda biva tudi v človeku in okrog njega — je principierna in trajno-dinamična osnova za osebno kreativnost in tudi za moralno kreativnost. Ker je vsaka posamična stihijna družbena situacija tudi odprta družbena občost, lahko v vsaki situaciji nastopijo individualne kreativne akcije kot vzrok, ki deluje na to občost. Vsako družbeno stališče posameznika je zato individualno, optimalno pa je lahko le tisto delovanje, ki se zaveda možnosti kreativne enkratnosti.

Celota je po nedialektičnih predstavah ali samo nomen ali mehanična vsota delov ali nad deli, deli pa podrejeni celoti. V resničnem svetu je celota vedno nova kvaliteta, ki je prav proizvod medsebojnega delovanja delov, ne pa nad njimi. Toda deli dobijo v celoti, pod vplivom njenih posebnih kvalitete, nove individualne kvalitete.

Vsako bistvo in celota sta vedno sintetična posledica več notranjih in zunanjih vzrokov, ki so nujni dejavniki bistva in celote. Toda zveza med vzroki in posledicami ni nikoli absolutno uniforma in absolutno determinirana. Zato lahko zamenja en vzrok (ali en del) drugi vzrok (ali del), celota in njeno bistvo pa ostaneta še vedno v temelju ista. Bistvo je vedno strukturirano, v sebi nasprotno in razvojno.

Človekova občost, bistvenost, celovitost in vzročnost so posebne oblike svetovne bistvenosti, celovitosti in vzročnosti. V človeku torej delujejo vse te štiri (in druge) svetovne strukture. Toda individualne človekove oblike teh štirih (in drugih), struktur stoje izven vseh znanih posebnih in posebno-splošnih kozmoloških struktur.

Vzrok te ostre ontološko-kozmoško razlike človeka od ostalega sveta je kreativnost (ustvarjalnost, praksa, kultura).

Tudi v tej svetovni individualnosti človeškega bistva (ne samo v razliki od ostalih živali itd.) je koren veliko bolj dramatične in dilematične moralne kulture kot so to menili enostavni humanisti in enostavni antihumanisti.

Osrednji nosilec človekove kozmološko-ontološke individualnosti je zamišljanje, ki je individualna oblika svetovne dialektike občega, bistvenosti, vzročnosti in podobno. Ono je v svojem jedru mnogo bolj protislovno, dinamično in svobodno kot so si predstavljali človekovo bistvo nekateri filozofi, pripadniki nasprotnih smeri. Mnogi so namreč menili, da je kultura podaljšek nekakšnega enostavnega bistva človeka, pa naj so to bistvo razumeli ali kot potrebo, ali kot um, ali kot instinkt, ali kot telesnost, ali kot dušo, ali kot družbenost, ali kot materialnost in gospodarstvo. Preprosti humanizem je menil, da je potrebno tako preprosto bistvo samo osvoboditi anahronističnih in povsem tujih izkustvenih navlak, pa bo osebno in družbeno bistvo človeka zažarelo v nespremenljivi, večno harmonični popolnosti. V resnici pa glavna drama človeške in moralne kulture ni v boju s tujimi, zunanjimi ovirami, ampak s samim seboj, z najbolj lastnim jedrom zamišljanja in z vsem, kar iz njega sledi: bogastvo potreb, želja in podobno.

Niti moralna niti druga zamisel ni absolutno vezana navzdol in nazaj, na neko povsem stalno in gotovo – slabo ali dobro – jedro v človeku. To velja seveda za vsak pojav v svetu in za vsak del pojava (da ni absolutno vezan na karkoli). Toda diapazon gibanj, ki jih lahko sproži zamisel sama v sebi in iz sebe, in ki jih lahko prav ona vnese v človekovo celoto in svet, je tako specifično mnogoplasten, širok in intenziven, da se z njim ne more meriti noben drug znan element v človeku. Zamišljanje je – za razliko od instinkta – zelo plastično. Zato lahko poleg svojega znanja o številnih obstoječih moralnih (in drugih) predmetih (situacijah, odnosih) konstruira veliko število še neobstoječih, novih in uresničljivih družbenih odnosov. Tako zlasti zamisel dinamično bogati možni družbeni svet daleč čez obstoječe danosti. Družbeno zamišljanje lahko v isti situaciji predvidi ostro nasprotno – dobre in zle – uresničljive rešitve, pri vsaki nasprotni rešitvi pa veliko število zelo različnih variant.

Zamisel je edini prihodnji vzrok iz sedanjosti in to kot prvi vzrok celotnega prihodnjega proizvoda (ki iz sedanjosti konstruira prihodnost, z njo pa obenem spreminja sedanjost). Ker je zamišljanje zelo plastično, zelo gibljivo – lahko z njim zelo svobodno in v raznih smereh vplivamo na človeško in družbeno sedanjost.

Ker je zamisel tako večdimenzionalna in nevezana na kakršnokoli absolutno podlogo, lahko zamisel o odnosih med ljudmi konstruira tako intenzivno človeško dobro kot intenzivno zlo. V tem – ne pa v kaki atavistični, zli živalski prirodi človeka – je bistvena dinamičnost, dilematičnost in protislovnost človeka tudi kot moralno-družbenega bitja.

Dalje. Vse človeško ustvarjanje, pa tudi moralno, nikoli ne obvlada dokončno predmeta, situacije, novega odnosa. Četudi je v konkretni medljudski situaciji moralno dejanje uresničilo dobro, ni v notranji materiji tega dobrega nobenega zagotovila, da bo dobro večno tudi tako ostalo. Dobri, napredni rezultati neke politike, neke revolucije nimajo v sebi absolutnega notranjega in zunanjega zagotovila, da bodo dolgo taki ostali (možno pa je, da bodo).

Notranja vrednostna protislovnost zamišljanja in moralnega delovanja nikakor ne vodi v preprosti antihumanizem in pesimizem, ampak se najbolj logično zaključuje v znanstveno-realnem humanizmu. Ni nobenega absolutnega zagotovila, da bomo z moralno kulturo ustvarili večno, neskaljeno srečo in harmonijo v človeštvu. Iz tega sklepa in iz dejstva, da človek ostaja ustvarjanja – tudi moralnega – sposobno bitje (kar potrjujejo omenjeni veliki dosežki revolucionarnega preporoda v 20. stoletju), izhaja za človeka izkustveno utemeljen moralni imperativ: od tebe samega je najbolj odvisno ali se boš uresničeval v družbi kot celovitejši, polnejši človek ali kot deformacija človeka ali

boš ostal uspravna možnost. To vse je odvisno od vsakokratne akcije, od vse novih in novih aktov, ker v nobenem poprejšnjem aktu, še tako optimalnem, ni absolutne garancije za večno dobro v prihodnje.

Moralna norma izhaja torej iz same biti človeka, iz njegovega jedra – ustvarjanja, predvsem pa iz jedra tega jedra – iz zamišljanja.

IV.

Iz vsega povedanega izhajajo tudi nekatere možne smeri realno humanistične moralne kulture nasploh in posebej v sodobni epohi.

Dosedanje, posebno pa sodobno zgodovinsko izkustvo kaže, na katerih točkah družbe obstoje posebne nevarnosti deformacij in odtujitev človeškega, s katerimi se sooča sodobna moralna kultura: zlasti monopoli nad proizvodjalnimi sredstvi, nad politično oblastjo, nad informacijami in nad orožjem, s katerimi ozki in nekontrolirani krogi diktirajo na nacionalnih in svetovni areni.

Ce hoče biti moralna kultura res kultura – ne jalovo besedičenje, ne moralizem, ne antikultura – se nujno odločno spopada s temi deformacijami. To pa je možno le v njeni združitvi s tistimi širokimi družbenimi gibanji, ki prinašajo njihovo bistveno večje odločanje na družbenem makronivoju – na nivoju držav, narodov, regionalnih združenj in vsega sveta – in ki obenem bistveno omejujejo dosednji monopol. Filozofija in znanosti, ki želijo sodelovati v sodobni moralni kulturi po njenih imanentnih imperativih, ne morejo ostati izolirane v svojih kabinetih. Vendar njihova specifična vloga ni v prvi vrsti oblikovati lastno politično organizacijo, dnevno agitacijo in ekshibicionizem, ampak tista družbeno kritika in konceptualizacija, ki sta glavni filozofski in znanstveni prispevek k sodobni, konkretni zamisli totalnega človeka in njeni uresničitvi v družbi.

Lastna naloga filozofije in družbenih znanosti je izdelava konkretne ikoncepcije človečnega človeka XX. stoletja in kritika svetovne družbene krize s stališča te vodeče koncepcije.

Strinjam se, da so filozofi zelo soodgovorni za minimalno svetovno moralo, kot je včeraj dejal gospod Bahn.

Vendar pa ta minimum vključuje: 1° analizo najtežjih sodobnih problemov človeštva kot so vojna nevarnost, imperializem, hegemonizem, ekonomski in oblastniški monopoli in beda dveh tretin človeštva, 2° ozko povezanost filozofov s tistimi širokimi sloji in gibanji, ki imajo objektivno progresivne interese.

Samo zveza filozofije in družbenih znanosti s temi problemi in socialnimi silami more spremeniti svet v humanistični smeri.

Razumevajoč pravo strukturo morale, človeka in sveta lahko sodobna etika in filozofska antropologija pokažeta najbližjim sodelavkam – humanističnim in družbenim znanostim (kot so sociologija, pedagogija, psihologija, ekonomija in druge, tu je že precej prispeval Fromm):

1) Kako zelo škodujejo moralni kulturi in kako zelo podpirajo sodobne monopoliistične deformacije tiste teze o družbenih sistemih, funkcijah, ravnotežjih, ki trdijo, da jih ni mogoče spremeniti z akcijo, ampak se jim je nujno le prilagoditi.

2) Da so družbene in humanistične znanosti pogosto nehoti nasprotnik sodobne moralne kulture, ker sprejemajo navidez neodvisni položaj servisa, toda servisa za mo..o.pole. Monopoli ne zahtevajo namreč več od humanističnih znanosti preprosto apologetiko, ampak le točne informacije za svojo uspešno vladavino. Znanost, ki daje monopolom točne informacije v okviru predpostavk monopola, podpira monopol.

Etika in filozofska antropologija lahko, v sodelovanju z drugimi humanistično-družbenimi vedami, kritično pretresata dosednji in koncipirata novi sistem izobraževanja in vzgoje. Dosednji sistem je večkrat velika ovira novi moralni kulturi, ker se bavi sedaj s fino, nevidno apologetiko in s prilagajanjem novih generacij modernizirani, „blagi“ vlada-

vini monopolov in ker poneumlja nove generacije s topim faktorizmom in historizmom.

Novi moralni kulturi — ki ustreza prirodi človečne morale in potrebam epohe — lahko doprinese samo taka družbeno-humanistična vzgoja, ki pokaže resnično strukturo človeka in možnosti njegove človečne celote v današnji epohi, ki odkrije resnične sodobne družbene strukture, njihove probleme in izhode, ki vzgaja sposobnost takega dialektičnega mišljenja in tak močan karakter v čim širšem krogu ljudi, ki jim bodo omogočali veliko aktivnejše sodelovanje v odločanju na nacionalni in internacionalni ravni. Etika in filozofska antropologija lahko, v sodelovanju z drugimi vedami in naprednimi dejavniki, kritično ocenjujeta in koncipirata globalne družbene projekte — plane družbenega in ekonomskega razvoja, plane nacionalne in internacionalne vzgoje in izobrazbe — da bodo ti projekti uresničenje nove, realno humanistične makromorale, da bodo ti projekti sami makromoralna dejanja, da bodo nujne sestavine uresničevanja konkretne in optimalne celote človeka v sodobni epohi in v posebnostih vsake dežele.

Etika in filozofska antropologija lahko prispevata sodobni moralni kulturi s tem, da v sodelovanju z drugimi dejavniki, razkrinkujeta nove oblike deformacij, ki so manj vidne in so zato zlasti nevarne osnove novega lažnega moralizma: nova oblika kapitalizma (neokapitalizem) in nova oblika imperializma (neoimperializem).

Etika in antropologija lahko prispevata skupaj z drugimi dejavniki k odkrivanju novih deformacij (birokratizem, nacionalizem, pojavi partijskega in državnega hegemonizma in centralizma) tudi v naprednih ljudskih, delavskih in nacionalno-osvobodilnih gibanjih.

Etika in filozofska antropologija lahko prispevata k takemu idejnemu in programskemu kultiviranju naprednih subjektov sodobne epohe — posamezni loji delovnih ljudi, delavska in ljudska gibanja — ki bodo sposobni premagovati tudi nove oblike deformacij.

Samo na videz je seznam omenjenih možnih smeri, v katerih lahko kulturno deluje sodobna etika, omejen izključno na sodobno epoho. Te smeri so pa v resnici samo spremenljive, posebne in konkretne oblike trajne strukture in procesa moralne kulture, tudi prihodnje. V vsakem njenem, prihodnjem in preteklem, aktu je namreč prisotna nevarnost deformacij, nekulture. Zato bo moralna kultura morala stalno porajati vse nova dejanja, da bi preraščala dosedanje stanje in njegove dileme.

Materialni etični apriorizem

(Etika M. Schelerja)

Mag. Jože Šter

1. Schelerjev koncept

Scheler je večino svojega filozofskega opusa posvetil antropološkim problemom, med njimi pa največ etiki. Druge filozofske probleme je obravnaval manj obsežno in sistematično. Praviloma se posamezne misli o teh vprašanih pojavljajo v antropoloških delih, ne pa kot samostojna in sistematična dela.

Scheler sam je kot svoje centralno delo označil „Formalizem v etiki in materialna vrednostna etika“, ki ne obsega le temeljev etike, ampak vsebuje izhodišče za vrsto bistvenih filozofskih misli (13-4/1)¹. To delo je kot celota izšlo prvič 1916. leta, sicer pa je prvi del izšel že 1913., drugi pa 1916. leta v *Jahrbuch fuer Philosophie und phenomenologische Forschung*.

Enako kot Kantu je bil tudi Schelerju eden osnovnih problemov moralni relativizem. Tudi cilj mu je bil enak: odkriti trdno osnovo, na kateri bi zgradil etiko, ki bi bila občeveljavna, a hkrati resnična in uporabna. Ta njegov poizkus predstavlja „Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik“. V predgovoru k temu delu pravi avtor, da mu je bil temeljni cilj utemeljitev filozofske etike, pri čemer naj bi se strogo omejil na čisto apriorna dejstva. Drugi cilj pa mu je bila kritika Kantove formalne etike (9/1).

V tem delu se poznajo predvsem trije vplivi: Kantov, Husserlov in krščanski. Sprejel je Kantov apriorizem (pojmovan sicer širše), Husserlovo fenomenologijo, vsemu pa je dodal krščansko-religiozno čustvenost in boga. Tako je nastala filozofija, ki jo Scheler poimenuje kot **emocionalni intuicionalizem, materialni apriorizem, etični absolutizem in objektivizem ter personalizem** (14/1).

Od teh vplivov Scheler izrecno priznava le prva dva. V svojem zadnjem predgovoru k temu delu iz leta 1926 pravi, da so se njegovi nazori o metafiziki absolutne biti tolikanj spremenili, da se ne more več imenovati teista. Toda, pravi dalje, zaradi te spremembe niso prizadete misli v „Formalizmu v etiki in materialni vrednosti etiki“ (razen enega nepomembnega poglavja). Celo obratno, prav te misli naj bi bile osnova in motiv za to spremembo. Scheler pravi, da pri pisanju tega dela ni niti za trenutek pomislil na utemeljitev etike s predpostavko o bistvu in obstoju boga. Etika je važna za metafiziko absolutne biti in ne obratno (17/1).

Tako z logičnega vidika (če namreč teizem oziroma ateizem ne razumemo le v svetovnonazorskem, ampak v filozofskem smislu, da je namreč Schelerjeva filozofska pozicija) kot na osnovi samega dela pa je tej Schelerjevi misli težko pritegniti.

Specifična karakteristika Schelerjeve filozofije je prav gotovo v tem, da mu predstavljajo **primat čustva**, torej niti razum, niti volja, niti nagoni, ampak emocije, in to tako v etiki kot v spoznavni teoriji in filozofiji sploh. Ta primarnost je tako vrednostna kot časovna, saj je emocionalno zrenje absolutno in apriorno.

1 Prva številka v oklepaju pomeni stran, druga pa zapovrstno številko del, kakor so navedena na koncu.

2. Fenomenologija

Ena bistvenih karakteristik Schelerjeve filozofije je fenomenologija, ki jo je razvil Husserl.

Po Schelerju ni fenomenologija niti znanost niti filozofija niti metoda, ampak **naravnost** (Einstellung) duhovnega zrenja, v katerem je nekaj za-gledano ali do-živeto. V tem zrenju so nam dana dejstva posebne vrste čista **dejstva** dejstva sama (380/6). Fenomenologija je torej najneposrednejše občevanje s svetom. Da bi se izpolnila ta večna težnja vseh spoznavajočih duhov – priti do spoznanja, ki bi omogočalo spoznavanje čistih, dejanskih dejstev, torej dejstev, ki ne bi bila odvisna, pogojena s spoznavajočim subjektom in drugimi slučajnostmi – si je Husserl zamislil t. im. fenomenološko redukcijo, ki jo Scheler označuje kot proces odmišljanja od vrste postavitve, od realnosti obstoja subjekta (in njegovih realnih naravnih lastnosti, njegove specifične organizacije) in objekta (67/1). Šele to, kar je po takšni redukciji neposredno doživeto v aktu zrenja, je stvar fenomenološkega raziskovanja (394/6, 84/1).

V tem smislu, poudarja Scheler nasproti Kantovi filozofiji, je fenomenologija najradikalnejši empirizem (381/6, 433/6, 71/1), vendar pa se fenomenologija v dvojem loči od vsakega empirizma: prvič, empirizem se omejuje le na čutno dano, in drugič, za empirizem sta značilna indukcijem in antiapriorizem (382/6, 383/6), medtem ko v fenomenologiji čutne funkcije nimajo nobene vloge (443/6), apriorizem pa fenomenologija sploh v veliki meri razširja, in to na vseh področjih filozofije (383/6).

Fenomenologija se kljub izrazitemu apriorizmu bistveno razlikuje tudi od racionalizma po tem, ker je tu apriorna vsebina dana prek doživljajev in ker ta apriornost temelji v bistvih in ne v razumu in je torej logična posledica apriornosti neposrednega doživljanja dejstev (383 in 384/6). Ta apriornost je mišljena v smislu evidentnega neposrednega spoznanja, ki ga induktivno izkustvo ne more niti ovreči niti dokazati, ne pa v smislu kakšnih apriornih form ali prirojenih idej, ki so tudi časovno apriorne vsakemu izkustvu. Za to **neposredno doživljanje dejstev**, čistih dejstev, uporablja Scheler pojme **fenomenološko zrenje** (Anschauung), **čisto zrenje**, **intuicija** (443/6), **bistvogledje** (Wesenschau), **fenomenološko izkustvo** (68/1, 433/6).

Vsebina fenomenološkega zrenja so **fenomeni** (Phaenomen), ki pa nimajo nič skupnega s pojavom (Erscheinung, Schein). To zrenje daje **bistva** (zato bistvogledje) in to kot samodana (Selbstgegeben) (433/6).

Fenomenološko izkustvo se torej loči od vsega nefenomenološkega spoznanja po tem, da daje stvari same, t.j. neposredno brez vsakih simbolov. Zrenje je **asimbolično** (70/1, 386/6, 433/6). Jezik, ki ga seveda uporablja tudi fenomenolog, je temu le pomožno sredstvo, sredstvo, da se nekaj pokaže (465/6), stavki in govor so le spodbuda za uvid, zrenje, poizkus napeljave na bistvogledje, ne pa za samo določitev spoznanja (412/6). Apriorna vsebina se torej lahko le pokaže, postane lahko vidna le v razliki do vseh drugih vsebin (69/1), zato tudi pravi Scheler, da pri definiranju čistega dejstva vedno zapademo v **circulus in definiendo** (475/6).

Fenomenološko izkustvo je tudi **immanentno**, t.j. daje le, kar je v zrenju samem dano, medtem ko je pri drugih vrstah spoznanja predmet vedno transcendenten (70/1, 388/6, 433/6). Vse realno je fenomenološko transcendentno (475/6), zato je tudi bila potrebna redukcija realnosti sveta.

Bistvogledje nam torej daje čista ali absolutna dejstva (bistva in bistvene zveze) (71/1). Ta dejstva pa niso niti splošna niti individualna (68/1, 465/6, 396/6).

Za fenomenološko izkustvo, bistvogledje, je torej karakteristično, da je:

- intencionalno,
- apriorno,
- neposredno, asimbolično,

– imanentno (odmišlja transcendentnost) dojemanje.

Scheler poleg tega poudarja še eno specifičnost fenomenologije: bistvogledje ni omejeno le na racionalno sfero, le na predstave, temveč se nahaja pri vseh vrstah aktov zavesti (84/1, 384/6). Pri Schelerju ne gre za preprosto razširitev apriorizma na področju vrednot in celotne zavesti, ne gre le za aplikacijo fenomenologije na področje vrednot, ampak mnogo več: v celotnem spoznavnem procesu dobi emocionalnost primat, moralnost pa zelo pomembno mesto.

Za razliko od naravne naravnosti in znanstvenega spoznanja, ki dajeta le relativno vedenje, le verjetno spoznanje, doxo (18/3), je filozofsko spoznanje usmerjeno na področje bistev ter absolutnosti in je torej absolutno spoznanje (89/3, 98/3). Iz tega izhaja ontična zahteva (zahteva, izhajajoča iz predmeta samega), da pri fenomenološkem spoznavanju sodeluje ves človek in ne le ta ali ona duhovna funkcija (84,85/3). Torej absolutna ni mogoče dojeti le z eno močjo, le racionalno, ampak prav njegova narava zahteva dojemanje z vsemi možnimi močmi. Ob tem pa se vendarle takoj postavlja vprašanje, kakšno je razmerje med temi različnimi spoznavnimi močmi, kakšna je vrednost posameznih spoznavnih moči. Scheler pravi, da gre ljubitelj vedno pred poznavalcem. Tako so bili alkimisti pred kemiki, ljubezen do antike pred raziskovanjem antike itn. (81/3). Primaren človekov odnos do sveta ni „predstaven“, ampak emocionalen in vrednoten (206/1, 253/1). Človek ima specifično vrsto emocionalnih aktov (med njimi sta temeljna ljubezen in sovraštvo), ki so skupna korenina vseh naših teoretičnih in praktičnih postopkov. „Ta teorija se ostro loči od vseh teorij o primatu razuma kakor tudi od teorij o primatu volje v našem duhu, saj ravno trdi, da imata ljubezen in sovraštvo primat tako nasproti vsem vrstam ‚predstav‘ in ‚sodb‘ kakor tudi nasproti vsem ‚voljam‘“ (83/3).

Scheler poudarja tudi, da je določena moralna drža pogoj za pravilno spoznanje (96/3) in da je za spoznanje absolutne biti pogoj poseben moralni akt, ki zajema:

- ljubezen celotne duhovne osebe do absolutne biti in vrednot,
- pokornost naravnega jaza in samosti (Selbst),
- samoobvladanje (89/3).

(Drugo vprašanje je, koliko je ta zahteva v skladu s fenomenološko redukcijo).

V skladu s tako pojmovano fenomenologijo Scheler opredeljuje „pravo“ filozofijo kot določen ljubezenski akt udeležbe jedra neke končne človeške osebe v vseh možnih stvareh (65/3).

Z bistvogledjem spoznavamo le bistva, ne pa tudi drugo kategorijo vsakega bivajočega – torej tudi absolutna – obstoj. Spoznavanje eksistence pa se povsem loči od spoznavanja bistva in to tako po evidentnosti kot tudi po veljavnosti in dosegljivosti (97/3). Realnost obstoja predmeta je dana le v volji oziroma kot nasprotje volji, kot tendenca, usmerjena proti volji (149, 150/1).

Tako absolutno razdvajanje spoznavanja je pripeljalo Schelerja do podobnih težav kot Kanta. Odmišljanje načina obstoja od bistva je nevzdržno, saj imamo celo vrsto, če ne večino predmetov, katerih način obstoja je ravno eden momentov bistva tega predmeta.

Kljub Schelerjevi jasnosti v opredeljevanju tez vendarle ostaja vrsta bistvenih stvari nepojasnjenih. Eno teh je opredelitev bistva, za katerega navaja (z enega vidika) le negativno opredelitev (da bistvo ni niti splošno, niti individualno). Kljub jasni opredelitvi fenomenološkega spoznanja bistva in obstoja si kaj težko realno zamislimo bistvogledje ali spoznanje realnosti obstoja nekega predmeta. To se je pokazalo jasno že pri Schelerjevem poizkusu opredeliti posebno naravno vrednot in drugie.

Rezultati fenomenološkega spoznanja tudi niso empirično preverljivi (395/6) in sploh preverljivi (68/1). V tem dejstvu, da spoznanja bistev ni mogoče posredovati drugemu, ker so asimbolična, je gotovo ena ključnih slabosti fenomenologije. Cilj fenomenolo-

logije je čisto, absolutno spoznanje, toda izkaže se, da je to spoznanje — kolikor sploh obstaja — absolutno vključeno v posameznika, in tako ostaja odprto vprašanje, ali je to spoznanje sploh čisto in absolutno ali ne, in ali je resnično ali ne. Čisto, absolutno spoznanje je vedno a priori resnično, zato je resničnost tega spoznanja odvisna od tega, če je čisto. Ker pa niti tujega niti svojega fenomenološkega spoznanja ne morem preveriti, ostaja večno odprto vprašanje, ali sem dosegel absolutno spoznanje, ali sem spoznal bistvo stvari, sveta, ali ne, ali je moje spoznanje absolutno ali le relativno. Seveda lahko potem vsakdo pojmuje svoje spoznanje kot absolutno.

Situacija je na moč podobna tisti pri Kantu ob vprašanju kriterija in ocenjevanja moralnosti. Scheler Kantu pravilno očita, da je po njegovi etiki vrednotenje človeka načeloma nespoznatno. Ta teorija, pravi Scheler, se od praktičnega skepticizma loči le po besedi. Kako da Scheler tega ni spoznal tudi za fenomenologijo? Fenomenološko zrenje je pri Schelerju prav tako načeloma individualno, kot je pri Kantu moralno vedenje.

Vse te težave in slabosti fenomenologije se še zlasti jasno pokažejo, ko Scheler preide od splošnih razprav na aplikacijo fenomenologije, na konkretno področje, na področje fenomenologije vrednot.

3. Antropologija

Schelerjevo pojmovanje človeka ima v zgodovini antropologije vsekakor posebno mesto. Za razliko od večine filozofov Scheler človeka ne pojmuje kot krono življenja, kot najvišje razvito zemeljsko bitje — v čisto biološkem pomenu, marveč poudarja prav nasprotno: razum in nikakršna izvorna krepost, ampak je slabost. Kakor je orodje goli nadomestek za manjkajoči nadaljnji razvoj organov pri človeku, tako je razum nadomestek za izostali in negotovo nastali instinkt. Človek torej ni krona razvoja, ampak bolna žival, slepa ulica življenja (185/2). Človek je v vitalnem smislu nemoč, zaustavitev možnosti nadaljnjega vitalnega razvoja. Oblikovanje civilizacije in razuma je posledica stagnacije in deficita (292/1). In ta bolezen je prav razum. Toda isti razum je hkrati pionir za to, kar je boljše od življenja in razuma: pionir za duhovno ustvarjanje kulture in pionir za milost. Milost pa je domislica boga. Človek je štera boga (186-7/2).

S tem je vendarle človeku priznано najvrednejše, najvišje mesto med zemeljskimi bitji, toda tu se pri tem že predpostavljajo posebne, od vitalnih različne in višje vrednote (duhovne in svete). Zadnji nosilec svetega pa je bog. Vez tega novega reda, te ureditve pa sta ljubezen in pravičnost. Za razumevanje človeka kot najvišjega zemeljskega bitja je torej **nujna predpostavka boga**. Pravilno gledano je človek le gibanje, tendenca, prehod k **božjemu** (186/2); za človeka je bistveno, da je transcendenca življenja (293/1). Zmota dosedanjih teorij o človeku je po Schelerjevemu mnenju prav v tem, da hočejo vtakniti med življenje in boga še eno postajo — človeka. Toda te postaje ni, človek je le neki med, meja, prehod, božji pojav in neki večni ven, preko življenja (186/2).

Ko govori o miljeju, pravi Scheler, da vsak posameznik nosi strukturo miljeja s seboj (157/1). Milje pa je določen z nagnjenostjo bitja in je točno nasprotje nagnjenosti (Triebeinstellung), ki odgovarja telesni organizaciji (170-1/1). Vrednostno usmeritev bitja, določajo nagnjenje in nagoni, pri človeku pa imenuje to vrednostno usmeritev samopostavitve, ne da bi pogloblje pojasnil to božansko dejanje (171/1).

Scheler izrecno zanika človekovo posebnost, enost, ampak mu je človek le neki poljubni x iskanja boga (296/1) in zato logično človeka ni mogoče definirati (186/2). Na drugih mestih sicer pravi, da ga ni moč definirati, ker je človek tako raznovrstna, pisana stvar, ki ima preveč koncev, da bi jo lahko definirali (175/2).

Kljub takim trditvam pa je vendar Scheler dovolj jasno opredelil in tudi definirati bistvo človeka; pa tudi če ne bi dal vseh navedenih pozitivnih opredelitev, bi še vedno ostal človek in vsebina za definicijo v tezi, da človeka ni mogoče definirati. Dejstva, da

nekaj ni mogoče definirati, sploh ni mogoče izraziti, ne da bi pri tem zapadli v nelogično protislovje.

Med živalstvom in človeštvom ni nobene bistvene meje in vrednostne razlike. Ta meja obstaja šele med organizmom in osebo (Person), med vitalnimi in duhovnimi bitji (294/1). Oseba je neposredno sodoživeta enost doživljajev (371/1) in je zanjo bistveno to, da eksistira le v izvršitvi intencionalnih aktov (389/1). Oseba ni reč (50/1), ni jaz, človek, zavest, duševna substanca ali karakter (383/1) in tudi ni le povezava aktov, ampak je celotna oseba prisotna v vsakem aktu, ki ga izpolnjuje in variira. (384/1). Oseba je psihično in fizično indiferentna (387-8/1) in torej ne more biti predmet (389/1), ampak je nadzavestna bit, „zavest o nečem“ (391/1). Osebo „najdemo“ šele na določeni stopnji razvoja človekove eksistence (470/1). Šele ko je otrok „polnoleten“, ko je zmožen razlikovati lastne in tuje akte (471-2/1), postane oseba. Oseba je torej polnočutna (Vollsinig), polnoletna in gospodar svojega telesa (472/1).

Vsebina sveta je za vsako osebo drugačna. Svet je konkreten le kot svet osebe. Svet in oseba sta absolutni biti in sta bistveno medsebojno povezani, zato je absolutna resničnost lahko le **personalna resničnost** (394/1). Seveda je treba od tega nasprotja oseba – svet jasno ločiti nasprotji jaz – zunanji svet in telo – okolje (397/1). Kakor vsaki osebi ustreza neki svet (mikrokozmos) in obratno, tako imamo tudi svet, ki je identičen svet, ki vsebuje vse mikrokozmose, torej makrokozmos. Oseba tega sveta je bog (395/1).

Scheler večkrat poudarja, da je ta njegov personalizem v ostrem nasprotju s komunizmi in socializmi ter krščansko Cerkvijo, ki pretirano poudarjajo skupnost (npr. 15/1, 495/1), hkrati pa naj bi izključil individualizem s teorijo o soodgovornosti vsake osebe za vse druge in za celoto (npr. 15/1, 506/1).

V takem konceptu je Schelerju moralna le tista oseba, ki se zaveda izvirne združitve z bogom (nosilec celote), ki je usmerjena na svet in ljubezen ter soodgovorna za celoto duhovnega sveta (15/1).

Nedvomno je pravilna Schelerjeva kritika tako individualizma kot tudi teorij, ki posameznika podrejšo skupnosti, drugo vprašanje pa je, če je njegova rešitev točna in sprejemljiva. Njegova rešitev pravzaprav temelji na triadi oseb. Prva v tej triadi je posamezna oseba, druga je skupna oseba (Gesamtperson), toda to ni že vsaka skupnost. Scheler loči tele vrste skupnosti:

1. Skupnost, ki jo konstituira nehoteno posnemanje (horda, masa).
2. Življenjska skupnost, kjer že obstaja razumevanje.
3. Družba, ki je umetna tvorba. Tu so vsi odnosi zavestni (torej je skupnost polnoletnih in zavestnih ljudi). Posamezniki so tu enaki in ne individuumi.
4. Najvišja oblika skupnosti pa je samostojna duhovna individualna posamezna oseba v samostojni duhovni individualni skupni osebi. Scheler razlikuje dve vrsti skupne osebe: kulturno (nacija in kulturni krog) in Cerkev. Skupna oseba ni sinteza življenjske skupnosti in družbe, čeprav vsebuje združeno samostojno individualnost (družbo in solidarnost ter skupnost (življenjsko skupnost (515-533/1).

Odnos med posamezno osebo in skupno osebo ni odnos nadrejenosti in podrejenosti, ampak sta obe skupaj podrejeni neskončni osebi – bogu (514/1).

V predgovoru k tretji izdaji „Formalizma“ Scheler sicer pravi, da se je v tej točki njegov nazor spremenil. Kasneje je v delu „Položaj človeka v kosmosu“ izrecno zanimal teistično pojmovanje boga kot duhovnega in vsemogočnega osebnega duha (72/7), vendar še vedno poudarja, da se je človek, s tem ko se je dvignil nad naravo, moral usidrati izven sveta. Negiral je torej osebnega boga, vendar je na njegovo mesto postavil nekakšen panteističen absolut, ki se razumeva in ostvarja v človeku, in to prek akta delovne identifikacije (72-74/7). Absolutna bit je torej konstitutivni element človekovega bistva (70/7).

Poleg te spremembe so v tem antropološkem spisu še nekatere druge spremembe Schelerjevih nazorov. Človekovo bistvo Scheler še vedno označuje kot duh, ki je esencialno nevezan, neodvisen od vsega organskega in torej sam ne more biti predmet, kljub temu pa je samozavedanje. Najznačilnejši akt duha je ideiranje, t.j. apriorni uvid bistva nečesa. Bistveno nov element pa se pojavi ob vprašanju, odkod temu „nadsvetnemu“ duhu energija. Scheler pravi, da je fenomenološka redukcija, ukinjanje realnosti v bistvu askeza, t.j. obvladovanje svojih nagonov in prav prek nje se ta energija nagonov sublimira v duhovno dejavnost (44,45/1). Izvorno duh nima nobene moči.

4. Materialna etika

4. 1. Kant kot izhodišče

Schelerjeva zgodovinska zasluga je, da je fenomenologijo apliciral na področje vrednot in tako izoblikoval „materialno vrednostno etiko“.

Etiko opredeljuje takole: Etiko nekega časa predstavljajo v sodbe in jezik formulirane vrednote, ki so nam dane z emocionalnimi akti (311/1). Pri tem pa je treba strogo ločiti etiko posameznega subjekta od teološke, filozofske in znanstvene etike. Znanstvena etika nima nobene spoznavne vrednosti, ker samo znanstveno formulira obstoječa mnenja o vrednotah. Filozofska etika pa mora ta časovni etos podvreči kritiki z vidika čiste samodanosti moralnih vrednot (312/1), torej oceniti skladnost nekega konkretnega etosa z večno apriorno hierarhijo vrednot. Torej je etika v sodbe formulirano etično spoznanje, filozofska etika pa formulacija apriornega etičnega spoznanja v sodbe (88/1).

Svojo etiko pa Scheler označuje za emocionalni intuitivizem, materialni apriorizem, etični absolutizem in objektivizem (14/1).

V predgovoru k „Formalizmu“ je Scheler zapisal, da je njegova etika zgrajena na predpostavki, da je Kantova etika najpopolnejše, kar imamo na področju filozofske etike (9/1). Kant je bil Schelerjevi etiki ne le izhodišče, marveč tudi predpogoj, kajti šele Kantov „razkroj etike dobrega in smotra je omogočil nastanek materialne etike“ (20/1).

Scheler sprejema Kantovo kritiko etike dobrega in relativnosti, ki izhaja iz teh etik. Če je vrednost posameznega človeka, posameznega dejanja itn. v nekem razmerju do sveta dobrega – in to očitno mora biti – potem postane ta vrednost odvisna od obstoječega (slučajnega) sveta dobrega na eni strani in na drugi od našega spoznanja tega sveta. S spremembo sveta dobrega se spremeni pomen in smisel dobrega. Vrednost človeka, dejanja je tako postala odvisna od slučajnih sprememb sveta, kar pa je popolnoma nesmiselno (32/1).

Spreminjanje predmetov je torej en izvir relativnosti, drugi pa je človekovo spoznanje. Tako Kant kot Scheler pa vsako predmetno, čutno, aposteriorno, oziroma, kot pravi Scheler, induktivno izkustvo smatrata za relativno (npr. 65/1).

Relativnost sveta dobrega (ali pa tudi vrednot) in relativnost spoznanja tega sveta imata za logično posledico relativnost v etiki in morali. Cilj tako Kanta kot Schelerja pa je bil ravno zgraditev etike, ki ne bo relativna, ker relativno moralno ni sprejemljivo.

Isto velja za etiko smotra, pravi Scheler. Če naj bi merili moralnost v odnosu do tega smotra, potem so vse vrednote le tehnične vrednote tega smotra, le sredstvo tega smotra (33/1, 51/1). Seveda kljub vsemu Scheler še dodaja, da je Kant poleg vsega tega pravilno zavrmil tudi vse druge etike, ki izhajajo iz induktivnega izkustva (65/1).

Kantu je materialnost vedno čutnega izvora in torej aposteriora. Drugega izvora materialnosti ni. S tem ko je Kant izenačil materialno = čutno = aposteriorno = relativno, je sledilo tudi enačenje nasprotnih pojmov formalno = miselno = apriorno = absolutno.

To pa je hkrati pomenilo, da je nerelativna etika možna le kot apriorno = formalna etika. Sledile pa so še druge teze, ki jih Scheler formulira takole:

1. Vse materialne etike morajo biti etike dobrega in smotra.
2. Vse materialne etike so nujno le empirično-induktivne in aposteriorne veljave.
3. Vse materialne etike so nujno izkustvene.
4. Vse materialne etike so nujno hedonistične in se reducirajo na veselje ob predmetih.
5. Vse materialne etike so nujno heteronomne.
6. Vse materialne etike vodijo le do legalitete delovanja.
7. Vse materialne etike postavljajo osebo v službo svojega lastnega predmeta ali njej tuje stvari dobrega.
8. Vse materialne etike morajo končno utemeljiti vsa etična vrednotenja v nagon-skem človekovem egoizmu, ki izvira iz naravne človekove organizacije.

Vse nasprotno pa seveda velja za formalno etiko (30-1/1).

Scheler sprejema Kantovo kritiko aposteriornih etik in iz tega izhajajočo zahtevo po apriorizmu, ne pristaja pa na tezo, da je apriorno = formalno. Formalno in materialno lahko ločimo tako pri apriornem kot aposteriornem. Pa tudi sicer je to le relativna razlika: $2 \times 2 = 4$ je materija sodbe, formalno pa v odnosu do hrušk in jabolk (72/1). Ker ne sprejema enačenja formalnega in apriornega, tudi ne pristaja na navedenih osem tez, ki sledijo iz tega enačenja. Schelerja pa Kantov formalizem ni zadovoljil tudi z moralnih vidikov.¹ In končno se ta formalizem ne skladal s fenomenologijo, z bistvogledjem.

Njegova varianta apriorizma in absolutizma je zato materialni apriorizem. To je seveda imelo za posledico tudi drugačno pojmovanje apriorizma in absolutizma. Toda graditev apriorne materialne etike omogoča šele ukinitve predsodkov, da se človeški duh izčrpa v čutnosti ali razumu, torej šele teza o **emocionalnem apriorizmu** (84,83/1). Scheler je tako našel rešitev v emocionalnem (vrednostnem) spoznanju, ki je apriorno v odnosu do vsega predmetnega izkustva (206/1, 253/1, 45/1) in za to tezo našel celo empirične dokaze, kot je mislil.

Kantova kritika etik dobrega zadeva tudi vsako vrednoto kot možnost etičnega izhodišča, če bi bila pojmovana kot realen, spremenljiv predmet. Scheler se je tega dobro zavedal, zato je zgradil teorijo o **vrednotah kot samostojnih nespremenljivih fenomenih** (34/1). Človekova volja se usmerja po vrednotah, ki induktivnemu spoznanju sploh niso dostopne. Volja je tako pogojena materialno, ne pa s predmetnim induktivnim izkustvom (61/1). Taka etika pa je torej materialno apriorna (in tudi absolutna, ker je apriorna).

4. 2. Vrednote

Vrednote niso abstrahirane iz dobrega (34/1), pa tudi **lastnosti predmetov** niso (35/1), ker vsak poizkus opredeliti skupne znake neke vrednote propade kot neuspešen in nesmiseln – kakor je nesmiselno spraševati po skupnih lastnostih rdečih predmetov, ker je odgovor, da so rdeči (36-7/1). Vrednote tudi **niso moči, sposobnosti** ali pa dispozicije stvari, ki v človeku lahko povzročijo določene občutke in želje, ker bi bilo potem izkustvo o vrednotah odvisno od teh moči, dispozicij, sposobnosti (kar pa, kot bomo videli kasneje, po Schelerjevem mnenju ni v skladu z drugimi dejstvi). V še večjo težavo pa spravi to teorijo vprašanje o hierarhiji vrednot. Višina vrednot bi bila potem odvisna ali od velikosti teh moči ali pa od količine užitkov, ki jih daje. Oboje pa očitno ni sprejemljivo (39/1).

Scheler je prepričan, kako iz teh zavrnitev nujno sledi sklep, da so **vrednote povsem neodvisni, samostojni fenomeni** (45/1), ki predstavljajo posebno predmetno področje,

1 Podrobneje o tem na strani 67.

popolnoma neodvisno od sveta dobrega (37-8/1) in tudi človeka (95/1, 271/1). To carstvo vrednot je apriorno nasproti predmetnemu področju in izkustvu o njem (45/1), in to do take mere, kot Scheler zelo prepričljivo izjavlja, da bi bila smrt slaba tudi, če ne bi bila nikdar presojena kot slaba (66/1).¹

Da vrednote niso pojmi, abstrakcije ali sploh kakršenkoli človekov proizvod, izhaja že iz Schelerjeve teze, da vrednote ne predpostavljajo človeka, kakor ga ne predpostavlja tudi narava.

Iz zanikanja, da so vrednote stvari in da niso niti človekov proizvod niti ne predpostavljajo človeka, že sledi naslednja logična teza: vrednote niso odnos (kakor niso tudi barve in toni) (248/1).

Poleg teh „negativnih“ dokazov navaja Scheler še dva „pozitivna“ argumenta za svojo trditev o samostojni biti vrednot:

1. Obstaja stanje, ko nam je vrednost neke stvari, dogodka, človeka, dejanja ipd. zelo jasno, evidentno dana, ne da bi nam bili dani tudi nosilci teh vrednot. Scheler navaja npr., da nam je kak človek prijeten in simpatičen, ne da bi nam bilo dano, v čem je ta prijetnost in simpatičnost, da nam je kak dan prijeten, ne da bi jasno vedeli, zakaj je prijeten, itn. To naj bi po Schelerju pomenilo, da je povsem jasno, kako samostojna je bit vrednot v odnosu do svojih nosilcev (40/1, 204/1). Pri tem zavrača kot povsem zmotno razlago, da nam je bila zavest o predmetih (nosilcih) nekoč dana, pa smo jo kasneje pozabili. Zakaj zmotna, Scheler ne dokazuje (204/1).

2. Vrednosti ne zadeva, če se nosilci vrednot spremenijo: tako npr. lepota kot vrednota ne propade, če propade (fizično) umetniška slika, ki je nosilec te vrednote; prijateljstvo kot vrednota bo obstajalo tudi, če me je moj prijatelj izdal, itn. (41/1, 43/1).

Iz povedanega sledi — misli Scheler — da so vrednote „idealni objekti“, kakršni so tudi barve in toni (43/1).

Kljub vsemu pa narava vrednot vendarle še ni jasno določena, kajti ta analogija z barvami in toni („sekundarne kvalitete“) ni tako jasna, saj ni enotnih stališč o naravi teh kvalitet. Sicer pa Scheler sam izrecno pravi: „Materialne vrednote so, toda tu jih ni moč definirati, kakor ni moč definirati nobenega poslednjega vrednostnega fenomena.“ (47/1) Na koncu je našel osnovo za vse vrednote v neskončnem osebnem duhu, torej v bogu (113/1).

Kakršnakoli je že narava vrednot, je nedvomno, da so večne in nespremenljive med njimi pa vlada apriorni red, hierarhija (npr. 126/1).

Scheler je veliko prostora posvetil vprašanju relativnosti in relativizma vrednot, vedno pa ta razpravljanja zaključuje z ugotovitvijo, da vrednote same niso relativne, tako kot niso relativne tudi same zakonitosti narave (npr. 270, 272, 307, 321/1).

Tudi hierarhija vrednot ni relativna. Scheler navaja pet kriterijev, ne da bi katerega od teh izrecno absolutiziral:

1. Vrednota je toliko višja, kolikor trajnejša je. (Trajanje ni mišljeno kot objektiven čas, ampak v pomenu, da recimo ljubezen, blaženstvo kot tako vključuje trajanje). (108-110/1).

2. Vrednota je višja, kolikor manj je deljiva. (Materialne dobrine se morajo deliti, da bi bilo pri njih udeleženo več subjektov, nasprotno pa za umetniško sliko to ni potrebno, še več, delitev celo ni dopustna, ker bi sicer slika propadla; vrednota, ki združuje ljudi, ne da bi jo bilo potrebno deliti, pa je še zlasti sveto oz. bog). (111-112/1)

3. Vrednota je toliko višja, kolikor manj je utemeljena v drugih vrednotah (prijetno

1 Scheler je izbral čustveno prepričljiv primer, vendar je ta primer tudi bumerang. Tako v zgodovini kot tudi danes in vsak dan je polno primerov, da je smrt v določeni situaciji največje zlo, v drugi pa lahko največje dobro.

je npr. utemeljeno v vitalnih vrednotah in zdravju; vse vrednote pa so utemeljene v bogu). (113/1)

4. Kot kriterij višine vrednot velja tudi globina zadovoljstva (113/1).

5. Vrednota je toliko višja, kolikor manj je relativna v odnosu do spoznavajočega subjekta (115/1).

Na osnovi teh kriterijev je Scheler sestavil takole apriorno hierarhijo vrednot: najnižja je modaliteta prijetno – neprijetno, višja je plemenito – navadno, potem pridejo vitalne vrednote, nato duhovne in končno najvišja vrednota – sveto (126/1). Temu ustreza je tudi hierarhija vzorov: svet, genij, junak, vodilni duh in umetnik užitka (570/1).

Schelerjevi dokazi za samostojno bit vrednot niso povsem prepričljivi. Trditev, da nam je neka vrednota zelo jasno dana, ne da nam bi bil jasno dan nosilec le-te, je nevzdržna. Res je sicer, da imamo lahko o nečem „jasen občutek“, trdno prepričanje o vrednosti nekega človeka, dejanja ipd., toda drugo vprašanje je, ali je to vedenje resnično, točno. Pri podrobni analizi se nam često pokaže, da ta vrednostni občutek ni bil točen, odkrijemo vrednostno prevaro ali kaj podobnega. Resnično (in moralno) pa je le tisto vrednotenje, kjer nam je jasno, zakaj je nekaj vredno, v čem je njegova vrednost. To še zlasti velja za moralno vrednotenje. Ravno tako „površno“, nezadostno spoznavno-miselno utemeljeno vrednotenje je v zgodovini človeštvu velikokrat povzročalo velike tregedije in škode. To dejstvo, da človek lahko zelo hitro po občutku nekaj oceni (medtem ko je za argumentirano, znanstveno oceno potrebno precej več vedenja in analiziranja), ne more biti zadosten – če sploh je – dokaz za samostojnost biti vrednot.

Scheler sicer že vnaprej zavrača to dokazovanje o proučevanju nosilcev vrednot. Pravi, da imamo skupino vrednot, ki izpuhte, če analiziramo njihove nosilce (če se npr. nekdo dlje časa znanstveno ukvarja s toni, glasovi, izpuhti estetska vrednost kompozicije) (205/1). Toda ali je to res? Ali se ni tu spremenila le smer intencionalnosti, samo naša pozornost? In tudi če predpostavljamo, da ta znanstvenik res ne zazna več vrednosti glasbe, potem to s Schelerjevega stališča pomeni le, da ni izvršil fenomenološke redukcije. Vprašanje pa je tudi, če je navedeni primer tipičen ali pa je samo izjema.

Ti Schelerjevi dokazi kažejo kvečjemu to, da je vrednostno spoznanje o predmetih in odnosih lahko tudi bolj ali manj samostojno od samega predmetnega vedenja. Predmetno vedenje, znanje o nosilcu (ta človek, dan v lanskem septembru), je tudi tu prisotno, čeprav v zelo splošni obliki, toda vendarle je prisotno. Scheler pa trdi, da to že jasno dokazuje samostojno bit vrednot, čeprav dejansko pomeni le, da imamo občutek (kar ni isto kot resnično in točno spoznanje) o vrednosti nekega predmeta, preden smo spoznali ta predmet sam kot objekt nevrednostnega spoznanja (toda istočasno z občutkom vrednosti imamo vedno tudi neki občutek o nosilcu samem).

Še manj dokazuje samostojno bit vrednot drugi Schelerjev dokaz (uničenje mojega prijateljstva ne zadeva vrednote prijateljstva), ker gre le za navadni odnos posameznega in splošnega. Propad posameznega gotovo ne zadeva splošnega, saj bi se to zgodilo šele ob neobstoju vseh posameznih neke vrste. Toda Scheler še vedno trdi, da je prijateljstvo dobro tudi, če ni bilo nikdar presojeno kot dobro (66/1); priznati pa mora, „da so vrednote resnične in objektivne šele v dobrem“ (43/1). Da bi bile vrednote resnične, so torej potrebne stvari, ki so nosilci vrednot. Tako so vendarle na neki način vrednote postavljene v odvisnost od stvari. Če predpostavimo, da ni nobene stvari, smo s tem „izničili“ tudi resničnost vrednot. Ob tem pa nikakor ne moremo več trditi, da je bi vrednot popolnoma neodvisna od stvari. To potrjuje tudi neka druga Schelerjeva trditev, namreč trditev, da so vrednote idealni objekti, kakršni so tudi toni in barve (43/1). Ta analogija je pri Schelerju tako močno prisotna, da mnogokrat kot sinonim za vrednote uporablja pojem vrednostne kvalitete (Wertqualitäten). Seveda so tudi te kvalitete (barve, toni) bitja po sebi, in to realno dane. „To pomeni“, pravi V. Pavičević, „da

Scheler zavrača stališče (ki ga zastopa znanost od Galilea dalje), da so čutne kvalitete nekaj subjektivnega, da pa jim objektivno v naravi odgovarjajo določena gibanja (zraka, svetlobno valovanje itn.)“ (77/8). Če bi bilo Schelerjevo stališče točno, potem se ne bi moglo zgoditi (zlasti še v fenomenološkem izkustvu), da bi kdo barv ne zaznaval, da bi bila ista jed za nekoga prijetna, za drugega pa odvrtna, ista torta nekemu sladka, a drugemu grenka, itd. Očitno je torej nekaj plavo, prijetno, grenko šele v odnosu do človeka, ne pa že samo po sebi.

Vse navedeno pomeni, da če je analogija vrednot s kvalitetami, kot so barve in toni, točna, potem to hkrati pomeni, da vrednote **niso** objekti po sebi (kakor niso tudi barve in toni), ampak da so **odnos** med objektom in subjektom.

Nič manj, kot narava vrednot je problematična Schelerjeva apriorna hierarhija vrednot in njegova konkretna postavitev vrednostne hierarhije. Apriorne hierarhije vrednot ni moč uskladiti z relativnostjo, zato mora ta absolutizem nujno „spregledati“ vse bogastvo vsakodnevnih konkretnih situacij. Seveda ne gre le za siromaštvo absolutizma, ampak za njegovo netočnost in nezadostnost. Vsaka etika postavlja neko hierarhijo vrednot, neki idealni red, ki pa mora imeti neko mejo – to je uvidel točno že Aristotel in zato zahteval upoštevanje konkretne situacije. Če npr. vzamemo ustvarjalnost kot višjo vrednoto od življenja, bomo vendarle prišli v situacijo, ko mora ta ustvarjalnost (npr. atomske bombe) dati prednost vitalnim vrednotam (obstoju človeštva). Meja te „vnaprejšnje“ hierarhije vrednot so vedno konkretne človekove situacije, njegove potrebe in interesi. Šele to vedno nanovo določa hierarhijo moralnih vrednot.

Najvišja vrednota v Schelerjevi hierarhiji – sveto – je tipično religiozna. S tem je Scheler dejansko zavrgel vse napore novoveške filozofije, da se reši srednjeveške krščanske tiranije. Eden odločilnih vzponov evropske misli je bilo prav razviteje pluralizma vrednot (posebna hierarhija v znanosti, drugačna v umetnosti, morali, religiji itn.) nasproti eni sami srednjeveški religiozni apriorni hierarhiji.

Ta Schelerjeva rešitev je tudi pod nivojem vseh tistih filozofij, ki so povzdigovale človeka iz kreature v ustvarjalca, v ustvarjalca tudi lastnih vrednot. Nasprotno od tega pa Scheler ponuja človeku vrednote, ki so konec koncev le božji proizvod.

4. 3. Emocionalna intuicija

Relativnost v morali ni pogojena le z relativnostjo vrednot, ampak tudi z relativnostjo, ki izhaja iz subjekta, torej iz njegovih sposobnosti spoznanja absolutnih in objektivnih vrednot.

Vsako spoznanje temelji na izkustvu, torej tudi etično (173/1). Seveda to ne more biti induktivno izkustvo, ampak fenomenološko, ki daje apriorno bistva sama, v morali torej bistva vrednot. Scheler zato lahko zapiše, da zadostuje ena sama dejavnost, en sam človek, da spoznamo bistvo vrednosti tega procesa ali stvari (37,36/1).

Toda celotna sfera moralnega spoznanja je povsem neodvisna od sfere sodb in stavkov (89/1).

Vrednote se mu zablisejo v posebnih fenomenoloških aktih, ki so od vseh zaznav in misli **popolnoma** različni. Ti akti so **edini** možni dohod do sveta vrednot, duh pa, ki je omejen na zaznave in misli, je vrednostno **absolutno slep** (87/1). Ti akti imajo emocionalni karakter, tipične oblike te emocionalne intuicije pa so:

- čutenje, občutenje (Fuehlen),
- dajanje prednosti, „prednotenje“, pred-stavljanje in za-postavljanje (Vorziehen in Nachsetzen),
- ljubezen in sovraštvo (88/1).

Seveda imajo ti akti intencionalni karakter, kot je to nujno za vsako fenomenološko zrenje (262,263,264,266/1).

Ljubezen in sovraštvo sta najvišja stopnja emocionalnega intencionalnega življenja. Akt ljubezni ima lastno odkrivajočo vlogo in torej ni reakcija na spoznanje vrednot. Ljubezen je spontan akt, v katerem se nam zasvetijo vrednote. Ta akt torej ne sledi šele pred-stavljanju in za-postavljanju, ampak koraka pred njima kot pionir in vodja in čeprav ne pride do vrednot po sebi, je ustvarjalno delo (267/1).

Pred-stavljanje in za-postavljanje sta tudi emocionalna intencionalna akta, s katerima odkrivamo hierarhijo vrednot, toda to nista akta, ki bi vsebovala težnjo, izbiro (105/1, 265/1). Hierarhija vrednot ne more biti deducirana, ampak jo je treba vedno nanovo zapopasti skozi intuitivno evidentno prednotenje (107/1) in le z pred-notenjem je hierarhija spoznavna (105, 107/1). Za ta akt sploh ni potrebno, da je dano mnoštvo vrednot, ampak nam je lahko dana višjost neke vrednote, ne da bi nam bila dana vrednota, s katero jo primerjamo; vemo, da bi lahko storili bolje, ne da bi vedeli, v čem je to boljše. Dana nam je torej hierarhična vrednost, ne da bi bila pri tem občutena sama vrednota (106/1).

Če sta ljubezen in sovraštvo nekakšna osnovna usmerjevalca naše intencionalnosti, pred-stavljanje in za-postavljanje odkrivatelja hierarhije vrednot, pa naj bi bilo občutenje zrenje vrednot samih. Občutenje ima enak odnos do vrednot kot predstava do svojega predmeta (263/1), toda občutenja ni moč reducirati na razum, ker ima tudi emocionalne funkcije (269/1).

Scheler je postavil tudi vrednostno hierarhijo teh treh vrst moralnega spoznanja. Najnižje je občutenje, višje je dajanje prednosti (prednotenje), najvišja oblika pa je ljubezen (264-6/1). Iz tega je sledil logičen sklep, da najvišjo vrednoto – sveto – lahko spoznamo le s posebno vrsto ljubezni, s personalno ljubeznijo (126/1).

Hierarhija vrednot je večna in nespremenljiva ter utemeljena v bistvu vrednot samih, zato je ta red „absolutno invariabilen, medtem ko je pred-notenje v zgodovini načeloma variabilno“ (106/1). Carstva vrednot ni mogoče dojeti z enega zgodovinskega mesta in ni dano le posamezniku ali posameznemu narodu (485/1). Vrednote so nam torej dane v različni adevkvaciji (89/1).

Ob tem se postavlja vrsta vprašanj. Pri pojasnjevanju fenomenologije je Scheler zapisal, da nam bistva ne morejo biti le bolj ali manj dana, ampak so lahko le dana, torej dana absolutno, popolno (68/1). Kako, da to pri aplikaciji na aksiologijo ne velja več?

Drugo vprašanje je, kaj vpliva na to, da nam vrednote niso dane adekvatno. Razlogov je več: slepilo, ressentiment, težnje, interesi itn., kar povzroča, da napačno spoznamo vrednote (58/1, 63/2 idr.).

Hkrati pa sam Scheler poudarja, da nekaterih vrednot ne bi nikdar spoznali, če k njim ne bi težili (58/1). Scheler na mnogih mestih zelo podrobno obravnava to zapleteno razmerje med interesi, čustvi, motivi, željami in spoznanjem (zlasti je odlična njegova analiza ressentimenta). Čudno ob tem pa je, kako ni spoznal, da so prav čustva (in med njimi prav ljubezen in sovraštvo – to ve vsak zaljubljenec, ko se „strezni“) tista, ki zelo močno vplivajo na objektivnost našega spoznanja, posebej še vrednostnega spoznanja, ter je postavil ravno emocionalno intuicijo kot sredstvo pravega vedenja o vrednotah.

Čim bolj živimo v „svojem trebuhu“, toliko pomembnejše so vrednote glede na svoj vitalni pomen, pravi Scheler (273/1).

Toda relativnost danosti vrednot nikakor ne pomeni relativnosti obstoja vrednot, temveč le, da je popolno doživetje carstva vrednot, njihove hierarhije, bistveno povezano s kooperacijo najrazličnejših zgodovinsko se razvijajočih form etosa, t.j. spoznanja vrednot (307/1). Dojetje kozmosa vrednost je torej vedno le zgodovinsko (63/1). Še več: vsaki osebi stoji nasproti določen milje. Milje pa je vse, s čimer praktično računam, ne glede na to, ali realno obstoji ali ne. S spremembo kraja se sicer menjajo predmeti miljeja, ne pa milje sam oz. njegova struktura: malomeščan je malomeščan in bohem je bohem.

Milje je meja, preko katere ne morem, je okvir usmeritve možnih interesov in zaznav ter skratka določa, kateri objekti sploh lahko učinkujejo na posameznika. (154-172/1). Resnica je torej vedno le **individualnega** značaja. To velja tudi za moralo: junaka lahko razume le junak (575/1).

Bistvogledje je absolutno spoznanje. Kaj potem lahko pomeni to, da nam vrednote niso absolutno dane? Ali fenomenologija tu ni uspešna in jo je zato treba zavreči, ali pa – in to je v bistvu isto – ni mogoče dosledno izvesti fenomenološke redukcije in zato ostajajo realna konkretna čustva, nagnjenja, nagoni, kar nam onemogoča popolno spoznanje vrednot. To Scheler tudi trdi. Razlog subjektivnosti danosti vrednot je v človekovih potrebah in interesih oziroma v spreminjajočem se načinu zadovoljevanja teh potreb in interesov (272-3/1).

Pri celotni Schelerjevi materialni etiki tako ostaja bistven problem – relativnost – nerešen. Fenomenologija kot bistvogledje bi morala zelo hitro in enostavno predstaviti apriorno in večno hierarhijo vrednot. Scheler jo sicer daje, toda hkrati ugotavlja, da je vsako dojetje vrednot zgodovinsko in torej relativno. Imamo sicer absolutni red vrednot, toda njihovo spoznanje je vedno le relativno. Ali je bil potem narejen proklamiran korak od induktivizma? Absolutne vrednote, toda relativno moralo in vrednost človeka imamo tudi tu (v fenomenološki etiki), enako kot pri induktivnih etikah, odvisno od relativnega spoznanja. Še več, celo vsak tip osebe ima „svoje“ spoznanje vrednot zaradi določene lastne strukture prepričanja (ki določa tudi vrednostni svet osebe), kar mu onemogoča razumevanje drugih tipov (566/1). Relativnost tu prihaja že v relativizmu in subjektivizmu.

Če bi te Schelerjeve teze dosledno izpeljali, bi to pomenilo, da je treba vrednoto boga zavreči, zakaj boga lahko razume le bog. Še več: vprašljiva bi postala ne le najvišja vrednota, temveč celotna hierarhija vrednot oziroma možnost njenega spoznanja. Torej lahko Schelerju upravičeno zastavimo vprašanje, odkod mu hierarhija vrednot, če pa je zaprta znotraj posameznih tipov oseb.

In morda bistveno vprašanje: če je večna hierarhija vrednot stvar po sebi, ali ni s tem, ko je o njej govoril, ko mu je bila dana, naredil za fenomenologijo nedopustno transcendenco in se tako znašel v istih protislovjih kot Kant?

Pri Schelerjevi teoriji spoznavanja vrednot je – razen pri sami hierarhiji vrednot – najbolj očiten krščansko religiozni vpliv. Opredelitev ljubezni kot najvišje oblike spoznanja vrednot je svojo prvo in najpopolnejšo obliko dobila prav v krščanstvu. Tudi Scheler izrecno pravi, da nove, višje vrednote odkriva moralno-religiozni genij (309/1). Seveda je Scheler našel še celo vrsto drugih elementov, ki so potrjevali primat čustvenosti v moralnem spoznanju. Med te spada nedvomno dejstvo, da bi nam bila (in je) marsikatera vrednota (in stvar) skrita, če ne bi bilo ljubezni.

Schelerjevo poudarjanje čustev je nedvomno pomembno. Čeprav ni mogoče pritrčiti njegovi tezi, da je čisto razumski duh vrednostno popolnoma slep, je vendarle gotovo, da imajo čustva v morali pomembno mesto, saj vsako celovito moralno vrednotenje nujno obsega poleg vedenja tudi čustva, voljo itn. Tudi za moralno spoznavanje so čustva specifičen element, toda Scheler je v nasprotovanju Kantovemu racionalizmu zapadel v drugo skrajnost, v emocionalizem. Pri njem je celotna moralno-etična sfera **popolnoma** ločena od sfere racionalnega. To poudarja na več mestih. Etika je **povsem** neodvisna od logike. Imamo apriorno „logiko srca“. Zakonitosti volje so enako izvorne kot zakonitosti logike (82/1). Vrednostni aksimi so povsem neodvisni od logičnih aksimov (83/1). Fenomenologija vrednot in fenomenologija emocionalnega življenja sta **popolnoma samostojni** in od logike neodvisni (83/1). Sfera moralnega spoznanja je **popolnoma** neodvisna od sfere sodb (88/1). Že zelo preprosto vrednostno spoznanje (npr. „ta slika je lepa“, „to dejanje je dobro“) jasno kaže, da ni le čustven, ampak mnogo bolj racionalen akt, čeprav je tudi emocionalen.

Problematični sta tudi občutenje in vrednotenje kot obliki vrednostnega spoznanja. V vsakodnevnem izkustvu imamo veliko primerov, ko nam je „vrednostno spoznanje“ nečesa dano „pred“ in neodvisno „od predmetnega spoznanja“. To spoznanje običajno izražamo z „imam občutek...“ Schelerju se je zdelo, da je to odličen primer in potrditel bistvogledja ter dokaz za samostojnost vrednot. Res je, da prav pri vrednostnem spoznanju često naletimo na to vrsto „vedenja“, toda prav tako pogosto se ob natančnejšem proučevanju pokaže, da je bilo to „vedenje“ napačno, in to prav zato, ker je bilo preveč emocionalno. Scheler pa je prav te oblike spoznanja, spoznanja na „hitro roko“, postavil kot edine in najvišje oblike vrednostnega spoznanja. Toda zgodovina (npr. krščanstva – belogardizem, delavskega gibanja – stalinizem itn.) nam daje dovolj dokazov, kako tragične posledice ima tako „preveč čustveno“ moralno vedenje.

Schelerjevo enostrano pojmovanje moralnega delovanja se kaže tudi v drugih tezah. Tako pravi, da se potem, če so nam vrednote dane popolnoma adekvatno, volja nujno realizira (89/1). To sokratsko pojmovanje pa vsekakor ne vzdrži kritike praktičnega izkustva, saj je dobro znano, da so ljudje, ki so dobro vedeli, kaj je moralno in nemoralno (npr. kraja), postopali nemoralno.

Ob to enostranost je Scheler postavil še drugo: najboljši je tisti, ki sploh ne ve, da to je (192/1, 427/1).

4. 4. Bog v Schelerjevi etiki

Scheler je v predgovoru k „Formalizmu“ iz leta 1926 zavrnil tezo, da bi bila njegova etika utemeljena v bogu (17/1). Na istem mestu izjavlja, da ni več teist. Ali to ne pomeni, da je v času pisanja „Formalizma“ to bil?

V „Formalizmu“ je človeka opredelil kot prehod k bogu (293/1), pa tudi sicer mu je človek kot človek razumljiv šele pod predpostavko boga, sicer bi bil le bolna žival, stagnacija v vitalnem svetu.

Tudi pri teoriji o osebah je nedvomna njegova ugotovitev, da sta tako posamezna kot skupna oseba podrejeni osebi-bogu (514/1). Najvišja, najvrednejša skupnost v zemeljski sferi mu je religiozna skupnost ljubezni (489/1), najvišji med moralnimi vzori pa svetost (570/1).

Na ozjem antropološkem področju torej ni nobenega dvoma, da je teizem prisoten in da bi brez predpostavke boga bili mnogi rezultati bistveno drugačni, tako glede opredelitve človeka kot skupnosti.

Pri težavah okoli opredelitve posebne narave biti vrednot piše Scheler med drugim tudi, da so vse vrednote končno utemeljene v neskončnem osebnem duhu, v bogu (113/1). Vrednote so torej božjega izvora. Na vrednotah pa je utemeljena celotna Schelerjeva etika. Celotna morala je tako predestinirana z bogom: vrednote so božje in ne človeško delo. Med vrednotami vlada večna hierarhija, ki je človeku apriorna in mu jo je torej moral nekdo postaviti. Na vrhu te hierarhije je seveda spet vrednota sveto (126/1).

Še posebno očitna je religiozna rešitev spoznanja in spoznanja vrednot še posebej. Emocionalna intuicija je bila za religiozno spoznanje vedno ena ključnih oblik približevanja bogu. Scheler pa je prav to spoznanje postavil za izključno obliko spoznavanja vrednot, vrednostni pristop do sveta pa za primarni človekov odnos do sveta, čeprav ni nikakršnega posebnega razloga za to, zakaj ne bi to apriorno spoznanje bilo racionalno. Tu sicer ne gre za teološko rešitev problema – četudi Scheler meni, da se carstvo vrednot odpira moralno-religioznemu geniju (309/1) – a je religiozni vpliv izrazito močan. Teološka rešitev v sferi spoznavanja vrednot se začneja šele tam, ko Scheler ugotavlja, da posameznik ne more razumeti vrednostne hierarhije, ker vsakdo lahko razume le lastni svet (575/1). Hierarhijo vrednot lahko razume le oseba makrokozmosa – bog. To je

logična izpeljava iz prejšnjih tez. Če so vrednote delo boga, potem je jasno, da jih popolnoma lahko razume le on.

Logično je potem tudi to, da je človek odgovoren za svoje postopanje pred bogom (522/1).

O teološkem konceptu etike po vsem tem ni mogoče več dvomiti. Ko se je Scheler odpovedal teizmu, je hkrati zatrdil, da se s tem ni spremenila nobena bistvena teza v „Formalizmu“. To pa lahko (po dosedanjih ugotovitvah) pomeni le, da Schelerjeva sprememba nazora ni bila tako bistvena, kot je mislil Scheler sam. Njegova teorija vrednot, pojmovanje človeka in morale so tako močno zasnovani na tezi o bogu, da iz zanikanja boga sledi tudi negacija njegove etike. Ker pa se Scheler ni odpovedal etiki, kakor jo je formaliziral v „Formalizmu“, to pomeni, da se je odpovedal le bogu kot vsemogočnemu osebnemu duhu, ne pa bogu sploh. Na mesto takega pojmovanja boga je v „Položaju človeka v kosmosu“ stopilo neke vrste panteistično pojmovanje boga (72/7).

5. Materialni in formalni apriorizem

Tako kot Kantu je tudi Schelerju relativnost že v načelu nekaj slabega. To je zavestna ali nezavestna predpostavka in izhodišče njunih filozofij. Eden osnovnih izvorov relativnosti pa je naše spoznavanje. Obema je empirično, čutno, induktivno izkustvo le mnenje, le relativno spoznanje. Absolutno vedenje pa nam lahko zagotovi le apriorno izkustvo.

Kantu je apriorna le forma in s tem naj bi že bila zagotovljena občost, splošna veljavnost ter s tem absolutnost spoznanja. Toda Scheler se s to rešitvijo ni več strinjal, Kantu celo očita, da je v tem enačenju apriornega in formalnega njegova temeljna zmota (73/1). Zato je najprej napadel Kantov moralni zakon.

Najprej Kantu očita, da njegov kategorični imperativ ni formalen. Če je zakon določujoč za voljo, potem je prav to vsebina, ki voljo določa, in vsebina, ki je zaželena za realizacijo (81/1). Moralni zakon je torej materialen. Tudi temu „materialnemu apriorizmu“ v Kantovi obliki postavi Scheler vrsto težkih očitkov. Moralnost je po Kantu odvisna od zakonitosti oziroma skladnosti delovanja s formo, z zakonom. „To je pošastna trditev – pravi Scheler – ki pozablja, da nameni hudiča niso nič manj ‚sistematični‘ kot nameni boga.“ (47/1). Vsako zlo je zato lahko tudi dobro, nosilec smatra, da ta maksima lahko postane občevaljavna zakonitost (320/1). Umor je zlo šele pod predpostavko, da je življenje človeka – oz. obstoj človeštva – dobro. Brez dvoma to pomeni ukinitve moralnosti, kajti če je moralno lahko vse, potem to praktično pomeni konec morale. Apriorizem mora biti torej materialen, vsebinski, vrednoten.

Toda Kantov apriorizem ne le da ni kot formalizem moralno vzdržan, ampak mu Scheler očita tudi, da ni dokazan. Ali je kaka razlika med faktom čistega uma in psihološkim (torej empiričnim) faktom? Moralni zakon je torej ali čista konstrukcija ali pa le empirično dejstvo (66/1). Ta konstrukcija temelji na predpostavki, da nam je dan vedno le neurejen kaos občutkov in nagonov, kar je temeljna zmota senzualizma, ki jo je Kant slepo sprejel (8%1). Hobbsov človek zato potrebuje Kantov praktični um. Kantu je človek čutni egoist, zato mu postavi nasproti zakon dolžnosti (85/1, 248/1). Analiza dolžnosti pa pokaže, da ne more biti izhodišče morale.

1. Kjer obstaja evidentno spoznanje, ni treba dolžnosti, ker že uvid enoznačno določa voljo.

2. Dolžnost temelji le na doživljanju notranjega ukaza, ne pa na jasnem spoznanju moralnosti.

3. Dolžnost ima negativen in omejujoč karakter. Tudi če nam je nekaj dano kot dolžnost, je s tem že dano drugo kot nemogoče (200-202/1).

Kantovo enačenje čutno = materialno = aposteriorno in miselno = formalno = apriorno smatra Scheler za njegovo temeljno zmoto (433/6, 72, 73/1). Nasprotje apriorno – aposteriorno nima nič skupnega z nasprotjem formalno – materialno, ker tako pri apriornem kot pri aposteriornem ločimo materialno in formalno, pa tudi sama razlika materialno – formalno je le relativna, medtem ko je razlika apriorno – aposteriorno absolutna (72-3/1). To zavračanje je utemeljeno tudi v bistvu fenomenologije, ki svoj predmet, bistvo, fenomen spoznanja, absolutno loči od čutnosti. V bistvogledju, torej apriorno, je dana materija bistva, zato apriornega ni mogoče izenačevati s formo. Tudi zavračanje enačenja apriornega z miselnim izhaja iz Schelerjeve teze, po kateri apriorno ni omejeno le na razum, ampak je možno apriorno doživljanje pri vseh močeh duha.

Večino navedenih kritik Kanta lahko sprejmemo kot točne, pojavi pa se vprašanje, ali je apriorna materialna etika zadovoljiva rešitev in ali se je sama izognila navedenim slabostim.

Scheler je sicer kritiziral posamezne Kantove enostranosti, toda ni se dotaknil absolutizma v razdvajanju nasprotij. To je razumljivo, saj je tudi sam sprejemal absolutno različnost apriornega in aposteriornega, simbolnega in nesimbolnega, bistva in obstoja itn.

Scheler je zavrgel Kantov formalni apriorizem, toda ne tudi apriorizma in čistega ter absolutnega spoznanja sploh. Čim je bil stavek „Mislim, torej sem“ sprejet kot evidentno in čisto spoznanje, so iz tega logično sledili tudi stavki: „Ljubim, torej sem“, „Lačen sem, torej sem“, „Čutim stol, torej sem“ itn. Skratka, vsak doživljaj dokazuje moj obstoj. Ali pa so ti doživljaji, to spoznanje, res čisti in apriorni?

Nobenega razloga ni, da bi se ta stavek lahko glasil: „Mislim, torej nisem“. To, da tega ne trdimo, pomeni, da to samozavedanje predpostavlja vsaj osnovne zakonitosti logike. Ta temeljni stavek je dejansko le skrajšana oblika silogizma in šele pod predpostavko pravilnosti silogizma lahko postane resničen. To pa pomeni, da to samozavedanje ni povsem apriorno in neodvisno od induktivnega spoznanja.

Bistvogledju je predpogoj fenomenološka redukcija, ta pa med drugim pomeni odmišljanje realnosti obstoja subjekta in njegovih realnih lastnosti. Akt bistvogledja vrši duh, ki je psihofizično nekaj povsem indiferentnega. Ta abstrakcija (duh) ne more ostati sama pri življenju; to je kasneje postalo jasno tudi Schelerju samemu, zato je nasproti duhu postavil vitalne človekove lastnosti kot nujen pogoj funkcioniranja duha. Vsi filozofi, ki so postulirali neki „prazen“, „čisto“ idealni duh – od Aristotela, Kanta in Hegla do Schelerja – so se znašli pred nerešljivim problemom, odkod duhu energija za njegovo delovanje. Če nočemo uvesti kakih mističnih sil, potem je edina možnost, da ta duh (abstrakcijo) spet nekako povežemo (potem, ko je bil na silo oddvojen) s človekovo fizično eksistenco. Toda to povezovanje je sedaj logično nemogoče, ker sta to dve popolnoma različni sferi. Čim je duh oz. oseba postavljen kot nekaj, kar ne more nikdar biti predmet (čeprav je ravno v tem hipu postal predmet mojega spoznanja), potem tega ni več mogoče logično neprotislovno zvezati s katerikoli predmetom. Te težave hkrati kažejo, da je ta duh le abstrakcija, ki brez realnega, biološkega človeka ne more ne le delovati, ampak tudi obstajati.

Tudi če pogojno sprejmemo celotno konstrukcijo, še vedno ostane dejstvo, da fenomenologija skriva v sebi težke predpostavke. Fenomenološka redukcija naj bi pomenila tudi odmišljanje človekovih naravnih lastnosti, njegove specifične organizacije (84/1). To pa pomeni, da se predpostavlja, da mišljenje, čustva in volja niso človekova naravna psihofizična sposobnost. Tudi če vse vrste človekovih doživljavaev pojmujeemo kot psihofizično indiferentne, to vendarle še ne pomeni, da to niso specifično človeške sposobnosti, specifično človeške oblike doživljanja, ki so torej pogojene s specifično organizacijo nosilca fenomenoloških aktov. Fenomenologija pa ravno predpostavlja, da so te oblike aktov v smislu realnosti in specifične človeškosti indiferentne.

Če bi bila fenomenološka redukcija resnično izvedena, potem bi od človeka ostal le „nič“ (tudi samo bit človeka bi morali odmisлити, če samo mišljenje oziroma doživljanje razumemo kot človekovo specifično in naravno lastnost). To redukcijo je mnogo bolj dosledno kot fenomenolog Scheler izvedel že Hegel.

Cilj fenomenologije je bilo absolutno doživljanje bistev. Scheler je jasno postavil tezo, da je resnica le personalna, individualna resnica. Absolutnost v fenomenologiji torej pomeni absolutnost relativnosti spoznanja, absolutni relativizem.

Fenomenologija pomeni tudi redukcijo realnosti obstoja objekta oziroma vrste obstoja predmeta spoznavanja. Toda ali gre res za odmislitev od vsakega načina obstoja? To je le fikcija fenomenologije, kajti objekt eksistira v zavesti, v doživljanju. To pa pomeni, da fenomenologija stoji na stališču **identitete doživljajev in biti**. Šele pod to predpostavko je potem tudi možna trditev, da je fenomenološko izkustvo **absolutno in apriorno resnično**. Šele če je predmet v duhu (ali v zavesti) in me njegova eksistenca „po sebi“ ne zanima, je njegovo spoznanje lahko apriorno resnično, kajti vsak doživljaj je resničen. Eksistenca v duhu je že resnica. Tako je prišlo do enačenja: **obstoj = absolutna in apriorna resnica = bit**.

Celoten problem spoznavanja je bil tako sila poenostavljen, vsaka transcendenca duha je bila odmišljena. To pa ni nič drugega kot **subjektivni idealizem**. Problem spoznavanja je v fenomenologiji segel za nivo prenizko. Bistveno vprašanje je namreč, ali je doživljaj nekega predmeta v zavesti skladen s predmetom samim, z njegovo po sebi realno eksistenco. Ta odnos fenomenologa sploh ne zanima. Bistven problem spoznavanja in resnice tako ostaja v fenomenologiji **nerešen**.

Če je vsako bistvogledje apriorno resnično, potem nimamo nobenega kriterija, s katerim bi merili spoznavno vrednost posameznih vrst doživljajev. Scheler je zato dosledno raztegnil spoznavno vrednost tudi na čustva in voljo. Če je Scheler, vsaj v etiki, jasno dal primat čustvom, potem to ni utemeljeno v fenomenologiji sami, ampak verjetno v dejstvu, da je to Schelerju olajševalo dokazovanje posebne narave biti vrednot.

Zlasti v morali se ob načelni resničnosti vseh doživljajev postavlja vprašanje, čemu potem šolamo otroke, čemu je moralna vzgoja, čemu filozofija itn.

Poleg „personalnega subjektivizma“ se je pridružila torej še spoznavnovrednostna enakost vseh vrst doživljajev, kar pomeni relativizacijo (na trenutne doživljaje) še znotraj posameznega individua.

Apriornost in absolutnost razlik je Schelerju onemogočila, da bi spoznal, da zadoštuje en sam akt, en sam uvid za spoznanje bistva nekega predmeta le zato, ker imamo že nakopičeno induktivno izkustvo, in da šele to omogoča apriorni uvid. Otroku (na določeni stopnji razvoja in vedenja) sta npr. tudi pes in maček kožušček ali mu pomeni npr. kožušček psa in mačka.

Seveda so iz absolutizma razlik sledile druge nevzdržnosti. Tako Scheler trdi, da bistva, ki jih daje fenomenološko zrenje, niso niti splošno niti posamezno. Toda če mi je v zrenju dano bistvo zazrtega predmeta, je to lahko le individualno bistvo. Kasneje se lahko sicer izkaže, da je bilo tu dano bistvo (npr. bistvo stola) bistvo cele vrste, toda to pomeni, da to bistvo ni bilo individualno (bistvo tega stola), ampak obče bisto.¹ V vsakem primeru pa bistva (bodisi individualnega ali občega) ni mogoče spoznati brez induktivnega izkustva, brez posploševanja, komparacije itn. Za obče bisto je to nedvoumno. Toda tudi individualno bistvo je mogoče spoznati le, če že poznamo bistva drugih individualnih predmetov, če vemo, kaj sploh je bistvo, itn. Torej je tudi za spoznanje individualnega bistva potrebna cela vrsta miselnih aktov (komparacija, abstrakcija, dedukcija itn.).

1 Nekateri sicer trdijo, da je bistvo nujno nekaj splošnega (73/8). Bistvo je sicer abstrakcija, toda vsaka abstrakcija ni nujno tudi že splošno.

Absolutno je razdvojena tudi logika srca od logike razuma. Moralno spoznanje se loči od „predmetnega“ spoznanja po tem, da so v njem prisotna tudi čustva kot eden elementov, medtem ko pri „predmetnem“ spoznanju težimo za „čistim“ razumskim spoznanjem. Toda tudi v „predmetnem“ spoznavanju so vedno prisotna tudi čustva, interesi, volja itn. To je uvidel tudi Scheler sam (npr. analiza miljeja). Prav tako so na drugi strani v „čisto“ čustvenih aktih, tudi afektivne stopnje, vedno prisotni tudi razumski elementi. Če pa bi bila čustva nekaj popolnoma različnega od razuma, potem bi bilo nemogoče pojasniti, kako čustva delujejo na razum in kako deluje razum na čustva. Da to medsebojno vplivanje obstaja, tudi za Schelerja ni dvoma. V konkretnih rešitvah Scheler jasno analizira medsebojno vplivanje čustev, volje, interesov, vedenja itn. To hkrati dokazuje, da ni mogel vzdržati ob svoji konstrukciji, ne da bi vanjo vnašal realna dejstva.

Tudi med vrednotami in predmeti ter med vrednostami in dobrim je absolutna razlika. Prav tako pa tudi v to konstrukcijo Scheler stalno vnaša stvarno vsebino. Ko je v analogiji s „sekundarnimi“ kvalitetami pojasnjeval naravo vrednot, se je pokazalo, da so vrednote odnos – odnos med objektom in subjektom (čeprav je to nasploh izredno zanikal). Pri „sekundarnih“ kvalitetah človek ni le pasiven sprejemnik, receptor, ampak doživljanje teh kvalitete pogojuje. Tudi trditev, da so dobrine (stvari) nosilci vrednot, pomeni, da vrednote niso nekaj popolnoma različnega od stvari. Itn.

Scheler seveda zanika človekovo ustvarjalnost pri oblikovanju vrednot, ker so le-te strogo objektivne narave. To je bil tudi razlog (ali vsaj eden glavnih razlogov), da je zanikal enega temeljnih elementov moralnosti – družbenost. Šele potem, če vrednote niso nastale (in ne nastajajo) iz človekovih potreb družbenega življenja in če človek ni njihov tvorec, si lahko zamislimo zasnovanje morale brez družbe in njenih potreb. Vrednotenja človeškega ravnanja potem seveda ne more vršiti družba, ampak le tvorec vrednot, torej bog. V takšni konstrukciji je potem moralen lahko tudi Robinson.

Scheler je sicer zavril Kantov absolutizem, toda le njegove konkretne oblike, ne pa absolutizma samega. Tudi sama je zapadel v absolutizem razlik. Tu pa so ležale že mnoge konsekvence, ki jih je pozneje do absurda razvil eksistencializem (npr. absolutizacija, personalne resnice, absolutno razdvajanje objekta in subjekta itn.).

Scheler kljub temu ni ostal brez „posluha“ za konkretno realno stvarnost, zato se v njegove konstrukcije stalno prebijajo stvarna dejstva. Tako je kljub apriorni in samostojni hierarhiji vrednot prepričan v relativnost njihovega spoznanja in tako vnaša kljub apriorni hierarhiji vrednost v etiko „po sebi dobro za mene“ objektivno in hkrati individualno dobro itn.

Kant in Scheler se sicer ločita v konkretnih rešitvah etičnih problemov, toda končni rezultat in slabosti so bistveno isti pri obeh.

Pri obeh se je apriorizem pokazal kot nedokazan in nevzdržen ter vsekakor ne absolutno ločen in samostojen v odnosu do aposteriornosti. Oba kljub načelnim rešitvam delata nedopustne transcendence. Iz Kantove filozofije je nemogoče doseči stvar po sebi. Tudi Schelerjeva teorija o večni, objektivni in absolutni hierarhiji vrednot je fenomenološko nedopustna transcendenca k stvari po sebi.

Zastavljenega cilja ni dosegel ne formalni ne materialni apriorizem. Kant je bil prisiljen vnašati v etiko vsebinske, aposteriorne elemente in je s tem spet odprl vrata relativnosti. Pri tem pa je tudi moralno ocenjevanje sočloveka ostalo povsem nedostopno. Tudi Scheler ni rešil morale relativnosti, še več, razvil je popoln relativizem moralnosti, moralno vrednotenje sočloveka pa je tudi pri njem povsem nemogoče.

Relativnosti v morali torej ni odpravil niti formalni niti materialni apriorizem. Dejanska zgodovinska relativnost morale se torej prebija tudi tu skozi filozofsko konstrukcijo, samo da to ni več stvarna, ampak deformirana zgodovinska relativnost. Na telesu se ji poznajo rane, prizadejane pri prebijanju skozi nasilno konstrukcijo.

LITERATURA

1. Scheler Max, Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik, Gesammelte Werke, Bd. 2., Francke Verlag, Bern Und Muenchen 1966
2. Scheler Max, Von Umsturz der Werte, Gesammelte Werke, Bd. 3, Francke Verlag, Bern 1955
3. Scheler Max, Von Ewigen im Menschen, Gesammelte Werke, Bd. 5., Francke Verlag, Bern und Muenchen 1954
4. Scheler Max, Die Wissensformen und die Gessellschaft, Gerammelte Werke, Bd. 8., Francke Verlag, Bern und Muenchen 1960
5. Scheler Max, Schriften zur Soziologie und Weltanschauungslehre, Gesammelte Werke, Bd. 6., Francke Verlag, Bern und Muenchen 1963
6. Scheler Max, Schriften aus den Nachlass, Bd. I., Gesammelte Werke, Bd. 10., Francke Verlag, Bern 1957
7. Scheler Max, Položaj čovjeka u kosmosu, Čovjek i povijest, Veselin Masleša, Sarajevo 1960
8. Pavičević Vuko, Odnos vrednosti i stvarnosti u nemačkoj klasičnoj aksiologiji, Kultura, Beograd 1958
9. Rus Vojan, Dialektika človeka, misli in sveta, DZS, Ljubljana 1967

Frommova in Schellerjeva antropologija

dr. Vojan Rus

FROMMOVI in Schelerjevi pogledi na človeka so v glavnem dostopni, saj so pomembnejša dela obeh (zlasti Frommova) v Sloveniji in Jugoslaviji že prevedena.

K razčlenitvi in komentarju njune teorije pa nas spodbujajo ocene, da spadata med pomembnejše filozofe človeka v tem stoletju¹. Zdi se mi, da sta njuni teoriji človeka zanimivi zlasti zaradi naslednjih vprašanj, dilem. Fromm in Scheler sta filozofa človeka v XX. stoletju. Kaj nam lahko povesta kot sodobnika, kako njuna misel izraža našo družbo in vpliva nanjo? Fromm in Scheler sta med filozofi – kot je tudi marksizem – ki si niso prizadevali ostati v abstrakcionizmu in čim dlje od svojega časa. Zato je še bolj utemeljeno vprašanje: kakšen je odnos med njuno filozofijo človeka in našo družbo.

Ker sta Frommova in Schelerjeva teorija človeka tudi ekspliciten dialog z več temeljnimi evropskimi smermi – med njimi tudi z marksizmom –, večkrat pa poskus njihovih združitvev, sta ti dve teoriji tudi preizkusna kamna za pogosto sodobno dilemo: ali je mogoče marksizem združevati z drugimi smermi, ali je mogoče marksizem plodno uporabljati povsem nespremenjen in samo v abstraktnih delih ali pa kot celoto, do katere imamo samostojen kritičen odnos in jo kot odprto neprestano razvijamo.

Ob Frommovi in Schelerjevi filozofiji je mogoče – zlasti ker se tako zavestno nanašata tudi na svojo družbo – ponovno pretehtati vlogo posameznih filozofemov v družbi, ki že dolgo zaposluje angažirane ljudi. Kaj pomeni teza „filozofija kot izraz svoje dobe“: ali naj pomeni, da lahko katerakoli filozofija popolnoma izraža svojo dobo, ali pa to „izražanje“ pomeni, da je vsaka filozofija samo pasivni, zrcalni odsev svoje dobe, ali naj to „izražanje“ pomeni, da imajo vse filozofije, nastale v istem družbenem okolju, isto človeško ali družbeno vrednost, ali to pomeni, da filozofem in posameznik ne moreta bistveno preraščati svoje dobe, bistveno vplivati nanjo.

Naj takoj priznam svoj dvom v nedoločno tezo o „filozofiji kot izrazu svojega časa“.

To pa ni dvom v močan vpliv družbenega okolja na filozofijo, ampak le dvom v absolutizacijo tega vpliva (ki se v različnih variantah pojavlja v nekaterih tezah in verzijah hermenevtike, strukturalizma in dogmatičnega „marksizma“). Ta dvom vzbujajo že očitne razlike med vsebino in vlogo posameznih filozofemov, ki so pripadali celo najožejemu istemu družbenemu okolju (na primer razlike med Heglom in Schellingom, med Marxom in mladoheglavci).

Vprašanja o odnosu med posamezniki, filozofemi in takratno družbo ni mogoče razjasniti brez podrobne notranje analize filozofemov. Eksaktna raziskava dejanskega odnosa posameznih filozofemov z njihovim časom in družbo je možna šele, če vemo, kakšen miselni proizvod je posamezni filozofem. Samo poenostavljene oznake „idealistični“, „fevdalni“ itd. filozofem, kaj malo povedo o stvarni, individualni miselni vsebini in moči nekega filozofema in zato tudi malo o njegovih konkretnih odnosih z družbo. Zato je velik del te razprave posvečen tudi analizi individualnih osebnosti miselnega sestava Frommove in Schelerjeve filozofije človeka, miselni moči teh filozofij in njihovim

1. Ne bi navajal številnih takih ocen o Frommu (v uvodih v prevode pri nas). O Schelerju pa pravi dr. Vladimir Filipovič (pogovor k študiji M. Scheler „Položaj človeka u kozmosu“, str. 109, Sarajevo 1960): „Antropologija kao filozofska disciplina jedna je od najmladnjih ... a Scheler je jedan od njenih izrazitih protagonista“.

konkretnim odnosom z družbo. (Zakaj bo pri tem več prostora posvečeno Frommu, bo poskusilo utemeljiti nadaljnje razlaganje. Pri analizi obeh filozofov se dotikamo zlasti tistih del, ki so najbolj reprezentativna za njuno teorijo človeka, druga dela pa vključujemo po potrebi).

I. Fromm, Scheler in njun čas

1. Fromm, Scheler in tedanja družba

Fromm je eden od značilnih filozofov sodobnega človeštva, toda le enega njegovega dela. Fromm na svoj način izraža – kasneje bomo videli, kako – problematiko najbolj razvitega kapitalističnega sveta v XX. stoletju, zlasti pa v drugi polovici tega stoletja, zato nam je bližji, in to je tudi eden od vzrokov, da mu je posvečena posebna pozornost. Fromm je živel in študiral v Nemčiji do 32. leta, vse do svoje zrelosti, potem pa je delal zlasti na univerzah v ZDA. Neposredno je videl in doživel pomembne spremembe razvitega zapadnega kapitalizma in kapitalistično industrijsko družbo, kakršna je danes, v svoji najbolj zreli obliki.

V tem kapitalizmu so se dogodile po drugi svetovni vojni pomembne spremembe. Državno usmerjanje je sorazmerno uspešno preprečevalo gospodarske krize takega obsega, kakršne so bile še pred drugo svetovno vojno. Proces absolutne osiromašitve se v tem kapitalizmu ni nadaljeval, realna najemnina in standard sta rasla, zaposlenost pa je bila precej visoka. Po drugi svetovni vojni sta v tem kapitalizmu fašizem in skrajna diktatura kaj redek pojav, izrazito namreč prevladuje meščanska demokracija (čeprav se v ZDA krepi hitro državno-vojno-industrijski kompleks).

Pri tem se zaostri pomembno vprašanje: ali so s temi spremembami v razvitem kapitalizmu že razrešeni temeljni problemi človeka, kakršne je porajala razredna družba. Ali so ta protislovja razrešena že z izboljšanjem materialno-ekonomskega položaja večine prebivalcev zahoda, z izredno rastjo proizvodnih sredstev in produktivnosti, z meščansko demokracijo.

To vprašanje seveda ni samo lokalno, samo zahodno, ampak je vse pomembnejše, seveda v močno modificirani obliki, tudi za vzhodne, za izvenevropske socialistične dežele. Ali bo velika rast proizvodnje, ki ne bi bila nepričakovana v socialističnih deželah vzhodne Evrope, razrešila glavne probleme socializma, ki tam obstoje. Ali bo rast standarda in določena liberalizacija v teh deželah že sama po sebi omogočila tako vsestranskost človeka, kakršna je na tej razvojni stopnji možna. Z rastjo proizvodnje, produktivnosti in standarda se bodo gotovo tudi v socialistični družbi – čeprav v zelo modificiranem kontekstu – pojavili določeni problemi potrošniške družbe, o katerih govori Fromm. V tem smislu so nekatere njegove teze perspektivne za ves svet.

Obstajajo pa tudi veliki prostori sodobnega sveta in velika sodobna človeška problematika, ki je Fromm ne izraža, posebej tista v več kot dveh tretjinah človeštva – v nerazvitih deželah in v dosedanjem razvoju socializma.

Fromm je precej ozek pri obravnavi odnosa med razvitim kapitalističnim svetom in socialističnim svetom. Tu je včasih skoro na ravni znanih poenostavljenih trditev, ki razviti kapitalizem označujejo kot svobodni svet, ves komunizem pa kot suženjstvo. Zato je Fromm precej ozek, ko si zastavlja vprašanje, kateri so sodobni človeški problemi in dosežki v celotnem človeštvu.

Vsa revolucionarna vrenja v Evropi in Aziji do začetka druge polovice XX. stoletja so po Frommu samo stalinizem. Fromm torej (glej zlasti Zdrava družba, I. str. 204, 212 in drugod; II; 247; 258; 259) ne razlikuje resnične leninske revolucionarnosti, ki je značilna za večino najbolj avtentičnih socialnih gibanj sodobnosti (v Kitajski revoluciji vse do leta 1949, deloma pa do 1959, v Jugoslaviji, v Vietnamu in drugod) od stalinizma. Fromm ne vidi, da je leninizem silovito učinkoval na celotno antiimperialistično gibanje

– tudi na tisti njegov del, ki ni bil pod vodstvom komunistov (v Indiji, Egiptu, v Indoneziji itd.) – ker je Lenin pokazal, da je imperializem temeljna sodobna mednarodna oblika kapitalizma. Fromm ne vidi, da so se protislovja svetovnega kapitalizma najbolj zaostri la prav na relaciji najbolj razvite – nerazvite dežele in da je tu do nedavnega veljal tudi zakon absolutne osiromašitve za ogromne množice, zlasti za sto milijone pavperiziranih kmetov. Fromm ne vidi, da je bil Lenin v boju proti „socialističnemu“ birokratizmu precej dosleden nadaljavalec Marksa in Engelsa in da je zato leninizem bistveno različen od stalinizma. Napredno pa je Frommovo stališče – zlasti za ameriško in zapadno evropsko okolje – ki odločno podpira znano tezo, da stalinizma ne moremo enačiti s socializmom in marksizmom (Zdrava družba I., str. 204; II. 248)

Verjetno nismo daleč od resnice, če sklenemo: Fromm ni filozof celotnega sodobnega človeštva, sodobnega totalnega človeka, njegove situacije in projekta, je pa eden od pomembnih filozofov človeka v razvitem kapitalizmu XX. stoletja, je prvenstveno kritik, ne ideolog tega kapitalizma.

Znano je tudi, da se je Scheler živo ukvarjal s konkretnimi družbenimi pojavi svoje dobe. Za njegov odnos do časa in okolja je značilno tudi stališče, ki je navidez „čisto“ filozofsko:

„Tem trem idejnim krogom (židovsko-krščanski, grško-antični in prirodnoznanstveni – opomba V. R.) manjka kakršnakoli medsebojna enotnost . . . Trije omenjeni tradicionalni krogi so danes močno razmajani . . . Niti v enem stoletju niso bili nazori o bistvu in izvoru človeka bolj negotovi, bolj nedoločeni in raznoliki kot v našem . . . Komaj kje vladajo v nas tradicionalne kategorije bolj nezavedno in zato bolj intenzivno, kot v tem pogledu.“ (V., str. 11)

Omenjeni trije „krogi“ so miselne paralele glavnih plasti tiste razredne evropske družbe (suženjstvo, fevdalizem, meščanstvo), ki je zabredla v globoko krizo zlasti v prvi polovici XX. stoletja, v krizo, ki sta jo zlasti pomenili prva svetovna vojna in oktohrska revolucija, kar je vse skupaj že dišalo po popolnem polomu te družbe. Zato je Schelerjeva teza o krizi teh treh „krogov“ tudi izraziti odsev celotne krize zapadnoevropske razredne družbe. Scheler je torej svojevrsten filozof dela evropske družbe in človeka v prvi polovici XX. stoletja.

Fromm je v tej analizi bolj v ospredju zato, ker je poseben izraz in projekt (iz) tiste kasnejše meščanske dobe v drugi polovici XX. stoletja, ki iz višje stopnje bolj osvetljuje prejšnjo dobo, prvo polovico XX. stoletja.

2. Vpliv temeljnih evropskih miselnih tokov na Frommovo in Schelerjevo antropologijo

Prehod k nadaljnji analizi temelji na dveh hipotezah, ki pa imata dovolj izkustveno-zgodovinske podlage: prvič, noben filozofem ni absoluten, ni popoln izraz in projekt svoje dobe, je pa lahko bistveno bolj ali manj ploden izraz in projekt kot drugi istočasni filozofemi; drugič, vsak filozofem je določen tudi z odnosom do dotedanjega relativno samostojnega idejnega toka, ki je nastajal v drugačnem družbenem okolju in z individualnostjo svojega tvorca.

Prva predpostavka vodi v raziskavo o tem, na kakšen poseben način izražata Frommova in Schelerjeva teorija človeka svoj čas (to bo kasneje podrobneje obdelano). Manjši del odgovora na to vprašanje pa daje že vpogled v Frommov in Schelerjev odnos do dotedanjih miselnih tokov. To soočanje z drugimi tokovi pri Frommu in Schelerju pove precej več kot pri nekaterih drugih filozofih, ker je zelo intenzivno, zavestno in ima (sorazmerno) pomembne posledice za njuni teoriji o človeku. Fromm se je – to se očitno kaže v njegovih tekstih in v izrecnih izjavah – oblikoval pod vplivom naslednjih idejnih krogov:

- judovsko – krščanska tradicija,
- prosvetljski humanizem (Fromm posebej govori o potrebi, da se vrnemo k humanistični tradiciji, Človek za sebe, IV/18),
- marksizem, zlasti novi humanizem v prvem Marxovem razdobju,
- freudizem, psihoanaliza.

Enostranosti nekaterih od teh miselnih krogov je Fromm poskušal prevladati s pomočjo kakšnega drugega kroga. S tem pa je odkril tudi precej nerešene in aktualne problematike znotraj teh krogov in med njimi. Fromm je uvidel, da judovsko–krščanska metafizika in prosvetljski humanizem nista dovolj videla prirodnih in družbenih vzrokov človeka. Fromm poskuša to enostranskost prerasti s pomočjo bio-psihologizma, freudizma in z marksistično teorijo čoveka.

Omejenost freudizma in biopsihologizma – kot predstavnikov prirodoznanstvenega materializma – poskuša Fromm preseči s porabo Marxove antropologije in sociologije, pa tudi s porabo nekaterih drugih smeri socializma (anarhizem). Omejenost empiricistično-pozitivistične psihologije in sociologije poskuša Fromm prerasti na isti način.

Marx in Engels sta združila več humanističnih znanosti v novo celoto. Seveda pa so v njuni sliki človeka in družbe ostale nekatere nedodelanosti, kot bodo tudi v vsaki bodoči sliki. Ena od njih je neizdelana socialna psihologija kot prikaz relativno samostojne družbeno-zavestne sfere. Fromm poskuša ta aspekt razviti s specifično socialno psihologijo poznega kapitalizma – in v tem deloma uspeva.

Scheler je verbalno bolj kritičen kot Fromm do miselnih krogov, s katerimi se sooča. Ti krogi so:

- židovsko-krščanska misel o raju in padcu,
- grško-antični racionalizem s tezo o umu kot glavni moči,
- naturalizem, ki na človeka gleda kot nujen člen v zakonitem razvoju zemlje in živalstva,
- ideja o človeku kot padcu, kot dekadenci prirode,
- postulatorni ateizem, ki naj bi maksimalno zaostрил človekovo lastno odgovornost.

Scheler si bolj kot Fromm prizadeva, da bi zgradil pojmovno jasno teorijo človeka. Vendar je Schelerjev odnos do dotedanjih miselnih krogov podoben kot pri Frommu. Scheler je sam precej pod vplivom teh krogov, obenem pa poskuša s pomočjo posameznih krogov omejiti enostranskosti drugih krogov.

To je zlasti očitno pri osrednji filozofski posebnosti Schelerja: racionalistično enostranskost, zlasti Kanta, si prizadeva omejiti z delnim uvajanjem naturalistično-nagonskega apriorizma (s katerim absorbira kar vse – tako meni – od Darwina do Marxa).

II. FROMMOVA TEORIJA ČLOVEKA

1. Frommovo pojmovanje „bistva“ človeka

Fromm ne uporablja pogosto izraza „bistvo“ človeka. Toda po logiki svojih izvajanj se mora s tem bistvom pogosto ukvarjati. Svojo raziskavo človeka v delu „Zdrava družba“ začne namreč z zanimivo polemiko s sociološkim relativizmom. S tem zadene na najslabšo točko zelo razširjene sodobne pozitivistično-relativistične sociologije in funkcionalizma – obenem pa tudi na bistvo človeka.

Po Frommu so sodobni sociologi večinoma relativisti, ki menijo, da je vsaka družba normalna, če le „funkcionira“ (I., 26; II; 12). Dodajmo: za te sociologe je torej funkcionalna vsaka družba, vse dokler popolnoma ne propade, pa četudi le vegetira. To pokaže, kakšne zanimive posledice za sociologijo in njeno mesto v družbi imajo nekritične predpostavke, da je sam obstoj neke družbe že znak njene normalnosti. Fromm se s takim

stališčem o normalni družbi ne strinja. Pravi, da lahko obstoji tudi družba, ki ni zdrava. Merilo za zdravje ali bolezen družbe ni sam njen obstoj, ampak so po Frommu splošna merila mentalnega zdravja, ki veljajo za ves človeški rod. To so merila „normativnega humanizma“ (I. 26; II. 12).

Fromm utemeljeno zavrača nekritično stališče, ki se sploh ne vpraša o različnih zgodovinskih izkustvih. Ta kažejo, da tudi zelo gnila in človeku neprilagojena družbena struktura lahko še dolgo obstoji (zelo trdovraten je npr. kastinski sistem, liberalni kapitalizem pa je pred svojim propadom v veliki gospodarski krizi zbujal videz najbolj plodne in človeku prilagojene družbe).

Tudi sam Fromm ima že na začetku preozka merila. Še vse preveč je psiholog in zato — ob pogledu na celoto človeka — išče samo tiste obče psihične lastnosti vseh ljudi, ki naj bi bile „zdrave“. Že nekako vnaprej se odpove raziskovanju drugih bistvenih strani človeka in njihove medsebojne celote. Fromm želi razviti občo, filozofsko teorijo človeka, saj izrecno govori o humanizmu in znanosti o človeku, vendar ju psihologistično zoži, ko se zadovoljuje s tem, da imajo vsi ljudje, poleg telesnih, tudi skupne osnovne psihične kvalitete. To so splošni psihološki zakoni, ki določajo duševno delovanje ljudi in njim skupni cilj (I, 26).

Tu se izrazito pokaže temeljna nejasnost Frommovega pojma o bistvu človeka, ker je preveč naturalističen in psihologističen, premalo antropološko-filozofski. Res obstoje tudi splošne človeške psihične zakonitosti. Toda ob tem bi se bilo nujno povprašati: 1. ali so kake duševne lastnosti človeka različne od živalskih; 2. katere skupne človeške duševne lastnosti so bistveno človeške in katere ne. Človeška in živalska duševnost imata namreč tudi nekatere skupne zakonitosti. Ti skupni psihični zakoni seveda še niso bistveno, specifično človeški. Tipični človeški duševni zakoni se bistveno razlikujejo od prirodnih duševnih zakonitosti v človeku in živali in od vseh prirodnih zakonitosti. To velja zlasti za človeško zamišljanje, odločanje in izbiranje. Vse to je tipična človeška duševna kultura, ki bistveno prerašča živalsko duševnost, ker je to psihični del človeškega samodoločanja iz bodočnosti. Pri Frommu je očitno pomanjkanje izrazitega filozofsko-antropološkega pojma o človeku, ki ne bi bil samo psihologističen, ampak bi samo človeško duševnost vsaj relativno diferenciral na njen prirodni in izrazito človeški aspekt. (Oba sta seveda nujno povezana in prepletena med sabo in tudi bistveno sodoločena z drugimi stranmi človeka, z njegovo zgodovino, z okoljem in zunanjo naravo, z neduševno prirodnostjo v človeku).

Fromm določa nalogo filozofske znanosti o človeku kot točno opisovanje „človekove narave“ (I, 26; II, 13). Izraz „človekova narava“ pri Frommu ni naključen in že na začetku njegovih izvajanj priča tako o elementih naturalističnih kot tudi — navidez paradoksalno-subjektivističnih teorij.

From nikjer podrobneje ne določa, kaj razume pod „naravo“, ne definira in ne razvija tega pojma. Nehote enači človekovo naravo s človeškim bistvom, kar je v samem temelju netočno. Fromm še vedno v veliki meri izhaja — iz naturalističnega psihologizma — čeprav ga skuša prerasti, kakršen se je oblikoval od Darwina do Freuda in po katerem je človekovo bistvo isto kot njegova narava s prirojenimi težnjami in potrebami. Ko pa sprejmemo tako netočno enačbo človeške narave in bistva, nastane usoden premik: začnemo človeka naturalistično določati iz njegove preteklosti, iz preteklih in sedanjih vzrokov, iz človeške začetne danosti, čeprav je človek bitje, ki se lahko iz bodočnosti bolj določa kot katerokoli drugo znano bitje. Seveda tako tipično človeško bistvo — delo, zamisel, odločanje — ki se določa iz prihodnosti, ni absolutno „onstran“ narave, ampak je njeno lastno samopreraščanje. Tu se pokaže, da Frommov temeljni filozofsko-antropološki pojem — bistvo in celota človeka — ni zadosti izdelan. Fromm ni porabil tistih posrednih ali neposrednih dognanj o človekovem delu-ustvarjalnosti, ki se kopičijo

od Aristotela do danes (zlasti Aristotelova *causa formalis* in *causa finalis*, Heglova ideja, Marxova idealna zamisel, potreba, predmet in proizvod).

Fromm utemeljeno zavrača nekatera najbolj nazadnjaška, najbolj nefilozofska pojmovanja človekove narave kot vsakokratne družbene danosti. Vendar pri tem ne pride do lastnega pojma narave in bistva človeka, do raziskave, kakšen je specifičen odnos narave v človeku in narave v zunanjem svetu. Ta odnos ne sooča in razčiščuje s pomočjo bolj izdelanih ontoloških pojmov vzročnosti in zakonitosti, ki bi preraščali staro absolutno deterministično – naturalistično in idealistično – pojmovanje teh kategorij. Zato Fromm ne more priti do predstave, da je pri človeku možna zelo posebna, človeška oblika najsplošnejše zakonitosti in vzročnosti, ki se bistveno razlikuje od ostale svetovne vzročnosti, čeprav je njen del. Kasneje bomo videli, da je bila pot Schelerja do filozofske antropologije precej različna od Frommove. Vendar sta se oba zaustavila pred isto nalogo: napredovati globlje v antropologijo s pomočjo bolj dialektičnih pojmov o svetovni vzročnosti in zakonitosti.

Fromm povsem izenači človekovo svobodo in spontanost in ju proglašata za objektivna cilja vseh ljudi. (Zdrava družba, I, 28; II, 15, podobno tudi v „Begu od svobode“, III, 45; III. a. 24). To združevanje kaže na pogost, vendar v zgodovinsko filozofski analizi zanemarljiv in navidez nemogoč pojav: naturalizem in subjektivizem se prepletata, se dopolnjujeta, ne pa izključujeta. Frommova svoboda, pojmovana kot absolutna in zraven še nagonna spontanost, ni prava človeška svoboda, je lahko celo le videz svobode. Res pa je veliko bolj mogoče izenačiti spontanost in prirodnost. V spontanosti namreč preteklo določa človeka mimo njegove zamisli in volje in je zato to preteklo in spontano – izrazito prirodno.

Hegel je absolutno spontanost posredno označil kot kapricioznost in kot navidezno svobodo. Taka absolutna spontanost in prirodnost je kaj lahko suženjstvo, saj je navezana na vsiljeni slučaj – ki je lahko človeško dober ali slab – in ga ne prerašča. Naj bo ta slučaj izven človeka ali v njem (izven človeškega jedra je vse, kar ni določeno po ustvarjalnosti), vendar je vedno diktat.

Do teh miselnih težav prihaja Fromm nujno, ker ne razčisti pojma prirodnega in spontanega. Spontanost je tisti del svetovno-naravnega samotoka, ki je v človeku. Samotok pa je vse dogajanje, ki ga človek ne nadzoruje ustvarjalno, ki ga bistveno ne oblikuje.

Fromm zavrača, kot smo omenili, tiste sociologe in psihologe, ki poskušajo prikazati udi najbolj nezdrave družbe, kot da koreninijo v človeški naravi. Toda Fromm je prav tako utemeljeno nezadovoljen z nasprotno tezo prosvetljencev, da je človek nekakšen nepopisan list, na katerega od zunaj piše okolje. Po Frommu je človekovo naravo nujno pojmovati na nov način. Človek spreminja svet okrog sebe, toda tudi samega sebe. Človek je svoja lastna kreacija. S tem prihaja Fromm seveda zelo blizu marksističnemu pojmu o jedru človeka.

Toda pri Frommu nastane velika praznina, ker ne analizira precizno te kreativnosti. Še več, Fromm kreativnost podredi prirodi kot absolutni determiniranosti. Človek se po Frommu namreč more spreminjati samo „po lastni prirodi“. Meni, da človek v svoji ustvarjalnosti samo razvija potence (I, 27; II, 13, 14), ki so mu dane. Fromm jih celo imenuje „nagone“. Kot otrok, naj bi se po Frommu tudi zgodovinski človek „rodil“ s temi otenciali, nagoni. Tako je za Fromma narava vrhovni in enostranski vzrok vsega v človeku, tudi njegove ustvarjalnosti. Hočeš nočeš, po taki logiki se ustvarjalnost zreducira le na mrtvo, pasivno posledico prirode. Zato taka ustvarjalnost ni več – ustvarjalnost. Tako dospe Fromm v protislovje z lastno tezo, da je človek samokreacija. Po logiki njegovih izvajanj je človek le bolj kreatura narave.

Fromm večkrat trdi, da človekove bistvene možnosti niso niti samo sociološke niti samo biološke. Po njem so glavne strasti in nagoni v človeku nekaj drugega, so plod

človekove totalne eksistence (I. 27). Pojem totalne eksistence teži pri Frommu res k preraščanju tako biologistične kot sociologistične razlage človeka. ...

Tak miselni razvoj Fromma je pomemben še posebej za našo epoho. Fromm je z aktivnim delom na polju psihologije in sociologije in s težnjo po njihovi angažiranosti prišel do imanentno-izkustvene ugotovitve o teoretični in družbeni škodi za ti dve vedi, če ostaneta samo v svojih posebnih mejah, brez zavestne povezave s filozofijo človeka in z etiko (o tem govori Fromm zlasti v delu Človek za sebe, IV, 18). Seveda ne gre zato, da bi filozofska antropologija spet postala kraljica nad drugimi družbenimi vedami, kraljica, iz katere premis bi mogle druge humanistične in družbene vede z absolutno dedukcijo razjasnjevati posebne probleme človeka na svojih področjih. Taka absolutna dedukcija, po kateri bi posamično in posebno absolutno nujno sledilo iz občega, ni možna nikjer. Toda zveza vseh posebnih ved s filozofsko antropologijo je nujna in njena zavestna poraba nujni pogoj za optimalne teoretske in družbene dosežke posebnih humanističnih ved. Ekonomija, sociologija, psihologija, lingvistika, pedagogika in druge se ustvarjalno, samostojno ukvarjajo s posebnimi področji človeka. Ker pa so ta posebna področja del človeka, so nujno določena tako z lastno vsebino kot s svojim odnosom do človeške celote.

Fromm jasno pokaže: če posebne vede izgube iz vida svoj odnos do človeške celote, ne dosežejo ustreznih rezultatov, ker ne upoštevajo enega od bistvenih določil samih sebe. Če te vede prezrejo celotno situacijo in celotni projekt človeka in človeštva v svoji dobi, se nujno pretvarjajo v podrejeno sredstvo tistih, ki še najbolj obvladajo to situacijo – na primer državnega kapitalizma in njegovih potrošniških oblik. Temu se ni mogoče upreti samo z revolucionarno emotivnostjo. Ta ni dovolj, ker je za jasen revolucionarni pogled posebnih ved potrebna njihova zveza s filozofsko antropologijo – občo in epohalno, se pravi zavestno situiranje teh ved v celoto človeka in človeštva.

Ker je za našo epoho značilna vse večja delitev dela in s tem vse večja zapletenost človeštva kot celote in ker so same družbene vede kot del te delitve vse bolj specializirane, vse bolj raste nevarnost, da posebne vede zgube pregled nad celoto človeka in da tudi zaradi tega vse močnejšega gnozeološkega vzroka postajajo vse bolj služkinje odtujenih sil. Zato je potreben ne samo njihov enak, ampak večji teoretski napor kot v preteklosti, da bi osvobodile sebe in bile dejavnik človeške svobode. Bistven del (samo del) tega npora pa je njihova zavestna povezava s filozofsko antropologijo, ki se je s tako imperativno nujnostjo izrazila v logičnem poteku Frommovega znanstvenega dela.

Vendar pa Fromm ne doseže antropološko filozofske splošnosti, ne ostane na ravni človeške celote. Zaveda se sicer potrebe po pogledu na to celoto, vendar ta pogled psihologistično omeji. Tako se Fromm zadovolji s tem, da vso celovitost človeka, vso totalno osebo vidi – še precej po Freudu – samo v karakterju (kar pomeni izločanje drugih bistvenih sestavin te celovitosti – zlasti njene vsakokratne ustvarjalne akcije v graditvi same sebe in porabe kulturnih dosežkov in prirodnih sestavin v tej samograditvi).

Frommova totalna eksistenca je kaj različna od človeške ustvarjalnosti, njene dinamike in notranje protislovnosti. Totalno eksistenco človeka razlaga Fromm z vsemi tistimi lastnostmi, ki jih ima priroda kot ostro nasprotje ustvarjalnosti. Fromm pri tem ne razlikuje dveh ontoloških struktur: eksistence in bistva. Zato implicitno človeško bistvo in njegovo jedro kar enači s človeško eksistenco.

Fromm obravnava totalno eksistenco kot nekakšno usodo, ki ji je človek podrejen. Totalna eksistenca naj bi proizvajala nagone in strasti, ki človeka vnaprej določajo. Jedro totalne eksistence po Frommu ni niti svobodno zamišljanje niti svobodno delo, ki lahko preoblikuje tudi strasti in nagone. V resnici pa strasti in nagoni niso najbolj značilni za jedro človeka. So pa vsi nagoni del človeške biti, eksistence. Zlasti pri človeku njegovo jedro – ustvarjalnost – lahko veliko bolj samodoloča svojo celotno bit, svojo celotno eksistenco in tudi nagone kot pri drugih bitjih. Fromm prehitro določi nekatere nagone

in strasti kot povsem dobre, druge kot povsem zle. V človeški resničnosti šele človekova zavestna dejavnost določi ene in iste nagone (strasti) ali kot dobre ali kot zle. Ena in ista potreba po prisvajanju drugih predmetov in proizvodov je šele z vedno novim samooblikovanjem človeka vedno znova določena kot dobra ali zla.

V Frommovih spisih so nekatera mesta, ki se navidez ne strinjajo s tezo o vsemočnosti nagonov in prirode. V „Zdravi družbi“ npr. pravi, da tipična človeška akcija ni določena po instinktu (I, 33. 34; II, 23) v delu „Beg pred svobodo“ (III, 38; III a, 17) pa piše: „Človekova narava ni biološko določena in prirojena celotna vsota nagonov, ni neživljenjska senca kulturnih modelov, ki se jim lahko prilagaja; je proizvod človekove evolucije, vendar ima tudi določene lastne mehanizme in zakone“. Vendar se priroda in nagoni kot najpomembnejši za človeka vrnejo že v nadaljevanju istega mesta: „Nekateri dejavniki človekove narave so določeni in nespremenljivi: potreba po zadovoljitvi fiziološko pogojenih nagonov in potreba, da se izognemo ločenosti in moralni osamelosti... Posameznik mora sprejeti tisto obliko življenja, ki izvira iz sistema proizvodnje in delitve specifičnega za vsako družbo. V procesu dinamičnega prilagajanja kulturi se razvija več močnih nagonov, ki motivirajo delovanje in čustva posameznika. Posameznik se lahko, ni pa nujno, zaveda teh nagonov, ki so vedno močni in zahtevajo zadovoljitev takoj, ko se razvijejo“ (podčrtal V. R. IIIa, 17; III, 38, 39).

Za Fromma torej v zadnji konsekvenci ostanejo vedno nagoni in priroda tisti, ki po enostranski kavzalnosti določajo človeka. To pa niso prvenstveno biološki, ampak po ekonomiki in kulturi povzročeni nagoni. S tem se Fromm približa ekonomističnemu in sociološkemu absolutnemu determinizmu, tezi, da gospodarsko in družbeno okolje absolutno diktirata posamezniku. S tem se seveda zlasti zgubi jedro najbolj človeške akcije, ustvarjalnost človeka do svoje celote, ki je vedno preraščanje prirode. Fromm velikokrat govori o bistvenem pomenu človeške akcije, preraščanja in ustvarjanja (Zdrava družba, I, 27; Človek za sebe, IV, 51, 52). Vendar nikjer ne analizira notranje strukture te akcije, ustvarjanja kot nasprotja prirodnega.

Zato je Frommov normativni humanizem prišel do sklepa: človek doseže mentalno zdravje, če se razvija po zakonih ljudske prirode. Frommov humanizem je torej pojmovan kot pristajanje človeka na vnaprejšnje zakonitosti.

Pomembno je Frommovo obračunavanje s tistimi teorijami o človeški prirodi in družbi, ki so danes najbolj nevarne, ker proglašajo kot človekovo „naravo“ najslabše strani človeka. Fromm uspešno prikaže, kako so te teorije nastale in kakšno objektivno osnovo imajo v družbi. V teh izvajanjih je Fromm originalen, prispeva k razvoju marksizma in prerašča psihologizem.

Zlasti gre pri tem za Frommov pojem „družbeno strukturiranega defekta“. Frommov pojem defekta se razlikuje od pojma nevroze. Če je individuum s svojim mentalnim defektom osamljen, je to nevroza. Če pa individuum deli kak defekt – na primer beg pred svobodo – z večino preostalih članov družbe, je to družbeno strukturiran defekt. Individuum v taki družbi ne zapaža več svojega defekta, ker večina živi s tem defektom. Fromm pokaže, kako tudi v sorazmerno svobodni družbi osebni doživljaj sreče v svobodi lahko zamenja občutek in želja po skladnosti z večino. Določena družbena kultura povzdigne ta defekt tako, da skoraj nihče ne zapaža, da zasluži samo prezir.

Pri tem bi se lahko zadržali pri vprašanju razlike med kulturo in ideologijo. Vsekakor pa je Fromm na tem področju povedal nekaj novega, kar je lahko značilno tako za državni kapitalizem kot etatizem s kako drugo vsebino. Gre predvsem za posebna dogajanja v ideološki sferi. Razvita sodobna tehnika in množična proizvodnja lahko ideologijo uniformirata in jo učvrstita – kot obrnjeno sliko stvarnosti, veliko bolj ko je to bila katerakoli pretekla ideologija. Sodobna tehnika, potrošniška družba sredstva za obveščanje in množična proizvodnja lahko veliko bolj kot kdajkoli utelesijo odtujeno ideologijo v obči tip, ki vse bolj nevidno, toda vse bolj učinkovito vlada nad ljudmi kot odtujena sila

in zelo učinkovito razorožuje skoraj vsak odpor takemu podrejanju. Totalnost potrošniške in funkcionalistične ideologije je strukturirana tako, da je ta strašni pritisk videti kot popolna svoboda. Njena moč je v tem, da temelji na nekaterih resničnih interesih množic, na materialnih interesih, medtem ko je stara družba dušila vse resnične interese tudi s svojo ideologijo. Tako sodobna potrošniška družba ujame svobodo človeka v pasti popačenih prepotenciranih, ideološko povzdignjenih materialnih interesov.

S tako analizo sodobnega družbeno strukturiranega defekta je Fromm originalen; to je tudi svojstven prispevek k razvijanju marksističnih pogledov na svobodno družbo. Marx je že zapazil specifične elemente kapitalistične ideologije, ko je v Nemški ideologiji pokazal, da je njena značilnost uniformiranost, drugje pa postvarelost odnosov. Vendar za časa Marxa kapitalistična ideologija še zdaleč ni bila tako vsestransko strukturirana kot moderni družbeni defekt, ki je dobil posebno obliko z masovno proizvodnjo, potrošnjo in s silovito razraščeni sredstvi obveščanja — ker je vse omogočil šele zreli kapitalizem.

2. Fromm o človekovi situaciji

Osrednji Frommov antropološki pojem je človekov položaj. To je izvor vseh drugih Frommovih kategorij: človeške totalnosti, človeških potreb in podobno, pa tudi izvor več teoretskih težav v njegovem izvajanju.

Ko govori Fromm o človeškem položaju, se ukvarja pravzaprav s človekovo eksistenco in človekovim bistvom. Ta zamenjava pojmov — položaj na eni ter eksistenca, bistvo na drugi strani — ni povsem naključna.

Po Frommu je žival skoraj popolnoma, instinktivno prilagojena naravi od trenutka, ko se rodi in živi potem stalno z njo v harmoniji (I, 33; II, 22;23;). Toda v živalskem razvoju, pravi Fromm, se na določeni stopnji pojavi enkratni prelom, prekinitev: nastal je človek (I, 33, 34, II, 23, 24). V tem trenutku človeške akcije ne določa več instinkt; to je povsem enako negativno določilo človeške akcije kot pri Marxu, ni pa enako njeno nadaljnje pozitivno določanje, kar je pokazala razprava o Frommovi obravnavi odnosa narava-ustvarjalnost.

Ko žival postane biološko najbolj nemočna, se po Frommu rodi človek, ki zgubi instinktivno prilagojenost okolju. Rojstvo človeka nasploh je treba razumeti v istem smislu kot rojstvo posameznika. Ko zgodovinski človek neha biti žival, je prav tako nemočan in neopremljen za človeško eksistenco, kot je posamezni otrok pri rojstvu (I, 36; II, 26). Človek je moral stotisoče let tavati skozi mrak magije in totemizma. Šele v zadnjih štiri tisoč letih je zgradil vizijo popolnoma rojenega in prebujenega človeka in prišel do začetka zavesti in bratske ljubezni (I, 36, 37). Vsak korak človeka k ljudski eksistenci je grozljiv, ker se mora človek vedno znova odtrgati od znanega in se vreči v neznano (I, 37, II, 27). Ob vsakem novem koraku se človek grozotno boji, ker je med dvema nasprotnima težnjama: ena je, da se odtrgamo od maternice, iz živalskega v človeško, iz suženjstva v svobodo; druga težnja je, da se vrnemo v maternico, v naravo in gotovost (I, 37, II, 27).

V zgodovini je po Frommu močnejša progresivna težnja — in to je prva. Duševne bolezni so posledica teženj, da se vračamo nazaj. Človek namreč ni zadovoljen, četudi povsem zadosti instinktivnim potrebam (I, 37; II, 28). Po Frommu Freud nima prav, ko je v libidu, v seksualnem nagonu našel osnovni izvir motivov za človeške strasti in potrebe. Človekove najmočnejše sile in motivi nimajo korenin v instinktu, v bioloških potrebah, ampak v njegovi specifični eksistenci. Tu je ključ za humanistično psihoanalizo, ne pa tam, kjer ga je videl Freud. Človeka ne more zadovoljiti in ozdraviti izpolnitev bioloških potreb, ampak izpolnitev posebnih človeških potreb, ki izvirajo iz pogojev

njegove eksistence. Evolucija človeka je v tem, da se popolnoma vzdigne nad svoj prirodni dom.

Najprej nekaj najslošnejših ugotovitev o pozitivnih in negativnih aspektih Frommove človeške situacije, ki je ključ za razumevanje njegove celotne antropološke teorije.

Pozitivni prispevki Fromma so:

- kritika najbolj grobega Freudovega biologizma, ki vidi izvor izrazito človeškega samo v seksualno-biološkem,
 - ugotovitev, da so za človeka značilna stalna protislovja in nasprotja, kar je tudi posredna kritika absolutnega harmonizma in naivnega optimizma v pojmovanju človeka, značilna tako za površni prosvetljski humanizem kot za naturalizem (kakšen dedič tega optimizma se najde tudi v marksizmu),
 - človekov razvoj izvira iz teh nasprotij in protislovij,
 - Fromm si prizadeva združiti človekovo bit in človekovo najstvo; tu je klica novega pojma normativnega, ki prerašča ločitev biti in najstva.
- Nezadostnosti Frommovih razmišljanj o človekovem položaju pa so naslednje:
- nekritičen sprejem precejšnjega dela predpostavk prejšnjih filozofskih smeri in nerazčiščeno povezovanje teh absolutnih predpostavk,
 - zato pri Frommu nastaja specifična mešanica prosvetljskega humanizma in idealizma, naturalističnega psihologizma, biologizma, eksistencializma in marksizma,
 - niso zadosti razviti temeljni filozofski ontološki pojmi – situacija, eksistenca, pogoj, prekinitev, naključje, harmonija, popolnost – in temeljni filozofsko-antropološki pojmi, zlasti pa ustvarjalnost.

Ta okvirni prikaz glavnih pozitivnih in negativnih aspektov Frommovega pojma „človekov položaj“ naj bo uvod v podrobnejšo analizo tega pojma.

Fromm poskuša določiti človekovo bistvo tudi po njegovi razliki do vse prirode in živalstva. Človek naj bi bil preraščanje naravnega. Fromm je seveda tu na dobri poti, ker čuti, zaradi biologističnih, sociologističnih in psihologističnih enostranskosti, potrebo, da človekovo celoto pokaže tako, kot je, se pravi, da jo izvleče iz omenjenih enostranskosti.

Vendar Fromm človekov odnos z naravo napačno določi zaradi neizdelanih filozofskih predpostavk. Te precej maličijo celo znana dejstva posebnih znanosti. Začnimo s Frommovo tezo o človekovem absolutnem prelomu, s prekinitvijo z naravo. Nikjer v svetu in človeku ni absolutne prekinitve, zato je taka najslošnejša kategorija nemogoča. Tu Fromm – vede ali nevede – stopa po podobnih poteh kot eksistencializem, saj oba menita, da je človek nekako povsem naključno „vržen“ v svet. Tu sta seveda združena dva enostranska ontološka pojma: absolutna prekinitev in absolutna naključnost. Absolutna naključnost je pojmovana kot absolutna prekinitev, kot absolutna ločitev človeka od vsega naravnega in svetovnega toka.

Fromm ne vidi, da je prekinitev res tudi najslošnejši pojav, toda ne absoluten, ampak v dialektični povezavi z kontinuiteto. Prekinitev je samo taka meja, ki je tudi povezava. Fromm ovira pri dojetanju človeške ustvarjalnosti ne samo nezadostna analiza njene notranjosti, ampak tudi enačenje preraščanja in absolutne prekinitve. Zato Fromm ne more videti, da je ustvarjanje obenem povezano z naravo in kvalitetno različno od nje. Zato Frommova teza po preraščanju ostane precej nepojasnjena, deklarativna ali pa absolutizirana. Fromm ne vidi, da je preraščanje sicer najslošnejši, toda poseben aspekt prekinitve, ki vodi v razvoju navzgor. V Frommovi analizi človekovega položaja pa najdemo tudi napačno pojmovanje uspešnega živalskega življenja kot samo „prilagajanja“. To je neke vrste pristajanje na tezo o absolutnem okolju, ki je značilna za velik del naturalističnega materializma in tudi prosvetljenstva. Človek naj bi bil tak, kakršnega so naredile okoliščine. Za človekovo ustvarjalnost pa je značilno, medsebojno prilagajanje okolja in človeka; človek v ustvarjalnosti prilagaja sebe okolju in okolje sebi

— predvsem okolje sebi. To je pomembno za razumevanje jedra človeka, njegove ustvarjalnosti kot samonegacije živalske prirode.

Fromm res govori tudi o pasivnosti živali in o svobodi človeka kot prelomu s to pasivnostjo. Ne omenja pa, da je prav ta pasivnost tudi prilagajanje in da sam enkrat prilagajanje določa kot pozitivno, drugič pa kot negativno. Zdaj je zanj vrhunska vrednota prilagojenost, drugič pa svoboda, ki je nezdružljiva s pasivnostjo, prilagojenostjo. V neposrednem ozadju teh nejasnosti pri Frommu stoji tudi nezadostna raziskava najsplošnejše strukture; odnos med notranjimi in zunanji dejavniki v vsem svetu, pri vseh pojavih. Težave nastajajo tudi zaradi ne zadosti poglobljenega pojma o jedru in celoti človeka, kar onemogoča tudi jasnejše vrednotenje, kaj je za človeka pozitivno in negativno.

Žival je v resnici prilagojena samo ozkemu, rigidnemu okolju, ne pa dinamičnemu in raznovrstnemu okolju. Ko Fromm povečuje živalsko harmonijo, vrednoti kot pozitivno samo to kratkoročno prilagojenost v ozkem in nespremenljivem okolju. Ker človek ni na ta način prilagojen, se mu zdi v biološkem pogledu absolutno nemočno bitje. Pri tem pa vidi samo eno stran biološkega: samo trenutno prilagojenost posameznega živega bitja ozkemu okolju. Toda človeški biološki potencial (možgani) je nosilec take izredne prilagodljivosti človeka najraznovrstnejšemu okolju, s katero je človek dolgoročno veliko bolj sposoben medsebojnega in tudi biološkega prilagajanja z okoljem kot katerakoli žival. Mali šimpanz je res za kratko razdobje bolj prilagojen okolju kot človeški mladič. Toda človek ima biološke predispozicije, s katerimi je že po nekaj letih v pogledu medsebojnega prilagajanja z okoljem daleč pred šimpanzom. Ta dejstva so seveda znana piscu, kot je Fromm, vendar jih, zaradi svojih absolutiziranih ontoloških in antropoloških predpostavk, mora do neke zanemariti.

Zaradi svojih absolutnih predpostavk mora Fromm včasih pristati tudi v absolutnem pesimizmu, drugič pa spet v absolutnem optimizmu in harmonizmu. Prva absolutizacija izvira predvsem iz enostranskega biologizma (absolutizacija ozke in rigidne prilagodljivosti), druga pa iz prosvetljskega idealizma. Tako zaradi biologističnega pesimizma nastaja teza, da je prav človek biološki „monstrum“, „anomalija“ in nemočno bitje, ki je vedno v strahu. Iz prosvetljskega idealizma pa nastajajo teze, da bo mogoče izgraditi popolnega človeka, ki bo popoln gospodar in ki bo vzpostavil v svojem rodu popolno bratstvo.

Kot rečeno, je Frommov pomemben prispevek v predpostavki o notranjih protislovjih človeka kot njegovih razvojnih gibalih. Vendar zaradi naturalizma Fromm ta protislovja preveč zoži na odnos med naravo in človekom in vidi njihovo rešitev v uničitvi naravnega. Fromm niha med naturalistično tezo o absolutni zvezi človeka z naravo in prosvetljsko in racionalistično tezo o absolutni prekinitvi z njo. Fromm res omenja, poleg nasprotja narava-človek, tudi druga nasprotja v človeku in med ljudmi, jih pa ne analizira na obči antropološki ravni, ampak samo v nekaterih konkretnih zgodovinskih oblikah. Dejstvo pa je, da glavna notranja protislovja človeka izvirajo iz njegovega lastnega jedra, ne pa iz odnosa do narave in okolja. Iz človekovega jedra, ustvarjalnosti izvira možnost največjega človeškega razcepa med človeškim silovitim napredkom in razkrojem. Človeška odtujitev — kot utemeljeno kaže marksizem — ima svoj največji izvor v človeškem odtujenem delu, ne pa v prirodi.

Zaradi teoretsko nerazčiščenega odnosa med naravo in človekom, zaradi absolutizacije prekinitve na kozmološki ravni, pride Fromm do teze o absolutni ločitvi živalskega in človeškega, živalskih in človeških potreb. Po Frommu je živalsko za človeka določeno kot slabo, kot gibanje nazaj. Fromm ne upošteva, da je tudi najvišji človeški vzpon samo kvalitetno preraščanje živalskega, ne pa absolutna prekinitve z njim.

V Frommovi analizi človekovega položaja pa se večkrat čuti tudi še močan psihologizem. Za razumevanje bistva človeka je zanj kar zadosti razumevanje njegove psihe,

njegovega karakterja, je kar zadosti humanistična psihoanaliza; ne omenja, da je človeška celota vedno tudi enotnost med psihičnim in nepsihičnim. Zato vso človeško dilematiko vidi le preveč na psihičnem področju: ali duševno zdravje ali duševna bolezen. Zato tudi ne vidi temeljnih razlik med različnimi človeškimi strastmi in znotraj njih, ki nastajajo s kulturno, narodo preraščajočo akcijo in ne more razvozlati prehoda iz instinktov in nagonov do tipičnih človeških strasti.

Potek Frommovih misli kaže tudi potrebo po točnejšem določanju ontoloških pojmov, kot so položaj, pogoj, obstoj in bistvo. Fromm te pojme, zlasti prve tri, največkrat enači in jih uporablja za tisto, kar bi moral označiti z bistvom. Položaj in pogoj pri vsakem pojavu v svetu pomenita zunanje ali pa oddaljene dejavnike, bit pa označuje vse dejavnike in sestavine neke obstoja, tudi tiste, ki niso bistvene.

Zato izraza položaj in pogoj nikakor ne moreta označiti tistega, kar je najbolj dinamično v človeški celoti in kar je njen notranji dejavnik – ustvarjalnost. Tudi obstoj ni zadostna oznaka za ustvarjalnost, saj je prav ustvarjalnost najbolj bistvena in je ni mogoče označiti s celotno človeško bitjo. Toda so pojmi položaj, pogoj na neki impliciten način za Fromma zelo ugodni, ker so blizu tistih predhodnih prirodnih vzrokov, ki imajo pri Frommovem določanju človeka tako premoč.

3. Človekove potrebe

V analizi tipičnih človeških potreb izhaja Fromm iz že omenjenih nerazčiščenih antropoloških in ontoloških predpostavk. V analizi potreb se križata idealistično in harmonistično gledanje prosvetljenstva in krščanstva z biologičnim naturalizmom, psihologizmom in marksizmom. Ta številna in nejasna izhodišča in njihova križanja so vzrok, da je Frommova analiza človekovih potreb zelo neizenačena. Poleg novih dosežkov daje površne rešitve.

Fromm našteva naslednjih pet potreb: pripadnost ali združevanje, preraščanje ali ustvarjanje, ukoreninjenost ali bratstvo, čustvo identičnosti ali individualnost, potreba za okvirom orientacije in verovanja. V nadaljnjem bomo analizirali in komentirali samo tri od teh potreb.

a. Preraščanje ali ustvarjanje

Po Frommu je človek ustvarjeno bitje, je kultura, se pravi, da je vržen v svet brez svojega pristanka.

Ker pa je človek obdarjen z razumom in imaginacijo, ni zadovoljen s tem, da je samo ustvarjen, samo kultura. Človek v ustvarjanju prerašča tudi samega sebe. Tako samopreraščanje je na primer žensko porajanje otroka, je materialna proizvodnja in umetnost. V človeški potrebi za preraščanjem je torej koren umetnosti, religije in materialne proizvodnje. Vse to izvira iz „nagona“ ustvarjanja.

Po Frommu je ustvarjalnost človeška narava (I, 45; II, 37). Fromm seveda ve, da je ustvarjanje pomembna človekova sila. Vendar ga označi samo kot eno od petih temeljnih človeških potreb in lastnosti, saj ga enači z združevanjem, individualnostjo in ukoreninjenostjo. Ustvarjalnost pa ni samo ena od bistvenih človeških lastnosti, ampak osrednja lastnost. Vse ostale bistvene človeške lastnosti in potrebe izvirajo iz tega jedra – iz človeške ustvarjalnosti. Človeška družbenost je tako razvita in razčlenjena nastala kot funkcija človeškega dela. Človeška individualnost se lahko do osebe povzpne šele s človeško samoustvarjalnostjo.

Tu se spet nadaljuje nerazčiščeni filozofski odnos med preraščanjem in ustvarjanjem. Preraščanje je najsplošnejši ontološki pojav, ustvarjanje pa je samo posebno člo-

veško preraščanje. Toda pomanjkanje te distinkcije ni glavna težava v Frommovih izvajanjih. Fromm razlaga ustvarjanje na naturalistično metafizičen način kot nagon, kot nekaj naravnega. S tem je ustvarjanje obrnjeno na glavo, in namesto da bi omogočalo prodor do bistva človeka, ga tak pojem ustvarjanja zapre. S tako razlago vse ustvarjanje postane samo posledica nečesa v človeku, nikoli pa ne more biti vrhovni vzrok človeka (kar je lahko).

Ker imajo po Frommu ustvarjanje, razum in imaginacija nad sabo nespremenljivi, najvišji prirodni vzrok – nagon – ne more Fromm odkriti njihovega zgodovinskega izvora v materialni proizvodnji. Zaradi poenostavljenega izenačevanja ustvarjanja z nagonom pa ne more analizirati specifičnega notranjega jedra ustvarjanja – zamišljanja – in vseh drugih bistvenih sestavin ustvarjanja in njihovih odnosov (potrebe, predmeta, sredstva delovne energije, proizvoda, zadovoljitve). Zamišljanje seveda niti od daleč ni isto kot razum in imaginacija in ima povsem drugačen odnos do ostalih sestavin človeškega dela.

Po Frommu je tipična človeška potreba po preraščanju tako ustvarjanje kot uničevanje. Volja po uničevanju se poraja, če ne more biti zadovoljena volja po ustvarjanju. Uničevanje in ustvarjanje je po Frommu oboje ukoreninjeno v človeški prirodi.

Tu se še bolj vidi, da se v teh izvajanjih človekovo preraščanje pretvarja v silo nad njim, da tu preraščanje nikoli ni osvoboditev. To pa zato, ker je pri Frommu človekovo preraščanje le posledica nagona in pogojev. V resnici pa je človekova ustvarjalnost tisto preraščanje prirodnega, ki je obenem najvišja oblika in vsebina človeške svobode.

Po Frommu je prvenstveno od izvensubjektivnih sil odvisno – „če ustvarjalna volja ne more biti zadovoljena“, „če ne more ljubiti, človek uničuje (I, 44, II, 37). Ali bo zmagalo ustvarjanje ali rušitev? V resnici pa je ta dilema odvisna najbolj od človeka samega. Po logiki Frommovih izvajanj človek ne bi mogel biti v bistvu odgovoren in svoboden, saj vse določata nagon in okolje (družba, kultura). Rušilne negativne moči pri človeku pa ne moremo razložiti prvenstveno iz prirodnih in predmetnih predpostavk, ampak iz dodajanja v človeškem jedru. Samo zato, ker je človek sposoben svobodnega in plastičnega zamišljanja in njegovega uresničevanja, samo zato, ker se človek prav v zamišljanju najbolj svobodno odloča – je bilo mogoče, da je človek svojo moč zamišljanja lahko uporabil ali za najbolj produktivna ali najbolj rušilna dejanja (vojne, nasilja) in jo še lahko uporabi.

b. Občutek identitete, individualnosti

Po Frommu lahko definiramo človeka kot žival, ki more reči jaz, ki se more zavdati sebe kot posebnega bitja (I, 61; II, 60). Človek, ki je odtrgan od prirode in obdarjen z razumom in imaginacijo, čuti potrebo, da ustvari pojem o sebi in da čuti „jaz sem jaz“. Ta potreba po občutku identitete je tudi imperativna in temeljna za človekovo zdravje (I, 62; II, 61). Po Frommu je razvoj zapadne kulture ustvaril osnovo za popolno doživljanje individualnosti, je individuum ekonomsko in politično osvobajal, pa tudi osvobajal od avtoritarnega pritiska. Vendar je samo manjšina doživela sebe kot center in aktivni subjekt svoje moči.

V tej kulturi so ljudje poiskali mnoge zamenjave za individualni občutek identitete, na primer „jaz sem Amerikanec“, „jaz sem trgovec“. Potem ko so ljudje zgubili identiteto s plemenom, so nastale identifikacije z družbenim položajem. Namesto predindividualistične identitete s plemenom se razvija identiteta brezpogojnega pripadanja množici, hordi.

Fromm utemeljeno navaja kot eno od bistvenih teženj človeka, da uresniči svojo individualnost v razviti osebnosti. Ta bistveni aspekt človeške celote je dogmatski „marksizem“ močno zapostavljal, nikakor pa ne sam Marx. Pomemben Frommov pri-spevek je tudi analiza psihologije „množice“ v razvitem kapitalizmu. Tu gre za po-

membem premik, ki pod ideološkim videzom samostojne osebnosti cementira enotnost po buržoaziji vodene družbe. Posameznik v razvitem meščanstvu ima namreč subjektivni, seveda lažni občutek, da se je osvobodil vseh fizično vidnih mikrovezi (vezi plemena, patriarhalne družine), v resnici pa se „svobodno“ identificira z makroskupinami (nacija, profesije), ki so lahko tudi del kapitalističnega suženjstva.

V Frommovem izvajanju pa se individualnost in osebnost preveč zožita samo na psihični doživljaj, samo na samozavedanje, kar je bilo že dotlej značilno za precejšen del evropske filozofije. V resnici pa je razvoj osebnosti vsestransko uresničevanje vseh individualnih, psihičnih in nepsihičnih pogojev.

Fromm ne razlikuje dveh bistveno različnih aspektov; identitete s seboj v obliki osebnosti in osebne doslednosti in identitete z družbenimi skupinami. Ne diferencira dovolj razlik znotraj ene in druge identitete. Med teoretskimi vzroki za te nezadostne difference je tudi nejasnost v ontološkem pojmu identitete, kar je nerazčiščen problem cele doseganje filozofije. Na ontološkem in antropološkem področju je seveda bistvena razlika med identiteto posameznika s seboj in identiteto posameznika s splošnim, z „rodovi“, ki jim pripada; ti dve identiteti tvorita polarno nasprotje znotraj identitete kot svetovne strukture.

Fromm kot pozitivno potrebo preveč absolutizira nespremenljivost osebe in njeno absolutno ločenost od družbe, kot da so vse identitete s skupino slabe. S to tezo je Fromm blizu individualizmu, iluziji klasičnega liberalizma, da je svoboda osebe v njeni ločitvi od družbe, ne pa v njenem čim višjem preraščanju – in nadaljevanju pozitivne družbene tradicije.

S temi tezami pa nastaja v Frommovi obravnavi človeških potreb še dodatna težava: protislovje z njegovo lastno tezo, da je človekova potreba tudi absolutna identičnost – ukoreninjenost – z družbo.

C. Potreba po okviru orientacije in vere

Ker ima človek razum in imaginacijo, čuti tudi potrebo po intelektualnem orientiranju v svetu (I, 64; II, 63). Človek je obkrožen z mnogimi zagonetnimi pojavi in ker ima razum, jih mora postaviti v določen kontekst razumevanja.

Tudi če je ta okvir orientacije pravi Fromm, popolnoma iluzoren, zadovoljuje potrebo po okvirni sliki. Okvir orientacije je lahko tudi vera v živalski totem ali v raso (I, 64; II, 64). To Frommovo sprejemanje iluzornih idealov je precej zapoznalo, poenostavljeno prosvetljenko oživljanje le-teh, kar pa nima čvrstih temeljev, potem ko so te ideale močno razmajali Feuerbach, Marx pa tudi Nietzsche. Nujnost, da človek razvije svoj razum, po Frommu ni tako velika kot nujnost, da ima okvir orientacije. Brez nje zgubi srečo in vedrino (I, 65; II, 65). Če je namreč kako človekovo delovanje še tako nerazumno in nemoralno, človek čuti neustavljivo potrebo, da ga racionalizira. Racionaliziranje Frommu pomeni: opravičiti z kakršnimkoli dokazovanjem, da je človekovo delovanje razumno, opravičiti ga vsaj s konvencionalno moralo.

Ker pa je človek tudi čustveno bitje, mora imeti še objekt verovanja. Tu se spet pokaže nezadostnost Frommovih izhodišč. Razum je reduciral na biološko, nespremenljivo danost. Če bi bilo tako, bi bilo protislovje trditi, da je razum, kot pravi Fromm, bistveno človeški, saj človeško ustvarjanje – in razum v njem – pomeni samopreraščanje prirodnega. Človeško zamišljanje pa je tukaj zoženo na živalsko inteligenco. Razum in zamišljanje sta pri Frommu – čeprav ju prišteva med človeške potrebe – popolnoma ločena od ustvarjanja, najbolj tipičnega človeškega preraščanja. Ustvarjanje ima v svojem jedru zamišljanje, ki ga nikakor ni mogoče zreducirati na nekakšno nadaljevanje živalskega nagona.

Razum in inteligenca pa pri Frommu pomenita le nekakšno sekundarno sredstvo iracionalnih strasti. Kljub temu pa jima Fromm daje vrednost zadovoljlitve človeške potrebe, vrednost najbolj izrazite človeške lastnosti. Toda kot sekundarno sredstvo strasti in nagonov sta razum in inteligenca (zamišljanje) samo okrasek, samo opravičilo in olepšava prirode in nagona, sta samo njun podaljšek. S tem Fromm analizo svojih potreb nehote končuje v moralizmu, v uporabi razuma in inteligence kot sredstvu moralizma. Razum in inteligenca naj bi bila človeško polna, že če vodita k subjektivnemu občutku sreče, če nekako razumno pojasnita katerokoli strast.

Tak sklep pa je v nasprotju z obljubo, da nam bodo odkrite tiste prave človeške potrebe, ki so objektivne in splošne. Po tej poti nismo prišli do človeka enovite humanistične prakse, pri katerem vlada skladnost med potrebo, nagonom in zamišljanjem in pri katerem tudi zamišljanje in odločanje preoblikujeta nagone. Pri Frommu sta razum in inteligenca lahko tudi sredstvo opravičevanja danega stanja, konvencionalne morale.

4. Fromm o „duševnem zdravju“

Pojem duševnega zdravja uporablja Fromm za označbo celote človečnega človeka. Pravi namreč, da to zdravje izhaja iz samih pogojev človekove eksistence in da je enako za ljudi vseh časov in vseh kultur (I, 68; II, 69). Duševno zdravje je po Frommu pozitivno izpolnjevanje omenjenih tipičnih ljudskih potreb. Pojem duševnega zdravja ustreza normam, ki so jih postavili veliki učitelji človeštva; le-ti so določili iste norme za ves človeški rod. Te norme izražajo totalno človekovo osebnost, akcijo človeka in njegove odnose z drugimi ljudmi, ne pa fiziološko-telesnih procesov, kot je mislil materializem 19. stoletja in tudi še Freud. Pojem duševnega zdravja je objektivni, ker izhaja iz človeške situacije in človeških potreb (I, 71; II, 72).

Duševno zdravje ni prilagajanje individua družbi, ampak družbe človekovim potrebam. Zdravje individua pa ni odvisno od nje, ampak od strukture družbe (I, 71; II, 72).

Povsem napačna je teza, da ameriški način življenja ustreza najglobljim potrebam človekove prirode in da se zdravje doseže tako, da se prilagodimo temu načinu življenja. V prilagajanje usmerjena psihologija in sociologija je ostala apologetska. (I, 72; II, 73).

V nasprotju s tezo o prilagojenosti pa trdita, pravi Fromm, Hobbes in Freud, da obstoji stalno nespremenljivo nasprotje med človekovo prirodo in družbo, ker predpostavljata nedružbeno prirodo človeka. Freudovo pojmovanje, da je osnovna značilnost človekove narave konkurenca, je značilno za ideologe modernega kapitalizma. Z Darwinom in Ricardom pa smo dobili pojma „homo sexualis“ in „homo economicus“, ki oba menita, da je za človeka naravno stanje izoliranost, nedružbenost, pohlep in konkurenca. To ustvarja videz, kot da je kapitalizem najbolj naravna družba. Po Frommu pa sodobna kapitalistična družba ni samo v spopadu s protidružbenimi, ampak tudi z najvrednejšimi človeškimi kvalitetami.

Očitno je, da se Fromm poskuša v teh izvajanjih čim bolj odtrgati od primitivnega antropološkega biologizma in naturalizma kot posebne oblike metafizike. Fromm uspešno pokaže, kako so posamezne posebne vede, govoreč o človeški celoti, le-to reducirale na razne zožene oblike človeka. V sklepu svojih raziskav o pristnih človeških potrebah Fromm še enkrat pokaže nazadnjaštvo in površnost teze o potrebi prilagajanja sodobni družbi, ki je tako značilna za del funkcionalizma v družbenih vedah. Fromm utemeljeno poudarja bistveni pomen osebnosti in ustvarjalne akcije kot izhod iz krize sodobne družbe in sodobnega konformizma (kar seveda ne velja samo za zapadni kapitalizem, ampak lahko tudi za konformizem v stalinističnem birokratizmu).

Vendar se Fromm v svojem sklepnem pogledu na človeka ne uspe iztrgati iz metafizike, zlasti iz psihologistične metafizike. Človek je po njem v bistvu povsem nespre-

menljivo bitje. Zlasti to velja za njegovo osebo. Individuum pri njem ne oblikuje sebe, ampak ga oblikuje okolje in le-to fiksira v njem določene nagone. Tako srečamo pri Frommu nekakšno združitev psihologizma in kontemplativnega materializma. Ker preveč poudarja stalnost človeka in njegovih moralnih norm, Fromm ne razlikuje dovolj tiste elementarne morale, ki je res tisočletja veljala za človeka drobne proizvodnje, in kvalitativno višje sodobne socialistično-humanistične morale.

III. SCHELER O BISTVU ČLOVEKA

1. Biopsihični aspekt človeka

Scheler pravi, da ima pojem človek dva popolnoma različna smisla. En pojem človeka izraža kot posebno podskupino vretenčarjev in sesalcev, kot posebno biološko bitje. Toda beseda človek v drugem pomenu pri vseh kulturnih narodih označuje nekaj od tega biološkega absolutno drugega in se ostro zoperstavlja pojmu „živali“.

Seveda te trditve Schelerja o pojmu človeka pri kulturnih narodih niso zgodovinsko dovolj utemeljene. Znano je, da je veliko najpomembnejših evropskih mislecev govorilo o človeku kot določeni enotnosti živalskega in tistega „drugega“ „duhovnega“, ki naj bi bilo po Schelerju popolnoma ločeno od živalskega. Znano je, da je bil za Aristotela človek družbena žival, žival, ki se smeje in ki „ima logos“, in podobne povezave najdemo še marsikje.

Scheler projicira v evropsko zgodovino ločitev biološkega in duhovnega pri človeku, ker sam že na začetku svojih izvajanj absolutno razlikuje „bistveni pojem“ človeka od „prirodno sistematskega“. Že tu se skriva del končnih Schelerjevih rešitev glede človeka. Zato že na začetku poskuša duhovno bistvo človeka vnaprej absolutno ločiti – tudi zgodovinsko – od biološkega v človeku. Vendar po Schelerju lahko doženemo nekatere pomembne posebnosti človeka, če ga primerjamo s celotnim biopsihičnim svetom, saj je njegov del. Scheler pravi, da se psihično identificira z življenjem. Vsa živa bitja imajo po Schelerju notranje bivanje, v katerem sama sebe zapažajo – to je duša.

Schelerjeva pretirana identifikacija vsega živalskega z duševnim in s samozavedanjem je pravzaprav le priprava za njegovo tezo o dualnosti človeškega bistva. Scheler namreč hoče odkriti enega od dveh absolutnih temeljev človeka tudi v živalsko-nagonskem svetu, ki se začne že pri najnižjih živalih. Da bi čim bolj utemeljil ta večni in nespremenljivi človeški temelj, ga mora najti v najprimitivnejši obliki v vsem živalskem svetu, (ki je eden od stebrov človeštva). Tako zapade Scheler pri razlagi človeka tudi v antropološki biologizem. Psihično pa je pri Schelerju reducirano obenem tudi na nagonsko, čeprav ponekod v živalstvu del psihičnega nagone prerašča. Scheler zoži psihično na nagonsko tudi zaradi končnih rezultatov svoje teorije, ker že vnaprej hoče ločiti človekovo duhovnost – kot poseben, izvenpriroden temelj človeka – od psihičnega v človeku, ki naj bi bilo samo nagonsko. Tako se pri Schelerju dopolnjujeta antropološki biologizem in idealistična abstrakcija duha kot ločenega od materialno-prirodnega. Zato tudi Scheler že vnaprej povsem odreče prehodom od žive materije do najvišjih oblik duha; te morajo biti ločene, zasebne.

Scheler najde že najnižjo stopnjo psihično-biološkega tudi pri človeku. Ta najnižja stopnja je čustveni vzgon, „temni vzgon“, ki stoji pri človeku za vsemi njegovimi predstavami in občutki. Ta nagon je isto kot nagonska pozornost in povezuje vse človekove afekte. Ta vzgon je subjekt primarnega človekovega doživljanja odpora drugih stvari. Kot je razvidno, se že tu začne Schelerjevo združevanje apriorizma in naturalističnega materializma. Pri Schelerju je nagon zamenjal „čisti pojem“ kot nekakšen apriori, ki obstoji ločeno in nad višjimi oblikami življenja.

Za čustvenim vzgomom sledijo po Schelerju naslednji „principi“ življenja: instinkt, asociativno zapomnjevanje in praktična inteligenca, ki jih je „priroda položila“ v žival-

stvo. Priroda je tukaj nekakšna znana, stara prirodoslovna oblika stare religiozne predstave ustvarjanju sveta in metafizične predstave o stalnih bistvih. Omenjeni Schelerjevi principi so namreč med seboj močno ločeni in nespremenljivi.

Zadržimo se samo pri najvišjem – po Schelerju – principu življenja, pri praktični inteligenci, ki naj bi bila najbolj povezana z človekom.

Scheler pravi, da je priroda položila ta princip v asociativno zapojmovanje kot korektiv za njegove nevarnosti, zlasti za premoč tradicije. Ta inteligenca je praktična, ker je njen končni smisel vedno delovanje, s katerim organizem doseže (ali ne) svoj nagonski cilj.

Tu imamo, podobno kot pri Frommu, precej enostransko in zoženo pojmovanje delovanja in prakse (praktična inteligenca). Človekovo delovanje, praksa naj bi bila samo nekakšen pasiven izraz, pasivna posledica nagona. Scheler pojmuje prakso preveč kot nekakšno živalsko lisičjo zvitost (znajti se v konkretnih situacijah), ne pa kot ustvarjalno sposobnost. Ne vidi, da je praksa po svojem bistvu prav preraščanje nagona in prirode, ne pa njima podrejena. Prakso, ustvarjanje utemeljuje predvsem zamišljanje, ki je povsem različno od enostavnega situacijskega in neustvarjalnega kombiniranja višjih vrednot (ker pa je praktikizem; Scheler torej ne razlikuje dovolj prakse in praktikizma, kar je stari Kantov in Aristotelov greh). Scheler ne vidi, da je prav praksa rodila tisti človekov duh, ki ga popolnoma ločuje od praktične inteligence.

Scheler razlaga praktično inteligenco samo kot določeno nagonsko dinamiko. Po njem je človek kot praktično bitje samo nagonsko prirodno bitje. Praktična inteligenca je samo določena oblika kavzalnega delovanja. Človekovo delovanje je namreč po Frommu samo opredmetenje nagonsko-tvorne kavzalitete. S tem človeška praktična dejavnost predstavlja samo mrtvo posledico nagonskega apriorija, absolutnega nagonskega determinizma. Tu se tudi razodeva, kako so lahko nekritične ontološke kategorije (na primer vzročnost) vzrok nejasnih antropoloških pojmov in obrnjeno. Znano je, da je Aristotel svojo svetovno, ontološko kavzalnost prenesel iz človeka v svet (causafinalis, formalis, efficiens). Pri Schelerju pa kavzalnost nasploh spet dobi antropomorfno obliko, le da je kavzalnost zdaj še bolj metafizična, vzrok še bolj enostransko določa posledico. In ta enostranski vzrok je po Schelerju nagon, pasivna posledica pa praksa.

2. Bistvo človeka pri Schelerju

Scheler poskuša najprej na negativen način določiti človekovo bistvo:

To bistvo sploh ne spada več v psihično in biološko, stoji izven življenja in mu je nasprotno, je v načelu neodvisno od vsega psihično-nagonskega in je tudi visoko nad praktično inteligenco in sposobnostjo človekove izbire. Pri tem negativnem določanju človekovega bistva-duha so pri Schelerju razvidne težave, ki so nastale s prejšnjim prirodno-materialističnim pristopom k človeku. Scheler je namreč, kot mnogi naturalistični materialisti, človeka poskušal določiti samo kot posebno živalsko stopnjo in samo kot posebno zemeljsko bitje. Človeka je takrat reducirjal samo na posebni del živalstva in zemlje. Zato pa je vse neživalstvo in nezemstvo v človeku moral absolutno ločiti od človeka in prirode, čeprav kot novum izrašča iz nje.

Očitno je človek tudi del živalstva in zemeljskega. Toda to niso vsa njegova bistvena, še manj osrednja lastna določila. Ta osrednja določila moremo dojeti le, če človeka postavimo v svet kot celoto, ne pa samo na zemljo in v živalstvo. Ugotoviti moramo, kakšne posebne oblike ima človek v najsplošnejših strukturah sveta.

Tega pa Scheler ni naredil. Zato ni mogel uvideti niti globine niti širine človekove razlike od sveta, ki raste iz sveta, ampak je ta razlika izzvenela samo kot mrtev prepad med človekovim bistvom in svetom, pa tudi kot mrtev prepad v človeku – med duhom in med nagonskim.

Človekovo bistvo se določa kot priroda, ki je ukinjena v svojem lastnem proizvodu, v ustvarjalnosti. Človek je torej dialektično nasproten vsemu svetovemu prirodnemu in tudi prirodi, ki je v njem samem.

Meja med prirodnim in iz prirode nastalim nadprirodnim je bistvena tudi v samem človeku. V tem je element resnice pri Schelerjevi delitvi nagona in duha. Toda ta meja pri človeku ni absolutna in statična — kot pri Schelerju — ampak vseskozi gibljiva, samoukinjajoča se. To mejo postavlja sebi samoprirodno, ko se v človeku vse znova pretvarja v ustvarjalnost.

Človekovo prirodo preraščajoče bistvo je dovolj določeno šele, ko je postavljeno tudi v najsplošnejše strukture sveta. Te imajo namreč v človekovem bistvu posebne oblike, ki jih nimajo v nobenem drugem znanem posameznem pojavu. Tako ima v okviru ene in iste svetovne vzročnosti — ki je tudi v človeku — pri človeku bodoči vzrok večji delež v celotni vzročnosti kot pri drugih bitjih. Tudi v okviru iste svetovne časovnosti je človekov čas povsem specifično delujoč.

Scheler pa tudi pozitivno določa, kaj je bistvo človeka. To je duh, ki je najvišja osnova samih stvari, ki je stvarnost, kvaliteta določenost samih stvari. Šele duh povzdigne v nagonskem delovanju zaznane odpore do predmetov. Duh je, pravi Scheler, osnova stvari samih.

Seđaj postaja tudi jasno, kakšne prednosti prinaša Schelerjevi predpostavki o človeškem bistvu njegova predpostavljena absolutna diferenca od vsega življenjsko-materialnega. Ta absolutna diferenca omogoča Schelerju konstrukcijo človeka kot absolutnega subjekta, kot ustvarjalca vseh stvari. Seveda je tudi tukaj klica resnice, samo prenapihnjena. Res je, da šele človeški duh — človeška ustvarjalnost — pretvarja odpore, ki jih čuti žival, v človeške predmete. Ni pa res — kot meni Scheler —, da šele človek ustvarja vse predmetne kvalitete s svojim duhom, ampak v svetu izven sebe ustvarja samo človeške kvalitete (razen njih pa obstoje tudi prirodne kvalitete).

Po Schelerju je prva določba duha eksistencialna svoboda. Ta svoboda je zanj nevezanost, je odvezanost od vsega organskega in psihičnega, tudi od praktične inteligence. Tu Scheler zaide zaradi svojih absolutizacij v staro, znano enostranskost — v pojem svobode kot delovanja in ustvarjanja iz nič.

V nadaljnjem izvajanju pravi Scheler, da duh — središče človekove aktivnosti — ne more biti del tega sveta, ni prostorsko in časovno določen. To središče, pravi Scheler, je že Kant določil kot *cogitare*, ki je pogoj celotnega izkustva, in s tem vzdignil duh nad psiho. Tu seveda stopa Scheler po precej uglajenih subjektivno idealističnih poteh, prehaja, kot tudi na primer Husserl, od objektivnega v subjektivni idealizem in narobe.

Scheler pravi, da je duh kot središče sam nesposoben opredmetitve. Center duha ni niti predmetna niti stvarna bit, je pa „najvišja osnova biti“. K „biti“ naše osebe se lahko samo koncentriramo, ne moremo pa je objektivirati (očitna podobnost Heideggerjevih izvajanj o biti).

Scheler posebej prihaja v protislovje s samim seboj, ko človekov duh vendar določa kot samozavedanje. Po Schelerju človek lahko vsako svojo kvaliteto opazuje kot predmet. Prabit vsega sveta se v človeku vse bolj zaveda sama sebe in se polasča same sebe. Tu je tudi kaj resničnega — čeprav je to absolutizirano — s tem pa tudi duh postaja predmet. S tem ko duh sebe pretvarja v predmet, ko se predmeti, se mora neprestano spreminjati. Ko izvedemo tak sklep iz lastnih Schelerjevih predpostavk, se seveda poruši njegovo stališče, da se duh ne more opredmetiti.

3. Odnos duha in nagona

Po Schelerju sta dve nasprotni stališči. Prvo meni, da je duh največja moč in sila. Ta teorija je nastala v antični grški filozofiji in prevladuje v zapadni filozofiji. Po Schelerju je

njena napaka, da duha prikazuje kot ustvarjalno moč idej in oblik. Druga, negativna teorija o človeku pa trdi, da je človekov duh negacija življenjskega nagona, ugašanje strasti, negacija volje do življenja (Buda, Schopenhauer, Freud). Scheler poskuša obe teoriji prerasti s stališčem, da negativni akt dovaja nagonsko teorijo nemočnemu duhu, človek lahko sublimira nagonsko energijo v poduhovljeno dejavnost. Po Schelerju je duh tisti, ki uvaja dušitev nagonov, tako da volja „odvzema“ predstave ciljev tistim nagonskim impulzom, ki so nasprotni ideji. Volja pa, pravi Scheler, postavlja kot nekakšno vabo predstave pred tiste nagonске impulse, ki uresničujejo duhovni projekt.

V primerjavi s starim, kontemplativnim idealizmom pomenijo ta Schelerjeva razmišljanja določen napredek. (Seveda pa ne v primerjavi s Heglom). Scheler namreč ugotavlja v človeškem duhu najpomembnejšo komponento, ustvarjanje idej kot projektov. Pri njem je tudi deloma in samostojno nakazana (vendar manj jasno kot pri Marxu) zveza med potrebo, nagonom na eni strani ter duhom kot projektom, zamisljivo na drugi strani.

Vendar ta Schelerjeva razpravljanja ne vodijo daleč, ker imajo ozke notranje meje, obenem pa prihajajo v nerazrešeno protislovje z drugimi njegovimi tezami. Zveza nagon – duh je pri Schelerju res realneje naslutena kot pri številnih idealističnih in dualističnih verzijah, vendar je precej skonstruirana. Če bi se namreč duh genetsko in principialno tako absolutno razlikoval od nagona, kot meni Scheler, ne bi mogla drug z drugim vzpostaviti nobene zveze.

Scheler deloma prerašča samega sebe, ko nehotе diferencira nagone s pomočjo duha. S tem pravzaprav implicitno dospe do sklepa, da v človeku ni nikakega absolutno enotnega nagonskega izvora in principa, kar pa je bilo izhodišče Schelerjeve razlage nagona. Scheler tu presega tudi svojo tezo, da je duh povsem nemočan, saj se duh zdaj pojavlja pri njem kot kultivirana moč proizvodjanja idej, projektov. Celo sam Scheler pravi, da duh s postavljanjem idej pred nagone vodi in usmerja. S tem Scheler nehotе pobija svojo izhodiščno tezo, da duh ni nikakršna ustvarjalnost, saj ima svojo lastno dejavnost, ki se ne reducira na nagon (Scheler pravi, da duh „odvzema“ ali „uvaja“ predstave).

Schelerjeva enostranskost je tudi ločitev raznih človeških duševnih činiteljev – nagona, inteligence, duha – tako v zgodovinski genezi kot danes. Zato je Scheler „praktično inteligenco“ že pri človeku moral popolnoma ločiti od duha, čeprav je v resnici človeško praktično povsem isto kot duhovno.

Tu je očitno nerešeno protislovje pri samem Schelerju. Pravi, da je praktična inteligenca v tem, da smo si sposobni zamišljati rešitve v bistveno novih situacijah, se pravi da je to sposobnost zamišljanja. „Ideje duha“, o katerih govori Scheler ob duhu, pa so v bistvu prav tako zamisli. Če bi torej Scheler do kraja razvil svoje lastne predpostavke, bi moral izenačiti duha in praktično inteligenco. To istovetnost pa nasilno razbije v dva absolutno različna pojavi, ker duh absolutno loči od nagona in ker zadnjemu podredi praktično inteligenco kot prazno sredstvo.

4. Enotnost človekove psihofizične narave

Razmišljanja o tej temi so najboljši del Schelerjeve antropologije in imajo kaj poučen nastanek. Največjo spodbudo zanje so namreč dala dognanja in ideje tedanjih bioloških znanosti, toda ta dognanja so bila za Schelerja samo hipoteza, samo analogija za filozofska izvajanja s povsem lastnimi, ne pa naturalističnimi dimenzijami. V teh razmišljanjih Scheler še najbolj prerašča tako mehanicistični materializem kot subjektivni idealizem z višjo dialektiko človeške celote. V tem preraščanju pa Scheler tudi nakazuje nove, bolj dialektične odnose med ontološkimi kategorijami in kaže na njihov pomen za antropologijo. Obenem Scheler pokaže, da je v enostranski antropologiji izvor zgrešene ontologije, absolutiziranih najsplošnejših kategorij.

Izhodišče teh Scheelerjevih izvajanj je kritika Descartesovih središč. Po Schelerju je Descartesova teorija človeka polna zablod, s katerimi je vplivala na celo zapadno novo-veško filozofijo. (Očitna razlika od tez, ki po zgledu Heideggerja vidijo prvi vrhunec evropskega subjekta pri Descartesu). Za Schelerja je temeljna napaka Descartesova delitev vseh substanc na „miselne“ in „razprostrte“. Descartes je moral zato razložiti vse o svetu in človeku, kar ni človeška budna zavest mehanično, tako tudi vse biološke pojave.

Seveda Scheler zaradi svojih predpostavk ceni kot pozitivno Descartesovo avtonomijo duha in nadmoč nad organskim. Slabost Descartesa pa je po Schelerju dualizem in prepad med točkami zavesti in velikim geometrijskim mehanizmom, med izvorno enotnostjo na eni in množtvom sekundarnih procesov na drugi strani; tu telo in tam duša. V zvezi s tem Scheler ostro kritizira evropsko ontološko in antropološko delitev na substancno in akcidenčno, na eno in množstvo, na obliko in vsebino, na zunanje in notranje, ki se vleče vse od antične grške filozofije do danes. Scheler pravi, da je tak dualizem nemogoč, kot je tudi nemogoče razlagati človeka kot psihični in mehanični paralelizem. Po njegovem je neutemeljena tudi teza, da je duša „oblika telesa“. Zmotno je od zunaj povezovati telo in dušo z nekakšno substancno. Po Schelerju gre pri vseh živih bitjih, vse do človeka, za enotno življenje, ki je naznotraj duševno, za druga bitja pa telesno.

Dokaze za to odlično kritiko dualizma in eklektike najde Scheler v bioloških znanostih in hipotezah, ki pa so pri njem, kot rečeno, le povod za samostojne filozofske hipoteze in izvajanja. Scheler se strinja z dognanji bioloških znanosti, da ni točno prostorsko določene duševne substance, da so izvori duševnega, čustvenega življenja pluraristično razdeljeni v celotnem človeškem bitju (izvori čustvenosti niso samo v velikih možganih, ampak tudi drugje). Polje človekovih duševnih pojavov je torej vse njegovo telo, ne samo možgani.

To je po Schelerju dokaz, da Jaz ni nekaj enostavnega in enega. S tem Scheler dejansko nastopa proti nekaterim znanim tezam Descartesa, Kanta, Husserla, Sartra in Heideggerja – in proti subjektivnemu idealizmu nasploh, pa tudi svojemu lastnemu.

Telo tudi ni, pravi Scheler, po novi fizilogiji samo nekaj „sumativnega“, ni samo „država“, sestavljena iz celic. Fiziologija je tudi dokazala, da se duševne funkcije ne združujejo samo sumativno, ampak celovito. Celota človeškega organizma tudi določa svoje dele, organizem pa je že vnaprej določen po nekem svojem izhodišču (s stališča anatomov in fiziologov Bransa in Černaka). Te prirodoznanstvene ugotovitve so pobuda za Schelerjevo bistveno filozofsko kritiko mehanicizma kot absolutizirane vsote in kvantitete. Mehanicizem ne vidi delovanja kvalitete celote na kvantiteto in dele. Obenem pa Scheler kritizira mehanicistično razdvajanje med izvorom in kasnejšimi fazami ter ugotavlja izvorno enotnost in naknadno enotnost vseh faz. Tak mehanicizem pa je bil prisoten tako v preteklem idealizmu kot v materializmu, od začetkov do sedanjih faz evropske filozofije.

Scheler prihaja do ideje o vedno novem oblikovanju celote, ne pa samo vsote, tudi vzpodbujen z znanstvenimi spoznanji, kako življenjski procesi vedno znova oblikujejo organizme. S tem Scheler dialektično združuje obliko, strukturo s procesom na antropološki in kozmološko ontološki ravni. Zlasti pa teži k preraščanju razcepa med procesom in obliko, likom.

Do te dialektike se pravzaprav ni v zadostni meri prebila nobena od nasprotnih smeri evropske filozofije. Za Platona je bila oblika nekaj nespremenljivega in zunanjega, čemur se materialno prilagaja. Aristotelova oblika pa se uteleša v materialnem. Pri obeh filozofih vladajo torej še antropomorfne predstave odnosov med strukturo, obliko in procesom. Enkrat (Platon) je večji poudarek na približevanju k že izdelanemu liku, drugič pa (Aristotel) se oblika razlaga predvsem kot človeška zamisel in delo in njuno uresničevanje v zunanjem predmetu. Podobna enostranskost in dualizem se kaže v sholastični tezi o „duši kot obliki telesa“ in v Kantovih razlagah o odnosu med formo in vsebino v

spoznavanju. Vsi ti filozofi ne vidijo, da je neposredna vsebina same strukture ali oblike tudi določen proces, da sama struktura ali oblika nujno obstaja v obliki procesa. Take ločitve veljajo tudi za del sodobnega strukturalizma in fenomenologije, Scheler pa implicitno prerašča ostro zunanji in ostro ločeni odnos oblike in procesa.

Scheler zavrača Descartesovo izločanje nagonskega in čustvenega življenja iz duše in ta prepad med dušo in telesom. Osnovna Descartesova napaka je bila po Schelerju v tem, da ni videl kako nagoni pri človeku posredujejo med življenjskim delovanjem in zavestjo. Zato je Descartes popolnoma ločil dušo in telo.

Po Schelerju imajo filozofske dimenzije tudi ugotovitve, da center fiziološke funkcije v človeku ni prostorno fiksiran, da v njem ni več trdnih centrov, ampak da je center oblika, ki dinamično spreminja svoje področje in ki je lahko izzvana bodisi odnotraj ali izven človeka.

V teh Schelerjevih mislih je klica radikalne kritike celotnega novoveškega racionalizma in racionalističnega subjektivizma od Descartesa preko Kanta do Husserla in eksistencializma. Skoraj vsi preveč podrejajo čustva, nagone, interese in absolutizirajo racionalno. Ob Schelerjevih razpravljanih se pokaže tudi neutemeljenost Heideggerjeve teze o vsemogočnem novoveškem subjektu, koncipiranem pri Descartesu, saj je njegov subjekt nemočen in razklan, ker so mu odvzeti čustveno-interesni vzgoni. Takega razcepa ni bilo niti pri Platonu niti pri Aristotelu. Njun najvišji umski princip bog je obenem ljubezen do samega sebe.

Scheler se torej na svoj način približa tezi, da je človekovo bistveno življenje – mi bi dejali praksa – policentrično, da ima več izvorov, ki so nova celota v medsebojnem delovanju. Taki posebni izvori so na primer: duh (zamiselnost), čustva-interesi, predmeti izven človeka. Ti novi antropološki elementi pri Schelerju pa vsebujejo – čeprav manj razvito kot pri Heglu – pomembne dialektično-ontološke elemente. Policentrizem človeškega delovanja in življenja, ki pa vseeno ni vsota, ampak celota, je tudi pomembna hipoteza za predpostavko o večvzročnosti in medsebojnem delovanju v celotnem svetu.

Omenjena Schelerjeva antropološka izvajanja bi kaj lahko vodila do celovite teorije o človeku, če bi le dojel zamišljanje in ga ne bi razcepil na živalski nagon (praktična inteligenca) in na duh. Ker ni uvidel, da je zamišljanje sinteza, ki da novo kvaliteto potrebi in predmetu in ni samo podaljšek potrebe, je moral center take sinteze najti onstran, v nekakšnem absolutnem, neprirodnem duhu. Zato po Schelerju obstoji nekakšen duh nad nasprotjem telesa in duše. Tako je Schelerjeva teza o enotnosti človeka, ki je bila že na pragu rešitve, zakrnela zaradi predpostavk o absolutni ločitvi med nagonom in duhom.

IV. Fromm o specifičnih odtujitvah v potrošniškem kapitalizmu

Če si v sodobnosti prizadevamo uresničiti konkretnega celovitega človeka na optimalni način, moramo tudi ugotoviti, kakšne konkretne oblike odtujitve moramo premagati. Tu je Fromm dal pomembne prispevke z raziskavo sodobnega kapitalizma in družbenega karakterja, ki vlada v njem.

Po Frommu je družbeni značaj edino mogoče določiti kot nujnost funkcioniranja posamezne družbe. Družbeni karakter oblikuje in kanalizira ljudsko energijo, da bi določena družba neprekinjeno funkcionirala (I, 77; II, 79). Sodobna industrijska grupa (Fromm misli na razviti kapitalizem) je npr. uspela podrediti energijo do neslutene stopnje. Vsak posameznik mora biti zdaj discipliniran in brez lastnega odločanja v taki meri kot v nobeni dosednji družbi. Te discipline, pravi Fromm, ni mogoče doseči samo s silo, ampak s tem, da jo pretvarjamo v notranji nagon, ki je prirojen (I, 77; II, 80). Če

postavimo v oklepaj že omenjeno Frommovo absolutizacijo nagona, lahko priznamo, da je Fromm sijajno prikazal, kako se v potrošniški družbi na poseben način ponotranjajo potrebe kapitalizma v ljudi, kako njegova ideologija postaja izredno močan dejavnik, toda ne kot od zunaj postavljena represivna sfera, ampak kot notranje sprevržen vrednostni svet v posamezniku, ki njegove stvarne potrebe tako absolutizira, da ga zaslužnjuje kot celoto.

Ti Frommovi sklepi so lahko tudi — če prečrtamo tezo o nagonskem — koristen prispevek v razvijanju sodobnega marksizma. Zlasti poenostavljeni „marksizem“ je duhovno sfero v družbi pojmoval kot pasiven podaljšek ekonomskega življenja. Fromm pa sedanjo ideološko sfero kapitalizma (ki je manj vidna kot v preteklosti, je pa bolj učinkovita kot ponotranjanje) učinkovito analizira in pokaže, da so lahko družbene psihične strukture poseben, relativno samostojen, nezamenljiv (seveda ne edini) dejavnik vsake družbe. Morda je enostranskost Fromma v tem, da ne vidi različnih družbenih karakterjev znotraj ene in iste družbe. Vendar je res, da določen družbeni karakter v določeni družbi prevladuje.

From ugotavlja, da je odtujitev centralni in najslošnejši izvor družbenega karakterja poznega kapitalizma, je neposredna zveza njegove ekonomske in karakterne strukture. Procesi abstrakcionalizma in kvantifikacije so npr., pravi Fromm, oblike odtujitve tudi v sodobnem kapitalizmu. Vendar sta ti dve obliki danes močno prerasli ekonomijo in se razširili tudi na stališče človeka nasproti drugim ljudem, nasproti samemu sebi in tudi nasproti svoji lastni potrošnji (I, 102; II, 113). Človek ima lahko do objekta, pravi Fromm, konkreten odnos. Takrat se obrača do individualnih lastnosti objekta, ki jih ima le ta objekt. V abstraktnem odnosu do objekta pa se človek obrača le k lastnostim, ki so skupne večjemu številu objektov. Popolni proizvodno-ustvarjalni odnos človeka do objekta je tisti, ki ga dojema v konkretnosti in abstraktnosti (I, 103; II, 114).

Sodobni zapad pa ima stališče samo do abstraktnih kvalitete ljudi in stvari. Ko ljudje tukaj govorijo in doživljajo le „most za milijone dolarjev“ in „cvet po tej ceni“, doživljajo objekte tako, da konkretne porabne vrednote teh objektov postajajo vse bolj sekundarne v primerjavi z abstraktno (prometno) vrednostjo. Divje rože, ki nimajo „denarne cene“, mnogi ne doživljajo več kot lepo (I, 103, 104).

V tem zapadnem svetu so torej stvari in ljudje vse bolj doživljani kot blago in kot utelesitev prometne vrednosti, tudi ko je kupo-prodajni akt končan. To stališče se vse bolj prenaša na vse človeške odnose: človek x je v vseh odnosih vse bolj obravnavan kot tisti, ki velja toliko in toliko milijonov dolarjev, obseg take katastrofe človeštva je vse bolj določen s svojo materialno-denarno dimenzijo. Ta proces abstrakcionizma razkrajja vse konkretne teoretske okvire, ki so doslej vodili človeka. Človek je vse bolj vržen z določenih mest, s katerih je poskušal usmerjati svoje življenje in življenje družbe. Vse hitreje ga nosijo sile, ki jih je sam izgradil. V tem vrtincu, pravi Fromm, razmišlja obseden od abstrakcije.

Fromm originalno, v skladu z današnjimi pogoji, razvija tezo o odnosu abstraktnega in konkretnega dela uporabne in prometne vrednosti, ki jih je Marx razkril predvsem v ekonomskem procesu. Fromm upošteva doslej najvišjo točko tega ekonomskega procesa, obenem pa nakaže, kako se ta proces celovito podaljšuje v celotno zavest in v druge nadčloveške odnose (politične, religiozne) in v človekov odnos do prirode, stvari, sveta.

Preozek pa je Frommov pogled, ko celovito in konkretno človeško vidi samo v obliki naturalne in drobne proizvodnje, samo v enostavni rodovski in manufakturni ideologiji, saj so tudi v teh dobah velike enostranskosti dušile človekovo celoto. Pri Frommu je premočna težnja poiskati celovitost človeka s povratkom v staro, podobno kot so to delali fevdalni socializem, gandizem in tolstojevstvo (razkrojiti veliko moderno proizvodnjo v male ali celo zastarele proizvodjalne enote). Fromm ne vidi, da je, kljub novim in velikim enostranskostim, kapitalizem prinesel nove predpostavke in možnosti

človeštva kot celote (svetovna delitev dela itd.), od katerih se ne moremo in ne smemo vračati nazaj.

Posebno pomembne pa so Frommove analize o oblikah odtujitve v sferi potrošnje pozne, razvite kapitalistične družbe. Zaradi nepoznavanja te in drugih sodobnih teoretskih kritik potrošniške družbe pri nas te kritike večkrat zametujejo. Tudi precejšnja gospodarska zaostalost naše dežele je eden od vzrokov, da se potrošniška usmerjenost pojmuje kot votel strah.

Res je razvoj produktivnosti dela, gospodarskih sil in na tej osnovi tudi bistveno večja materialna poraba eden od pogojev za samoupravno revolucijo v Jugoslaviji in Sloveniji. Očitno te revolucije ne more biti, dokler velik del prebivalstva in delavskega razreda ne doseže takega materialnega standarda, ki bo omogočil tudi ustrezno vzgojo in kulturo samoupravljalca. Ob tem pa velikokrat ne vidijo, da se tudi v naši relativni zaostalosti pojavljajo družbene sile in ideologije, ki predstavljajo tudi elemente specifične potrošniške oblike etatizma in odtujitve delavskega razreda.

Po Frommu se v sodobni kapitalistični družbi odtujitev krepi ne samo v procesu proizvodnje ali delitve, ampak tudi v procesu porabe. V tem svetu ljudje mnogih stvari, ki so jih pridobili, ne uporabljajo, ampak se zadovolje že s posestjo, imetjem. Danes vse bolj težijo k posedovanju stvari, ki se neposredno uporabljajo in ki služijo prestižu (I, 177, 118).

Poraba sama je vse bolj iluzionistična. Ljudje ne jedo stvari, ker so okusne, ampak ker jih je reklama predočila kot „bele“ ali „sveže“.

Ljudje vse manj dojemajo prijetnost in ustreznost obleke ali hrane s svojimi čutnimi organi, ampak pri porabi vse bolj doživljajo sliko, ki jo sugerira reklama. Ti potrošniki niso več v neposrednem odnosu s stvarjo, ampak v umetelnem, navideznem, odtujenem, ideološkem odnosu. Ta potrošnja je vse manj človeško produktivna (I, 118; II, 134). Tak odtujeni način „potrošnje“ povzroča, da smo vse manj zadovoljni in zato rabimo vse več stvari. V sami naravi človeka je, da njegove potrebe stalno rastejo. Toda rastoča potrošnja v razvitem kapitalizmu vse bolj zgublja zvezo s stvarnimi potrebami človeka. Potrošnja postaja vse bolj sama sebi namen. Potrebe, ki stalno rastejo, ljudi v takem mehanizmu vse bolj zaslužnjujejo. Akt kupovanja je vse bolj nasilen in iracionalen cilj, ker je sam sebi namen in ker ima malo zveze s porabo in uživanjem stvari. Vsakogar prevzema kupovanje najnovejših modelov, ne glede na stopnjo resnične uporabnosti; pomembno je držati korak z ostalimi potrošniki, ki jih zajemajo iste iluzije (I, 118).

Včasih so bili ljudje bolj čustveno povezani z materialnimi stvarmi in stvari so bile bolj del njihove osebe. Človek v razvitem kapitalizmu pa vse bolj hitro zametuje stvari, samo da bi prišel do novega in držal korak v iluzionistični tekmi po pridobivanju potrošniških stvari. Izrazita karakteristika te orientacije je receptivnost, stalno živeti z odprtimi usti, ne uporabljati stvari aktivno, z vsemi svojimi psihofizičnimi močmi, ampak le površno goltati (I, 120).

To odtujeno stališče do potrošnje narekuje tudi odnos ljudi do prostega časa. Nogo-meta, filmov ti ljudje v prostem času ne trošijo tako, da bi jih absorbirali v najboljšem aspektu, ampak jim industrija prostega časa diktira, koliko morajo pogoltniti. Kupec zabave je tako nesvoboden tudi v svojem prostem času. V vsaki produktivni aktivnosti — pa tudi v potrošnji, če je taka — se v človeku nekaj dogaja, on se razvija. V odtujeni obliki zadovoljevanja pa se v nas skoraj nič ne dogaja, se ne razvijamo (I, 121).

Vsekakor je ta Frommova analiza mehanizma potrošniške odtujitve poglobljena, čeprav obstoje seveda še dalje druge odtujitve. Njeno bistvo je razlika med pravimi in iluzionističnimi potrebami, razlika obsega in tempa rasti obeh vrst potreb. Obe vrsti potreb sta v sodobnem svetu gibljivi, vendar v nasprotni smeri. Socializem bi moral predstavljati bistven preobrat tudi v tem smislu, da bi v njem rasel obseg in zadovoljitev

pravih, zmanjševal pa se obseg in zadovoljitev iluzionističnih potreb. Seveda nobena potreba — stvarna ali iluzionistična — ne more biti nikoli do kraja zadovoljena. Vendar je mogoče stvarne potrebe bistveno zadovoljiti, medtem ko je zadovoljitev iluzionističnih potreb vedno znova iluzionistična, navidezna.

Iz Frommovih razmišljanj izhaja, da so tudi potrebe in njihova zadovoljitev lahko zelo različne glede svoje produktivnosti, glede odnosa do suženjstva in svobode človeka. Potrošniška družba je nekakšen specifičen vrhunec dosežanje nesvobode, ker se njenim članom bolj kot kdaj doslej vse večja nesvoboda prikazuje kot popolna svoboda, prav zato, ker se naslanja na predimenzioniranje in maličenje zelo primarnih materialnih potreb. Tu vlada pravo odtujeno carstvo človeških stvari.

V. Sklepni pogled na Frommovo in Schelerjevo antropologijo

Frommova in Schelerjeva antropologija sta pomembno samoizkustvo novejše evropske filozofije. Njunjo intenzivno soočanje z osrednjimi miselnimi in družbenimi problemi naše dobe je obenem preizkus njunih specifičnih teoretsko-metodoloških postavk, preizkus o tem, kakšne možnosti se nam odpirajo, če (ne) gremo po tej poti.

Scheler in Fromm sta oba bolj ali manj zavestna sopotnika novih stremeljenj evropske filozofije, čeprav včasih precej zaostajata za linijo Hegel-Feuerbach-Marx. Predvsem pomenita zelo izrazita simptoma globoke krize evropske misli in družbe in sta med iskalci izhodov iz nje. Oba sta začutila — bolj kot večina drugih nemarksističnih filozofov, bolj kot fenomenologija, neopozitivizem in eksistencializem — da so splošni miselni izraz evropske krize kakršnekoli absolutizacije, metafizičnosti (nedialektičnosti), pa naj imajo katerokoli, tudi nasprotno obliko: subjektivizem ali objektivizem, idealizem ali materializem, racionalizem (spiritualizem) ali naturalizem in emotivizem, spekulativizem ali empirizem (pozitivizem), apriorizem ali aposteriorizem.

Scheler in Fromm sta med najbolj živimi pričevalci miselnega izkustva, da poglobljanje prav nobene od teh absolutizacij ni pot miselnega in družbenega vzpona sodobne Evrope in človeštva. Krepitev katerekoli evropske absolutizacije je samo krepitev dosežanje osebne in družbene razcepljenosti evropskega človeka: izhod je samo dialektično preraščanje in na višji ravni opravljeno spajanje kritično očiščenih enostranskosti.

Schelerjeva in Frommova filozofija človeka sta tudi ponovno — kot se je zgodilo že tolikokrat v zgodovini — imanentno samoizkustvo filozofije, da njeni kakršnikoli kompromisi in poskusi združevanja raznih absolutizacij vodijo v nemočno eklektiko, pod katero žive abstrakcije dalje, ne da bi mogle temeljito razčistiti miselno pot za radikalni boj za novo celovitost evropskega človeka. Kjerkoli Fromm in Scheler nihata med idealizmom in naturalizmom, med emotivizmom in racionalizmom, med subjektivizmom in objektivizmom, ne povesta prav nič novega, česar nismo v Evropi že nešteto krat slišali. Njuna „praktična inteligenca“ ali ustvarjanje kot pasivna posledica nagon — vpliv naturalistične enostranosti — je npr. prav tako kontemplativni, abstraktni razum in tako pristajanje na obstoječe, v kakršno je katerikoli objektivizem postavljala filozofijo: v položaj sove, ki pride v človeško družbo vedno prepozno, ko je dan že mimo, ko je življenje že steklo naprej. Abstrakcije so okovale tudi njuno pojmovanje svobode. Njuna svoboda človeka — ki pri Schelerju izvira iz klasičnega idealističnega subjektivizma, pri Frommu pa iz naturalistične spontanosti, oba pa absolutizirata posamično — je prav taka izoliranost individuuma in njegova konzervativna podrejenost neobvladanemu družbenemu naključju, kakršni sta že toliko filozofij svobode pretvarjali v nehotene filozofije pristajanja na dano. Nove oblike starih družbeno-miselnih absolutizacij ostajajo torej le stare absolutizacije v novih variantah.

Vendar gre za opazno razliko v miselni ravni in moči Frommove in Schelerjeve filozofske antropologije bodisi v dialogu z drugimi filozofemi bodisi v graditvi lastnih splošnih ali pa apliciranih filozofskih pogledov. Frommov odnos do temeljnih pojmov, ki jih največkrat uporablja (narava, preraščanje, akcija, nagon, vzrok) je lahkoten, skoraj površen, skoraj brez kakršnihkoli miselno-abstraktnih stremeljenj po sistematični izdelavi samostojnih pomenov. Fromm tu ne dosega – in si verjetno tudi dosti ne prizadeva – miselne globine in jasnosti kakega Aristotela, Kanta, Descartesa, Hegla, Husserla, ki jo tem filozofom moramo marsikdaj priznati, čeprav so celo nekatera izhodišča sprejeli prehitro in enostransko. Fromm poskuša enostranskosti enega evropskega miselnega „kroga“ (absolutizacij) preprosto „uravnovežiti“ in paralizirati z združevanjem z drugim krogom, brez temeljitejše razprave o teoretskih pojmihi v enem ali drugem krogu. Zato je tudi Frommova slika človeka sicer dosti celovita, toda izključno kot mozaik neobdelanih in disparatnih delcev naturalizma, prosvetljenškega idealizma in marksizma. Zato ta splošna slika človeka ne pove več novega o vzgojni, politični in znanstveni dejavnosti, česar ni povedalo že golo informativno znanje o posameznih evropskih antropoloških enostranskostih. Fromm je prispeval na splošni ravni le k izrazitemu vzporednemu obstoju starih teoretskih problemov.

Scheler kot tipični zastopnik evropske filozofske kulture pa se spušča v resne filozofske dialoge z nekaterimi temelji filozofskih absolutizacij (na primer v zvezi z Descartesom), ki pa istočasno zahtevajo tudi precejšnjo pojmovno jasnost. Z večjo pojmovno jasnostjo Scheler vsekakor več prispeva h graditvi najspešnejšega filozofskega pojma o celoti človeka. Če gledamo torej filozofijo človeka realno – ne kot absolutno moč, ki bo sama rešila vse človeške probleme, ampak le kot sodelavca mnogih drugih samostojnih znanstvenih, političnih in vzgojnih naporov – potem je prispevek Schelerja na nekaterih področjih filozofije človeka vsekakor večji kot Frommov.

To pomeni, da tudi danes – kot v preteklosti in bodočnosti – noben filozof ni popoln ali pasiven izraz svoje dobe, ampak se ti izrazi močno individualno razlikujejo glede na svojo miselno-pojmovno moč, glede na izkustveno utemeljenost, glede na miselno odločnost do vseh dotedanjih absolutizacij in glede na težnjo po miselni izvirmosti. Ni težko ugotoviti, da sta Feurbach in Marx z bolj odločnim stališčem do absolutizacij prispevala filozofsko bistveno več kot Scheler – ta pa več kot Fromm – h graditvi splošne filozofske antropologije. To je spet dokaz, da moč izraza in projekta posameznega filozofa ni odvisna samo od družbene dobe in okolja, ampak tudi od individualnih zmožnosti in naporov posameznih filozofov.

Primerjava med Frommom in Schelerjem pa daje še en eklatanten dokaz, da so možne korenite individualne razlike med filozofemi iste dobe. Tokrat pa se stvar obrača v korist Frommove filozofije. Fromm je namreč dal nekatere bistveno večje individualne prispevke epohalni filozofski antropologiji kot Scheler. Ti prispevki izhajajo iz tesnejše povezanosti Frommove antropologije z najbližjimi humanističnimi vedami, zlasti s sociologijo in psihologijo. Zveza teh ved je pri Schelerju veliko bolj skromna kot pri Frommu in zato je skromnejši tudi Schelerjev prispevek h graditvi epohalne filozofske antropologije, se pravi filozofije človeka svoje dobe, filozofije človeka XX. stoletja, zlasti pa filozofije človeka razvitega kapitalizma. Fromm je precej (čeprav le delno) prispeval k oblikovanju jasne slike in projekta človeka v XX. stoletju, zlasti v poznem kapitalizmu, ker je imel veliko samostojno znanje o družbenih in družbeno-psiholoških straneh tega človeka. Fromm daje pomembne prispevke razvoju marksizma takrat, ko je (najbolj blizu Marxovemu stališču o celoti in dejavnosti človeka in osvobojen filozofskih absolutizacij) postavil vprašanje te celote nasproti družbi svoje dobe, zlasti vprašanje ovir, ki duše človekovo celovitost danes.

To priča, da filozofija človeka brez gradiva iz sociologije, psihologije in drugih znanosti – in brez sposobnosti filozofovega strokovnega gibanja v tem gradivu – nikoli

ne more postati plodna epohalna filozofija, kot je bila delno Aristotelova, zlasti pa Heglova in Marxova. Nezadostno znanje o družbi svoje dobe je bila ena od bistvenih pomanjkljivosti Descartesove, Kantove, Feuerbachove, Husserlove in Heideggerjeve filozofije človeka. Nezavedno ali načelno ločevanje filozofije človeka od posebnih humanističnih ved in njihovih samostojnih, nefilozofskih dognanj torej nikakor ne oplaja filozofije v smeri njene uresničitve, ne vodi k ukinitvi njenega abstrakcionizma z uresničevanjem v družbenem času in prostoru; posebne vede so nujni posredni most med filozofijo in njenim časom, med filozofijo in življenjem.

Obenem pa je Frommova filozofija človeka dokaz, da morajo posebne humanistične vede postaviti hipotezo o celoti človeka vsaj približno na ravni filozofske antropologije svojega časa, če se nočejo spremeniti v služabnike odtujenih sil svoje družbe. Fromm in Scheler sta dokaza, da so filozofska antropologija in posebne humanistične vede nujni enakopravni sodelavci v graditvi optimalnega projekta celovitega človeka in njegove uresničitve.

Optimalen odnos med posebnimi vedami o človeku in filozofsko antropologijo ni niti absolutizirana in izolirana indukcija od posebnega k splošno človeškemu niti absolutna in izolirana dedukcija od splošno človeškega k posebnemu (obe absolutizaciji sta seveda povsod le iluzija), ampak le sistematsko prenašanje hipotez iz posebnih ved v antropologijo in obrnjeno ter sinteza razmeroma samostojnih človeških posebnosti s splošnostmi. Zato je možno le sodelovanje med filozofsko antropologijo in posebnimi antropološkimi vedami, ne pa nadvlada s katerekoli strani. Skoraj klasičen pozitiven primer tega odnosa sta: Frommov pojem družbenega značaja sodobnega zapadnega človeka, ki lahko hipotetično spodbudi razvoj misli o družbenosti kot bistveni delnosti človeka nasploh, tudi v odtujitvi, in Schelerjeva uporaba dognanj antropološke in druge biologije kot hipoteza za posplošitve filozofske antropologije in ontologije.

Z uspešno sintezo med filozofsko antropologijo in posebnimi družbenimi vedami sta Fromm in Scheler učinkovita kritika obeh abstrakcionizmov, ki še vedno prevladujeta v nemarksistični filozofiji: filozofskarskega spekulativizma in scientističnega pozitivizma.

Pomembna imanentna kritika velikega dela dosedanje evropske filozofije — če izvzamemo Heraklita, Aristotela, Hegla in klasični marksizem — je tudi sodelovanje Schelerja in Fromma v razvijanju filozofske antropologije. Izrazito zaostajanje filozofske antropologije v dosednji filozofiji je ena od njenih ključnih slabosti. Kritika te centralne praznine v evropski filozofiji je zlasti pri Schelerju zelo zavestna, kolikor je bilo to mogoče v starih razrednih in miselnih okvirih. Drugi njegov prispevek na tem področju so nekatere samostojne misli o celoviti koncepciji človeka in njegovo razgrajevanje nekaterih absolutizacij, ki so tako koncepcijo najbolj cepile. Tretji Schelerjev prispevek pa je njegovo v meščanski filozofiji kaj redko teoretsko-metodološko stališče, da je človekovo bistvo nemogoče radikalno določiti brez njegovega soočanja s svetovnimi strukturami (oblika, proces, prostor itd.). To stališče se ni dovolj oplodilo, ker so najsplošnejše strukture pri Schelerju preobrnjene idealistično, metafizično. Vendar je Schelerjeva filozofija pomembno miselno izkustvo — saj je ob njegovih razmišljanjih pogosto očitno, da teorije človeka ni mogoče razviti brez vzporednega razvoja ontoloških kategorij —, da je eden od bistvenih izhodov iz sedanje krize evropske filozofije graditev nove enotne filozofije s kritičnim preraščanjem, razvijanjem in združevanjem razcepljenih filozofskih disciplin, posebno filozofske antropologije in ontologije (obče dialektike), ki neposredno postavljata odgovor na osrednje filozofsko vprašanje: človek v svetu. Frommova in Schelerjeva filozofija človeka sta nehote odkrili, na kakšno široko mrežo najsplošnejših kategorij zadeva ta filozofska disciplina, če hoče reševati osrednje človeške dileme. Kot smo videli, je njuna antropologija večkrat imela težave, bolj redko pa uspehe ob iskanju človekovega bistva v naslednjih najsplošnejših strukturah: situacija, eksistenca, pogoj, prekinitev, preraščanje, naključje, harmonija, disharmonija, popolnost, nepopolnost, absolutnost, re-

lativnost, medsebojno delovanje, vzročnost, zakonitost, prostor, čas, bit, prilagajanje, pasivnost, aktivnost, zunanji in notranji dejavniki, protislovje, substanca, akcidenca, eno in mnoštvo, kvantiteta in kvaliteta, celota in del, proces in struktura, vsota.

Tudi Frommova antropologija je znanilka možne nove enotne filozofije, samo v drugi smeri kot Schelerjeva filozofija. Pri Frommu je pogosto vprašanje o odnosu človeške celote do človeških delnosti, in to posebej v sedanji dobi na zapadu. Večkrat uspešno razreševanje tega vprašanja v Frommovih delih je filozofsko izkustveni dokaz, da je tesna povezava posebnih filozofskih ved — etike, estetike, obče metodologije — s filozofijo človeka plodna perspektiva za razvoj enotne filozofije in za njeno uresničevanje. Ko Fromm celovito, antropološko koncepcijo človeka porabi kot jasno merilo specifičnih, zlasti pa kapitalistično potrošniških odtujitev, je večkrat na dlani, kako ta sodobna odtujitev deluje tudi v morali sodobnega človeka, na njegov odnos do umetnosti in na sodobno znanstveno metodologijo (na primer odnos predpostavk o nujnosti o prilagajanju in končnih, miselnih in družbenih rezultatov posebnih humanističnih ved). Tako sodelovanje filozofske antropologije in ožjih filozofskih ved je nujna predpostavka oblikovanja tiste konkretne zamisli celovitega človeka, ki je uresničljiva v naši dobi.

Frommov in Schelerjev odnos do marksizma je imanentno zgodovinsko filozofsko vprašanje, saj se z njim sama eksplicitno ukvarjata. Tu Schelerjeva filozofija ne more povedati kaj več, saj je njen odnos do marksizma tradicionalno meščansko-liberalen: marksizma ne sovraži, vendar ga ne proučuje dovolj temeljno. Zato Scheler marksizem precej enostavno zoži na eno samo enostranskost — na naturalizem, ne da bi kaj podrobneje obravnaval Marxovo tezo o vlogi zamisli in potrebe, ki je tako blizu Schelerjevi problematiki duha in nagona in ki daje možnosti še bolj sintetičnih rešitev, kakršne ima Scheler.

Frommov odnos do marksizma je drugačen, saj v središče svoje antropologije sprejema več bistvenih Marxovih tez. Ne porabi pa celotnega, zaokroženega Marxovega pogleda na človeka, zlasti ne bistvenih Marxovih stališč o osrednji vlogi zamišljanja v ustvarjanju, o odnosu zamišljanja do potrebe in nagona, o polarnosti posameznik-družba, o odnosu človek-svetovne strukture.

Ker se Fromm tolikokrat in ne preveč uspešno ukvarja s temi odnosi, lahko z veliko gotovostjo trdimo, da bi bile te izpuščene Marxove teze lahko spodbuda za boljše rešitve kot v Frommovi antropologiji. Ob številnih dilemah in izkustvih Frommove antropologije lahko tudi s precejšnjo gotovostjo sklenemo, da bi vsak, ki bi imel znanje o celoti Marxove in Engelsove filozofije, moral to celoto kritično razvijati, da bi prišel do optimalnih sodobnih dognanj. Dosedanji razvoj filozofije nas res ne prepričuje, da so možni bistveno boljši pojmi o jedru ustvarjalnosti in človeka (o delu, zamisli, instinktu, potrebi, proizvodu itd.) in o odnosu med človekom in najsposobnejšimi strukturami, kot jih najdemo pri Marxu. Prav tako pa nas izkustvo sodobne družbe in misli prepričuje, da ne moremo ostati pri doseženem, da je mogoče in nujno sistematično in kritično razvijati omenjene in druge problemske sklope, da bi prišli do zadostnih odgovorov na že zrela vprašanja.

Napredek je možen samo z nadaljnjim kritično poglobljenim raziskovanjem zamišljanja, nagona, navade, potrebe, produkta, samozavedanja, odtujitve, odnosov med družbeno objektivnostjo in subjektivnostjo, med družbo in posameznikom in raziskovanjem številnih drugih antropoloških in najsposobnejših kategorij. Vse to namreč živi tudi kot zelo razčlenjena problematika na sodobni stopnji družbe in misli, ki jo je marksizem večkrat le skiciral v glavnih potezah.

Literatura:

- I. E. Fromm: Zdrava družba, Ljubljana 1970, Državna založba Slovenije
- II. E. Fromm: The Same Society, New York, 1955.

III. E. Fromm: Bekstvo od slobode, Beograd 1964, Nolit

IIIa. E. Fromm: The Fear of Freedom, London 1954, Seventh impression.

IV E. Fromm: Čovjek za sebe, Naprijed, Zagreb 1966

V. M. Scheler: Položaj čovjeka u kozmosu, Čovjek i povijest, Sarajevo 1960, Veselin Masleša

V nekaterih primerih so navedeni prevodi, ker kljub prizadevanjem niso bili dostopni originali.

Teorija Ericha Fromma o ljubezni

Lev Kreft

Ljubezen v filozofskih razmišljanjih ni tako redka tema, kot bi se morda zdelo na prvi pogled. Vendar pa je dobila v mišljenju dvajsetega stoletja poseben pomen, ko se vrsta mislecev sprašuje o možnosti obstoja ljubezni v tem času. Na dan pride ost družbenega konteksta, ki oži prostor za ljubezensko doživljanje. Človekove intimne kamrice, v katere se je še stoletje prej skušal zatekati pred pritiski svojega družbenega življenja, so prišle pod družbeni in miselni vprašaj. Erich Fromm je eden od mislecev, ki so se spoprijeli z vprašanji sodobnega zahodnega sveta, in jedro njegovih razmišljanj so prav človekove negotovosti in stiske. Tako ni čudno, da se je Fromm v posebni knjigi lotil umetnosti ljubezni (kot bom prevajal besedo Art, kajti umetnost ni ustrezna vsebini pojma, spretnost pa kot izraz preveč diši po rokodelstvu, da bi ga lahko uporabljali v Frommovem smislu, Fromm se namreč naslanja na vzhodne prvine vežbanja telesa in duše). Pri obnovi teksta bom sledil Frommovemu miselnemu toku od poglavja do poglavja, kar sicer ni vedno priporočljiva metoda, toda delo O ljubezni je pisano za široko publiko in zato že vnaprej skrbneje urejeno in prirejeno za preprost način razlaganja.

V kulturi, v kateri so kvalitete, kot razvoj celovite osebnosti, sposobnost ljubiti bližnjega, resnična ponižnost, hrabrost, verovanje in disciplina, redke, je z vprašanjem o možnosti ljubezni povezana določena mera pesimizma. Vendar pa je naša naloga, da spoznamo težave in pogoje za vznik umetnosti ljubezni. Le tako bomo lahko resnično utemeljeno odgovorili na vprašanja, na katera je naše nezadovoljstvo pripravljeno kar prehitro ponuditi pesimistični odgovor. To je Frommova obljuba iz Predgovora. Na čelu dela stoji motto iz Paracelsusa, ki skupaj z naslovom *The Art of Loving* izraža vero v to, da je ljubezen neke vrste umetnost, pridobljiva sposobnost in znanje oziroma poznavanje, ne pa zgolj občutek in čustvo, kateremu se lahko vsakdo kar tako, brez ovir in težav, prepušča. Celoten prvi del razprave dokazuje to stališče.

Ljubezen je umetnost. Res je, ljudje ljubezni ne dojemajo tako. Do tega pride zato, ker je zanje vprašanje ljubezni zlasti vprašanje, kako biti ljubljen ne pa vprašanje lastne sposobnosti (ali usposobljenosti) za ljubezen. In poti k temu, da človek izzove v drugem človeku ljubezen, naj bi bile za moškega poti moči, bogastva in sploh uspeha, za žensko pa poti privlačnosti, negovanosti, lepega oblačenja in tako naprej. Nasploh torej tudi kot pogoji za izzivanje ljubezenske strasti nastopajo iste prvine, kakršne v tej družbi dokazujejo splošno človekovo popularnost ali pa njegov sex appeal. Za tako mišljenje je ljubezen vprašanje le takrat, kadar gre za objekt ljubezni, nikakor pa ne vprašanje sposobnosti za ljubezen sploh. Kajti ljubiti se zdi neskončno lahko, treba je le najti pravi objekt. Kaj je privedlo do takega pojmovanja? Iz devetnajstega v dvajseto stoletje se je marsikaj spremenilo, in med drugim je prišla na dan ideja romantične ljubezni na prvi pogled, v kateri človek najde srečo brez težav, samo če „ima srečo“ in naleti na pravo osebo (prej pa so v ljubezni še vladali bolj togi patriarhalno-viktorijanski zakoni). S tem je povezana tudi sodobna misel o vzajemno koristni menjavi, potrošniška sreča, ki vlada tudi v ljubezni po načelu daj-dam in ob kateri nastaja s konkurenco na tržišču čustev najbolj privlačen, modni tip obdobja. Obenem pride do izrazitega mešanja med pojmom „zaljubiti se“ in „ljubiti“, ko trenuten preskok iz osamljenosti v nenadno intimnost nastopa namesto nekega trajnejšega stanja ljubezni. Takim preskokom seveda sledi razo-

čaranje, za katerega pa znova krivimo slabosti objekta ljubezni, namesto da bi pričeli razmišljati o splošnem pomanjkanju sposobnosti. Stalno torej ugotavljamo razočaranje in neuspeh v ljubezni, in temu je treba najti razlog. Prvi korak pri iskanju razloga pa mora biti spoznanje, da gre za umetelnost ljubezni, kot gre drugje za obvladovanje glasbene umetnosti, drvarstva ali medicine. Za vsako umetelnost pa so potrebni trije dejavniki. Obvladati moramo teorijo, obvladati moramo prakso, zlasti pa nam mora biti to obvladovanje samo najvišji cilj. Prav v zadnji zahtevi se skriva še ena ost proti sedanjemu stanju, v katerem imamo kljub globoko ukoreninjenemu poželenju po ljubezni skoraj vse za važnejše od nje: denar, prestiž, oblast, uspeh . . . Vso energijo rabimo za doseganje teh ciljev, medtem ko se nam zdi ljubezen neke vrste duševni luksus.

V skladu s tako razdelitvijo pogojev umetelnosti bomo najprej obravnavali teorijo ljubezni. Kasneje se bomo lotili ljubezenske prakse le toliko, kolikor se lahko pove o praksi na kateremkoli področju. Vsaka teorija ljubezni mora začeti s teorijo človeka, s teorijo eksistence. Osnovno dejstvo te teorije je, da je človek izšel iz narave in se vzdignil nad njo, ne da bi jo v isti sapi kdajkoli popolnoma zapustili in ne da bi mu ostala možnost vrnitve v njeno naročje. Izgubil je prvotno harmonijo z naravo in zato išče novo, in pri tem iskanju lahko napreduje samo z razvijanjem razuma, da bi lahko našel človeško skladje namesto prejšnjega prirodnega. Tako pri posamezniku kot pri celotni človeški vrsti pomeni rojstvo vrženost iz gotove v skrajno negotovo situacijo. Človek je bitje, obdarjeno z razumom, je življenje, ki ima zavest o samem sebi. In ta zavest o samem sebi je zavest o ločenosti, odtujeni eksistenci, odtrgani od narave z rojstvom, potisnjene v negotovost in osamljenost, obsojene na tesnobo. Če se ne bi mogel na tak ali drugačen način rešiti izolacije, bi človek gotovo znorel. Združiti se mora z ljudmi in zunanjim svetom, da bi kot človek sploh lahko obstal. Človekova potreba, da prevlada svojo ločenost, ima torej najgloblje korenine v človeški situaciji. Človek mora vseskozi reševati vprašanje, kako prevladati ločenost, odgovor pa je vsakič različen, nov. Človeška zgodovina je zapis teh odgovorov, katerih število je omejeno, in zgodovina filozofije in religije je zgodovina teh odgovorov. Razlikujejo se med seboj v odvisnosti od stopnje, ki jo je posameznik dosegel pri razvoju svoje osebnosti. Sprva se v totemizmu izraža istovetnost z naravo, ki jo lahko primerjamo s tistim, kar otrok po rojstvu išče v istovetnosti z materjo. V nadaljnjem razvoju pa je treba iskati druge rešitve. Najprej gre tu za različna orgiastična stanja, ki so pri primitivnih plemenih zelo običajna in zato niso povezana z nikakršnim občutkom sramu ali celo krivde. Kolikor se pojavljajo danes v razviti civilizaciji (alkoholizem, droge), pa povzročajo pri posamezniku občutek krivde in odtod izhaja tudi vedno znova zatekanje nazaj v ta stanja, da bi se rešili občutka krivde. Podobno bi lahko spregovorili tudi v zvezi s stalnim pohlepom po užitkih seksualnega orgazma. Pogostejši od orgiastičnih stanj pa je konformizem, ki je različne narave glede na skupino, ki se prilagaja, in skupino, ki se ji prilagaja. Zlasti značilno za sodobno zahodno civilizacijo je izginevanje jaza v množici, in pri tem ni važno, ali do tega prihaja po sili ali pa zgolj s propagando. Rezultat je vedno isti: individualnosti preostane samo področje slučajnih, manj važnih znakov, na katerih lahko izživlja svojo potrebo po razlikovanju. Ideja enakosti iz začetkov kapitalizma se je prelevila v enoličnost in se s priostroeno močjo usmerila v istost. Tak razvoj zahtevajo potrebe standardiziranega sistema, v katerem padejo pod kolesa splošnega tržnega standarda tako produkti kot človek. Posebno vlogo pri tem procesu ima delovna rutina, vezana na stalni način obnašanja in odtod načina življenja sploh. Prevladovanje človeške osamljenosti je možno tudi po poti ustvarjalne aktivnosti, ko se ustvarjalec združuje z materialom, ki predstavlja svet. V sodobnem delu je seveda od tega preostalo bore malo, in tudi če govorimo o ustvarjalni aktivnosti nasploh, je njena pomanjkljivost v tem, da ni interpersonalna.

Vsi do zdaj naštetni možni odgovori (totemizem, orgiastična stanja, konformizem, ustvarjalna aktivnost) so zgolj delni odgovori. Polnega najdemo v medsebojnem zdru-

ženju, v ljubezni. To je sila, ki povezuje človeško družbo in brez katere ni obstanka.

Kaj nam pomeni ljubezen, če ne mislimo pri tem kar na vse oblike medčloveškega združevanja? Zrel odgovor na vprašanje eksistence v nasprotju z nezrelimi oblikami simbiotskega združevanja. Simbiotično združevanje je lahko biološko (zveza matere in zarodka), pasivno (mazohizem-podrejanje drugi osebi zaradi lastne zaščite, tako da je ona vse, jaz pa nič oziroma le njen del in orodje) in aktivno (dominacija ali sadizem). Jasno je, da sta sadizem in mazohizem v tesni medsebojni zvezi in sta običajno obenem prisotna v isti osebi. V ostrem nasprotju s temi oblikami je zrela ljubezen tako združenje, ki ohranja integriteto osebe in njeno individualnost; aktivna človekova sila, v kateri sta dva eno in vendar ostaneta dvoje. Aktivnost pa tu ni le trošenje energije, ampak tudi motivacija, s katero je mišljen lasten smoter, ne pa podvrženost tujemu. Ljubezen je najprej dajanje. Ne žrtvovanje kot nujno plačilo drugemu, ampak izraz lastnega bogastva in moči, kajti bogat je, kdor mnogo daje, ne pa kdor mnogo ima. In seveda ni najvažnejše materialno dajanje, ampak človeško-dajanje od samega sebe. Ljubezenska sposobnost je torej sposobnost dajanja in je v tem smislu odvisna od karakternega razvoja posameznika. Poleg dajanja pa so pomembni še naslednji elementi: skrb, odgovornost (jaz sem varuh svojega brata), spoštovanje individualnosti, znanje ali poznavanje. Prav v zreli ljubezni je znanje najpopolnejše. Nad eksistencialno potrebo za združenjem pa stoji še specifičnejša biološka potreba po spolnem združenju. Polarnost spolov je izvor ustvarjalnosti s sprejemajočo žensko stranjo na eni strani in prodirajočo moško na drugi. Obe sta v večjem ali manjšem skladu prisotni v vsakem človeškem bitju. Freud s svojim patriarhalnim pojmovanjem pri razlagi polarnosti med spoloma precej greši, sploh pa je treba Freudovi fiziološki dimenziji pridružiti še biološko in eksistencialno.

S tem smo se znašli na prehodu v splošno analizo predmetov ljubezni, in tu je treba najprej obravnavati ljubezen med starši in otroki v zvezi s psihološkim razvojem otrok. Materinska ljubezen, s katero se rojeno bitje najprej sreča, je brezpogojna. Otrok je ljubljen preprosto zato, ker je. Zato tudi v obdobju nekako do desetega leta otrok sam sploh še ne ljubi, ampak samo hoče biti deležen ljubezni. Razvoj sposobnosti za lastno ljubezen gre vzporedno z razvojem predmeta ljubezni. Najpomembnejši je gotovo premik z matere na očeta, ki je bil v prvem obdobju otrokovega življenja precej neopazen. Otrok pride s tem v svet misli, vredosti, zakona in reda; ljubezen mu ni dana brezpogojno, oče namreč zahteva aktiven odnos otroka.

Po uvodu in tem prehodu se lahko lotimo predmetov ljubezni natančneje, čeprav ne smemo pozabiti, da ljubezen vendarle ni v prvi vrsti odnos do druge osebe. Ljubezen je najprej usmeritev karakterja v povezanost s svetom kot celoto. Tisti, ki govori, da je za ljubezen bistven objekt, je podoben slikarju, ki svoje slabe malarije zagovarja, češ da še ni naletel na pravi objekt za svoje delo. Iz te osnove ljubezni, ki je v najsplošnejši karakterni naravnosti, tudi jasno izhaja, da moramo najprej obravnavati ljubezen do druge osebe v najsplošnejši obliki, kot bratovsko ljubezen, ki jo pojmuje v smislu Svetega pisma (ljubezen do bližnjega kot do samega sebe). O materinski ljubezni kot naslednji zvrsti smo govorili že prej. Erotska ljubezen je prevladovanje ločenosti, ki ga imamo zelo zmotno zgolj za fizičen način in zato iščemo glavna vprašanja in razrešitve na področju seksologije. Ljubezen med moškim in žensko je več kot zgolj to. Obenem je ta ljubezen od vseh najbolj izključna kot ljubezen v dvoje. Toda če hočemo govoriti o zreli erotski zvezi, potem ljubezen v dvoje ne sme prehajati v egotizem v dvoje. Erotska ljubezen (velja pa tudi za ljubezen sploh) ni le čustvo, ampak tudi volja, odločitev, sodba in obljuba. S tem smo se ogradili od romantičnega pojmovanja, ki v ljubezni vidi le čustveno in obenem slučajno zaljubljanje. Naslednja zvrst je ljubezen do samega sebe, ki je popolnoma utemeljena, če jo ostro ločimo od sebičnosti. Kdor ne ljubi samega sebe, ne more ljubiti svojega bližnjega. Največ besed pa bomo posvetili ljubezni do Boga. Sprva ta pomeni iskanje istovetnosti z naravo in vračanje k naravi. Kasneje pa se v Boga prično transformi-

rati človekovi lastni produkti. Temu sledi antropomorfizem, v katerem se izmenjujejo dominantni principi od Boga-matere preko Boga-očeta vse do abstrakcije, do brezimnega in neizrekljivega Boga. Abstrakcija se nadaljuje do končne stopnje, v kateri ljubi Boga tisti, ki v sebi ustvarja tisto, kar predstavlja Bog. Gotovo je, da je Bog kot predstava zgodovinski produkt, in pri zgodovinskih razlikah v pojmovanju Boga je zlasti značilna razlika med Vzhodom in Zahodom. Ta razlika izhaja iz prevladovanja Aristotelove logike na Zahodu in paradoksalne logike na Vzhodu, kjer ljubezen do Boga pojmujejo kot združenje z njim (podobno velja za vsako mistiko). Zahodna aristotelska logika A-non A vodi do dogme na eni in do znanosti na drugi strani.

Iz dosedanjih trditev izhaja, da je sposobnost za ljubezen v vsaki dani kulturi odvisna od vpliva te kulture na karakter. Razvidno je tudi, da socialna struktura zahodne civilizacije ne razvija ljubezni, da je ljubezen postala zelo redek pojav. Namesto nje se pojavlja psevdoljubezen kot oblika dezintegracije ljubezni. Kapitalistična družba uveljavi načeli svobode in blagovne produkcije s tržiščem. Kapital upravlja z delom, mrtvo z živim. Sodobni kapitalizem dodaja k temu še visoko stopnjo koncentracije in centralizacije, ločitev funkcij lastništva od funkcij upravljanja; odtod nastanek državne in podjetniške birokracije. Zlasti je pomembno dejstvo, da je človek postal le zobček na kolesu. Sodobni človek se je odtujil od sebe, od bližnjega in od narave. Postal je blago, ki svoje življenjske sile doživlja kot investicije za čim večji profit pod obstoječimi tržnimi pogoji. Svet mu pomeni zgolj objekt apetita – avtomati namreč ne ljubijo, ampak so sposobni le za menjavo paketov uslug. Ljubezenski ideal je ekipa, ki funkcionira gladko in brez trenj, in to zato, da bi vsaj ta lažna harmonija pomenila zaklonišče pred vsesplošno osamljenostjo. Zatekanje k seksu ne opraviči upanja, ki so ga do njega gojili, in Freud nima prav, ko podreja ljubezen seksu. Tako se pod družbenimi pogoji razvijejo patološki primeri težjih in lažjih oblik (čustveno ostajanje na ravni otroka, problem neurejenih družinskih odnosov v otroštvu, pojav idoliziranja ljubljene osebe, pojav sentimentalne ljubezni kot nezemeljske ali nesedanje, postopki projekcije s pripisovanjem lastnih slabosti ljubljeni osebi itd. itd.). Ljubezen je gotovo možna le ob medsebojnem komuniciranju iz centra svoje eksistence in se doživlja prav iz njega. Potrebna je globina zveze, življenjskost in moč obeh partnerjev, ne pa iskanje brezkonfliktnosti in večnega veselja in zabave. Zato velja za sodobno ljubezen, da je razkrojena, in to ne velja le za erotsko ljubezen, ampak tudi za ljubezen do Boga. Življenje je namreč postalo trošenje, katerega načelo je svobodna menjava. Bog postane psihološka večšina v konkurentskem boju: večšina „how to make God your partner“. Bog postane generalni direktor Universe Incorporation, on je vodja predstave.

Po teh pesimističnih ugotovitvah o sodobni zahodni civilizaciji se obračamo iz teorije k ljubezenski praksi. Seveda ni mogoče dajati napotkov, možna je le neke vrste pomoč. Splošne zahteve za vsako umetelnost so discipliniranost v celotnem življenju, sposobnost koncentracije, veliko potrpljenje in usmerjenost v cilj, ki nam resnično pomeni tisto najvrednejše. Vsi ti pogoji zahtevajo posebno vežbanje, ki je v neposredni zvezi z vzhodnimi sistemi zena in podobnimi. Potreben je tudi vzor, vsi vzorniki pa so danes pomanjkljivi, saj nastajajo s pomočjo časopisnih vesti. Stanje pa vendarle še ni brezupno, saj nekateri od „popularnih“ le izpolnjujejo zahteve, ki jih imamo do vzornika. Posebej za umetelnost ljubezni je potrebno prevladovanje narcizma s povzdignjenjem na tisto stopnjo objektivnosti, ki je stališče uma. Razviti se mora umno čustvo-ponižnost in pa vera, ne kot vera v nekaj, ampak kot kvaliteta našega prepričanja. Kajti verjeti moramo vase in v druge, v vse človeštvo. Ljubezen zahteva tudi pravo hrabrost in spoznanje, da racionalne vere v nasilje ne more biti. Prav tako važen pogoj je aktivnost, in sicer v smislu produktivne uporabe človekovih sil. Etika Zlatega pravila (Sveto pismo) in etika korektnosti sta si v nasprotju, dasi razlagajo kramarji tudi Zlato pravilo v smislu korektnosti tržnih odnosov, da bi svojega Boga lahko bolje prodali.

Ostra kritika velja vsem tistim, ki na podlagi analize sodobne zahodne civilizacije prihajajo do trditve, da ljubezen sploh ni več možna. To so nihilsti (na primer Marcuse). Tudi mi smo ostro kritizirali sodobno družbo in res smo ugotovili, da sta princip kapitalistične družbe in princip ljubezni nezdružljiva. Toda kljub vsemu je možno, da v tej družbi človek deluje uspešno in da obenem vendar prakticira ljubezen. Za to vratolomno kombinacijo so sposobni tisti sloji, ki za svoj uspeh niso prisiljeni varati na tržišču (zdravnik, kemik, kvalificirani delavec ...). Ljubezen je torej tudi v tej družbi možna, čeprav je samo mejni pojav. Družbo je vendarle treba spremeniti. Da bi človek lahko ljubil, mora biti on sam merilo. Kako doseči tako stanje, pa je že problematika, ki jo obravnava knjiga Zdrava družba, zato teh nujnih sprememb tu ne bomo naštevali. Verjeti v možnost ljubezni, ki bi bila tudi socialni fenomen, ne pa le individualno izredni – to je vera, ki je osnovana na spoznanju človekove narave same.

Toliko nam pove Fromm v svoji knjigi. Zdaj imamo na voljo več poti. Lahko se preprosto zadovoljimo s podano obnovo, ki lahko za prvo informacijo o Frommovi knjigi in o ljubezni kar zadošča, saj vzbuja že sama po sebi dovolj razmišljanj. Možno pa je tudi, da to obnovo povežemo s kritičnim pregledom vseh Frommovih pojmovanj, tako da bi posplošili kritiko teorije s posebnega na celotno področje. Mogli bi seveda tudi poiskati nekaj po tematiki sorodnih in sodobnih tekstov (recimo Ortega y Gasset, Marcuse ...). Tu bi iskali pot najprej od golega poznavanja posameznih sklopov mišljenja, hoteli bi soočiti različne teorije in s tem jasno odkriti ekstremne pozicije do različnih vprašanj. Prav v odkrivanju teh ekstremnih pozicij se skriva tudi ocena tega, kje je v sodobni misli o ljubezni Fromm, kakšno vrednost lahko njegovim prizadevanjem pripišemo. Z golo obnovo dela se seveda nikakor nisem mogel sprijazniti, zato mi je dišala prav ta pot. Izkazalo pa se je, da tako primerjalno delo zahteva izredno veliko prizadevanje in veliko večje količine papirja, kot pa bi bilo za vendarle manj ambiciozen prikaz še dopustno. Kajti ljubezni v dvajsetem stoletju ni mogoče obravnavati ločeno od ljubezni devetnajstega stoletja, od idealov in stvarnosti medčloveških odnosov po francoski revoluciji. Če bi namreč ostali zgolj pri primerjanju med posameznimi sodobnimi avtorji, bi ta postopek ne bil dovolj ploden brez celovite zgodovinske analize, saj le na podlagi slednje lahko razvrstimo posamezne miselne sklope glede na njihov položaj v svetu in odtod identificirano ekstremne pozicije. Misel na tako zahtevno pot sem moral vsaj za zdaj opustiti, kar je tudi popolnoma razumljivo. Zato pa sem svoja lastna razmišljanja ob Frommu, ne da bi jim pripisoval kako večjo tehtnost, skušal strniti v nekaj smiselni in krajših pripomb. Pri tem se nisem dotikal najsplošnejših problemov Frommove teorije sploh, ampak le tistih elementov te splošne teorije, ki prihajajo izrazito na dan tudi pri tej posebni obravnavi ljubezni.

Definicija človeka kot bitja pri Frommu že vnaprej postavlja človeka v položaj izolirane monade. Človek je kot izolirana monada z rojstvom vržen v svet, ker je pač ločen od narave in od drugih ljudi in se zato počuti tesnobno ter išče povezave. Ta razlaga ni daleč od znanih robinzonad iz časov razsvetljenstva. Za izhodišče zgodovine postavlja tisto, kar je pravzaprav njen rezultat: človek kot posamezno osamljeno izolirano bitje. Do te spreobrnitve pa skorajda nujno pride, ker Fromm človeka definira kot razumno bitje, ločeno od narave, in pri tem ne pove, odkod mu razum in odkod mu predvsem ločenost od narave. Razum tako postane nekaj, s čimer je človek preprosto obdarjen: a odkod ta dar? Na ločenost od narave je človek „obsojen“, toda kako se je ločil od narave? In končno, človek je ločen tudi od drugih ljudi – to vendar ne more biti že kar rezultat tega, da se je ločil od narave. Odkod torej položaj človeka v družbi? Človeška zgodovina je Frommu iskanje nove harmonije, človeške, družbene skladnosti. Toda vprašanje harmonije je zastavljeno v zraku, če ne vemo pokazati na vzroke za disharmonijo. S temi pripombami in vprašanji ves čas merim na to, da v tem Frommovem tekstu delo ne zavzema tiste osrednje vloge, ki jo ima pri nastanku človeka

kot vrste in tudi človeka kot posameznika, in s tem tudi niso analizirani način in pogoji, v katerih se to delo dogaja v sodobnem zmehdanem svetu. Ves čas se srečujemo le z opisom tistega, kar bi bile po mojem mnenju posledice nekega temeljnejšega stanja, neke temeljne razpoke v praksi kot bistvu človeka. Človek se loči od narave z delom, medtem ko godovino človeške družbe predstavljajo ravno različne oblike tega, kako se dela. S temi načini produkcije je določeno tudi človekovo iskanje stladja-harmonije, kakor se tudi načinu dela skriva osnovni vzrok za neskladje med človekom in svetom. To neskladje pa se dejansko kaže tudi v tesnobi in nezadovoljstvu in v razkroju ljubezni. Za Fromma pa izhaja razvoj iz prizadevanj razuma, ki išče to skladje, in razum izhaja iz človeške situacije, loveška situacija pa iz ločitve človeka od narave. V tej povezavi je poslednji fenomen ta ločitev, pojmovan kot dano dejstvo, ki ne potrebuje nikakršne razlage več, in odtod je zato tudi cela kasnejša vrsta izvajanj na šibkih nogah.

Prav iz premalo določeno postavljene vloge dela izhaja tudi značilnost, da ustvarjalno aktivnost Fromm tolmači kot združenje z materialom, kot popolnoma neinterpersonalno. Delu-ustvarjalni aktivnosti namreč že v samem izhodišču ni dal mesta, ki mu gre, celoten razvoj je izvajal iz človekove eksistencialne stiske in iz tega, da se človek združuje po ljubezni. Vse ostale oblike so mu zato le oblike dezintegracije človekove situacije. Toda delo, ustvarjalna aktivnost je prav gotovo nekaj medčloveškega, saj ustvarjalna aktivnost na eni strani sploh ni možna brez svojega družbenega konteksta, na drugi strani pa predstavlja osnovo vsake družbe sploh, torej vsake „interpersonalnosti“ sploh. Zatekanje Fromma k razrešitvi človekove situacije v ljubezni, zlasti pa njegovo argumentiranje proti tistim, ki zanikajo možnosti nekakšne polne medčloveške ljubezenske zveze v tej družbi, sta zato na precej šibkejših nogah, kot bi bila, če bi celoto podprl z analizo človekove ustvarjalne aktivnosti, prakse. Kajti zrela ljubezen pomeni zanj ohranjanje lastne individualnosti — in kako je to možno v svetu, za katerega je sam pokazal, da je to individualnost zatrl in da se izenačevalstvo razteza vse do tendence k istosti spolov. Sicer pa tudi pri tej tendenci ne pokaže, da je njen izvor kapital, ki vlada nad delom, ki zanj delo ni to ali ono konkretno delo, ki ustvarja ta ali oni konkretni predmet človekovih potreb, ampak je za kapital zanimivo le delo, ki ustvarja presežno vrednost. Ni važno, ali jo ustvarja v človeško potrebni, umni obliki ali ne. Pri takem pomanjkljivem načinu razlaganja in prodiranja v sodobno družbo se mu družbena dimenzija zvede na eksistencialno, ki jo pojmuje spet pretežno psihološko, da ne rečem psihologistično. Tudi družino obravnava kot psihološki odnos, v katerem se dogaja psihološko eksistencialni razvoj otroka. Pri tem izgubi izpred oči, da je družina tipičen socialni pojav in da je psihološki razvoj samo eden od aspektov socializacije otroka. Ko tako zastavlja svoja miselna naskočišča na problem ljubezni, se mu seveda mora izkazati, da ljubezen ni odnos do druge osebe, ampak le karaktrna orientacija v povezanost s svetom kot celoto, do katere lahko pride ob pravilnem psihološkem razvoju otroka. Toda orientacija karakterja je le gola potencia, ki ne samo da brez odnosa ničesar razen možnosti ni, ampak tudi kot možnost ne more nastati in obstajati brez nekega sklopa odnosov, ki so nam dani. Dani pa nam niso s tem, da smo rojeni, ampak s tem, kam smo rojeni: v družino kot določeno zgodovinsko socialno tvorbo, ki v sodobnem svetu pomeni le enega od sredstev socializacije. To pa velja ob upoštevanju dejstva, da socializacija ne sovпада s humanizacijo. Frommu velja za osnovno ljubezen biblijska ljubezen do vsakega človeka kot do svojega brata (vsakdo je varuh svojega brata, vsakdo je vsakomur brat). Ne da bi se ob tem ravno cinično nasmehnil in dodal kakšno pripombo o malomeščanskem sentimentalizmu, moram opozoriti na pripombo, ki jo je Marx dal na geslo Zveze pravičnih. To geslo se je glasilo: „Vsi ljudje so bratje!“. Marx je izjavil, da je skrajno veliko število takih ljudi, ki si jih on niti malo ne želi za brate. To ni le šaljiva pripomba, čeprav je tudi to. Razkriva globljo Marxovo konfrontacijo z malomeščanskim jokavim socializmom (kateremu seveda zato ne gre odrekati predhodne pomembne vloge). Prav v tej konfrontaciji je tudi

nastalo novo geslo: „Proletarci vseh dežel, združite se!“ in preimenovanje Zveze pravičnih v Zvezo komunistov. Frommov imperativ bratovske ljubezni je torej danes, 125 let po tej spremembi, gotovo vsaj – milo rečeno – sumljiv.

Ko Fromm kritizira Freuda, mu najprej očita patriarhalen pogled na odnose med moškim in žensko, zlasti pa podrejanje ljubezni seksu. Oboje je po Frommu zmota in laž. S tem se odpre vprašanje, kaj je potemtakem resnica. Ali je to tisto, kar je realno? Tu bi imel prav Freud, saj tako stanje dejansko obstaja: ženska je podrejena moškemu in ljubezen je podrejena seksu. Fromm torej trdi, da resnica dejanskega stanja ni obenem tudi dejanska resnica, ker je nečloveška in ker je zanj kot humanista človek edino merilo resnice. S tem postane dejansko stanje lažno, nedejansko; resnica se izkaže za nekaj obratnega od dejanskega stanja. Frommova kritična ost se torej zelo ostro našpiči. Toda to je (glede na neupoštevanje dela in odtod izhajajočo psihologistično-eksistencialno teorijo človeka) le videz, ki pravi hop, preden je skočil. Ker njegova kritika nima jasnih družbeno kritičnih temeljev, ostaja v mejah najstva. Heglova kritika zato še vedno zadeva Frommovo pozicijo. Če Fromm ne ve, odkod sprevrnjenost človekove družinske in ljubezenske prakse, ostanejo njegove sfere čiste človeške resnice le gradovi v oblakih. Ljubezen v tem svetu ni možna, možna je le ob medsebojnem komuniciranju in centra lastne eksistence. Toda kaj je center človeške eksistence?

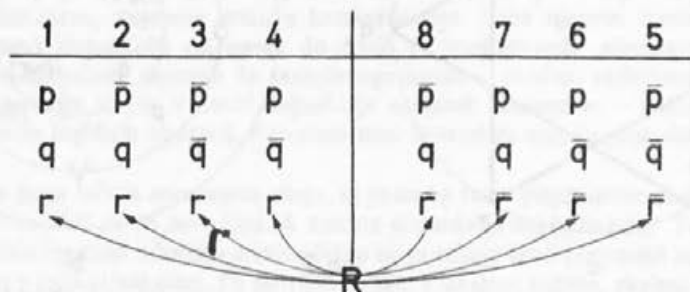
S takim postavljanjem vprašanj pride Fromm nujno v zagato, ko hoče v neke vrste happy endu spraviti v sklad nemogoče pogoje sodobne družbe in svoja navodila za ljubezensko umetnost. Že za samo pomoč pri pridobivanju te umetnosti se mora zateči k vzhodnjaškim metodam. Toda kaj naj ta eksotična načela počno v industrializiranem svetu zahodne civilizacije, ko je ta medtem že razkrojil tudi tista tla, na katerih je vzhodna misel rasla? Kako lahko ob kapitalski disciplini dela, ob tem vse obvladujočem ritmu kapitalске produkcije, uveljavi posameznik svojo lastno disciplino? Kako je v svetu dobičkarske nestrpnosti podivjanega toka kapitala, ki mu je delo (– delavec, človek) le ena od prehodnih oblik, možna človeška potrpežljivost. Kako je mogoče, da nam ljubezen postane trajno najvišji cilj? Na zastavljeno vprašanje o možnosti ljubezni Fromm sploh ne odgovori, če njegovih kvalificiranih delavcev, kemikov in zdravnikov, ki vezbajo prvine zena, seveda ne vzamemo preveč resno. Tudi v delu *The Art of Loving* se pokaže, da Fromm daje dobre opise in delne analize stanja v sodobnem zahodnem svetu, da je obenem velik humanist v najboljšem pomenu te besede, da pa kljub vsaj v glavnem dobro usmerjenemu postavljanju vprašanj ne najde odgovorov nanje. Med vprašanji in odgovori mu leže z vseh strani stepeni predsodki, ki so pač negativna stran Frommovega drugače plemenitega eklekticizma. Kritika Fromma pa ima smisel le v prevladovanju teh predsodkov, ne pa da bi poskušali napraviti iz Fromma apologeta neke razredne nujnosti.

Logična skica II

Dr. Mirko Hribar

Poskusili bi zdaj srečo s cikličnim postopkom še na razširjenem področju ternarnega računa, računa s tremi stavki p, q, r ; saj mora biti v to področje zajeta tudi silogistika, ki je sto in stoletja zaposlovala fantazijo logikov in je šele sedaj obtičala v precej nezavidljivi vlogi sicer zanimivega, a ne posebno koristnega relikta, brez notranjega principa urejenosti, na voljo tistemu, ki si jo želi drobec za drobec osvojiti. Morda nam njen odnos do oblik formalizirane logike odkrije takšno načelo, ali pa nam da vsaj razumeti, zakaj ga iščemo zaman.

Stvar pa se ne da razrešiti tako enostavno kot pri binarnem računu: opravek imamo tu kar s tremi pari pq, qr, rp – povezanimi v osem trojic, recimo v temle poljubnem zaporedju:



Opomba: trojice smo oštevilčili samo iz praktičnih razlogov, zrcalno obrnjen vrstni red od 8 do 5 pa olajšuje predstavo operiranja z njimi. Puščice nakazujejo, kako si operacije posamič ali skupinsko ustrezajo po recipročnosti (R). Inverzno operacijo (N) sestavljajo – v normalni disjunktivni formi – vse trojice, ki jih pri izhodiščni operaciji (I) nismo upoštevali, korelativna (C) pa je preprosto recipročna k njej: $RN = C$. Vzemimo za primer operacijo 35:

operacija (I) = 35 = $(\bar{p}qr \vee p\bar{q}r) = \bar{p}(\bar{q} \parallel r)$

operacija (N) = 124678 = $(pqr \vee \bar{p}qr \vee p\bar{q}r \vee p\bar{q}\bar{r} \vee pqr \vee \bar{p}q\bar{r}) = p \vee (q \parallel r)$

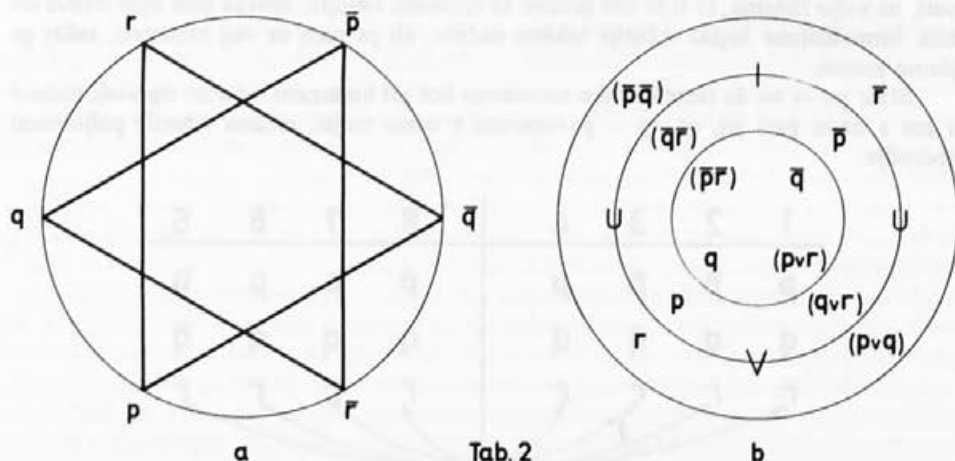
operacija (R) = 17 = $(pqr \vee p\bar{q}r) = p(q \parallel r)$

operacija (C) = 234568 = $(\bar{p}qr \vee \bar{p}q\bar{r} \vee p\bar{q}r \vee p\bar{q}\bar{r} \vee pqr \vee \bar{p}q\bar{r}) = p \parallel (q \parallel r)$

Izračunu je možno dati tudi drugačne ekvivalentne oblike. O izbiri odločajo razni momenti: enostavnost, praktičnost, enovitost postopka itn.

Račun sam poteka v binarnem sistemu, ker lahko trojice razstavljamo. Tako pqr v $(pq)r$ ali $p \vee q \vee r$ v $(p \vee r) \vee r$ itn. Pri tem nastopi razlika med „notranjimi“ in „zunanjimi“ operacijami (prve v oklepajih, druge zunaj njih), kar je treba pri računu upoštevati po običajnih računskih pravilih. Gotovo pa je zanimivo, da tej razširitvi ni potreben nikakršen nov simbol, kot da operacije binarnega računa predstavljajo že univerzalen inventar operacijskih možnosti bivalentne logike nasploh.

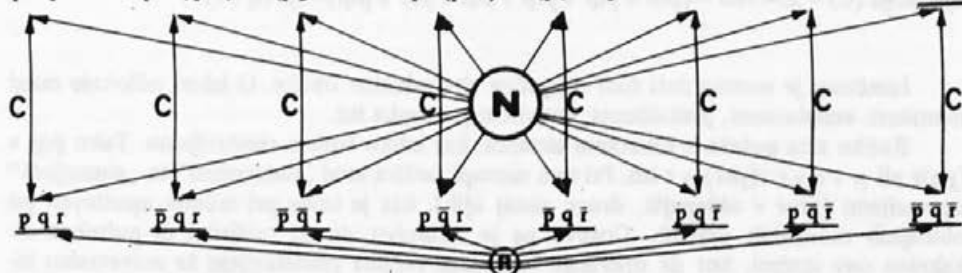
Podobno postopku v prvi skici bi moral zdaj slediti grafični prikaz za izračunane ternarne normalne disjunktivne forme, se pravi, za sintetizirani logično-operativen zapis, na katerega se zvajajo logični prepleti osnovnih trojic. A zadeva se tu komplicira. Prvič se cikličnost sama dvakrat prekine, kakor smo videli na zapisu trojic (4 in 8): na krogu moramo upoštevati tudi oba trikotnika: pqr in $\bar{p}\bar{q}\bar{r}$ (gl. Tab. 2/a). Razen tega pa dobivamo za člene računa že operacije iz razstavljenih trojic, ki smo jih po navedenem postopku zvedli na binarnost. Tak primer je npr. diagram (Tab. 2/b), kjer na treh krogih nanešene operacije v kombinaciji s preprostimi izjavami omogočajo mehaničen zapis vseh sedmeročlenih disjunktij z ekvivalentnimi obrati vred:



Tab. 2

Zapis sam poteka čisto mehanično tako: na kroge narisemo osemkrat in zamenjava mo operaciji $(p \vee q)$ in $(q \vee r)$ na njih z ustreznimi drugimi trojicami, npr. z (2) = $(\bar{p} \vee q)$ in $(q \vee r)$; s tem zapisom so vsa mesta na diagramu definirana. Izpišemo najprej z vseh osmih diagramov pozitivne kombinacije, recimo v diagonali, potem pa z analognih mest vnesemo ekvivalence v ustrezne vrstice.

$$\begin{array}{cccccccc}
 p \vee q \vee r & = p \supset (q \vee r) & = (pq) \supset r & = q \supset (p \vee r) & = (pr) \supset q & = r \supset (q \vee p) & = (qr) \supset p & = pq | r \\
 \bar{p} \vee q \vee r & = \bar{p} \supset (q \vee r) & = (\bar{p}q) \supset r & = q \supset (\bar{p} \vee r) & = (\bar{p}r) \supset q & = r \supset (\bar{p} \vee p) & = (\bar{q}r) \supset \bar{p} & = \bar{p}q | \bar{r} \\
 p \vee \bar{q} \vee r & = p \supset (\bar{q} \vee r) & = (p\bar{q}) \supset r & = \bar{q} \supset (p \vee r) & = (pr) \supset \bar{q} & = r \supset (\bar{q} \vee p) & = (\bar{q}r) \supset p & = p\bar{q} | r \\
 p \vee q \vee \bar{r} & = p \supset (q \vee \bar{r}) & = (pq) \supset \bar{r} & = q \supset (p \vee \bar{r}) & = (\bar{p}r) \supset q & = r \supset (q \vee \bar{p}) & = (\bar{q}r) \supset p & = \bar{p}q | \bar{r} \\
 p \vee q \vee r & = p \supset (q \vee r) & = (pq) \supset r & = q \supset (p \vee r) & = (\bar{p}r) \supset q & = r \supset (q \vee p) & = (\bar{q}r) \supset p & = p\bar{q} | r \\
 p \vee \bar{q} \vee \bar{r} & = p \supset (\bar{q} \vee \bar{r}) & = (p\bar{q}) \supset \bar{r} & = \bar{q} \supset (p \vee \bar{r}) & = (\bar{p}r) \supset \bar{q} & = r \supset (\bar{q} \vee \bar{p}) & = (\bar{q}r) \supset \bar{p} & = \bar{p}\bar{q} | \bar{r} \\
 p \vee q \vee r & = p \supset (q \vee r) & = (pq) \supset r & = q \supset (p \vee r) & = (\bar{p}r) \supset q & = r \supset (q \vee p) & = (\bar{q}r) \supset p & = p\bar{q} | r \\
 p \vee q \vee r & = p \supset (q \vee r) & = (pq) \supset r & = q \supset (p \vee r) & = (\bar{p}r) \supset q & = r \supset (q \vee p) & = (\bar{q}r) \supset p & = p\bar{q} | r
 \end{array}$$



S takimi skromnimi sredstvi sestaviti vseh 256 kombinacij računa je bilo precej zamudno delo. Potem pa sem naletel na J. Piagetov Logični esej (P. U. F. 1952), kjer je prav ta račun do podrobnosti sistematično obdelan, zato se ne bi več ustavljali ob njem. Če Tab. 4. kljub temu objavljam, to zato, ker se mi zdi, da vnaša cikličnost neki nov element urejenosti vanjo, po kateri specifičnosti prepletov trojic izstopajo še bolj nazorno kot v tabeli, urejeni z vidika sistema INRC. V našem kontekstu so sicer te posebnosti brezpomembne. Ni pa rečeno, da ne bi mogle v drugačni zvezi služiti za pojasnilo kakim nepričakovanim strukturnim zapletom. (glej stran 142 do 143) –

Povod za to skico je bilo zanimanje za **zgradbo stare silogistike**, vprašanje najprej, kako se pravzaprav vgrajuje v celotni sklop ternarnega računa (Tab. 4) in potem kot glavno, kar nas zanima, vprašanje: ali obstoji kakšna metoda, ki bi se ev. razkrila v samem formalizmu in po kateri bi lahko mehanično zapisali vseh 19 veljavnih modusov?

Da bi mogli na to odgovoriti, je treba najprej AEIO sodbe šolske logike prevesti v novo simboliko. Za nas pa se ta vrti v praznem teku svojega algoritma in je njeno vprezanje v konkretnost od našega trenutnega prizadevanja ločen problem. Izšli bomo preprosto iz predpostavke, da abstrakcija, ki vzdigne logiko razredov na izomorfno ji raven stavčne logike, ne ustvarja logičnega smisla svojih form, temveč se naslanja nanj in ga torej predpostavlja. Njegov izvor ostaja lahko tudi neznan, spontan produkt zavesti v njenem nedefiniranem, slojenem stiku s konkretnostjo. Baza njegove strukture so (v binarnem obsegu) disjunkcije od enega do štirih že konjugiranih „elementov“, ki po nekakih preosmišljevalnih sintezah že razloženega smisla – mislim: razloženega po vzajemnem izključevanju idejno v enoti disjunkcije spojenih elementov – dobivajo smisel novih, poenotenih logičnih operacij. Povezavo med le-temi pa smo že poskušali prikazati v I. skici.

Morda bo koga odbila neomejena vloga, ki jo na tej ravni pripisujemo disjunkciji, saj velja potemtakem tudi za en sam člen. A kakšna disjunkcija naj bi to bila? Toda v čisto formalizirani sferi logičnih odnosov stvari očitno ne potekajo tako preprosto umljivo, kot smo tega vajeni v aplikativni sferi. To potrjuje že sam I. aksiom računa, aksiom avtoimplikacije $p \supset (p \vee p)$, ki ga za naš primer zadostuje parafrazirati s $pq \supset (pq \vee pq)$, da bi osmislili univerzalnost reda resda subtilne intelektualizacije, o kateri je tu beseda.

Zamislím si zdaj vesolje vseh kvalitét, ki jih človek pripisuje stvarém, med katere sodi tudi sam. Vsaki teh kvalitét bodi s krogom določen (ev. v času tudi menjajoč se) obseg. Krogi, idejni kakršni so, se lahko seveda nemoteno pren ikajo. Vesoljni krog pa je za vse komplementarne $(p \vee \bar{p})$, $(q \vee \bar{q})$... identičen, vsi so v njem in se v njem ali čisto prekrivajo ali ločujejo, oz. samo delno prekrivajo in s tem tudi že delno ločujejo. Skozi „središče“ tega vesolja naj teče časovna os in, ko se premika po njej, naj se krogi na vse načine premikajo po njem in spreminjajo medsebojno lego.

Vso to vesoljno krožno ravnino pa si mislimo (prosto po Leibnizu) „posuto“ s kontinuumom idealiziranih, brezdimenzionalnih svetlobnih virov, ki imajo ontično sposobnost, kvalitete mesta, v katerem se nahajajo, povezati v eidetske snope in si jih prilastiti. Kvalitete postanejo tako lastnosti, „lučke“ same pa subjekti (x), ki jim s stavki p, q, r ... $\bar{p}$, $\bar{q}$, $\bar{r}$... pripisujemo ali odrekamo kvalitete, za katere ravno gre. S premikom po časovni osi se „snoپی“ lastnosti lahko tudi spreminjajo, ontična usoda njihovih nosilcev pa s tem ni zajeta v naš logičen kozmos.

Z uvedbo entitete (x) smo prešli okvir golega formalizma in zgradili brv h konkretnosti, ki je bila sicer za nas izprta. S tvorbo razredov x-ov in s tem s kvantifikacijo pa nima formalizem zato še nobenega oprávka. Stavek na primer: vsi ljudje so umrljivi – pravzaprav nima neposredne simbolizacije v našem računu. In vendar ga lahko simboliziramo s $(p \supset q)$. Kako to? Preprosto zato, ker disjunkcija $pq \vee \bar{p}q \vee p\bar{q}$, ki jo povzema implikacija $(p \supset q)$, pove, da p, če nastopa, nastopa vselej samo s q, nikdar z $\bar{q}$, pa čeprav lahko q nastopa tudi s $\bar{p}$ -jem. Recimo, da nam q (kakor *sermo* Abelardu) simbolizira

lastnost „biti umrljiv“ p pa snop kvalitet, ki so kot bistvene lastnosti povezane v ideji človeka, potem pač velja, da je s pripadnostjo p-ja x-u implicirano tudi to, da x-u pripada tudi q. Če torej kdo tvori razred vseh ljudi v svojih mislih in ugotavlja, da so vsi umrljivi, lahko to njegovo izjavo formalno povzamemo z idejo operacije ($p \supset q$), s katero je pravzaprav ob generalizaciji povezoval empirične podatke, da je prišel do svojega spoznanja.

VIII. 0	VI. II.	V. III.
($p * q * r$) (0)	$p \vee (q \vee r)$ 35 $\bar{p}(\bar{q} \vee \bar{r})$	$(p = q) \subset (q \vee r)$ 248 $(p \vee q)(q \vee r)$
VII. I.	$p \subset (q \vee r)$ 28 $\bar{p}(q \vee r)$	$(p = q) \subset (q \subset r)$ 268 $(p \vee q)(q \subset r)$
$p \vee (q \vee r)$ 5 $\bar{p}\bar{q}\bar{r}$	$p \vee (q \vee r)$ 17 $p(q \vee r)$	$(p = q) \subset (q \vee r)$ 468 $(p \vee q)(q \vee r)$
$p \vee (q \subset r)$ 3 $\bar{p}\bar{q}r$	$p \supset (q \vee r)$ 46 $p(\bar{q} \vee \bar{r})$	$(p = q) \subset (q \supset r)$ 246 $(p \vee q)(q \supset r)$
$p \vee (q \vee r)$ 2 $\bar{p}qr$	$q \vee (r \vee p)$ 56 $\bar{q}(\bar{r} \vee \bar{p})$	$(p = q) \vee (q \vee r)$ 137 $(p = q)(q \vee r)$
$p \vee (q \supset r)$ 8 $\bar{p}q\bar{r}$	$q \subset (r \vee p)$ 34 $\bar{q}(r \vee p)$	$(p = q) \vee (q \subset r)$ 157 $(p = q)(q \subset r)$
$p \supset (q \vee r)$ 6 $p\bar{q}\bar{r}$	$q \vee (r \vee p)$ 12 $q(r \vee p)$	$(p = q) \vee (q \vee r)$ 357 $(p = q)(q \vee r)$
$p \supset (q \subset r)$ 4 $p\bar{q}r$	$q \supset (r \vee p)$ 78 $q(\bar{r} \vee \bar{p})$	$(p = q) \vee (q \supset r)$ 135 $(p = q)(q \supset r)$
$p \supset (q \vee r)$ 1 pqr	$r \vee (p \vee q)$ 58 $\bar{r}(\bar{p} \vee \bar{q})$	$(q = r) \subset (r \vee p)$ 347 $(q \vee r)(r \vee p)$
$p \supset (q \supset r)$ 7 $pq\bar{r}$	$r \subset (p \vee q)$ 67 $\bar{r}(p \vee q)$	$(q = r) \subset (r \subset p)$ 348 $(q \vee r)(r \subset p)$
IV.	$r \vee (p \vee q)$ 14 $r(p \vee q)$	$(q = r) \subset (r \vee p)$ 378 $(q \vee r)(r \vee p)$
$p = (q \vee r)$ 1357	$r \supset (p \vee q)$ 23 $r(\bar{p} \vee \bar{q})$	$(q = r) \subset (r \supset p)$ 478 $(q \vee r)(r \supset p)$
$q = (r \vee p)$ 1256	$p \vee (q = r)$ 38 $\bar{p}(q \vee r)$	$(q = r) \vee (r \vee p)$ 126 $(q = r)(r \vee p)$
$r = (p \vee q)$ 1458	$p \subset (q = r)$ 25 $\bar{p}(q = r)$	$(q = r) \vee (r \subset p)$ 125 $(q = r)(r \subset p)$
$p \vee (q \vee r)$ 2468	$p \vee (q = r)$ 16 $p(q = r)$	$(q = r) \vee (r \vee p)$ 356 $(q = r)(r \vee p)$
$q \vee (r \vee p)$ 3478	$p \supset (q = r)$ 47 $p(q \vee r)$	$(q = r) \vee (r \supset p)$ 156 $(q = r)(r \supset p)$
$r \vee (p \vee q)$ 2367	$q \vee (r = p)$ 36 $\bar{q}(r \vee p)$	$(r = p) \subset (p \vee q)$ 267 $(r \vee p)(p \vee q)$
$p = (r = q)$ 1368	$q \subset (r = p)$ 45 $\bar{q}(r = p)$	$(r = p) \subset (p \subset q)$ 367 $(r \vee p)(p \subset q)$
$p \vee (r = q)$ 2457	$q \vee (r = p)$ 18 $q(r = p)$	$(r = p) \subset (p \vee q)$ 236 $(r \vee p)(p \vee q)$
$p \vee (q * r)$ 1467	$q \supset (r = p)$ 27 $q(r \vee p)$	$(r = p) \subset (p \supset q)$ 237 $(r \vee p)(p \supset q)$
$q \vee (r * p)$ 1278	$r \vee (p = q)$ 68 $\bar{r}(p \vee q)$	$(r = p) \vee (p \vee q)$ 148 $(r = p)(p \vee q)$
$r \vee (p * q)$ 1234	$r \subset (p = q)$ 57 $\bar{r}(p = q)$	$(r = p) \vee (p \subset q)$ 145 $(r = p)(p \subset q)$
$p \vee (q * r)$ 2358	$r \vee (p = q)$ 13 $r(p = q)$	$(r = p) \vee (p \vee q)$ 458 $(r = p)(p \vee q)$
$q \vee (r * p)$ 3456	$r \supset (p = q)$ 24 $r(p \vee q)$	$(r = p) \vee (p \supset q)$ 158 $(r = p)(p \supset q)$
$r \vee (p * q)$ 5678	$(p = q) \vee (q = r)$ 48 $(p \vee q)(q \vee r)$	$[p \vee (q = r)][q \vee (r = p)]$ 168 $p(q = r) \vee q(r = p)$
	$(p = q) \subset (q = r)$ 26 $(p \vee q)(q = r)$	$[q \vee (r = p)][r \vee (p = q)]$ 138 $q(r = p) \vee r(p = q)$
	$(p = q) \vee (q = r)$ 15 $(p = q)(q = r)$	$[r \vee (p = q)][p \vee (q = r)]$ 136 $r(p = q) \vee p(q = r)$
	$(p = q) \supset (q = r)$ 37 $(p = q)(q \vee r)$	$[p \vee (q \vee r)][q \vee (r \vee p)]$ 247 $p(q \vee r) \vee q(r \vee p)$

Tab. 4

V.	III.	IV.	IV.
$p \subset (q \vee r)$	238 $\bar{p}(q \vee r)$	$(p \vee q)(q \vee r)$ 4678	$(p \supset q)(q \supset r)$ 1235
$p \subset (q \subset r)$	258 $\bar{p}(q \subset r)$	$(p \vee q)(q \supset r)$ 1246	$(p \supset q)(q \vee r)$ 3578
$p \subset (q \vee r)$	358 $\bar{p}(q \vee r)$	$(p \subset q)(q \vee r)$ 1347	$(p \vee q)(q \subset r)$ 2568
$p \subset (q \supset r)$	235 $\bar{p}(q \supset r)$	$(p \subset q)(q \subset r)$ 1567	$(p \vee q)(q \vee r)$ 2348
$p \vee (q \vee r)$	147 $p(q \vee r)$	$(q \vee r)(r \vee p)$ 2378	$(q \supset r)(r \supset p)$ 1456
$p \vee (q \subset r)$	167 $p(q \subset r)$	$(q \vee r)(r \supset p)$ 1478	$(q \supset r)(r \vee p)$ 2356
$p \vee (q \vee r)$	467 $p(q \vee r)$	$(q \subset r)(r \vee p)$ 1267	$(q \vee r)(r \subset p)$ 3458
$p \vee (q \supset r)$	146 $p(q \supset r)$	$(q \subset r)(r \subset p)$ 1258	$(q \vee r)(r \vee p)$ 3467
$q \subset (r \vee p)$	346 $\bar{q}(r \vee p)$	$(r \vee p)(p \vee q)$ 2346	$(r \supset p)(p \supset q)$ 1578
$q \subset (r \subset p)$	345 $\bar{q}(r \subset p)$	$(r \vee p)(p \supset q)$ 1237	$(r \supset p)(p \vee q)$ 4568
$q \subset (r \vee p)$	356 $\bar{q}(r \vee p)$	$(r \subset p)(p \vee q)$ 1248	$(r \vee p)(p \subset q)$ 3567
$q \subset (r \supset p)$	456 $\bar{q}(r \supset p)$	$(r \subset p)(p \subset q)$ 1345	$(r \vee p)(p \vee q)$ 2678
$q \vee (r \vee p)$	127 $q(r \vee p)$	$p = (q \vee r)$ 1457	$p \vee (q \vee r)$ 2368
$q \vee (r \subset p)$	128 $q(r \subset p)$	$p = (q \subset r)$ 1367	$p \vee (q \subset r)$ 2458
$q \vee (r \vee p)$	278 $q(r \vee p)$	$p = (q \vee r)$ 2467	$p \vee (q \vee r)$ 1358
$q \vee (r \supset p)$	178 $q(r \supset p)$	$p = (q \supset r)$ 1468	$p \vee (q \supset r)$ 2357
$r \subset (p \vee q)$	678 $\bar{r}(p \vee q)$	$q = (r \vee p)$ 1257	$q \vee (r \vee p)$ 3468
$r \subset (p \subset q)$	567 $\bar{r}(p \subset q)$	$q = (r \subset p)$ 1268	$q \vee (r \subset p)$ 3457
$r \subset (p \vee q)$	568 $\bar{r}(p \vee q)$	$q = (r \vee p)$ 2478	$q \vee (r \vee p)$ 1356
$r \subset (p \supset q)$	578 $\bar{r}(p \supset q)$	$q = (r \supset p)$ 1378	$q \vee (r \supset p)$ 2456
$r \vee (p \vee q)$	124 $r(p \vee q)$	$r = (p \vee q)$ 1245	$r \vee (p \vee q)$ 3678
$r \vee (p \subset q)$	134 $r(p \subset q)$	$r = (p \subset q)$ 1348	$r \vee (p \subset q)$ 2567
$r \vee (p \vee q)$	234 $r(p \vee q)$	$r = (p \vee q)$ 2347	$r \vee (p \vee q)$ 1568
$r \vee (p \supset q)$	123 $r(p \supset q)$	$r = (p \supset q)$ 1236	$r \vee (p \supset q)$ 4578
$[\bar{p} \vee (q=r)][\bar{q} \vee (r=p)]$	245 $\bar{p}(q=r) \vee \bar{q}(r=p)$	$(p \vee q)(q \vee r)(r \vee p)$ 1247	$(p \vee q)(q \vee r)(r \vee p)$ 3568
$[\bar{q} \vee (r=p)][\bar{r} \vee (p=q)]$	457 $\bar{q}(r=p) \vee \bar{r}(p=q)$	$(p \vee q)(q \subset r)(r \supset p)$ 1678	$(p \vee q)(q \subset r)(r \subset p)$ 2345
$[\bar{r} \vee (p=q)][\bar{p} \vee (q=r)]$	257 $\bar{r}(p=q) \vee \bar{p}(q=r)$	$(p \subset q)(q \vee r)(r \supset p)$ 4567	$(p \supset q)(q \vee r)(r \subset p)$ 1238
$[\bar{p} \vee (q=r)][\bar{q} \vee (r=p)]$	368 $\bar{p}(q=r) \vee \bar{q}(r=p)$	$(p \subset q)(q \supset r)(r \vee p)$ 1346	$(p \supset q)(q \subset r)(r \vee p)$ 2578

Tab. 4

Podobna je stvar z I sodbo. Denimo, da nam p spet simbolizira lastnost x -a „biti človek“, q pa lastnost „biti srečen“, potem nam disjunkcija $pq \vee \bar{p}q \vee p\bar{q}$ govori o tem, da je človek deležen sreče ali pa nesreče, medtem ko tretjo alternativo o srečnem nečloveku preprosto ne jemljemo v misel, čeprav logično nimamo ugovora zoper njo. Operacija $(p \vee q)$ lahko torej simbolizira pozitivno partikularno sodbo; povsem brez vprašljivosti je v tem pogledu raba operacije inkompatibilnosti $\bar{p}q \vee p\bar{q} \vee \bar{p}\bar{q}$ za E sodbo, ne tako pa operacija inverzne implikacije, ki jo bomo uporabili za O sodbe. Do tega pridemo tako, da za $(q \supset p)$ pišemo ekvivalentno $(p \vee \bar{q})$, česar pa v tradicionalni logiki prav gotovo nimamo v mislih. In vendar nam bo prav ta diskrepanca, naslonjena na analogijo postopka, odkrila mesto razhajanja med šolsko logiko in čistim formalizmom stavčnega računa.

Mimogrede naj omenim, da se mi običajna simbolizacija pq za I sodbe ne zdi posrečena. Izraz je kvantitativno preveč nedoločen, saj pokriva kar pet možnosti, glede na operacije pač, v katerih nastopa: $(p \subset q)$, $(p \supset q)$, $(p \vee q)$, $(p = q)$, $(p \parallel q)$. Verjetno je vplival zapis logičnega kvadrata na izbor, toda tam stoji v sklopu alternative pq v pq kot ekvivalentu k $(p \supset q) \supset pq$ itd. To mu daje res ustrezno kvantificiran pomen. Rabljen sam zase pa ga pač ne more označevati.

Pisali bomo tedaj:

- $(p \supset q)$ za A sodbo – vsi ljudje so umrljivi –
- $(p \mid q)$ za E sodbo – noben človek ni popoln –
- $(p \vee q)$ za I sodbo – nekateri ljudje so srečni –
- $(p \subset q) = (p \vee \bar{q})$ za O sodbo – nekateri ljudje nimajo sreče.

Oglejmo si najprej simbolično v operativnem sklopu $(p \cdot q \cdot r)$ povezane trojice (pqr) , ki so baza računa, pa se nam odkrije, da ga sestavljajo pravzaprav 2×3 operacije $(p \cdot q)$, $(r \cdot q)$, $(p \cdot r)$. Torej lahko iskane trileme, ki smo jih priredili AEIO sodbam, dobimo tako, da izpahnemo vsakokrat po dve trojici z identičnim parom. Oštevilčene trojice dajo tako naslednjo tabelo:

12 ($q \mid r$)	32 ($r \supset p$)	64 ($p \supset q$)	82 ($q \supset p$)	53 ($p \vee q$)
17 ($p \mid q$)	34 ($r \supset q$)	67 ($p \supset r$)	87 ($q \supset r$)	56 ($q \vee r$)
14 ($p \mid r$)				58 ($p \vee r$)

Tabela 5.

Seveda med razpravljanjem ne bomo pozabili na to, da gre samo za inverzne številke resničnih operacij, ki jih sestavljajo ostale šestorice trojic.

Glede na štiri figure, v katerih uporabljamo r za maior, p za minor in q za medij:

1.	2.	3.	4.
$q-r$	$r-q$	$q-r$	$r-q$
$\frac{p-q}{p-r}$	$\frac{p-q}{p-r}$	$\frac{q-p}{p-r}$	$\frac{q-p}{p-r}$

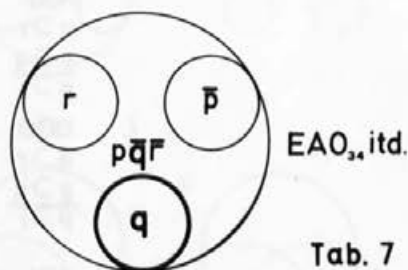
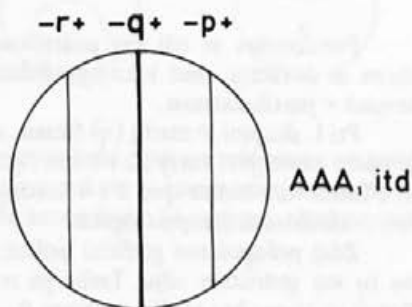
dobi številčni sestav silogističnih modusov tole podobo:

AAA – 87,64,67	EAE – 12,64,14	<u>AAI</u> – 87,82,58	<u>AAI</u> – 34,82,32
EAE – 12,64,14	AEE – 34,17,14	IAI – 56,82,58	AEE – 34,12,14
AII – 87,53,58	EIO – 12,53,32	AII – 87,53,58	IAI – 56,17,14
EIO – 12,53,32	AOO – 34,82,32	<u>EAO</u> – 12,82,32	<u>EAO</u> – 12,82,32
		OAo – 34,82,32	EIO – 12,53,32
		EIO – 12,53,32	

Tabela 6

Omejimo se na številčni mehanizem računa! Princip sestave številčk je čisto jasen: iz dveh premisnih številčk brez skupne številke sestavimo eno izmed številčk konkluzije. Izjeme so samo Darapti, Fesapo, Felapton in Bramantip. Kaj te izjeme pomenijo? Videz je tak, da se formalizem ne sklada z akcidentalno konverzijo, s katero obrnemo prvotno A konkluzijo. Njemu ustreza obrat Bramantop. Modusi AAI_3 ter EAO_{34} pa se sestavljajo sploh po nekakšnem drugačnem pravilu. Morda bo postala slika jasnejša, če sestavimo tabelo vseh modusov vseh štirih figur, ki so možni po obeh pravilih sestave:

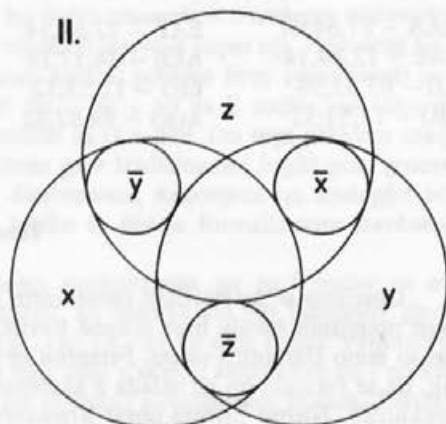
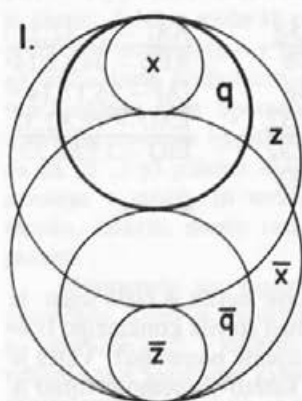
87	64	67	<u>AAA</u>	OAA	AGA	OOA
87	53	58	<u>AII</u>	OII	<u>AII</u>	OII
56	17	67	IEA	IEA	IEA	IEA
56	82	58	IOI	IOI	<u>IAI</u>	<u>IAI</u>
34	82	32	OOO	<u>AOO</u>	<u>OAo</u>	<u>AAO</u>
34	17	14	OEE	<u>AEE</u>	OEE	<u>AEE</u>
12	53	32	<u>EIO</u>	<u>EIO</u>	<u>EIO</u>	<u>EIO</u>
12	64	14	<u>EAE</u>	<u>EAE</u>	EOE	EOE
87	17	67	AEA	OEA	AEA	OEA
87	82	58	AOI	OII	<u>AAI</u>	OAI
56	53	58	III	III	III	III
56	53	58	IAA	IAA	IOA	IOA
34	64	14	OAE	AAE	OOE	AOE
34	53	32	OIO	AIO	OIO	AIO
12	17	14	EEE	EEE	EEE	EEE
12	82	32	EOO	EOO	<u>EYO</u>	<u>EAO</u>



Kaj je smisel te tabele? Gre očitno za formalno vezanje **operacij v ternarnem računu**, kolikor ga omejujejo pogoji štirih silogističnih figur. Toda **zakaj je 45** izmed teh modusov za silogistiko nerabnih in ali eksistira kako formalno načelo, ki daje veljavnost ostalim devetnajstim?

Pokličimo na pomoč še ponazoritev zadeve s klasičnimi krogi! Formalistično bomo postopek razširili tudi na negativne kroge, saj formalizem ne dela funkcionalne razlike med pozitivnimi in negativnimi vrednostmi.

Za 32 modusov prve skupine bi napravili takšno shemo:



Tab. 8

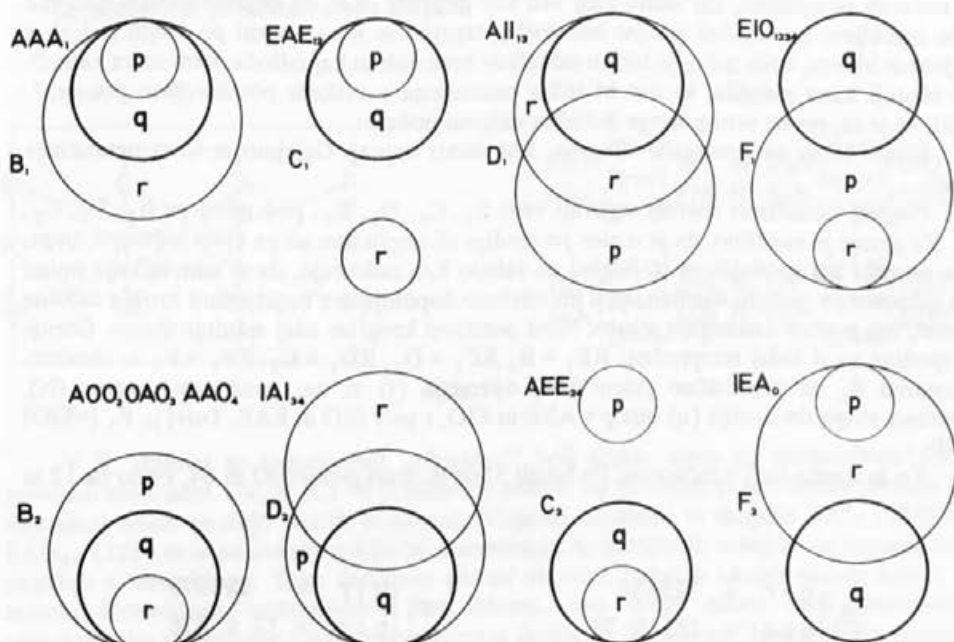
drugi pa ustreza naslednja:

Ponazoritev se zdi kar posrečena, saj je zelo precizna: izključujoča se dihotomna člana se dotikata, med inkompatibilnima pa je večja razdalja. Intersekcija pomeni delni sovpad = partikularnost.

Pri I. skupini je medij (q) fiksni, x in z pa substituiraemo ustrezno s p, r, $\bar{p}$, $\bar{r}$. Možnih je osem zamenjav, torej 32 v štirih figurah. Pri II. skupini pa je izmenljiv tudi q, zato pa x in z ležita simetrično spet 2 x 4 izmenjav ali 32 v štirih figurah. Tabela modusov je torej v teh dveh shemah izčrpno zajeta.

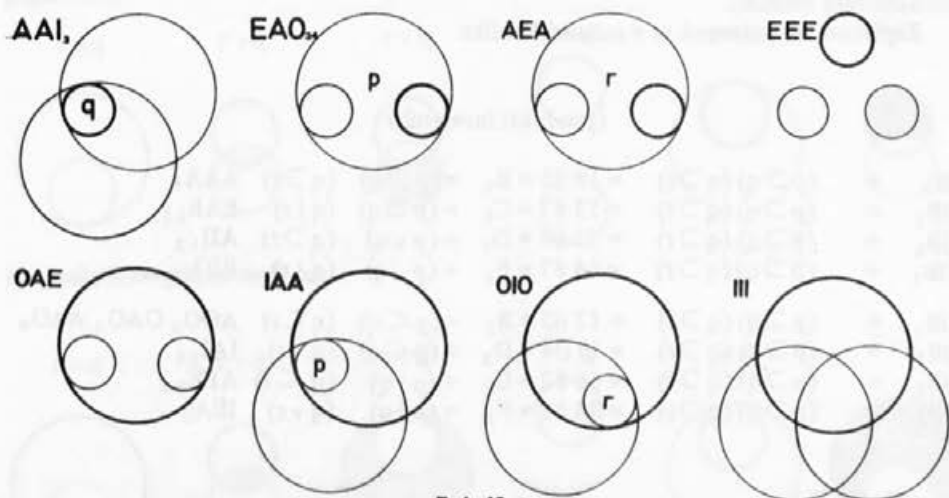
Zdaj prilagodimo grafični prikaz zahtevi silogistike po pozitivnih krogih, morda nas bo to kaj približalo cilju. Treba pa se je najprej še odločiti glede razporeda silogizmov. Držali se bomo kar tradicionalnega B—C—, D—, F—, ki velja za vodilno prvo figuro, to pa v naslednjem simboličnem zapisu:

I.	AAA	EAE	AII	EIO
	$q \supset r$	$q \supset \bar{r}$	$q \supset r$	$q \supset \bar{r}$
	$\bar{p} \supset q$	$\bar{p} \supset q$	$\bar{p} \supset q$	$\bar{p} \supset q$
	$\bar{p} \supset \bar{r}$	$\bar{p} \supset \bar{r}$	$\bar{p} \supset \bar{r}$	$\bar{p} \supset \bar{r}$
	OOO	IAI	AEE	IEA
	$\bar{q} \supset \bar{r}$	$\bar{q} \supset r$	$\bar{q} \supset \bar{r}$	$\bar{q} \supset r$
	$\bar{p} \supset \bar{q}$	$\bar{p} \supset \bar{q}$	$\bar{p} \supset \bar{q}$	$\bar{p} \supset \bar{q}$
	$\bar{p} \supset \bar{r}$	$\bar{p} \supset \bar{r}$	$\bar{p} \supset \bar{r}$	$\bar{p} \supset \bar{r}$
	AOI	EOO	AEA	EEE
	$q \supset r$	$q \supset \bar{r}$	$q \supset r$	$q \supset \bar{r}$
	$\bar{p} \supset q$	$\bar{p} \supset q$	$\bar{p} \supset q$	$\bar{p} \supset q$
	$\bar{p} \supset \bar{r}$	$\bar{p} \supset \bar{r}$	$\bar{p} \supset \bar{r}$	$\bar{p} \supset \bar{r}$
II.	OAE	IAA	OIO	III
	$\bar{q} \supset \bar{r}$	$\bar{q} \supset r$	$\bar{q} \supset \bar{r}$	$\bar{q} \supset r$
	$\bar{p} \supset q$	$\bar{p} \supset q$	$\bar{p} \supset q$	$\bar{p} \supset q$
	$\bar{p} \supset \bar{r}$	$\bar{p} \supset \bar{r}$	$\bar{p} \supset \bar{r}$	$\bar{p} \supset \bar{r}$



Tab. 9

Kakega formalnega principa izbora tabela sicer ne kaže, pač pa zelo nazorno neki red, ki smo ga po tabeli 9 pravzaprav morali pričakovati in ki si ga bomo takoj natančneje ogledali. Samo II. skupino bomo prej še zrisali, da bomo imeli kompletno zbirko pred sabo:



Tab. 10

Pred ozadjem stavčnega računa imamo zdaj porazdelitev veljavnih modusov preko tabele vseh formalistično možnih modusov pred seboj. To je sicer na videz zanimivo, toda

če natanko pomislimo, kaj vemo zdaj več kot popred? Res, da veljavni modusi niso več tako izgubljeni po logični gmajni kot doslej, temveč so lepo urejeni po svojih stajcah v urejenem hlevcu, toda zakaj je toliko oddelkov brez njih in kaj odloča, kam mora kateri? Ali obstoji kaka metoda, ki nas bi rešila poskušanja v vsakem posameznem primeru? Kajti, če je ni, res ne vem pravega dobička našemu početju.

Kljub temu ne preostane drugega, kot iskati naprej. Oglejmo si torej natančneje tabelo.

Najprej označimo sheme, v gornji vrsti B_1, C_1, D_1, E_1 , pod njimi pa B_2, D_2, C_2, F_2 . Za gornje je značilno, da je maior po mediju ali impliciran ali pa čisto ločen od njega, isto pa velja pri spodnjih za p. Pogled na tabelo 8/a zadostuje, da se nam odkrije smisel teh odnosov: v gornjih shemah, ki si jih mislimo dopolnjene z negativnimi krogi v celotne sheme, naj prečne zamenjajo mesto. Novi pozitivni krogi so zdaj spodnje sheme. Gornje in spodnje so si tedaj recipročne: $RB_1 = B_2, RC_1 = D_2, RD_1 = C_2, RF_1 = F_2$ in obratno. Vzemimo B_1 za izhodiščno (identično) operacijo (I) in mu poiščimo inverzno (N). Inverzna vloga do medija (q) ima p v AEE in EIO, r pa v EIO in EAE. Torej je $F_1 (=EIO) = NB_1$.

To se ujema tudi z računom. Po tabeli 5 ima Barbarapremisi 87 in 64, Ferio pa 12 in 53:

$$B_1 \left| \begin{array}{l} q \supset r = 123456 \\ p \supset q = 123 \ 5 \ 78 \end{array} \right. \\ \hline \text{produkt} = 123 \ 5$$

$$F_1 \left| \begin{array}{l} q \mid r = 345678 \\ p \vee q = 12 \ 4 \ 678 \end{array} \right. \\ \hline \text{produkt} = 4 \ 678$$

inverzno k 1235 v kar zanimivi igri števil!

Poiščimo še korelativni silogizem k B_1 . Po definiciji je recipročen k inverznemu, torej pade na F_2 . Od ostalih štirih sta k B_1 po dva in dva lateralna oz. kolateralna (z zanemarjenimi indeksi).

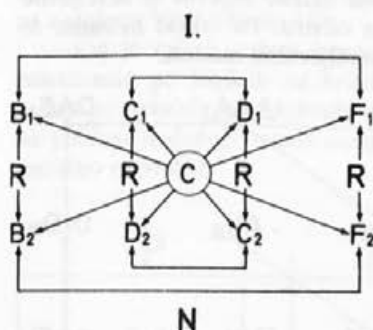
Zapišimo ves postopek še v računski obliki:

(produkti inverznih)

$$\begin{array}{llll} (I)B_1 & = & (p \supset q) (q \supset r) & = 12 \ 35 = B_1 = (p \supset q) (q \supset r) & AAA_1 \\ (L)B_1 & = & (p \supset q) (q \supset r) & = 53 \ 87 = C_1 = (p \supset q) (q \mid r) & EAE_{12} \\ (L)B_1 & = & (\bar{p} \supset q) (q \supset r) & = 12 \ 64 = D_1 = (p \vee q) (q \supset r) & AII_{13} \\ (N)B_1 & = & (\bar{p} \supset q) (q \supset r) & = 64 \ 87 = F_1 = (p \vee q) (q \mid r) & EIO_{1234} \\ \\ (R)B_1 & = & (\bar{p} \supset \bar{q}) (\bar{q} \supset r) & = 17 \ 65 = B_2 = (p \subset q) (q \subset r) & AOO_2 \ OAO_3 \ AAO_4 \\ (L)B_1 & = & (\bar{p} \supset \bar{q}) (\bar{q} \supset r) & = 17 \ 34 = D_2 = (p \subset q) (q \vee r) & IAI_{24} \\ (L)B_1 & = & (p \supset \bar{q}) (\bar{q} \supset r) & = 56 \ 82 = C_2 = (p \mid q) (q \subset r) & AEE_{34} \\ (C)B_1 & = & (p \supset \bar{q}) (\bar{q} \supset r) & = 34 \ 82 = F_2 = (p \mid q) (q \vee r) & IEA_0 \end{array}$$

Vzemimo še zaporedoma ostalih 7 shem $C_1, D_1, F_1 \dots$ in jih obravnavajmo analogno, pa dobimo celotno strukturo, v kateri je s štirinšestdesetimi relacijami interno povezanih teh 16 „normalnih“ silogizmov med seboj, to pa očitno izomorfno z grupo 8 transformacij, ki smo jo obravnavali v I. skici!

Še tabelarni povzetek za obe skupini:

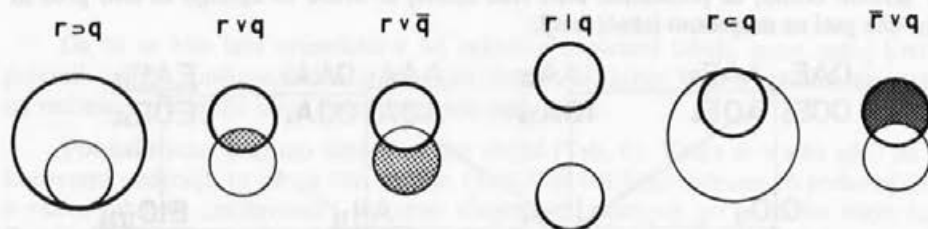


Tab. 11

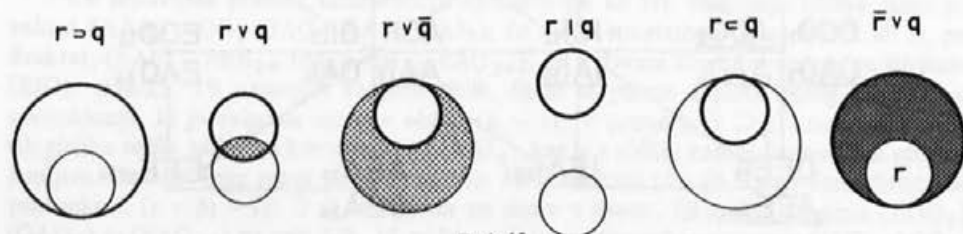
II.

AEA	$\{ \begin{matrix} (p \mid q) \\ (q \supset r) \\ (p \supset q) \end{matrix} \}$	187	R	345	$\{ \begin{matrix} (p \vee q) \\ (q \supset r) \\ (p \supset q) \end{matrix} \}$	OIO
AOI	$\{ \begin{matrix} (p \vee q) \\ (q \supset r) \\ (p \supset q) \end{matrix} \}$	278	R	346	$\{ \begin{matrix} (p \vee q) \\ (q \supset r) \\ (p \supset q) \end{matrix} \}$	OAE
III	$\{ \begin{matrix} (p \vee q) \\ (q \vee r) \\ (p \supset q) \end{matrix} \}$	356	R	127	$\{ \begin{matrix} (p \mid q) \\ (q \mid r) \\ (p \supset q) \end{matrix} \}$	EEE
IAA	$\{ \begin{matrix} (p \vee q) \\ (q \vee r) \\ (p \supset q) \end{matrix} \}$	456	R	128	$\{ \begin{matrix} (p \mid q) \\ (q \mid r) \\ (p \supset q) \end{matrix} \}$	EOO

V II. skupini so (neveljavni) „silogizmi“ bolj šibko, samo po recipročnosti (R) povezani med sabo. (N) in (C) ne prihajata v poštev, saj produkti peteročlenih premisnih disjunkcij sploh ne dajo pravih konkluzij. Veljavni silogizmi te skupine AAI₃ (278) in EAO₃₄ (128) se le po nekaki naključni kombinaciji Aristotelovih omejitev in formalizma znajdejo v tem sklopu. Tako začnemo počasi umevati, zakaj je iskanje načela izbora v samem formalizmu brezizgledno. Kar iščemo, ima svoje mesto med ravninama aristotelovsko pojmovane logike univerzalnega jezika in „izčiščeno“ logiko jezika formaliziranega stavčnega računa. Nekaj razlike med njima ujamemo, se zdi, če primerjamo grafični ponazoritvi premis v obeh sistemih. V premisni sodbi terma namreč nimata le funkcije subjekta in predikata, upoštevati moramo tudi, da je eden izmed njiju medij, ki mu daje mesto v sodbi še dodatno vlogo. Zato imamo za vsako premiso po šest sestav, ki pa niso identične v sistemu logike in sistemu logistike. Tudi če se izognemo formalnemu prikazu negativnih krogov in se skušamo čimbolj približati logičnemu pojmovanju negacije kot privacije, se prikaza razlikujeta po interpretaciji O sodb. Najprej tradicionalno pojmovanje:

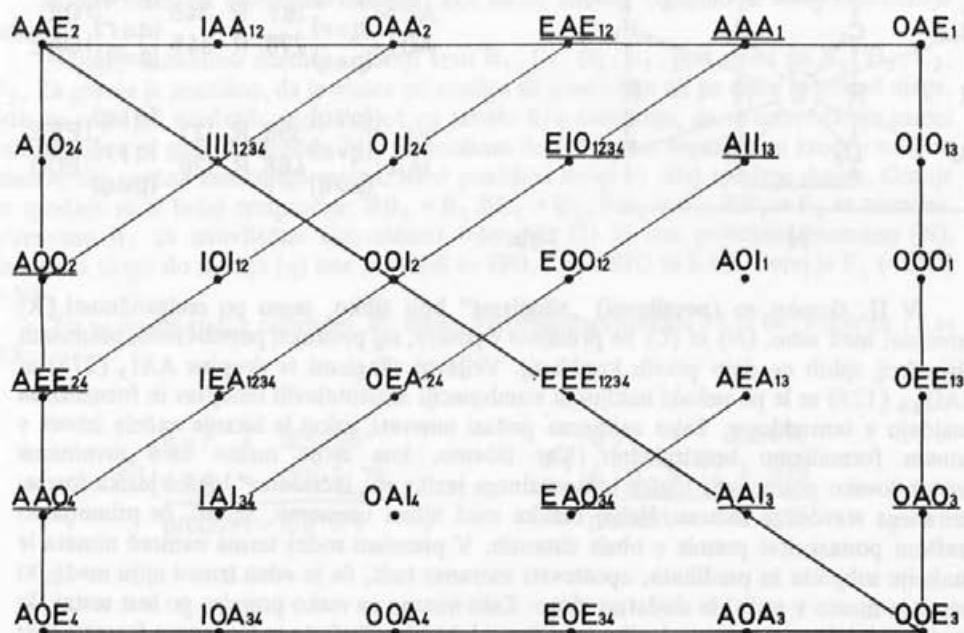


Formalistično pojmovanje pa:



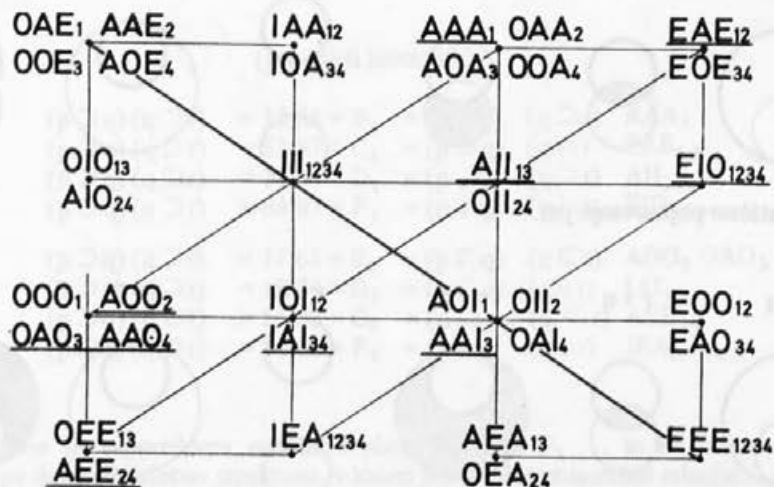
Tab.12

Naslonjena na tradicionalno pojmovanje se torej tudi formalistična četvorka razširi na šestorico, ki pa jo seveda interpretira po svoje. Pravzaprav bi morali s kombinacijo teh šestih shem z enakimi šestimi za drugo premiso dobiti vse možne veljavne in neveljavne moduse v formalistično interpretiranem tradicionalnem okviru. To tabelo moramo še sestaviti, ker nas zanima razporeditev med veljavnimi in neveljavnimi modusi.



Tab. 13

ali v skrajšani obliki, če prenesemo šesti vrsti spodaj in desno na zgornjo in levo prvo in enako obe peti na nasprotno ležeči tretji:



Tab. 14

Simetrija, ki je vidna v razporedu veljavnih silogizmov, ponazarja pač strukturo, ki smo jo prikazali v tabeli 11 in pravzaprav tudi v tabeli 4. kjer so silogizmi I. skupine zbrani v prvih štirih vrstah prvega stolpca IV (od številke 4678 do 2348), druge skupine pa v stolpcu V od 346 do 178.

Kaj je relacij v tem kvadratu! Za naše namene pa samo majhen detajl: večkrat naletavamo po logikah na kritiko števila modusov, njihovo različno okvalificiranje, a vedno po nekakih subjektivnih vidikih, ki jim je težko določiti tehtnost. Morda nam bo na podlagi naslednje tabele možno moduse glede na njihove posebnosti malo bolj sistematično razvrstiti:

P		R		P		R	
B ₁	<u>AAA₁</u>	B ₂	<u>AAA₄</u>	C ₁	<u>EAE₁₂</u>	C ₂	AEE ₂₄
B ₂	<u>AOO₂</u>	B ₁	OA O ₂	C ₂	<u>AEE₂₄</u>	C ₁	EAE ₁₂
B ₂	<u>OA O₃</u>	B ₁	AO O ₃	D ₂	<u>IAI₃₄</u>	D ₁	AII ₁₃
				D ₁	<u>AII₁₃</u>	D ₂	IAI ₃₄
F ₁	<u>EIO₁₂₃₄</u>	F ₂	IEO ₁₂₃₄	F'	<u>EAO₃₄</u>	F''	AEO ₁₃
		D	AAI ₃	D	<u>AAI₃</u>		

Tab. 15

Da bi se bilo lažje orientirati v tej nekoliko zapleteni tabeli, samo nekaj kratkih pojasnil: tabela upošteva, kakor je razvidno, tudi r-konkluzije, ki za logiko nimajo smisla, saj vsebinsko pomenijo samo brezpredmetno podvajanje.

Formalistično gradimo sistem na dve shemi (Tab. 8). Vsaka se v sebi zdeli na dve konverzni področji, to pa na štiri načine. (Tab. 9 in 10) Tako dobimo 16 področij. Nato v vsako od njih „včitavamo“ ustrezen silogističen postopek po navodilu štirih figur. Rezultat je 19 „uspešnih“ oblik sklepanja s p-konkluzijo na vseh 64 poljih formalistično možnih kombinacij.

Če sestavljata premisi nesimetrični operaciji (A ali O), nastopajo oblike samo po enkrat (AAA₁ AOO₂ OAO₃ AAO₄ AAI₃); če z eno simetrično operacijo (E ali I), po dvakrat; (EAE₁₂ AEE₂₄ IAI₃₄ AII₁₃ EAO₃₄); če z dvema komutativnima, pa štirikrat (EIO): skratka, 19 nastopov enajstih oblik. Stvar se potem zaplete okrog zahteve po p-konkluziji, ki je veljavna samo v obliki (p – r). V primeru (r ⊃ p) konkluzije pa je silogistika rešila zadevo s konverzijo v I (AAI₄), kar je z vidika našega formalizma nesprejemljivo. Povsem brez moči pa je silogistika ob konkluziji (r ∨ p̄), kjer s formalističnim postopkom (r ∨ p̄) = (p ⊃ r) enostavno ne more v korak. Drugače silogizmi (AOO₂) (OAO₃) in (EAO₃₄) na naši Tab. 15 ne bi ostali brez veljavnih partnerjev: OAO₂, AOO₃, AEO₁₃ imajo (r ⊃ p) konkluzijo. In prav ista je stvar z vsemi štirimi IEO silogizmi.

Treba bo končati, pa bi si za sklep, podobno kot že v I. skici, tudi tu dovolil nekoliko neznanstvene hermenevtike ob fantazijskem obisku nikogaršnje zemlje med obema ravninama. Formalizem nekako začudeno gleda, kot smo videli, na akcidentalno konverzijo in prav tako tudi ne odobrava načela *de omni*. V idealno ostrino njegove strukture se vnašajo tu neke nejasnosti, zmedenosti, ki omejujejo svobodno operiranje z disjunkcijami, iz katerih se v logosu grade sintetične forme logičnih operacij. Pa kaj hočemo, matematika je res nekaj popolnega, toda svet se ne da omejiti samo nanjo, nekaj njegove posebne simpatije velja tudi mehkoobi nejasnih obrisov. V pozitivno partikularnost se v tej zamegljeni pokrajini meša vloga univerzalnosti (saj neki avtorji smatrajo prislov samó pri kvantifikatorju „nekateri“ za greh); v negativno partikularnost pa sili analogno neopredeljena vloga univerzalne negacije. Poskusil sem te nejasnosti ujeti v kombinirane simbole:

A	I	O	E	A	O
$r \supset q$	$r \vee q$	$r \subseteq \bar{q}$	$r \mid q$	$r \subset q$	$\bar{r} \supset \bar{q}$
$p \supset q$	$p \vee q$	$p \subseteq \bar{q}$	$p \mid q$	$p \subset q$	$\bar{p} \supset \bar{q}$

in z začudenjem ugotovil naslednje: če iz tabele, ki jo sestavlja vseh 36 kombinacij gornje in spodnje premise, črtam vse tiste s skupnim operacijskim znakom, izidejo v istem razporedu kot na tabeli 13 vsi veljavni modusi, z izjemo Daraptija, ki kot silogizem brez subsumpcije že od nekdaj vzbuja negodovanje logikov. To dejstvo seveda ni opravičilo. Stvar bi bilo vredno natančneje preučiti. A za delo z retušami je treba menda posebnega daru.

ERRATA: SKICA (I) TABELA 1

	$p \wedge q$	(0)	$p \vee q$	$p \subset q$	$p \mid q$	$p \supset q$	$p \parallel q$	$q \parallel \bar{p}$	$\bar{p} \parallel \bar{q}$	$\bar{q} \parallel p$	$p = q$	$p \neq q$	$p \neq q$	$q \neq \bar{p}$	$\bar{p} \neq \bar{q}$	$\bar{q} \neq p$
$p q$	○	—	○	○	—	○	○	○	—	—	○	—	○	—	—	—
$q \bar{p}$	○	—	○	—	○	○	—	○	○	—	—	○	—	○	—	—
$\bar{p} \bar{q}$	○	—	—	○	○	○	—	—	○	○	○	—	—	—	○	—
$\bar{q} p$	○	—	○	○	○	—	○	—	—	○	—	○	—	—	—	○

Dileme Carnapovega formalizma v članku »Empirizem, semantika in ontologija«

Andrej Ule

Pričujoči Carnapov sestavek je nastal kot dodatek k njegovi knjigi „*Meaning and necessity*“ l. 1950, t.j. v njegovem kasnejšem semantičnem obdobju. Pod vplivom Morrisa in Tarskega je razširil svoje pojmovanje jezika iz le sintaktičnega nivoja v semantičnega in pragmatičnega. Na sintaktičnem nivoju se ukvarja le s pravilnimi konstrukcijami znakovnih verig oz. s pravilnostno strukturo formalnega jezika brez posebnega ozira na pomen ali smisel teh znakov in verig, na semantičnem nivoju pa se ukvarja predvsem s formalnim zajetjem smisla znakov (terminov, stavkov, ...).

Carnap je skoraj vse življenje gojil up v konstrukcijo popolnega, enoznačnega jezika, ki bi pokrival vse jezike znanosti in očistil tudi naravni jezik njegovih nejasnosti. Tak jezik bi šele omogočil popolno delitev znanstvenega od neznanstvenega (spekulativnega in metafizičnega). Toda v tej nalogi so skrite nerešljive težave, saj bi tak jezik moral pokriti tudi logiko in matematiko kot posebna jezika ali pa kot metapravila deduciranja. Prav naloga, zajeti v eni strukturi tako vsa mogoča sintaktična – semantična pravila kot tudi vsa pravila (znanstvene) dedukcije, in to na enoličen logičen način, je nerešljiva, ker že predpostavlja logičnost, ki pa jo mora v tej strukturi šele „izpeljati“. Podobno se je izkazalo, da ni mogoča tudi skrajna formalizacija poljubnega jezika, ker moramo na nekem nivoju vedno uporabiti metajezikovna pravila, formulirana v naravnem jeziku. Naravni jezik pomeni tisto osnovo, iz katere se izhaja pri gradnji znanstvenih metajezikov, kot tudi skrajni metajezik sploh, ki pa ga načelno ne more doseči noben umetni jezik. Tako ostajajo osnovna logična pravila in naravni jezik izvor vseh formalizacij, ne da bi jih le-te kakor koli izčrpale.

Če se izrazimo filozofsko, se je spet pokazalo, da z golo analitičnostjo ni mogoče doseči refleksije, ki je nujni pogoj vsakega filozofiranja. Refleksijo tu pojmem v najširšem pomenu kot samopremislek. Mislim, da se je analitična filozofija (logični pozitivizem in empirizem) ujela v to nerešljivo zanko prav zato, ker je poizkušala z enim samim korakom in z eno samo vnaprej vzeto metodo (formalno logično analizo in empirično verifikacijo) doseči raven refleksije, pri čemer je bil ta privzetek tak, da sam ni omogočal samopremisleka. Omejen je bil s samim seboj, čeprav je vključil vse empirične rezultate znanosti, zato je ostal gola odločitev.

Carnap sam je moral priti do golega formalizma, ki izključuje vsak pojem objektivne resnice in jo spreminja v arbitrarnost nekega semantičnega sistema. Znotraj njega pa se pojavlja le kot neka posebna pravilnost (adekvatnost). S tem pa se je razblinil prej tako jasen pojem analitičnosti.

Logični pozitivizem je tako kot mnoge druge smeri sodobne filozofije nastal iz želje po ostri ločitvi resničnega spoznanja od mnenja, toda to ločitev skuša izpeljati zgolj abstraktno z definicijo, ki bi veljala enkrat za vselej. Tudi kadar govori o izkustvu, to je o empirični verifikaciji, je abstrakten, ker to dojema le kot izomorfizem neke abstraktne strukture (semantičnega okvira ali sistema sodb) z nekimi dejstvi, ki so ločena od vsega teorijskega in spoznavnega. Seveda se mora pod takimi pogoji sicer lepa želja izkazati za nemogočo. Od logičnega pozitivizma in empirizma je danes pravzaprav preostala le obsežna in učinkovita logična aparatura, ki pa daje rezultate takrat, kadar jo uporabimo

relativno kot pojasnjevanje in razreševanje konkretnih znanstvenih problemov, ne pa filozofsko, kot pojasnjevanje vse stvarnosti.

Carnapov problem je vseskozi bil in je ostal problem metafizike, ki jo poizkuša eliminirati iz vse znanosti. Zato mora izbrisati vsako možnost za njeno porajanje. Ker pa metafizika in filozofija sploh živita in umreta z abstrakcijo, bolje z obstojem nekih abstraktnih ali idealnih danosti in entitet, si je moral tudi Carnap zastaviti vprašanje obstoja abstraktnega, zgolj miselnega. Ko pristopa k temu problemu, se zdi, kot da ne pozna zgodovine filozofije, saj poseže po naravnost srednjeveški (zgodnjesholastični) formulaciji problema, namreč ali obče, abstraktno, idealno obstaja tudi po sebi, ali pa je le fikcija naših misli („*Flatus vocis*“). To je delitev na realistično in nominalistično rešitev tega problema.

Carnap brž ugotovi, da je realistična rešitev nesmiselna, ker je nastala zaradi prenašanja vzorca označevanja znak-predmet (znak-označeno), kot ga najdemo pri realnih predmetih in njihovih znakih. Te „teorije“ imenuje Carnap „*Fido*“ *Fido* načelo“ (*Fido*-pes, „*Fido*“ — ime psa). Teza o obstoju ali neobstoju abstraktnih entitet je zanj sploh nesmiselna, ker je ne moremo niti empirično niti logično preveriti. Zato ne sprejme tudi nominalistične rešitve (čeprav priznava, da mu je bližja), ker se ne da preveriti niti teza, da teh entitet ni.

Kot je že običaj pri njem in drugih logičnih pozitivistih, skuša rešitev tega problema najti na formalni ravni, ki je v bistvu arbitrarna in zgolj „praktična“ (?) odločitev. V okviru te ravni (semantičnega sistema) pa bi imelo smisel govoriti o teh entitetah o njihovem obstoju in o njihovi označljivosti. „Zunaj“ takega „sistema smisla“ pa o tem nima smisla govoriti. V tem sistemu bi se moralo dati konstruirati vse empirično ali logično dokazljive sodbe in formule, ki se tičejo danih entitet. Po svoji konstrukciji je tak sistem sintaktični sistem. Vsemu kar spada v ta sistem, pa lahko priznamo nek smisel le v okviru tega sistema.

Zato tak sistem vsebuje:

1. **osnovne termine**, ki bodo predstavljali neke abstraktne entitete tega sistema in so praviloma vzeti iz naravnega jezika — t.j. tiste termine, ki običajno že označujejo za nas neke „abstraktne entitete“.
2. **obči termin**, ki je ime za rod teh osnovnih terminov (npr: število, lastnost, propozicije) in ga potrebujemo za izgradnjo sodb tipa: „*x* je število (lastnost, propozicija, . . .)“ ali „*x* pomeni (označuje število (. . .)“.
3. **posebne izraze** za morebitne relacije med temi entitetami, npr. več, manj, bolj, levo, desno ipd. ter za posebne lastnosti.
4. **znake za variable**, ki formalno označujejo entitete in njihove relacije ter lastnosti in specifične trditve (npr. $2 + 3 = 5$) in še nekatere logične izraze (kvantifikatorje, logične stavčne vezi), kolikor jih v sistemu potrebujemo.

Poleg tega potrebujemo tudi deduktivna pravila (obče logična, matematična in posebna z metajezikom opredeljena kot npr. sklepanje po fizikalnih zakonih v „prostorsko — časovnem sistemu“ fizike).

Na vsa smiselna vprašanja, ki se tičejo teh entitet, se mora ali empirično ali logično odgovoriti (pokazati se mora njihov dejstveni ali tавтоloški značaj). To so takozvana notranja vprašanja sistema. Vsa vprašanja, na katera se tako ne more odgovoriti, so zunanja vprašanja (npr. vprašanje po posebni eksistenci entitet ali celega sistema), ki so za Carnapa načelno nesmiselna. Kot vidimo, je ta model le podrobnejša opredelitev znane Carnapove teze o nesmiselnosti neempiričnih in nelogičnih (netавтоloških) vprašanj in glede na to stališče ne pomeni kake novosti. Kolikor je Carnap včasih še nihal pri opredelitvi abstraktnih entitet, pa mu jih sedaj uspe vključiti v svoje semantično pojmovanje znanosti.

Tako je sodba „število obstaja“ ali „5 označuje število“ tautologija, torej tudi brez specifičnega smisla, kolikor je to notranje vprašanje. To preprosto pomeni, da smo termin, npr. število 5, vključili v „sistem števil“, in da ta sistem torej ni prazen. Razvita sodba „5 je število“ torej pomeni:

„Če je 5 sprejeto v sistem števil, tedaj 5 je število“. Tedaj je sodba „5 je število“ pravilno formulirana in smiselna sodba tega sistema. Kakor hitro pa bi sodba „5 je število“ pomenila, da je število 5 neka posebna entiteta ali neki posebni predmet označevanja, je zunanja in nesmiselna in se zanj znanstvenik ne zanima.

Kot izvor smiselnosti nekega sistema je torej naša odločitev, da ga bomo uporabljali. Uporabljamo pa ga zato, ker dobro pojasni empirična dejstva, omogoča njihovo klasifikacijo, štetje, merjenje in podobno. Za Carnapa je taka odločitev celo to, da bomo uporabljali stavke (propozicije), naravna števila, tridimenzionalnost „realnega prostora“ itd. Carnap si tako izgradi cel sistem semantičnih sistemov začenši od sistema naravnih števil do prostorsko – časovnega sistema fizike. Vsak naslednji sistem že na nek način vključuje prejšnjega kot svoj del. Tako poizkuša zaobseči vso stvarnost kot sistem sveta, kot to imenuje Carnap. To, da vsaj v tem članku konča pri fizikalnem sistemu, zopet potrjuje njegovo tendenco k fizikalizmu. Celotna konstrukcija ima na sebi veliko pomanjkljivosti, a je tudi idealistična. Čeprav namreč ostaja Carnap in nivoju abstraktne semantike, pa vendarle konstruira „svet“ oz. njegov smisel iz „ideje“, ko začenja pri številih, sodbah in lastnostih, in to šele na koncu doda fizikalnemu modelu, kjer najdejo svoj poln smisel.

Čeprav je to „izpeljevanje“ le formalno in nima stvarnega smisla, pa vendarle zveni idealistično. V resnici se seveda človek nikakor ne odloča o rabi števil. Ne potegne jih iz zraka, temveč jih najde kot rezultat neke prakse in njenega osveščanja. Še manj se odloča glede proposicij, ker sicer ne bi nikoli začeli govoriti in misliti. Čeprav gre pri tej metodi zgolj za metodično rekonstrukcijo iz najpreprostejšega, pa vendar Carnap ne ostane zgolj pri tem, temveč želi eliminirati abstraktne entitete in njihov samostojni smisel. Tako hoče zožiti vlogo abstrakcij le na dogovorjene jezikovne norme, vsako drugačno funkcioniranje pa proglasi za nesmiselno. Tedaj pa to ni več stvar znanstvene metodike, pa tudi v okviru le-te lahko njegovi sistemi funkcionirajo kot povečanje jasnosti in preciznosti pojmov le za določeno znanstveno prakso, tako da je isti model drugače uporaben v fiziki, kot pa npr. v biologiji. Torej je smisel teh sistemov relativen, nikakor pa ni enolično občega značaja. Toda ukinitev abstrakcij kot samostojnih entitet ni niti stvar specialne niti obče metodologije, temveč filozofije. Carnap namreč govori o teh sistemih ravno na nekakšen zunanji način. Zunanji je že zato, ker jih šele konstruira. To dejstvo Carnap popolnoma spregleda.

Da pa bi le nekako utemeljeno začel svoja razmišljanja, govori najprej o svetu, oz. o sistemu sveta stvari. Pravi, da lahko o njem postavimo le notranja vprašanja, to je tista, ki veljajo za znotraj svetne stvari in dogodke, ki so empirično potrdljivi.

„Razbrati nekaj kot realno stvar ali dogodek, pomeni to vtlesiti v sistem stvari na nekem posebnem prostorsko – časovnem kraju, tako da se ono skladno vklaplja med druge stvari, ki so priznane za realne, sledeč pravilom tega okvira.“ (str. 93)

Vsako vprašanje po realnosti stvari kot takih ali samega sveta, pa ni več smiselno, ker ni ne empirično ne logično odgovorljivo. Zanj ni mogoče najti nobenega semantičnega okvira, kjer bi bil smislen. Sprejemanje sveta kot sistema empiričnih dejstev je stvar praktične odločitve, ki se po njegovem tiče le sklopa našega jezika.“ (str. 93)

V tem okviru je smiselno govoriti o obstoju stvari in sveta. Sicer pa je to tako kot za fenomenologe nesmiselno transcendentno vprašanje. Verovanje v realnost sveta stvari ni **teoretično** vprašanje; tako verovanje je možno šele potem, ko smo osvojili določen sistem jezika, ne pa kot nujna predpostavka znanosti. S tem je Carnap nekoliko korigiral svoja

prejšnja bolj realistična gledanja, kjer je obstoj sveta stvari in stvarnih dejstev še imel za nujno predpostavko znanosti.

Govorjenje o biti stvari oz. o eksistenci stvari je zanj torej le nek dogovorov, skupno sprejeta konvencija. Pri tem se ne vpraša, kako to, da tudi v najformalnejših jezikih ne moremo brez nekega znaka za bit, eksistenco oz. za ne – bit, ne – eksistenco, čim menimo te jezike konkretno uporabiti. Ni mogoče najti takega jezika, ki bi shajal brez teh predikatov ali njihovih formalnih nadomestkov, pa bi bil uporaben za pojasnitev nekih dejstev. Vprašanje je, če se sploh načelno da najti kak tak jezik, pa četudi je še tako formalen.

Takega uporabnega, smiselnega jezika brez zgornjih predikatov ali njihovih formalnih nadomestkov ni mogoče najti, ker bi sicer morali najti poseben sistem smisla, ki bi vključeval abstraktne izraze bit, ne – bit, eksistenca ipd. Toda to nas bi nujno zapeljalo v antinomijo kot bomo to pokazali v Dodatku in enako velja tudi za pojme znanstvenosti, sveta stvari, semantičnega sistema, smisla, ki so vsi temeljni kamni Carnapove hipoteze.

Podobno izpade tudi pojem empiričnega, logičnega, analitičnega in resnice, ki so bodisi protislovni ali pa neutemeljeni in nesmiselni.

Abstrakta so tako postala le prazne gramatične forme brez predmeta, na katerega se nanašajo sama po sebi. Beseda smisel, označevanje, pomen je tu le ena od pomožnih gramatičnih oblik, sprejetih v nekem sistemu.

Na primeru propozicij Carnap dokazuje, kako ta abstrakt ni niti čutne ali mentalne niti jezikovne ali subjektivne narave. Tudi to pojasnjevanje ima le za približno, češ da ravno ta entiteta nima nobene narave. Mislim, da v tem pretirava, kajti te entitete so vsaj jezikovne narave, saj veljajo le v okviru določenega jezika. Tu se skuša verjetno približati tistemu pojmovanju propozicij, ki jih ima za neke nečutne, nejezikovne in nemiselne entitete pri čemer doda le to, da je tudi ta bitnost navidezna, ker je mogoča le zaradi naše odločitve, da bomo uporabljali dani sistem smisla.

Tudi samo uvajanje propozicij je nejasno. Najprej so to deklarativne (trdilne ali nikalne) sodbe običajnega jezika in njihove formalne zamenjave v jeziku logike. S pomočjo občega termina „propozicija“ definira „p je propozicija“ kot p ali ne – p ali kako drugo stavčno obliko, ki daje le analitične sodbe. Potem pa nadaljuje: „Tako je analitičen vsak stavek, ki ima formo . . . je propozicija“ (str. 96)

Očitno ni opazil, da je propozicijo definiral z analitičnostjo, analitičnost pa s propozicijo in da se tako vrti v krogu, ki ničesar ne definira ali dokazuje. Torej mu je izraz propozicija ostal neuveden – tako kot izraz analitičnost. Ta napaka je na tem mestu morda slučajna, toda v širšem kontekstu je nujna, saj v vseh semantičnih sistemih Carnap predpostavlja poleg nanašanja na empirična dejstva, ki so podlaga empirične verifikacije, tudi analitičnost (logičnost), ki jo pojmuje kot razpoznavanje tautologij. Toda vsa logika in pravila postavljanja tautologij so kljub vsej formalizaciji vendar pred konstrukcijo sistemov in pred odločitvijo zanje.

Vedno znova se pokaže, da je golo dejansko in tautološko logično tisto, kar je sprejeto brez premisleka o samem sebi. Ker pa še tako čista logika ne more mimo in brez vsaj formaliziranih propozicij, je nujno, da se bo vsako posebno uvajanje propozicij v posebnem semantičnem sistemu pokazalo kot *circulus vitiosus*, kot nerešljivi krog samopredikacije. Pa tudi v vseh ostalih sistemih je propozicija že vsebovana vsaj v občem izrazu; „... je (neka abstraktna) lastnost“ ki ga vsak sistem dovoljuje. Brez zmožnosti postavljanja določenih sodb bi bil vsak sistem jalov, saj lahko edino sodbo verifisiramo (empirično ali logično).

Po drugi strani pa mora biti svet empiričnih in logičnih dejstev že nekako vsebovan v tem sistemu, sicer ne bi mogli semantično strogo definirati ujemanja entitet in sodb, ki

se jih tičejo, s temi pojavi. Sodba astronomije: Zemlja se giblje okoli Sonca po eliptični poti, **pomeni**,

1. da velja **zakon** o ravnotežju sil (centrifugalne in centripetalne), gibalnih količin in energije (od koder že matematično-logično izhajajo Keplerjevi zakoni),
2. **dejstvo**, da ima Zemlja glede na svojo empirično ugotovljeno razdaljo od Sonca in glede na maso Sonca in Zemlje ravno pravo krožno hitrost (čas enega leta, v katerem Sonce zopet vzide in zaide na istem mestu), da je glede na zgornje zakone možno eliptično gibanje Zemlje okoli Sonca, ne pa kako drugače.

Dejstvo je torej del pomena in smisla neke systemske trditve. Vsaka taka systemska trditev vsebuje nekaj občega, zakon in nekaj čisto dejstvenega. Podobno je tudi pri logičnih ali matematičnih sodbah, le da je tam to „dejstvo“ prav trditev, da je pomen dane abstraktne entitete prav ona sama.

Trditev „vsota notranjih kotov evklidskega trikotnika je enaka dvem pravim kotom“ je nujno izpeljiva iz pojmov trikotnika in kota, toda le če smo sprejeli v semantični sistem oba pojma z nujnimi sopojmi (oz. termini) – to pa ravno pomeni sprejeti vsebino nekega pojma, ki ga označuje ustrezen termin, v obliki skrajno razdelane definicije, pa če je še tako formalna.

Vse to pomeni, da neke besede ne moremo sprejeti v semantični sistem le kot goli termin, ki mu šele ta sistem ustvarja smisel, temveč tudi kot pojem z nekim realnim ali idealnim pomenom oz. smislom, in da tega pomena (smisla) ne moremo nikoli izključiti iz sistema, če naj bo to uspešen znanstven semantični sistem. Tega pomena (smisla) tudi ne moremo le pozneje določiti iz uporabe sistema. Tako je empirično in logično hkrati vključeno in izključeno iz sistema. Tudi Carnap je sprejel neke oblike delitve na pomen termina (pojma) in na smisel termina, kjer mu pomen označuje predmet na katerega se nanaša (ekstenzija), smisel pa pojmovno vsebino (intenzija). Tako delitev v različnih variantah sprejema večina semantičnih teorij od pozitivistične do fenomenološke, le da dajejo tem terminom različne smisle. V svoji najspljošnejši obliki je kot neka apriorna točka vsake semantike gotovo sprejemljiva, seveda pa je vprašanje glede natančne opredelitve terminov.

Pomen termina obstaja v strogem smislu za Carnapa le pri znakih za realne (empirične) predmete. Abstraktni pomeni zanj ne obstajajo (razen če ta pomen ne opredelimo semantično z nekim sistemom) kot zanj ne obstajajo abstraktne entitete. Smisel termina (pojma) pa je določen prav s funkcijo znotraj nekega semantičnega sistema, a ta je arbitraren, torej ni nič na sebi veljavnega, temveč je vzpostavljen le po naši praktični odločitvi o njegovi uporabi.

Tako pri Carnapovih abstraktnih entitetah pomen sovпада s smislom kolikor je definiran znotraj semantičnega sistema. Izjava „**X** pomeni **X**“ ima smisel le znotraj nekega sistema smisla in se pokriva s tautološko sodbo „**X** eksistira“. Tako pomen kot smisel sta tu očitno le formalne narave in ne moreta služiti za zunaj systemske opredelitve. Toda malo prej smo uvideli, da se pomena in smisla ne da spremeniti v tako formalne strukture, da empirično ali logično resnični stavki vedno predpostavljajo tudi nek poseben, stvaren pomen ali nek obči, idealni smisel, ki se nikoli ne moreta spremeniti v nekaj poljubnega ali konvencionalno sprejetega.

Zato vprašanje po načinu obstoja abstraktnih in idealnih entitet ni rešeno, temveč le odrinjeno. Sicer pa se tudi Carnap v svojem tekstu (npr. v opombi 2 in v zaključku) sam zaveda nepopolnosti svoje rešitve. Ne da bi poizkušali sami podati kako rešitev teh problemov, ki so dovolj težki že pri svoji pravilni zastavitvi, pa opomnimo še na eno aporijo Carnapovega teksta. Njegova konstrukcija namreč ne abstrahira le od empirije (to zato, ker podlaga od sistema ločena empirična dejstva sistemu kot neko nevprašljivo danost), temveč tudi od mišljenja. Ustvarja si namreč neki model, ki „obstaja“ le kot

model jezika in formalizirane dedukcije sam zase, ločen od dejanskega procesa mišljenja in govorjenja.

Sistem je namreč nekaj izmišljenega in vnaprej izbranega, če pa ustreza tudi našemu mišljenju in jeziku, pa je le svojevrstno empirično dejstvo in nobena nujnost. Ujemanje nekega sistema z običajnimi empiričnimi dejstvi ter z „dejstvom“ mišljenja in govora je tu neka odločitev za dobro konstruiran sistem. To sledi nujno iz konstrukcije semantičnega sistema, čeprav Carnap tega sam ni izvedel. Če bi namreč bila vez semantičnega sistema z mišljenjem in govorom nujna in razvidna, bi ne bilo potrebe po graditvi tega sistema, in ne bi bilo treba še posebej ločiti metafizičnega pojmovanja od znanstvenega. Zato je ta umetni jezik neka umetna struktura odnosov, formul in izpeljav med določenimi elementi, ki jih lahko vedno zamenjamo z variablami in računamo naprej s to vsebinsko prazno shemo.

Namesto stvarnega jezika in mišljenja imamo v bistvu poljubne operacije abstraktnih znakov. Toda kakor hitro želimo preveriti vrednost našega sistema, moramo o njem misliti in govoriti, formalizirane operacije se morajo preliti nazaj v naravni govor in mišljenje. Ravno v znanstveni praksi je tak sistem neločljiv od teh „procesov zavesti“. Pokaže pa se tudi, da sistem prav v svojih temeljnih opredelitvah sloni na naravnem jeziku in logiki mišljenja, ne pa abstraktnega avtomata.

Zato je stvarna, načelna ločitev stroge znanstvenosti tako od običajnega kot od filozofskega spekulativnega jezika ter mišljenja neučinkovita. Vprašanje je tudi, če je v stvarni znanstveni praksi sploh možno tako načelno ločiti empirično od logičnega in oboje od nesmiselnega, to je razdeliti sintetično od analitičnega in oboje od nesmiselnega. Tu namreč vedno soočamo konkretno misel s konkretnim predmetom, npr. dejstvom, ki nikakor ni nekaj zunaj vseh teorij in ki kot tako še ne privede k resnici. Vsa znanstvena in sploh življenjska dejstva človeškega izkustva so vsaj deloma producirana po samem človeku in po njegovi zgodovini, torej so zgodovinska dejstva. Tako je tudi mišljenje človeka in sam akt verifikacije, ki sicer pomeni neko vključitev dejstva v osmišljevalno celoto človeškega sveta. Vendar ta celota nikoli ni abstraktna struktura ustaljenih smislov, temveč naloga človeški spoznavni moči, da ga vključi v neko teorijo, ki s praktičnimi rezultati potrjuje samo sebe in to dejstvo kot teorijsko dejstvo. Tako je dejstvo vedno dejstvo neke teorije (spoznanja), nikoli pa ni zunaj nje. Tedaj pa mora dejstvo že samo na sebi nositi moment občega, teorije in resnice, na drugi strani pa je sama misel prav v svoji občosti in idealnosti bistveno zvezana z dejanskostjo. Ta vez je omogočena prek človeka kot konkretnega bitja, ki v sebi načelno družijo (vendar ne izenačuje) dejanskost in umnost in je tako individualno kot obče, rodovno bitje, a se svobodno postavlja nasproti svojemu rodu in naravi, kot pravi Marx. Ta svoboda pa je zopet ravno generična lastnost človeka. Človek že zato lahko svobodno nanaša napram naravi in napram vsem dejstvom, ne da bi jih zavračal ali posiljeval s svojim posebnim hotenjem. Ravno spoznavni napor je tista praksa, ki omogoča, da človek spozna stvari po njihovi lastni meri (in jih tudi oblikuje po nji, kar je za Marxa izvor umetnosti), torej da najde prava dejstva in iz njih izpelje pravo teorijo a pri tem ne žrtvuje svoje svobode ali dejstev. Seveda gre tu za načelne postavitve, ki pa v dejanskosti niso tako popolne in često naletimo na skoraj nepremagljive ovire, ki onemogočajo (vsaj za sedaj) vsak konkreten teoretski in praktični doseg.

Carnap le abstraktno zveže dejstva in teorijo, v resnici pa je eno abstraktno zunaj drugega. Carnap formalno abstrahira od obstoja sveta, stvari, človeka, konkretne misli in jezika. To so zanj kvečjemu dejstva, o katerih ne moremo ničesar več reči kot to, da so verifikator vsake teorije, tako da pač pokažemo nanje. V sebi ne nosijo ničesar občega, marveč so le posamične danosti, ki jih šele mi sklapljamo v celoto. Tu je teorijsko nesmiselna in nepotrebna celo predpostavka obstoja stvari in dejstev.

Kot ne najde Carnap nobene prave biti in občege v samih dejstvih, ju tudi ne pridobi v samih semantičnih sistemih, kajti tkzv. obče lastnosti so le z našo izbiro določena imena za razred terminov oz. variabel. Carnap je tako poskušal eliminirati tudi obče samo, saj je prav to element, v katerem lahko živi abstraktna entiteta. Namesto njega je postavil izbiro imena za razrede terminov, toda pri tem se ne vpraša, ali je tisto, kar je skupno tem terminom, zaradi česar tvorijo isti razred, tudi le formalnost, odločitev, da naj bo tako. Pri sestavljanju semantičnega sistema seveda potegnemo iz naravnega jezika in jezikov znanosti termine z že določenimi skupnimi lastnostmi, mimo katerih sploh ne moremo, ne da bi ti termini izgubili svoj smisel. Npr. ime „5“ je nesmiseln znak, ki ga sicer lahko uporabimo v nekem sistemu, toda če gradimo sistem števil, moramo vedeti, da označuje število, in to prav število 5.

Zaradi vsega tega sta odnos obče – posamično ter resnično spoznanje – predmet spoznanja padla pri Carnapu na raven gole subjektivnosti, „praktične odločitve“, ki onemogoča vsako dejansko verifikacijo in premislek. Take konstrukcije so sicer lahko plodne, ako se pojmujejo le kot poznejše očiščenje terminov in jezika samega, torej kot analiza smisla in pomena terminov, a so prazne abstrakcije, če se pojmujejo kot celovita in zadostna rekonstrukcija vse znanosti, sveta kot možnega smisla v „modelu smisla“. Nikoli namreč ne smemo zamenjati stvarnega pomena in smisla izrazov, pa četudi nas ne veže na nekaj na videz neznanstvenega, neizkustvenega ali celo metafizičnega z možnim modelom strukture tega pomena – smisla. Vsekakor se pa lahko strinjamo z Carnapovim zaključnim stavkom: „Bodimo oprezni v trditvah in kritični pri njihovem preučevanju, toda potrpečljivi v dopuščanju različnih jezikovnih form.“ (str. 109)

Vendar pa pri tem ne smemo delati preostro delitev na enotnost znanstvene analize ter mišljenja in na množstvo različnih jezikovnih form. Te forme morajo namreč ohranjati smisel trditve, to pa lahko dosežemo le, če se te forme porajajo hkrati v samem procesu sojenja in znanstvene analize, ne pa, da se morda šele pozneje izoblikujejo in so temu procesu le njegova zunanja možna forma.

DODATEK

Carnapov pojem znanstvenosti se pokriva s pojmom sistemskosti, kajti samo tiste entitete, njihovi odnosi, predikati so znanstveni, ki se dajo bodisi empirično bodisi analitično verificirati (potrditi ali zavrniti). Isto velja za vse sodbe, formule in podobno, ki se tičejo teh entitet. Carnap te entitete porazdeli po različnih sistemih, ki jih nato vgrajuje drugega v drugega. Tudi posamezna notranja določila se lahko vgrajujejo v določila „širših“ sistemov (npr. sistem realnih števil vključuje vse lastnosti, sintaktična in deduktivna pravila sistema racionalnih in naravnih števil). Gotovo je, da najvišji sistem, ki bi obsegel vse ostale, vsebuje tudi vsa sintaktična, semantična in deduktivna pravila ter „obče lastnosti“ vseh sistemov.

Če definiramo za unijo dveh sistemov tak sistem, ki vsebuje kot skupna vsa pravila sintakse, semantike in dedukcije, kolikor so ena in ista v obeh sistemih (npr. logična pravila), kolikor pa so odvisna od posameznega sistema, pa jih uporabimo glede na „občo lastnost“, ki pripada posameznemu sistemu in njegovim entitetam.

Tej zahtevi ustreza v metajeziku sodba:

Če „ x je O_1 “ potem veljajo p_1 “ ali

če „ x je O_2 “ potem veljajo p_2 “

formalizirano kot: $[(O_1(x) \supset V(p_1)) \vee (O_2(x) \supset V(p_2))]$

O_1, O_2 = lastnosti sistema S_1, S_2

p_1, p_2 = pravila veljavnosti v obeh sistemih

$V(p_1), V(p_2)$ = veljavnost teh pravil

Tako je sistem, ki ustreza predikatu znanstvenost, kar enak uniji vseh možnih znanstvenih semantičnih sistemov (Tu še ni važno, ali se tičejo empiričnih ali „abstraktnih“ entitet). Ta unija se obnaša podobno kot unija množic v teoriji množic. Natančno vsega tega zaradi dolžine ne bom dokazoval, ker menim, da je očitno.

Toda predikat sistemskosti gradi enak sistem, ki je spet unija vseh sistemov. Zato res lahko izenačimo oba predikata in njune semantične sisteme.

$$S = \bigcup_x S_x = Z$$

S – sistem semantične sistemskosti (sistem smisla)
 Z – sistem znanstvenosti
 x – abstrakten indeks sistema.

Pri teh določitvah naj ne moti, da tako znanstvenost, kot sistemska smiselnost spadata zopet kot **predikata** v sistem lastnosti kajti gre nam za „obseg“ semantičnih sistemov in ne za samo dejstvo predikabilnosti.

Podobno kot se ujemata sistema znanstvenosti in smiselnosti, se morata pri Carnapu ujemati tudi sistema stvarnosti in biti (eksistence), kajti nekaj je v najsplošnejšem smislu „stvar“, če se lahko bodisi empirično, bodisi logično verificira. Toda isto velja za bit oz. eksistenco, dokler sta oba izraza mišljena v notranjem smislu in imata torej svoj „smisel“ le v naši praktični odločitvi, da ju bomo uporabljali. Sistem stvari in sistem eksistence (entitet na sploh) sta si torej tudi enaka. Toda brž lahko ugotovimo, da se dasta tudi ta dva pokazati kot unija vseh možnih semantičnih sistemov, kot jih je v tem tekstu formuliral Carnap, saj se tudi tadva izčrpata v splošni zahtevi po empirični in logični verificirljivosti. Ta zahteva pa se izčrpa prav v postavitvi vseh možnih znanstvenih semantičnih sistemov in v njihovi uniji.

Zato velja: $S = Z = S$ (sistem stvari) = E (sistem eksistence) $\bigcup_x S_x$.

S je torej, kot smo to že imeli, enak uniji

V tej uniji pa imamo sisteme, ki lahko vsebujejo tudi sami sebe kot svoj element, npr. kar možni sistem **abstraktnih** entitet ali kar sam S (sistem sistemov), kajti prvi je sam tudi abstraktna entiteta, drugi pa je sistem.

Vzemimo unijo vseh takih sistemov, ki nimajo sami sebe za svoj element, torej:

$$\bigcup_x S_x' \quad (\text{vsak } S_x' \in S_x) = A, \quad \in \text{ znak za elementarnostno vsebovanost}$$

(Pripominjam, da v vseh teh indeksiranih izrazih x ne pomeni kake variable sistema, temveč le formalni, abstraktni indeks sistema, ki pa ima v svojem obsegu „vrednosti“ vsaj toliko elementov, kot je sistemov in, da obstaja med obsegom vrednosti in množico sistemov obratno enolična priredljivost, tako, da ima vsak sistem natančno en indeks in vsak pripadajoči indeks natančno enemu sistemu. To si vedno lahko zamislimo, ker imamo množice poljubne številne moči. $\bigcup_x$ pomeni, da mora x zavzeti vse možne „vrednosti“, oz. da ta unija zajema vse sisteme ne glede na njihov morebitni vrstni red).

Kakšen pa je ta novi sistem A ? Ali tudi vključuje sam sebe kot element ali ne.

Toda, če $A \in A$, tedaj to pomeni, da se ne vključuje ($A \notin A$), kajti v A so samo taki sistemi, ki sebe ne vključujejo kot element. Toda če vzamemo nasprotno, da $A \in A$, tedaj pa to ravno pomeni, da $A \notin A$, kajti v A so ravno vsi taki sistemi.

Kakorkoli že obračamo to stvar, vedno naletimo na nerešljivo protislovje, antinomijo. To pa pomeni, da je A protisloven sistem in z njim vred ves S , saj je A nek element S . Tedaj pa so protislovni tudi vsi ostali sistemi (Z, S, E). A to pomeni, da so v okviru dane sistematike protislovni termini: znanstven, sistemsko (semantično) smiseln, stvaren, (svet stvari) in notranje eksistence. Tu gre naravnost za nerešljivo protislovje in za nikakršno dialektično protislovje ipd. Morda bi lahko po Russelovo zavrgli vse te vseobsežne sisteme, ker načelno vodijo v samopredikacijo (kot Russel zaradi podobne antinomije „prepove“ uporabljati „množico vseh množic“). Toda s tem bi enostavno

zavrgli vse te predikate, ki bi izgubili vsak svoj notranji smisel, zunanjega pa Carnap ne prizna. Poleg tega Carnap izrečno omenja „sistem stvari“ na začetku svoje obravnave.

Carnap bi lahko tudi dejal, da nikoli ne smemo uporabljati besedico „vse“ (torej vsi sistemi, vsi znanstveni sistemi, vsi sistemi stvari ipd.), toda s tem bi le povedal, da njegova teorija načelno ne izčrpava vsega znanstvenega smisla, vse stvarnosti in vseh abstraktnih entitet, a s tem bi zanikal vrednost svoje teorije. V bistvu bi s tem priznal, da je njegova konstrukcija sistemov sicer lahko neko pomožno orodje znanosti in filozofije (kar lahko tudi je), ne pa nek formalni apriorij, kot sam želi.

Ta teorija torej nikakor ne reši problema abstraktnih entitet, celo v obsegu stroge semantike ne, ona lahko služi le za poenostavljanje že danih teorij in jezikov, ne pa za konstrukcijo novih teoretskih jezikov, ki bi vnaprej vključili kako znanost. Vedno mora upoštevati tudi naravni jezik in običajne jezike znanosti. Takoj ko pa poizkuša s svojo metodo izdelati uspešno teorijo smisla in pomena oz. jezika nasploh, pa postanejo njegovi temeljni termini „zunanje“ nesmiselni in „notranje“ logično protislovni.

Menim, da je izvor teh antinomij že od vsega začetka v tem, ker pušča Carnap terminološki par empirično – logično (analitično) konec koncev nepojasnen oz. ju predpostavlja kot najenostavnejša termina, ki naj se ju po sebi razume. Če skuša tedaj sestaviti kakršenkoli obči sistem smisla (npr. abstraktnih entitet) teh dveh terminov ne sme vključiti vanj, a tedaj sta načelno nedoločena, kajti sicer zopet zaide v antinomije (zbriše se tudi razlika med „zunanjim“ in „notranjim“). S to izločitvijo terminov empirično – logično (sintetično – analitično) pa seveda izloči tudi vse pojme, ki so z njima v bistveni zvezi za sam logični pozitivizem. A ti pojmi so ravo znanstvenost, stvarnost, eksistenca, smisel, ki tako izgube svoj notranji smisel, za Carnapa torej svoj znanstven smisel.

To ne pomeni drugega kot da Carnap o svojih sistemih govori na zunanji način in da drugače tudi ne more, in da govori o svojih abstraktah na pravi abstraktno – obči način in drugače tudi ne more govoriti ali misliti. Prvi vsem tem pa se dela kot da je vse to znanstveno smiselno-notranje in da so to le abstrakcije po formalni podobi, ne pa v resnici. Kot smo že dejali pa je ravno to najslabše, abstraktno brez občega.

Nerešljivost teh protislovij je bistvena in usodna za ves logični pozitivizem in empirizem, saj so izhodišča Carnapove hipoteze v bistvu istovetna z občimi izhodišči te filozofije. To pa pomeni, da tudi pglavitna naloga obeh, razmejiti znanost od ne-znanosti, predvsem od „metafizike“ ni rešljiva v njunem okviru, torej jo prepuščata svojim naslednikom in tudi nam, da jo postavimo in razrešimo drugače.

Tekst: Rudolf Carnap, „Empirizem, semantika i ontologija“

Treči program radia Beograd, Zima 1971, str. 91 – 109

Problem opredelitve religije

dr. Marko Kerševan

I

Zgodovini vede o religiji ne manjka sporov o tem, kako uskladiti nasprotujoče si razlage nasprotujočih si (dejansko ali navidez?) pojavov. Spomnimo se le na razprave na temo magija-religija, animizem-preanimizem, mit-ritual. Eden takih temeljnih sporov je tudi odnos med **individualnim in družbenim v religiji**. Kot pri drugih dilemah se tudi tu rešitev običajno ne išče z izrecnim negiranjem enega pola, z zanikanjem ali individualne ali družbene narave (strani) religioznega pojava. Problematična ostaja opredelitev razmerij med njima. Le-ta večkrat dejansko vodi do take podreditve in takega omalovaževanja ene ali druge strani, ki je skoraj enaka izrecnemu negiranju.¹

Dilema individualno-družbeno se razrešuje (ali „razrešuje“) ob opredeljevanju mesta in vloge religioznega doživetja, „religioznega čustva“ na eni strani in očitno družbeno obstoječih pojavov, kot so religiozna učenja, obredja, materialna simbolika, verske organizacije na drugi strani.

Med osebnoizpovedno usmerjenimi pisci, različnimi bolj propagatorsko zagretimi zagovorniki religije kot religije najdemo običajno tako opredelitev razmerja: bistvo religije, tisto, po čemer je religija večna, nepogrešljiva in nenadomestljiva, je religiozno doživetje, religiozno čustvo, tisti osnovni vzgib človeške duše, njenih največjih in zato najtežje dostopnih globin. Religiozno učenje, obredje, organizacijske oblike so le približen, spremenljiv način izražanja bistva religije; po eni strani sicer omogočajo zunanjo kontinuiteto in družbeno navzočnost religije, po drugi strani pa zato religiozno doživetje tudi deformirajo in utesnjujejo. Bolj ali manj stalno navzkrižje med njimi je torej neizogibno: razreši se, ko izvirno religiozno čustvo prodre dani družbeni oklepe in si poišče nove, a spet le začasno ustrezne oblike.

Seveda pozna ta osnovni vzorec različne variacije. Že zgoraj nakazana opredelitev je pravzaprav le variacija osnovnega vzorca: individualno bistvo – družbeni izraz. Poznamo tudi čisto aristokratsko, „elitno“ pojmovanje, kjer je družbeno obstoječa religija s svojim naukom in obredjem le surogat ali pa bergla za religiozno nenadanjene množice: globoko religiozni ljudje tega ne potrebujejo oz. jim je to le v napoto. (Na svoj način se s tem strinja tudi Jung, ko piše o dogmah in ritualu konfesionalnih religij kot nadomestkih za neposredno izkustvo.² O dejansko neenakih sposobnostih ljudi za religiozno doživljanje piše sicer npr. tudi Weber,³ zelo vehementno dokazuje to razliko na osnovi etnološkega gradiva etnolog in antropolog P. Radin,⁴ srečamo jo pri Freudu, zanjo pa govore že podatki o različni razširjenosti religioznosti med moškimi in ženskami.)

Nakazani vzorec srečamo tudi v nekaterih antiklerikalnih stališčih, po katerih je religiozno čustvo nekaj čisto ali celo nadvse spoštovanja vrednega, lastnega človeški

1. Na to opozarja Srdjan Vrcan v članku „Savremena marksistička misao pred fenomenom religije“ *Crkva u svijetu*, Split 1971/2, str. 104.
2. Prim. Jung, „Psychologie und Religion“, Zuerich 1962, str. 54.
3. Prim.: Stališče M. Webra o religiozno muzikaličnih in nemuzikaličnih ljudeh. *Einleitung in die Wirtschaftsethnik der Weltreligionen*, op. cit. str. 423-426.
4. P. Radin, *Gott und Mensch in der Primitiven Welt*, Zuerich 1953, str. 97 in dalje.

naravi in podobno, medtem ko je cerkev s svojimi obredi in nauki le izum, sredstvo duhovniške kaste za držanje ljudi v pokorščini in nevednosti.⁵

Razumljivo je, da so med nasprotniki takega relativiziranja ali celo zavračanja objektivne plati religioznega pojava – religioznega sistema, obredja in cerkve – tudi ideologi cerkvenih organizacij. Sicer jim je sprejemljivo in ga celo sami uporabljajo v polemiki z ateisti – toda kadar gre za vernike, jim ne more biti vseeno, kako ti verniki verujejo. To pomeni, da morajo utemeljevati in dokazovati nujnosti prav opredeljenega (lastnega) religioznega sistema. (Tokrat nas njihovi argumenti seveda ne zanimajo).

Posebno obliko dobi ta vzorec pri nekaterih avtorjih z znanstvenimi pretenzijami. Mislimo na avtorje, ki jih običajno prištevamo k tako imenovani fenomenološki šoli ali struji v znanosti o religiji. Le-ti izhajajo iz doživetja svetega kot osrednje kategorije in osnove za definiranje religije. Nekateri med njimi, npr. Wach – v tej zvezi izrecno kritizirajo zgolj psihologistično zasnovano teorijo religije, ki se giblje zgolj v okviru duševno doživetje – objektivirani izraz. Wach in za njim Mensching vidita v kategoriji svetega, kot jo je opredelil R. Otto, smrtni udarec psihologističnim teorijam: religiozno doživetje ima objektivni značaj in ni le psihološka iluzija.⁶ Struktura religioznega fenomena naj bi bila namreč tri – in ne dvočlenska: sveto (kot objektivno, dano) – doživetje svetega – objektivni izrazi in manifestacije. Ali kot je religiozno doživetje opredelil Mensching: „Religija je doživetvo srečanje s svetim in na to srečanje odgovarjajoče dejanje po svetem določenega človeka.“⁷ Izrazi „srečanje“, „doživetvo srečanje“ in „ustrezno dejanje“ poudarjajo tri osnovne elemente religioznega doživetja in njihovo naravo. Ni sicer povsem nesporno, koliko se pri poudarjanju objektivnega značaja svetega lahko sklicujejo na Ottoja. Po njem je, kot je videti, religiozno doživetje svetega vendarle prvenstveno „duševni praelement“, ki sicer potrebuje zunanjih spodbud, da se aktivira, toda te spodbude so kot spodbude vendarle drugotnega pomena.

Lahko pa pritrdimo Wachovi kritiki Jamesovega prizadevanja, da bi prikazal religiozno doživetje v njegovi čisti obliki in čisti duševni vsebini, neodvisno od nebitvenih zunanjih objektivnih manifestacij. Najbolje, če jo citiramo v celoti: „Resna pomanjkljivost klasične študije Williama Jamesa (*The Varieties of Religious Experience*, London/New York, 1929) je, da se osredotoča izključno na subjektivno stran (religioznega fenomena), ki pa je ni mogoče docela razumeti brez interpretacije izraza, ki spreminljivo oblikuje religiozno doživetje. Iskanje izvirmih doživetij (I. pogl.) postane tako identično z iskanjem ekstremnih oblik doživetja; čista (*Unverhellt betrachtet*) osebna religioznost (v II. pogl.) je abstrakcija brez realnosti.“⁸ Wach skratka meni, da religiozno doživetje vedno išče ustrezne oblike svojega manifestiranja, svojega objektiviranja; čeprav ni identično z nobeno od njih, ga vendar ni mogoče dojeti in proučevati izven njih.

To stališče in ves obsežni opus avtorjev, kot so J. Wach, G. Mensching, G. van der Leeuw, kaže, kako znanstveno proučevanje religije ne more mimo bogastva oblik objektivne, družbeno obstoječe religije, njenih variacij in sprememb – pa čeprav izhaja iz teze

5. Zanimivo je, da se je obrazca pozitivno individualno bistvo – negativen družbeni izraz posluževala tudi socialdemokratska revizija Marxovega odnosa do religije. Kautsky npr. razlikuje religijo, ki je „pretirani idealizem“, „srčna zadeva posameznika“ in zato privatna stvar, in religijo kot zgodovinski množični pojav pod vodstvom duhovščine ipd. (po H. Bosse, Marx-Weber-Troeltsch, Muenchen-Mainz 1970, str. 145 in dalje). Pri tem so vse pozitivne strani krščanstva predstavljene kot stvar tega idealizma in srčne zadeve, medtem ko je krščanstvo v svoji družbeno-zgodovinski pojavnosti v celoti proglašeno za klerikalno razredno zaroto proti množicam (prav tam). To stališče je imelo velik vpliv v delavskem gibanju tudi drugod. Njegova ev. taktična ustreznost pa seveda ne more biti razlog, da ga nekritično sprejemamo kot teoretično resnico.

6. J. Wach, *Religionsoziologie*, Tuebingen 1951, str. 15-17. G. Mensching, *Soziologie der Religion*, Bonn 1968, str. 22.

7. G. Mensching, *Die Religion*, Stuttgart 1958, str. 18.

8. J. Wach, *Religionsoziologie*, str. 19, op. 3.

o primarnosti, bistvenosti religioznega doživetja kot neopredeljivega in na objektivne družbene forme neozvedljivega pojava. Pokaže pa tudi (ne glede na namere avtorjev), kako iz izhodišča o primarnosti religioznega doživetja ni mogoče razložiti (vzrokov) variacij, nastajanja in izginjanja objektivno, družbeno obstoječih religij. Njihovo veličastno delo — vzemimo za primer „Fenomenologijo religije“ G. van der Leeuwa, „Sociologijo religije“ J. Wacha, „Religijo, pojavne oblike, strukturne tipe in zakone“ G. Menschinga, ali Goldammerjevo delo „Svet religioznih oblik“ ostaja v glavnem pri opisovanju pojavnih oblik. (Seveda je govorjenje o ostajanju pravzaprav zgrešeno: že taka, kot so, so vsa navedena dela izredno pomemben prispevek znanosti o religiji.) Kolikor se spuščajo v razlaganje posameznih pojavov, zakonitosti njihovega spreminjanja in podobno, izhodišče oz. sklicevanje na primarnost religioznega doživetja ne igra nobene vloge. Pojavlja se kvečjemu deklarativno. Na njegovo mesto stopi dialektika zvez in napetosti med posameznimi izraznimi oblikami ipd.

Priča smo paradoksu:

Kot bistvo religije se opredeljuje („neopredeljivo“) osebno doživetje (svetega); konkretno raziskovanje pa je usmerjeno na tako rekoč nebistveno, na objektivne izraze in forme tega doživetja, na religiozna učenja, obredje, simboliko, organizacijo — skratka na družbeno obstoječe strani religioznega pojava. Deklarira se neopredeljivost, nedostopnost religioznega doživetja za znanstveno proučevanje, hkrati pa vse konkretno delo pravzaprav ni drugega kot poskus „ujeti“ to doživetje v njegovih objektivnih, materializiranih izrazih in oblikah. Teza o neopredeljivem, za znanost nedostopnem osebno doživetju kot bistvu religije v samem znanstvenem delu očitno nima svoje znanstvene-metodološke funkcije — razen te, da vnaprej diskvalificira vsako proglašanje katerekoli forme religije kot bistvene, nepogrešljive, vseobsegajoče (kar konec koncev ni nepomembna funkcija!). Njena glavna funkcija je v svojevrstni razmejitvi med znanostjo o religiji in doživetu religije samo. Ko proglašajo osebno doživetje, njegov izvor in verodostojnost za nekaj, kar je izven območja znanosti (ki proučuje samo njegove manifestacije in oblike), da „Bogu, kar je božjega“ in omogoča s tem tako ali drugačno (ideološko) samorazumevanje religioznega človeka in religiozne organizacije; ne izključuje namreč božjega izvora religioznega doživetja. Še več, nekateri prej omenjeni avtorji, ki so osebno religiozni, ga celo predpostavljajo — ne da bi to v večji meri deformirajoče vplivalo na njihovo konkretno znanstveno proučevanje.

Drugo, prej obravnavanemu vzorcu odnosa med individualnim in družbenim v religiji nasprotno stališče ostaja in vztraja pri družbeni naravi religije. Najpogosteje ga srečamo v okviru durkheimovske in marksistične tradicije, čeprav ne le tu. Argumentov za taka stališča je dosti: očitnost neindividualne narave religioznega učenja, obredja, organizacij in njihovega prisiljujočega odnosa do posameznika (kar navaja Durkheim, da vidi v religiji eksemplaričen primer družbene institucije, tudi ne glede na teorijo o družbi kot objektu religije);⁹ očitne socialne funkcije in socialne spodbude religije, ki jim posveča posebno pozornost že Marx. Tem vsebinskim argumentom se pridružujejo pogosto še argumenti metodološke narave. Družbene znanosti ali znanosti o kulturi morajo obravnavati in razlagati religijo v okviru družbenih ali kulturnih pojavov in v zvezi z njimi — individualno religiozno doživetje, religiozno čustvo ipd. pa kot doživetje oz. čustvo ni družbena kategorija. Individualno psihološka kategorija „čustev“ ne more nastopati v okviru sociološke ali kulturno antropološke teorije. Mesto ji je kvečjemu v obliki „Religionswissenschaft“. Še več: čustvo, sentiment sploh ni znanstvena kategorija, zato je vsaka teorija (religije pa tudi umetnosti), ki jo uporablja kot eksplikacijsko sredstvo, prazna, tautološka.¹⁰

9. Glej E. Durkheim, Pravila sociološkega metoda (Predgovor k II. izdaji) Beograd 1963, str. 13, 21-23.

10. C. Levi-Strauss, Uvod v delo M. Maussa, Sociologie et Anthropologie, Paris 1950, str. XLV.

Morda nam logiko – in slabosti – dosledno izvedenega zgolj sociološkega pristopa do religije najlepše prikaže sovjetski avtor J. Levada v sicer odličnem delu z značilnim naslovom „Družbena narava religije“, v katerem

1) poudarja, da pri marksistični analizi religije ne smemo in ne moremo izhajati iz posameznika, njegovih lastnosti in potreb in iz njih izvajati religije; religijo je treba proučevati kot enega izmed družbenih semiotičnih sistemov, v vlogi enega izmed „regulativnih mehanizmov družbe“. Osnovno vprašanje je, katere družbene strukture zahtevajo religijo kot „regulativni mehanizem“; proučevati je treba prvenstveno (stopnjo) religioznost(i) družbe, ne pa religioznost posameznika kot takega;¹¹

2) meni, da je religijo treba proučevati na dveh ravneh, v „dveh prerezhih“:

a) kot poseben, dani, semiotični sistem (dan v mitih, ritualu). Vendar analiza nekega religioznega sistema kot takega (npr. krščanstva) še ne omogoča razlikovati živo religijo od mrtve, pravljico od religioznega mita, niti ne omogoča razkriti njegove dejanske družbene funkcije v konkretnem prostoru in času.

Nujno je še

b) analizirati religijo v zvezi z drugimi oblikami komunikacije v danem socialnem organizmu.

Šele na preseku obeh ravni je možno dojeti religijo kot socialni pojav. Le tisti mitološki sistemi so (aktualno) religiozni, v katere ljudje verujejo in jih upoštevajo v realnem življenju (ker jim „razrešujejo“ nekatera osebna in družbena protislovja). Na drugi strani: le tista dejavnost je religiozna, ki je povezana z nekim religioznim semiotičnim sistemom.¹²

Levada pravilno poudarja nujnost kriterija za razlikovanje mrtvega semiotičnega (religioznega) sistema od živega, funkcionirajočega; opredeljuje tudi, kateri sistem je funkcionirajoč: tisti, v katerega ljudje verujejo in katerega upoštevajo v realnem življenju, ker jim razrešuje razna družbena in osebna protislovja. Tu pa se ustavi in ne postavi naslednjega vprašanja: kdaj neki religiozni sistem razrešuje posameznikom neke družbe njihova protislovja in stiske – ali – po čem ljudje v neki sistem verujejo in ga upoštevajo v dejanskem življenju, drugega pa ne (odmislimo tu zunanjo, neideološko prisilo). V odgovoru na to vprašanje se ni mogoče vrniti nazaj na raven semiotičnega sistema kot takega. Poznamo številne religiozne sisteme, ki zgolj na papirju razrešujejo probleme smrti, socialne krivice in trpljenja s tem, da predstavljajo „drugi svet“, v katerem so ali bodo te stiske razrešene. Ljudje pa vendarle razlikujejo med „verodostojno“ religijo in lepo pravljico. Neki religiozni sistem razrešuje posameznikom njihove stiske in protislovja le, če ga doživljajo kot „vero-dostojnega“, kot nekaj resničnega in svetega. Rešitve, ki jih predlaga religiozni sistem, so dejanske rešitve, ne pa le pravljice le za tiste posameznike, ki jim ta religiozni sistem vzbuja „religiozna čustva“ (če ostanemo pri tej ohlapni kategoriji). Tako nujno pridemo do ugotovitve, ki jo vsakdanje opažanje že dolgo naglaša in potrjuje: brez „čustev“ ni religije; brez njih ostaja religiozno učenje filozofija ali psevdofilozofija, obredje navaden ceremonial, sveti predmeti in simbolika pa folklor in konvencija.¹³

11. J. Levada, Social'naja priroda religii, str. 66-68, str. 93-94.

12. J. Levada, prav tam, str. 79-86, 64-65.

13. „Verovanja in običaji sami v sebi nimajo religioznega elementa... spadajo k folklornim elementom... kar dela iz njih del religioznega kompleksa, je njihova zveza s specifičnim religioznim čustvom. Moč tega čustva pri tem ne igra nobene vloge, tudi ne, ali ga delijo vsi člani družbe ali ne (P. Radin, Gott und Mensch, ... str. 82.). Tako tudi T. Parsons, ko poskuša definirati religijo kot tisto, kar osmišlja celovito človeško situacijo, „toda le, če ustrezne ideje spremljajo čustva in akcije“, če skratka „niso le rešitve kognitivnih problemov“. (T. Parsons, Motivation of Religious Belief and Behavior, v: L. Schneider (ed.), Religion, Culture and Society, New York 1960, str. 167.; v: The Social System, The Free Press, New York 1969, str. 367.

Lahko celo rečemo, da se razprava o individualnem ali družbenem bistvu religije steka v razpravo o statusu „religioznega čustva“ (doživetja). Njegova navzočnost je tako trdovratna, da ga velika večina religiozologov dejansko uvršča med konstitutivne elemente, komponente ali dimenzije religije (religioznega fenomena) bodisi na individualni ravni bodisi na ravni religioznega sistema. Glock npr. govori o religioznem izkustvu oziroma izkustveni dimenziji, ritualni dimenziji, ideološki dimenziji (religiozna verovanja), intelektualni dimenziji in dimenziji, „konsekvenc iz religioznih prepričanj“.¹⁴ V. Pavičević govori o zamisli – verovanju o nadnaravnem, religioznih čustvih, simbolih, ritualu in religiozni organizaciji kot konstitutivnih elementih religije.¹⁵

Avtorji, ki smo jih prej obravnavali, se zavedajo, da emotivne komponente religioznega čustva oz. izkustva ni mogoče uvrstiti v isto kategorijo z družbeno institucionaliziranimi verovanji, obredi, simboliko in organizacijo. Wach in njemu v tem pogledu sorodni avtorji jo zato izločajo in izpostavljajo kot osnovo, bistvo, vsebino, ki jo izražajo (po Wachu) teoretična (sistem verovanj), praktična (sistem obredov in religioznega ravnanja) in sociološka (sistem odnosov) komponenta.¹⁶ Izloča jo tudi Levada – toda tako, da enostavno negira njen pomen: govori le o kulturnem tekstu, njegovem izvajanju in socialni organizaciji kulta.¹⁷ Nakazali pa smo, da taka izločitev pripelje Levado v slepo ulico.

Po naši konceptiji religiozno doživetje (čustvo) ni niti osnova, izhodišče in izvor religioznega sistema niti ni enostavno eden od konstitutivnih elementov religije na isti ravni z naukom, obredjem in organizacijo. Opredelimo ga lahko kot specifičen (religiozni) učinek družbeno formiranega in obstoječega religioznega sistema na posameznika (njegovo zavest in čustvovanje) v okviru družbenih odnosov med nosilci tega sistema. Taka rešitev ne meša eklektično družbene in individualno-psihološke ravni, niti ne izvaja religije iz posameznika in njegovega doživljanja; na religijo gleda kot na družben (kulturni) pojav, vendar pa posameznika in njegovega doživljanja ne izloča iz analize. Nasprotno, ima ga – na določeni ravni analize – za nepogrešljivega pri celoviti analizi religioznega fenomena. Taka razrešitev odnosa med družbenim in individualnim (med družbeno objektiviranim in individualno psihološkim) je po mojem mnenju v skladu z Althusserjevo konceptijo, po kateri je ideologija (in tudi religija) družbena praksa, ki je usmerjena k posamezniku in „delo“ na njegovi zavesti. Podporo zanj pa lahko najdemo tudi v načinu, kako razmerje med psihičnim in družbenim opredeljuje Levi-Strauss: „Vsaka ustrezna interpretacija mora privedi do koincidence objektivne zgodovinske ali komparativne analize s subjektivno doživetim izkustvom (experience vecu), kajti . . . dokaz družbenega je lahko le psihično; drugače rečeno, nikdar ne moremo biti gotovi, da smo dojeli smisel in funkcijo neke institucije, če ne moremo oživiti (reproducirati) njenega učinka (incidence) na individualno zavest . . . edino zagotovilo, ki ga lahko imamo, da neko totalno socialno dejstvo ustreza stvarnosti in ni le arbitrarni zbir bolj ali manj resničnih detajlov, je, da je dosegljivo v konkretnem izkustvu, izkustvu neke konkretne družbe, lokalizirane v času in prostoru, pa tudi poljubnega posameznika poljubne družbe . . . Melanezija tega in tega otoka“.¹⁸

Obstaja nam še en vidik, še nena raven odnosa med individualnim in družbenim: vidik, ki postane aktualen, če se postavimo na izhodišče o primarno družbeni naravi religioznega sistema. Pojavi se namreč vprašanje (ki je formulirano pogosto kot očitek),

14. C. Glock-R. Stark, *Religion and Society in Tension*, Chicago 1965, str. 19-36.

15. V. Pavičević, *Sociologija religije*, Beograd 1970, str. 8-9.

16. Glej J. Wach, *Religionssoziologie*, str. 19-21.

17. J. Levada, *Social'naja priroda religii*, str. 107.

18. C. Levi-Strauss, govori o svojevrstni dinamični komplementarnosti med psihičnim in socialnim: „Psihično je hkrati element pomena (element de signification) za simbolizem, ki ga prekriva (deborde) in edino sredstvo verifikacije neke stvarnosti, katere številni aspekti v obliki sinteze ne morejo biti dostopni izven psihičnega. (Uvod v delo M. Maussa, *Sociologie et Anthropologie*, str. XXVI-XXVII).

ali je posameznik potem le nekaj pasiven sprejemnik, odtis objektivno obstoječega (religioznega) sistema — oziroma, odkod potem individualne variacije in aktivnost posameznika nasproti „oficialnemu“ objektivnemu, danemu religioznemu sistemu. Iz doslej povedanega je odgovor v okviru naše koncepcije jasen. Če je religiozno doživetje učinek družbeno obstoječega religioznega sistema na posameznika (njegovo psiho), potem je tako rekoč nemogoče, da ne bi bilo številnih razlik in variacij:

a) glede na to, kakšna je specifična psihična struktura posameznika, na katerega religiozni sistem deluje (govorili smo že o psiholoških osnovah, ki so bolj ali manj ustrezne za religiozno doživljanje),

b) glede na probleme, ki jih posameznik skuša reševati z danim religioznim sistemom,

c) glede na dostopnost ali nedostopnost danega religioznega sistema za določene posameznike v okviru odnosov, v katerih neki sistem obstaja ali deluje. Če bi šli še dalje: razlike so odvisne od mesta in teže, ki jo ima religiozna praksa za določeno skupino ljudi, sloj ali razred v sklopu drugih družbenih praks. Od tod tudi razlike med oficialno religijo in ljudsko religijo, ki je vedno le nekaj izbor in posebna interpretacija obstoječe oficialne religije, povezan z elementi drugih, ponavadi starejših religioznih sistemov in kultov.¹⁹ Enega izmed vidikov raznolikosti religije ob istem oficialnem religioznem sistemu je opazil že Gramsci: „Vsaka religija, tudi katoliška (ta še posebej prav zaradi prizadevanj, da ostane površinsko enotna, da se ne razdrobi na nacionalne cerkve in družbene sloje), je dejansko množica posebnih, pogosto med seboj protislovnih religij: obstaja kmečki katolicizem, katolicizem žena in katolicizem intelektualcev, pa tudi ta raznolik in nepovezan“.²⁰ Še izrazitejša je stvar, kadar obstaja v družbi več religioznih sistemov. Tako je po R. Niebuhru cepitev protestantizma na razne cerkve in sekte v ZDA povezana z ločitvijo ljudi na „kaste nacionalnih, rasnih in ekonomskih skupin“. Pri tem razlikuje religijo revnih od religije bogatašev in srednjih slojev. Za religijo revnih, ki jo predstavljajo predvsem sekte, npr. ugotavlja: „Pri njih najdemo bolj kot drugod visoko vrednotenje religioznih vrednot solidarnosti in enakosti, sočustvovanja in obojestranske pomoči... preprostosti v obleki in navadah... duhovnega uboštva, krotkosti in ponižnosti.“ Za buržoazijo pa pravi, da daje „v religiji večji poudarek osebnemu zveličanju kot socialnemu odrešenju, bolj ceni individualno blaženost kakor upanje na prihod nebeškega kraljestva.“²¹

II.

Drugi najbolj znan pristop k opredeljevanju religije je gotovo funkcionalni.

V prid funkcionalnemu pristopu k opredeljevanju religije govori dvoje vrst dejstev:

1) da je vsaj za družbene vede najpomembnejši vidik pri obravnavanju nekega pojava funkcija, ki jo ta pojav opravlja, ter da je to dosti važnejše tudi za prakso kot pa precizno opredeljevanje in opisovanje „substancialnih“ značilnosti pojava.

2) Pokazalo se je, da so tako imenovane substancialne definicije religije — kot npr. „religija je vera v boga“, „duhove... mano, nadnaravno, absolutno“ ipd. — običajno preveč „etnocentrične“, da bi bile uporabne za vse družbe in za vsa obdobja. Ker so bile običajno oblikovane ob analizi religije opredeljenih družb ali obdobj, so se pokazale za slabo uporabne, če se je hotelo z njimi identificirati religije drugih družb in obdobj. Raziskovalci so se znašli v dilemi: ali reči, da v neki družbi ni religije (ker ni vere v boga

19. Glej npr. L. Schneider, *Sociological Approach to Religion*, New York 1970, str. 123 in dalje.

20. A. Gramsci, *Historijski materializem i filozofija* Benedetta Croceja, Zagreb 1958, str. 146.

21. *Po Soziologie der Kirchengemeinde*, D. Goldschmiedt, F. Greiner, H. Schelsky, Stuttgart 1960, str. 77.

ali koncepcije nadnaravnega ipd.), ali iskati nove opredelitve za pojave, ki jih ni bilo mogoče uvrstiti drugam kot v „religijo“, čeprav niso ustrezali izhodiščni definiciji (toteme, fetiš, „praznoverja“), ali pa posiljevati tako izhodiščno definicijo kot analizirano stvarnost z raznimi preinterpretacijami ene in druge. (Tako se je npr. hotelo v vseh religioznih pojavih za vsako ceno videti izhodišča, razvojne faze ali degeneracijo kategorije, preko katere je bila religija opredeljena – pa najsi je šlo za izvajanje animizma iz kulta prednikov ali obratno, za razlago ideje boga kot razvitja animističnih predstav ali pa slednjih kot degeneracije ideje boga.)

Zlasti ob predpostavki, da ne more biti družbe brez religije (ali vsaj) ne primitivne družbe – po nekaterih – oz. razvite družbe – po drugih), je bila nevzdržnost definicij, ki privedejo raziskovalce v prej nakazano dilemo, očitna. Skratka, v družboslovju in tudi v vedi o religiji se je uveljavilo izhodišče, da nima smisla in da ni mogoče a priori substancionalno določiti, kateri pojavi so „religija“. Bistveno je z analizo odnosov med pojavi odkriti, kateri izmed njih v dani družbi opravljajo funkcijo religije. Religija (neke družbe) je tisto, kar opravlja funkcijo religije.²² Na mesto opredeljevanj religije, kot so „religija je vera v nadnaravno“ ipd. prihajajo opredelitve „religija je pojav (vrednostni sistem, sklop verovanj in praktik ipd.), s katerim se ljudje borijo z zadnjimi vprašanji svojega življenja in (ali) zagotavljajo v končni instanci stabilnost in koherentnost družbenega sistema, povezanost članov družbe na skupnih osnovah“ ipd. „V tem smislu ima vsaka družba religijo – čeprav se imenuje antireligija. Z drugimi besedami ima neka verovanja in akcije, s katerimi skuša opravljati neke življenjske funkcije . . . Družba brez nekega integrativnega sistema vrednot je protislovje v sebi“. (Yinger)²³

Očitno se pri takih funkcionalnih opredelitvah religije kaže dvojnost, ki spremlja funkcionalistični pristop tako rekoč že od začetka in ki ga izraža že razhajanje v usmeritvi obeh očetov funkcionalizma v antropologiji: B. Malinowskega, ki veže funkcijo nekega družbenega pojava prvenstveno na zadovoljitev neke potrebe posameznika, in A. R. Radcliffea-Browna, ki govori o funkcijah kot o funkcijah z ozirom na družbeni sistem.²⁴ Ne bi se spuščali v razpravljanje o tem, ker nas tu zanimajo predvsem nekatere druge zadrege funkcionalističnega pristopa k obravnavanju religije.

Misel, da je religija neke družbe tisti pojav (tisti pojavi), ki opravlja funkcijo religije, zahteva predhodno opredelitev te funkcije. Pri tem imamo na razpolago spet dve poti:

1) evidentirati osnovne funkcije – ali enostavneje „dejavnosti“ – brez katerih nobena družba ne more obstajati in ne obstaja (reprodukcija, materialna proizvodnja, socializacija, integracija itd.), ugotoviti, da religija opravlja katero izmed teh funkcij in se postaviti na stališče, da je religija (vsak) proces ali pojav, ki opravlja to funkcijo (npr. socializacijo posameznika), oziroma da je opravljanje te funkcije identično religiji. Predpostavka in rezultat takega stališča je seveda, da religija obstaja v vsaki družbi, saj je identična z zadovoljevanjem ene od osnovnih družbenih potreb (če se izrazimo v tem dokaj spornem jeziku). Naloga, ki ostane, je, kako opredeliti enotnost in različnost pojavov („religij“), ki to funkcijo opravljajo.

Taka pot – ki ji v delih novejšega datuma najbolj dosledno sledi Thomas Luckmann²⁵ – se izogne zagati, v kateri se znajde druga pot, ki jo bomo obravnavali

22. „... Za strukturalno-funkcionalistično analizo religije le-ta ni identična niti z normativnimi definicijami tradicionalnih religioznih skupnosti niti z restrikcijami religiologov. Religija je to, kar opravlja funkcijo religije“. (Osmund Schreuder, *Die strukturell-funktionale Theorie und die Religionssoziologie*, v: *Internationales Jahrbuch fuer Religionssoziologie* (2), 1966 (Koeln – Opladen)

23. M. Yinger, *Sociology Looks at Religion*, New York 1957, str. 18-19.

24. Prim. P. Mercier, *Histoire de l'anthropologie*, Paris 1969, str. 132-143.

25. Th. Luckmann *The invisible Religion*, New York 1967, uporabljam it. prev. *La religione invisibile*, Bologna 1969, str. 63-90.

pozneje. Njena problematičnost — poleg predpostavke o „večnosti“ religije, ki pa je v tej interpretaciji pravzaprav bolj problem terminologije, saj ni „večna“ religija, temveč nujnost socializacijskega procesa — je v tem, da po taki razširitvi pojmovanja religije ni več razvidno, v kakšnem razmerju je tradicionalno pojmovana religija (substancionalno opredeljena) do tako opredeljene. Problem opredelitve (tradicionalne) religije je tako prej likvidiran, utopljen v širši problem kot pa rešen.

Luckmann se je sicer spoprijel tudi s tem ter uvedel razlikovanje med „svetovnim nazorom“ kot elementarno in občo, a nespecifično družbeno obliko religije in „svetim kozmosom“ kot specifično in zgodovinsko družbeno obliko religije s specializirano in posebej institucionalizirano (cerkveno) „religijo“ kot svojim ekstremnim primerom (ki pa prav zaradi svoje specifičnosti nosi v sebi kal negacije svoje lastne obče funkcije).

Luckmann imenuje „religiozne“ vse procese, ki oblikujejo človekov jaz, torej procese, s katerimi človeški organizem transcendirata lastno biološko naravo, oz. je „religiozno“ zanj to transcendiranje samo. Organizem transcendirata biološko naravo, kadar skupno z drugimi konstruira, proizvaja poseben svet smisla oz. pomena (Sinnwelt). Tako vsaj lahko rečemo v širokem antropološkem smislu. Konkretni posameznik pa običajno v glavnem prisvaja, interiorizira že izdelane smiselne slike sveta, transcendirata svojo biološko naravo in postaja Jaz v procesih socializacije, ko interiorizira ustrezno sliko sveta, svetovni nazor neke družbe. V tem smislu je socializacija bistveno religiozni pojav in svetovni nazor elementarna ter obča oblika religije.²⁶

Svetovni nazor vključuje tipizacijo, interpretativne sheme in modele obnašanja na različnih ravneh. Svojo socializacijsko („religiozno“) funkcijo lahko opravlja le, če so vsi ti elementi na nek način hierarhizirani. Kompleksna hierarhija pomenov je po Luckmannu „strukturnalna“ karakteristika vsakega svetovnega nazora. Lahko pa je artikulirana (posredno) v posebnih, specifičnih predstavah. Te predstave „implicitno predstavljajo obči smisel slike sveta (in hierarhije pomenov, ki je v njeni osnovi), čeprav se eksplicitno nanašajo na posebno sfero stvarnosti, sfero zadnjih pomenov“. „Strukturalna“ značilnost slike sveta postane tako del njene vsebine.²⁷ Take predstave, ki opravljajo v specifični in koncentrirani obliki funkcijo svetovnega nazora v celoti, lahko imamo za specifične religiozne predstave, „sveti kozmos“ kot del slike sveta, ki ga tvorijo in izražajo, pa za specifično in zgodovinsko (prehodno) družbeno obliko religije.

„Sveti kozmos“, ki sicer že pomeni artikuliranje posebnih religioznih predstav znotraj svetovnega nazora, lahko obstaja brez specializirane in institucionalizirane družbene baze. V kompleksnejših družbah pa se kot njegov nosilec običajno oblikujejo posebne družbene institucije in grupe, posebne družbene vloge (duhovnikov, vernikov itd.), ki jih spremlja standardizacija predstav v definirano doktrino. Tako nastane skratka posebna „religija“, lokalizirana v posebnih družbenih institucijah. Lahko bi rekli, da „sveti kozmos“ in „religija“ na specifičen, a zgoščen način opravljata temeljno (socializacijsko) funkcijo, ki sicer pripada vsakemu svetovnemu nazoru v celoti.

Taka „koncentriranost“ omogoča „svetemu kozmosu“ in specializirani religiji večjo učinkovitost pri socializaciji v kriznih situacijah, zato pa se pojavi problem vzdrževanja zveze z drugimi (in novimi) elementi svetovnega nazora. Pojavlja se napetost med „družbo“ in „religijo“ (ter posameznikovo zavestjo in institucionalizirano religijo), saj v cerkvah lokalizirane specializirane religije načelno ne morejo več izražati dejanske hierarhije pomenov neke (spreminjajoče se) družbe v celoti. Religiozne predstave in teme oficialne institucionalizirane religije lahko ne predstavljajo več dejanskih „zadnjih problemov“ in dejansko najpomembnejših tem v dani družbi.²⁸

26. prav tam, str. 63-65.

27. prav tam, str. 75.

28. prav tam, str. 109-111.

Po Luckmannu je specifičnost posebnih religioznih predstav in svetovnega kozmosa funkcionalno opredeljena s tem, da so to tiste predstave, ki (implicitno) artikulirajo, izražajo globalni smisel svetovnega nazora, najvišje pomena ipd. Pri odgovoru na vprašanje, kako se ta artikulacija dogaja, pa se v Luckmanovo koncepcijo hote ali ne hote povrne — ne sicer do kraja izrečena — substancialna opredelitev. Ko pravi, da se specifične religiozne predstave nanašajo na „posebno raven stvarnosti, raven, na kateri so situirani zadnji pomeni (smisli) vsakdanjega življenja in pomeni izrednih izkustev“ opredeli, ali bolje, označi to raven kot „stvarnost, ki je neposredno nedostopna“, ki „uhaja nadzorstvu povprečnega človeka“, kot sfero, ki je „občutena kot ‚različna‘ in skrivnostna“. „Če je značilnost vsakdanjega življenja njegova ‚profanost‘, je lastnost, ki razlikuje sfero transcendentnega, njena, ‚svetost‘“.²⁹

Funkcionalno opredeljena višjost in nadrejenost neke sfere je dobila oznake „svetega“, kot jih poznamo iz fenomenološko-substancialnih opisov („različno“, „skrivnostno“, „neobvladljivo“, „občuteno“). Res, da je z rezervo, v narekovajih, toda ker drugih opredelitev ni, se nam vsiljuje zaključek, da se navsezadnje tudi tak odlično zastavljeni in izpeljani model, kakršen je Luckmannov, ki izhaja iz funkcionalne opredelitve religije, mora opreti na substancialno, „fenomenološko“ opredelitev svetega.

2) Druga pot za določitev funkcije religije poteka takole: analizirati je treba konkretne religije in njihove funkcije ter izločiti funkcije, ki so vsem skupne. S tako dobljenimi funkcijami religije „kot take“ iščemo potem v konkretnih družbah pojave, ki to funkcijo opravljajo, ki so torej religija konkretne družbe.³⁰ (Tudi tu je tiha predpostavka, da je religija navzoča v vsaki družbi).³¹ Toda s tem se v bistvu nismo izognili zagati, ki je pokopala substancialne opredelitve. Kje imamo zagotovilo, da bo nepopolna indukcija na osnovi analize nekaterih religij in njihovih funkcij dala res obče funkcije religije kot take, funkcije, s katerimi bomo res lahko identificirali sleherno religijo v vsakem primeru? Ali se ne znajdemo spet v istih dilemah: da v neki družbi religije ni ali pa da je treba prvotno funkcijo religije tako preinterpretirati, da si že ni več podobna, itd.

Dalje: predpostavka tega pristopa (pravzaprav tudi drugih, vključno z našim) je, da obstajajo očitne religije, za katere zato lahko določimo funkcije, in nerazvidne, skrite religije, zaradi katerih pravzaprav potrebujemo neki kazalec, s katerim jih bomo odkrili in identificirali. Nekatere od religij so torej že dane kot take — bodisi da se same tako imenujejo bodisi da jih sami brez pridržkov sprejmemo kot vzorec religije nasploh — druge pa pravzaprav šele mi ex post definiramo kot religije. Skratka: nobena skrivnost ni, da so take vzorčne religije tradicionalni religiozni sistemi, kot so krščanstvo, islam, budizem, ali še prej grška, rimska, egiptovska religija itd.

Tiste druge „religije“, ki jih identificiramo šele posredno, na osnovi indikatorjev, dobljenih ob analizi prvih, pa so bodisi religije primitivnih družb z nerazvidno družbeno strukturo bodisi razni pojavi v sodobnih družbah izven tradicionalne religije (označevani običajno bolj blago kot „funkcionalni“ ekvivalenti religije — nacionalizem, nekateri svetovnonazorski sistemi, teme in značilnosti masovne kulture ipd., pač pri različnih avtorjih različno).

Večina avtorjev se te dvojnosti tudi zaveda in jo na različne načine izraža. Nekateri tako, da govorijo o religijah in funkcionalnih ekvivalentih religij, o sakralnih in sekulariziranih.

29. prav tam, str. 76.

30. Hoult: Najpomembnejši skupni imenovalec religije — ne glede na čas in kulturo... je prizadevanje, da se posveti obnašanja in verovanja (predstave), ki so povezane z najbolj trajnimi in žgočimi problemi preživetja posameznika in/ali skupine, pojmovanega materialno ali duhovno. („The Sociology of Religion“, New York 1958, str. 387)..

31. „Kjer je človek, je tudi religija“ — Hoult, prav tam, str. 3. L. Schneider (Sociological Approach to Religion, str. 91) opozarja na nevarnost nove vrste prereligiozne ideologije, ki vztraja na tem, da človek je in mora biti religiozen, „ne glede na to, kaj kažejo dejstva“. Če nekatere ni cerkve, se takoj vidi njen substitut v narodu ipd.

ranih, tradicionalnih in netradicionalnih religijah, skratka o dveh osnovnih tipih religij. Nekateri pa, podobno kot Luckmann, raje vzamejo kak drug skupen termin za obe vrsti pojavov, tako da je (tradicionalna, sakralna . . .) religija samo podvrsta ali ena od dveh možnih oblik obstoja širšega pojava. Ch. Glock za C. Kluckhohnom govori o „vrednostnih orientacijah“, definiranih kot „tisti institucionalizirani sistem verovanj, vrednost, simbolov in praktik, ki se ukvarjajo z rešitvijo vprašanj zadnjega pomena. Take orientacije so univerzalne značilnosti človeških družb in se medsebojno izključujejo“ . . . Pri tem razlikuje orientacije z nadnaravnim referentom (**religiozne**) in take brez njega (**humaniistične**).“ Obe alternativni sta na isti ravni abstrakcije in funkcionalno ekvivalentni, čeprav imata lahko nekatere različne konsekvence za druge družbene institucije“.³²

Ne glede na to, kako uspešno opredelimo osnovne funkcije religije, in ne glede na to, kako rigorozno potem religijo poimenujemo – ali govorimo o dveh tipih religije ali o religiji kot enem od alternativnih tipov nekega splošnejšega pojava – vedno se srečamo z dvojnostjo, ki je ni mogoče prezreti. Ob še tako sprejemljivi obči funkcionalni definiciji religije ni mogoče mimo problema definicije tistih religij, ki jih navadno označujemo kot tradicionalne, sakralne religije z „nadnaravnim referentom“, nasproti netradicionalnim, sekularnim, nesakralnim religijam. S posebnimi funkcijami teh religij ne moremo opredeliti, jih ločiti in razlikovati od ostalih funkcionalno-ekvivalentnih pojavov. Problem definicije teh religij je problem definicije (**doživetja**) svetega.

Prva zagata funkcionalističnega pristopa je torej ta, da z njim ni mogoče konceptualizirati razlike med tradicionalno, sakralno religijo itd. in drugimi funkcionalnimi ekvivalenti, drugimi vrednostnimi orientacijami in svetovnimi nazori ipd.³³

Druga zadrega funkcionalističnega pristopa pri definiranju religije izvira iz že uveljavljenega spoznanja, da ima lahko več pojavov isto funkcijo (kar nas pravzaprav vrača k prej obravnavnemu problemu, kako konceptualizirati očitne razlike med temi pojavi). Hkrati pa ima lahko isti pojav različne funkcije. Z. Poniatowski npr. govori o mega-, makro- in mikro-funkcijah religij. Religija po Poniatowskem opravlja funkcije nasproti **družbi kot celoti**: sem spada po njegovem demobilizacija, odvajanje ljudi od aktivnega preoblikovanja družbene stvarnosti ipd. (megafunkcije); opravlja funkcije z ozirom na **neko družbeno skupino**, razred, sloj (makrofunkcija) ter funkcije, ki jih opravlja z ozirom na **posameznika** (sredstvo za prebrodenje psihičnih kriz in podobno – mikrofunkcije).³⁴ Religija npr. s tem, ko sakralizira določene vrednote in institucije, daje posamezniku ustrezno vrednostno orientacijo, osmišlja njegov položaj v svetu, istočasno pa te vrednote in institucije utrjuje in varuje. Ista religija dalje lahko opravlja različne funkcije glede na različne družbene skupine. Če je bilo krščanstvo s svojim „blagor ubogim, zakaj njih je nebeško kraljestvo“ opij zatiranih slojev, „ponižanih in razžaljenih“, kompenzacija za zemeljsko nezadostnost (in hkrati opora njihovemu dostojanstvu nasproti „velikim te zemlje“), je bil isti nauk za močne in bogate vendarle ideološka uzda, opomin k skromnosti, vsaj duhovni, če že ne materialni (ne glede na vse licemerje, ki ga je ob tem običajno povzročal). Isti religiozni sistem ali celo iste sestavine religioznega sistema so v različnih družbenih kontekstih opravljale različne funkcije. Ni treba ponavljati že znanih ugotovitev o dvoreznosti nauka o božjem kraljestvu v različnih interpretacijah, revolucionarnih in konservativnih. Danes tudi ni treba več dokazovati, da lahko religija deluje v nekem sistemu integrativno, v drugem pa kot dejavnik dezintegracije. Funkcija kateregakoli družbenega pojava ni dana z njim kot takim: odvisna je od mesta,

32. Glock-Stark, op. cit., str. 11-12.

33. Tega se je zavedal P. Berger, ko se je v svojem delu v nasprotju z Luckmannom omejil na sakralizirano religijo oz. uporabil Ottojevo definicijo svetega za specifično kategorijo svoje opredelitve religije kot proizvajanje „svetega kozmosa“. (P. Berger, *The Sacred Canopy, Elements of a Sociological Theorie of Religion*, New York 1967, str. 177-178.

34. Z. Poniatowski, *Religia a nauka*, Warszawa 1962, str. 41.

ki ga ima v določeni družbeni strukturi, od družbenih in zgodovinskih okoliščin, v katerih se znajde. To mesto pa ni dano enkrat za vselej, spreminja se s spreminjajočo se strukturo celote.

Lahko torej dvomimo, da je mogoče določiti neko funkcijo religije kot take, ki bi lahko služila za opredelitev in identifikacijo religije v vsakem kontekstu. Sklep, ki se tako ponuja, je, da pri opredeljevanju religije (oziroma vsaj enega, **specifičnega** in vsaj doslej dominantnega, poglobitnega tipa sakralne religije) ni mogoče mimo „substancialne“ kategorije svetega (kot najbolj uveljavljene kategorije pri substancialnem opredeljevanju religije). Že v prejšnjem poglavju pa smo pokazali, kako tudi ta kategorija sama ne more služiti za zadovoljivo opredelitev religije kot specifičnega **družbenega** pojava. Iz same opredelitve religije kot individualnega doživetja svetega ni mogoče razumeti religije kot družbenega pojava. Če vzamemo individualno ali kolektivno (množično) doživetje svetega kot **izvor** religije, nam nobeno govorjenje o nujnosti kolektivnega, objektiviranega izražanja, fiksiranja in spodbujanja takega doživetja ne more razložiti (nujnosti) obstoja religije kot družbenega pojava. Družbenost religije ostane slučajen, spremljajoč (pa čeprav **nujno** spremljajoč) pojav individualnega religioznega doživljanja.

Pravica po svojemu pravičnem pravičju postane včasih stvar, ki jo lahko vzamemo za samozaprto, in jo zato v vsakdanji življenjski in družbeni ravnanji preprosto odločimo v svojo korist. Zato nam lahko nekatera pravičnostenja postanejo stvar, ki jo lahko vzamemo za samozaprto in se ji ne bomo dovolili dvigniti vpraševalnega znaka, kot tudi tudi ne bomo razmišljali, kaj pomeni pravičnost in kaj pravičnostenje. Pravica in pravičnost sta torej za pravičnega pravičnega stvari.

Pravičnost in pravičnostenje sta torej stvari, ki jih lahko vzamemo za samozaprto in se ji ne bomo dovolili dvigniti vpraševalnega znaka, kot tudi tudi ne bomo razmišljali, kaj pomeni pravičnost in kaj pravičnostenje. Pravica in pravičnost sta torej za pravičnega pravičnega stvari.

Vzame pa se to v vsaki pravičnosti. In se tudi pravičnostenje in pravičnost v vsaki pravičnosti. In se tudi pravičnostenje in pravičnost v vsaki pravičnosti.

Pravičnost in pravičnostenje sta torej stvari, ki jih lahko vzamemo za samozaprto in se ji ne bomo dovolili dvigniti vpraševalnega znaka, kot tudi tudi ne bomo razmišljali, kaj pomeni pravičnost in kaj pravičnostenje. Pravica in pravičnost sta torej za pravičnega pravičnega stvari.

Pravičnost in pravičnostenje sta torej stvari, ki jih lahko vzamemo za samozaprto in se ji ne bomo dovolili dvigniti vpraševalnega znaka, kot tudi tudi ne bomo razmišljali, kaj pomeni pravičnost in kaj pravičnostenje. Pravica in pravičnost sta torej za pravičnega pravičnega stvari.

Pravičnost in pravičnostenje sta torej stvari, ki jih lahko vzamemo za samozaprto in se ji ne bomo dovolili dvigniti vpraševalnega znaka, kot tudi tudi ne bomo razmišljali, kaj pomeni pravičnost in kaj pravičnostenje.

Pravičnost in pravičnostenje sta torej stvari, ki jih lahko vzamemo za samozaprto in se ji ne bomo dovolili dvigniti vpraševalnega znaka, kot tudi tudi ne bomo razmišljali, kaj pomeni pravičnost in kaj pravičnostenje. Pravica in pravičnost sta torej za pravičnega pravičnega stvari.

Pravičnost in pravičnostenje sta torej stvari, ki jih lahko vzamemo za samozaprto in se ji ne bomo dovolili dvigniti vpraševalnega znaka, kot tudi tudi ne bomo razmišljali, kaj pomeni pravičnost in kaj pravičnostenje. Pravica in pravičnost sta torej za pravičnega pravičnega stvari.

Ob »povratku« marksizma

Dr. Vojan Rus

Zahteva po uvajanju marksizma je lahko povsem v skladu z reformskimi težnjami na univerzi, in to prav z vsebinsko reformo in napredkom univerze. Povezava reforme z vprašanjem marksizma lahko celo reformo premakne na pravo področje. Reformo univerze namreč vse prevečkrat razumejo kot nekakšno reorganizacijsko stvar, kot stvar boljše organizacijske povezave navzven in med posameznimi enotami na univerzi. Veliko bolj pomembno pa je vprašanje vsebinskega napredka.

Renesansa marksizma na univerzi bo danes možna in uspešna le, če bo izhajala iz avtentičnega marksizma in se razvijala v novih, sodobnih pogojih. Taka renesansa marksizma bi nujno vodila tudi k višji strokovni kvaliteti, k večji znanstveni in družbeni kritičnosti in angažiranosti univerze, bi v resnici pomenila kritiko nezadostne kvalitete in vseh vrst dogmatizma. Več marksizma na univerzi naj bi torej nikakor ne smelo pomeniti apologetike obstoječega, uvajanja vulgarnega materializma in dogmatike.

Pri tem pa bi le moral poudariti, da se malo razlikujem od tistih implicitnih stališč, ki dobronamerno trdijo, da tako rekoč že prizadeto in vestno strokovno znanstveno delo prinaša samo po sebi vse, kar si pod marksizmom zamišljamo.

Stihijski razvoj znanosti v sodobnosti ne prinaša samo napredka znanosti, ampak tudi nekatere nove, še bolj poudarjene negativne strani kot v preteklosti. Sodobni stihijski razvoj znanosti prinaša vse več nepotrebne in prazne faktografizma, vse več ozke specializacije, ki izgublja pregled nad celoto, vse več nemočnega kombiniranja, ponavljanja že znanega pod videzom novega. Ker zaradi vsega tega znanstveniki gube pregled čez miselno in družbeno celoto svoje dobe, postajajo večkrat nehote servis dane družbe in obstoječih družbenih sil, nezavedni hlapci danega. To pomeni, da na mesto elementov zavestnega apologetizma in dogmatizma vse bolj stopa navidezna strokovnjakarska neodvisnost, ki pa je še vedno velika odvisnost in nemoč.

Le če bomo dosledneje samostojno razvijali in aplicirali tisto, kar dejansko pomeni marksizem kot posebna smer in obenem kot rezultat najpozitivnejšega v celotni evropski miselni in družbeni zgodovini ter kulturi — le tedaj se bomo lahko uspešneje upirali temu negativnemu družbenemu in znanstvenemu samotoku ter prispevali k vsebinskemu napredku znanosti in njenemu delovanju v družbi.

Dovolite, da navedem samo nekaj konkretnih dokazov in ilustracij k tem tezam.

Skoraj v vseh družbenih vedah Zapada od tam pa tudi pri nas, Zlasti pa v najpomembnejših, se npr. stihijsko, brez posebnih organiziranih namer, širi teza, ki se zdi na moč nenevarna in celo napredna, zdi se celo skladna z marksizmom (namreč s pasivistično razlago marksizma, ne z avtentičnim marksizmom). To je teza, da je osnovna naloga znanosti pomagati človeku, da se prilagodi danemu okolju, da živi harmonično z danim okoljem. Povsem jasno je, da mora enostranska aplikacija te teze voditi v miselno in družbeno konservativnost. Le dialektično stališče avtentičnega marksizma, da se ljudje znajdejo v določenem okolju in da obenem to okolje spreminjajo, lahko premaga bodisi enostransko individualistično bodisi družbeno-konformistično usmeritev znanosti.

Še en primer: vse družbene vede pri nas se vse bolj ukvarjajo z raziskavo vrednot, z odnosom ljudi do vrednot. Take raziskave pa so očitno precej neutemeljene, brez razmisleka o tem, kaj vrednote so, kakšen je stvaren in možen sistem vrednot, kar pa je vse nemogoče utemeljiti brez obče marksistične teorije človeka, zlasti človeka kot praktičnega bitja, saj je sistem vrednot odvisen od strukture človeka.

In zadnji primer: čeprav malo manj poznam področje prirodnih ved, vendar vem, da so tudi tu očitne stihijske težnje po faktografizmu, ozki specializaciji, ponavljanju že znanega. Te vede so že dolgo na področju – mislim zlasti na mikrokozmos – kjer je nujno zavestno dialektično mišljenje kot sestavni del strokovnosti in znanstvenosti teh ved, ne pa kot nekaj izven in poleg strokovnosti. Znano je, da so se v zvezi z teorijo relativnosti, s teorijo nedoločnosti v fiziki, z vse večjo porabo statističnih in verjetnostnih zakonov v teh vedah spet zaostрила vprašanja determiniranosti, vzročnosti, zakonitosti, nujnosti, naključnosti, objektivne verjetnosti, objektivne prekinjenosti in neprekinjenosti, mišljenjskih zakonov, identitete in protislovnosti itn. Na ta vprašanja, ki so, poudarjam, sestavni del najožje strokovnosti v prirodnih vedah, pa ni mogoče odgovoriti tistim – pa naj bodo še tako obdarjeni –, ki niso vsrkali filozofske kulture in dialektične kulture, kakršna je prisotna že v Heglovih, potem pa v Marxovih, Engelsovih in Leninovih delih.

Naj spregovorim še nekaj besed o posebnem predmetu filozofije kot sestavnem delu idejne in strokovne vzgoje na vseh fakultetah in visokih šolah. Čeprav res lahko vse posebne vede parcialno prispevajo tudi v tej smeri, je nemogoče kaj resnejšega doseči brez posebnega filozofskega predmeta, čeprav ni potrebno, da je po obsegu, po urah preširok. Že omenjene probleme determiniranosti, vzročnosti, nujnosti, naključnosti, verjetnosti je mogoče uspešno in prepričljivo razložiti samo kot povezan kompleks, saj so tudi objektivno neposredno združeni. Isto velja za povezavo med človekovo celoto, človeškimi vrednotami, družbenimi strukturami in podobno. Obstojijo torej objektivne potrebe po posebnem filozofskem predmetu na vseh fakultetah in visokih šolah.

Strinjam se, da je koristen tudi poseben, diferenciran obči predmet sociologije na vseh visokih šolah. Pripomnil pa bi, da ta predmet ne sme iti v preveliko faktografijo, v podrobno opisovanje človeškega ozjega okolja, ampak bolj v temeljna vprašanja. Z marksistično metodologijo je nujno predvsem osvetliti temeljna sodobna socialna vprašanja, npr. odnos med usmerjanjem in tržiščem, vprašanje sodobnih makro-družbenih skupin, horizontalne in vertikalne stratifikacije družbe, (npr. prepletanje socialnega in etničnega), treba je podati jasnejšo predstavo o t. im. tretjih in srednjih slojih, o sodobni strukturi in vlogi delavskega razreda in inteligence danes pri nas in drugje, pojasniti, kaj je državni kapitalizem pri nas in drugod in še dosti takih temeljnih in sodobnih vprašanj.

UDK 177
Lev Kreft

TEORIJA ERICHA FROMMA O LJUBEZNI

Anthropos, Ljubljana, 1972, let. 4, št. 3-4, str.

V dvajsetem stoletju so človekove intimne kamrice, v katere se je prej zatekal pred pritiski svojega družbenega življenja, prišle pod družbeni in miselni vprašaj. Erich Fromm je eden od mislecev, ki se spoprijemajo z vprašanji sodobnega zahodnega sveta, in jedro njegovih razmišljanj so prav človekove negotovosti in stiske. Ugotavlja, da je ljubezen možna le ob medsebojnem komuniciranju iz centra lastne eksistence, in ob soočanju s situacijo v konkretnem svetu pokaže, da je sodobna ljubezen daleč od te definicije. Dejansko stanje predstavlja popolni razkroj ljubezni, ne le erotske, ampak tudi vsake druge. Toda — pravi Fromm — le nihilisti bi zato zanikali možnost prave ljubezni v današnjem svetu. Če se ravnamo po določenih pravilih vežbanja duše in telesa, potem lahko obvladamo tudi umetelnost ljubezni.

Frommov drugače plemeniti eklekticizem vsebuje vrsto predsodkov. Človek kot bitje je že vnaprej postavljen kot izolirana monada, z rojstvom vržena v svet in po naravi ločena od narave in drugih ljudi. Izvora te ločenosti zato ne zmore analizirati, saj obide osnovno spoznanje o izvoru človeka in o njegovi ločitvi od narave — spoznanje o vlogi dela. Mimo tega historično materialističnega spoznanja vodi Fromma pot naravnost v robinzonado in psihologizem.

UDC 177
By Lev Kreft

ERICH FROMM'S THEORY OF LOVE

Anthropos, Ljubljana, 1972, vol. 4, No. 3-4, p.

In the twentieth century the intimate corners of man's heart, to which he had been taking recourse from the pressures of his social life, have been questioned from both social and from ideational points of view. Erich Fromm is one of the thinkers studying the questions of the contemporary western world and it is man's anguish and anxieties which form the core of his study. He finds that love is possible only in interpersonal communication from the centre of one's own existence; when confronting this with the situation in the concrete world he demonstrates that contemporary love is far removed from such a definition. The actual state of affairs in fact represents a complete decay of love, not only of the erotic one but also of any other kind of love. But — Fromm continues — only nihilists would deny the possibility of true love in the modern world. If we observe certain rules for the training of our soul and our body, we may also become masters of the art of love.

Fromm's otherwise noble eclecticism contains a series of prejudices. As a being, man is a priori viewed as an isolated monad, by birth thrown into the world and by nature separated from the nature and from other people. The origin of this separatedness therefore remains for him beyond analysis, particularly because he by-passes the fundamental insight concerning man and his separation from the nature: the insight concerning the role of work. By-passing this historical materialistic insight, Fromm turns directly to psychologism.

UDK 17.03
Mag. Jože Šter

MATERIALNI ETIČNI APRIORIZEM

Anthropos, Ljubljana, 1972, let. 4, št. 3-4, str.

Max Scheler je prvi uporabil Husserlovo fenomenologijo pri analizi vrednostnih fenomenov, predvsem morale. Za to fenomenološko izkustvo, bistvogledje itd. naj bi bilo značilno, da je intencionalno, apriorno, neposredno, asimbolno in imanentno doživljanje bistev. Scheler sprejema Kantovo kritiko induktivnih etik. Zaradi re-

lativnosti, ki iz teh etik sledi, sprejema nujnost apriornega utemeljevanja etike. Ker je uočil bistvene slabosti Kantovega formalnega apriorizma, je videl rešitev le v materialnem apriorizmu. Logična posledica je bila opredelitev vrednot kot popolnoma nespremenljivih in od vseh stvari neodvisnih fenomenov. V svetu vrednot seveda vlada absolutna in apriorna hierarhija. Drugi vir relativnosti v morali pa je samo spoznanje. Absolutnost in apriorno resničnost spoznanja moralnih vrednot pa naj bi zagotavljalo ravno fenomenološko izkustvo. Hierarhija vrednot se nam zblisne v posebnih fenomenoloških aktih (oblikah emocionalne intuicije: ljubezen, občutenje itn.), ki so popolnoma različni od misli in zaznav.

Ker je bila zastavljena naloga — absolutnost v etiki — neizvedljiva, je Scheler nujno zapadel v vrsto protislovij in težav. Z osnovna trditev o obstoju vrednot kot posebnih fenomenih je s stališča fenomenologije nedopustna transcendenca. Kljub temu apriorizmu in absolutizmu je dojetje vrednot vedno le zgodovinsko, še več, je principielno individualno. Ta etika je torej — po besedah samega Schelerja — emocionalni intuicionizem, materialni apriorizem, etični absolutizem in personalizem. Scheler je sicer kritiziral absolutizem, toda le njegovo konkretno obliko — Kantov absolutizem — zato je zapadal sam v iste in podobne težave ter protislovja kot drugi absolutisti. Razumljivo je, da ni rešil tudi osnovnega problema — relativnosti v morali. Končna rešitev moralnega problema sicer je absolutizem, toda ta absolutnost je (tako kot celotno fenomenološko spoznanje) le absolutni relativizem in subjektivizem. Dosledno pa je konsekvence iz te pozicije, na področju morale, izpeljal kasneje šele eksistencializem.

UDC 17.03

By Jože Šter

THE MATERIAL ETHIC APRIORISM

Anthropos, Ljubljana, 1972, vol. 4, No. 3-4, p.

Max Scheler was the first to apply Husserl's phenomenology in the analysis of value phenomena, notably of morals. This phenomenological experience, the direct cognition of essence ("Wesensschau"), is understood to be a typically intentional, a-prior, direct, a-symbolic, and immanent experience of essentials. Scheler accepts Kant's criticism of the inductive ethics. Because of the relativity stemming from such an ethics he accepts the necessity of an a-priori substantiation of ethics. Since he realized the essential weakness of Kant's formal apriorism, he saw the solution simply in the material apriorism. A logical consequence of this was to define values as absolutely invariable phenomena which do not depend on anything at all. In the realm of values there operates, of course, an absolute and a-priori hierarchy. The second source of relativity in morals is the cognition itself. The absolute nature and the a-priori truthfulness of the cognition of moral values is regarded as guaranteed by the phenomenological experience. The value hierarchy is taken to be apprehended in specific phenomenological acts (forms of emotional intuition, like love, feelings, etc.), which are wholly different from thoughts and perceptions.

Since the task set — the absolute principle in ethics — could not be carried out, Scheler was bound to meet with a series of contradictions and difficulties. The basic proposition according to which values should exist as particular phenomena is already from the point of view of phenomenology an impermissible transcendence. In spite of this a-priori and absolute principle, values are always conceived in a historic setting, or what is more, from an individual point of view. Accordingly, this ethics is, in Scheler's own words, emotional intuitism, material apriorism, ethic absolutism, and personalism. Even when criticising absolutism, Scheler was criticising only its concrete form, Kant's absolutism, and so he was to encounter the same difficulties and meets with the same contradictions as the remaining absolutists. It is understandable that he failed to find a solution to the fundamental problem — to the relativity in morals. While a final solution of the moral problems is to be sought in absolutism, this absolute principle (like the entire phenomenological cognition) remains but absolute relativity and subjectivism. It was only existentialism which was later to make consistent conclusions from this position in the field of morals.

PROBLEM OPREDELITVE RELIGIJE

Anthropos, Ljubljana, 1972, let. 4, št. 3-4, str.

Ni mogoče sprejeti opredeljevanja razmerja med individualno in družbeno stranjo religioznega fenomena po vzorcu individualno psihološko bistvo (ali: izvor) — družbeni izraz. V okviru tega vzorca je povsem nerazložljivo in nerazumljivo vse bogastvo oblik družbeno konstituirane religije in njihov obstoj sploh, razen če jih razlagamo zgolj z nereligioznimi razlogi. Tudi pri njegovih glasnikih samih ta vzorec v njihovem znanstvenem delu dejansko nima praktično-metodološke vrednosti. Ostaja le deklaracija, znanstvena pozornost pa je (navidez paradoksalno) usmerjena k »nebistvenemu«, k družbeno obstoječim in pogojenim oblikam religioznega »izraza«, k njihovim medsebojnim odnosom in zvezam z drugimi družbenimi oziroma kulturnimi pojavi.

V zagato zaide tudi vsak poizkus teoretično zajeti religijo zgolj na institucionalizirani in objektivirani družbeni ravni, ne da bi upoštevali individualno-psihološke dimenzije. Brez te ostaja neodgovorjeno na vprašanje: po čem se religiozni sistem razlikuje od nereligioznega, ideološkega sistema in kdaj neki religiozni sistem sploh funkcionira kot *religiozni* sistem? Religiozni sistem obstaja kot specifična struktura le v svojem učinku, ki je učinek (»psihološki«) na »zavest«, na doživljanje posameznika. Brez tega učinka religiozni sistem kot enotna in specifična struktura razpade oziroma sploh ne obstaja; obstajajo le posamezni elementi, vključeni v druge (ideološke strukture) predstave o bogu, svetu in človeku kot poseben »svetovni nazor« ali del drugih nazorov in ideologij; obredje kot del običajev; simbolika kot skupinski identifikacijski znaki ipd.

Funkcionalno opredeljevanje religije (neke družbe) kot tistega, kar opravlja funkcijo religije, ne uspe konceptualizirati razlike med sakralnimi, tradicionalnimi ipd. religijami in »sekulariziranimi« religijami, »funkcionalnimi« ekvivalenti ipd.; ali pa zaide v težavo, značilno za mnoge substancialne opredelitve, kateri se je ravno hotelo izogniti. V določenih družbah in kulturah religije ne uspe identificirati po uporabljenem (funkcionalnem) kriteriju, razen če religijo izenači z opravljanjem določene funkcije (v tem primeru je »problem religije« pravzaprav le še terminološke narave). Funkcionalne opredelitve običajno izhajajo — ne glede na hotenja avtorjev — iz določene substancialno opredeljene religije in ob njej ugotovljenih funkcij, ki jih potem uporabljajo za kriterij identificiranja (drugih) religij. Pri opredeljevanju religioznega fenomena je nepogrešljiva kategorija »svetega« oz. specifičnega religioznega doživetja svetega.

THE PROBLEM OF DEFINING RELIGION

Anthropos, Ljubljana, 1972, vol. 4, No. 3-4, p.

It is not possible to adopt a definition of the relation between the individual and the social side of the religious phenomenon on the basis of the pattern "individual, psychological essence (or: origin) — social expression". Within the framework of this pattern it is quite impossible to explain and understand all the richness in forms of the socially constituted religions, and indeed their existence — unless we base our explanation on mere non-religious reasons. Even for the exponents of this pattern, in their scholarly work the pattern in fact has no practical methodological value. It remains a mere declaration, while the scientific attention is directed (in a seemingly paradoxal way) to the "non-essential", to the socially existing and conditioned forms of the religious "expression", to their mutual relation and connections with other social or cultural phenomena.

Also, any attempt to size up religion theoretically merely at the institutionalized and objectivized social level, without taking into account the individual-psychological dimensions, is bound to fail. Without considering these dimensions

we are left with an unanswered question: in what does a religious system differ from a non-religious, ideological system; and when can a religious system indeed function as a *religious* system? A religious system exists as a specific structure only in its effect, which is a ("psychological") effect upon the "consciousness", upon the individual's experience. Without such an effect, the religious system as a unified and specific structure falls apart, or rather does not exist; what exist are only individual elements, incorporated in other ideological structures or images of god, world, and man as a specific "view of the world" or a part of views and ideologies; the ceremonials as a part customs; the symbols as group identification signs; and so forth.

A functional definition of the religion (of a particular society) in terms of what performs the function of religion fails to conceptualize the differences between sacral, traditional, etc. religions and the "secularized", functional equivalents, etc.; or else such a definition finds itself in trouble characteristic of the many substantial definitions which it has tried to avoid. In certain societies and cultures religion cannot be identified by the application of the functional criterion, except if religion is to be equated with the performing of a certain function (in which case the "problem of religion" is reduced in fact to a mere terminological question). Functional definitions generally, irrespectively of the intentions of their authors, proceed from a certain substantial definition of religion and from functions established therein; these functions are subsequently used as a criterion for the identification of other religions. In the definition of the religious phenomenon it is essential to include the category of the "sacred", or rather of the specifically religious experience of the sacred.

UDK 17.03

Dr. Vojan Rus

FROMMOVA IN SCHELERJEVA ANTROPOLOGIJA

Anthropos, Ljubljana, 1972, let. 4, št. 3-4, str.

Frommova in Schelerjeva antropologija sta pomembno samoizkustvo evropske filozofije. Oba sta izrazita znanilca krize evropske misli in družbe in pomembna iskalca izhoda iz nje. Oba sta — bolj kot večina nemarksističnih filozofov — začutila, da je glavni vzrok evropske miselne krize metafizika (kot nedialektika), se pravi absolutizacije katerekoli vrste: subjektivizem ali objektivizem, racionalizem (spiritualizem) ali emotivizem in naturalizem, spekulativizem ali empirizem.

Vendar sta njuni antropologiji deloma tudi ponovno samoizkustvo filozofije, da vsi kompromisi med različnimi absolutizacijami vodijo v nemočni miselni aglomerat, ki ne more inicirati radikalnega boja za novo celovitost evropskega človeka in filozofije.

Opazna je razlika v miselni ravni Frommove in Schelerjeve filozofije človeka. Frommov odnos do temeljnih filozofskih pojmov, ki jih največkrat porablja — narava, preraščanje, akcija, vzrok in drugi — je lahkoten, brez intenzivnejših stremeljenj po temeljiti in sistematični obdelavi teh pojmov. Scheler pa se, kot tipičen zastopnik evropske filozofske kulture, spušča v resne dialoge z nekaterimi absolutizacijami (na primer, v zvezi z Descartesom). Ti dialogi dosegajo precejšnjo pojmovno jasnost.

Vendar je Fromm dal filozofski antropologiji nekatere bistveno večje prispevke kot Scheler, ki izhajajo iz tesne povezanosti Frommove antropologije s sociologijo in psihologijo. Zveza teh ved je pri Schelerju dosti bolj skromna kot pri Frommu. Zato je Fromm precej prispeval k epohalni filozofski antropologiji, se pravi h graditvi jasne slike in projekta človeka v poznem kapitalizmu 20. stoletja. To dokazuje, da filozofska antropologija ne more brez materiala drugih humanističnih znanosti postati plodna epohalna filozofija (kot je bila vsaj delno Aristotelova, zlasti pa Heglova in Marxova). Z uspešno sintezo med filozofsko antropologijo in družbenimi vedami zlasti Fromm in deloma Scheler učinkovito kritizirata oba abstrakcionizma, ki še vedno prevladujeta v nemarksistični filozofiji: filozofstvujoči spekulativizem in scientistični pozitivizem. Schelerjeva antropologija tudi kaže, da je eden bistvenih izhodov iz sedanje krize evropske filozofije graditev nove enotne filozofije s kritičnim združevanjem razcepljenih filozofskih disciplin, posebnost filozofske antropologije in ontologije — kozmologije.

FROMM'S AND SCHELER'S ANTHROPOLOGY

Anthropos, Ljubljana, 1972, vol. 4, No. 3-4, p.

Fromm's and Scheler's anthropology represents a significant self-experience of the European philosophy. Both authors are typical announcers of the impending crisis of the European thought and society as well as significant searchers of a way out of the crisis. They both — in a degree higher than with non-Marxist philosophers — came to feel that the principal reason for the crisis in European thought lies in metaphysics (in the sense of non-dialectic), i.e. in the absolutization of any kind: subjectivism or objectivism, rationalism (spiritualism) or emotivism, and naturalism, speculativism or empirism.

Their anthropologies, however, represent also a repeated self-experience of the philosophy to the effect that any compromise between various absolutizations leads into a powerless ideational agglomerate which cannot initiate a radical struggle for a new unity of the European man and his philosophy.

There is a notable difference in the level of thought between Fromm's philosophy of man and that of Scheler. Fromm's attitude to fundamental philosophic concepts that he uses most frequently — nature, overcoming, action, cause, and others — is light, with no intense strivings for a thorough and systematic discussion of these concepts. On the other hand, as a typical representative of the European philosophical culture, Scheler opens serious dialogues about some absolutizations (e.g. in connection with Descartes), in which he achieves considerable conceptual clarity.

Yet it was Fromm who gave to the philosophical anthropology some contributions which are essentially more valuable than those by Scheler; Fromm's contributions are based on Fromm's close interrelation of anthropology, sociology, and psychology. Scheler has a much more loose understanding of the relations between these disciplines. This is why Fromm has made a considerable contribution to the epoch-making philosophical anthropology, in other words to the formation of a clear picture and project of man in the late capitalism of the twentieth century. This goes to prove that without the materials of other humanistic disciplines philosophical anthropology cannot become a fruitful epoch-making philosophy (like it was the case in part with Aristoteles's philosophy, or notably with Hegel's and Marx's philosophy). By means of a successful synthesis between the philosophical anthropology and social sciences, Scheler in part but notably Fromm make effective criticism of the two abstractionisms which continue to persist in the non-Marxist philosophy: of the philosophising speculativism and of the scientific positivism. Scheler's anthropology also shows that one of the essential ways out of the current crisis of European philosophy is to be found in the construction of a new, unified philosophy which would critically bring together the split-up philosophical disciplines, notably philosophical anthropology and ontology-cosmology.

UDK 165.73
Andrej Ule

DILEME CARNAPOVEGA FORMALIZMA V ČLANKU »EMPIRIZEM, SEMANTIKA IN ONTOLOGIJA«

Anthropos, Ljubljana, 1972, let. 4, št. 3-4, str.

Carnap je skoraj vse življenje gojil up v konstrukcijo popolnega enoznačnega jezika, ki bi pokrival vse jezike znanosti in očistil tudi naravni jezik njegovih nejasnosti, da bi tako strogo ločil znanstveno od neznanstvenega (spekulativnega). Toda, ker bi tak jezik moral zajeti tudi samo logiko, je ta naloga nerešljiva iz analitičnega vidika, ker že predpostavlja logičnost, ki jo mora šele izpeljati. S tem si onemogoči refleksijo, ki pa je pogoj vsake filozofije. Nereflektiran je tudi naravni jezik in svet dejstev, ki so zunaj take sintaktično-semantične teorije. Resnica se

pretvori v golo arbitrarnost semantičnega sistema, v bistvu obstaja le kot notranja pravilnost. S tem pa se razblini tudi pojem same analitičnosti. Glavni problem Carnapovega članka je v odstranitvi vsake možnosti za nesemantični obstoj abstraktnih, idealnih entitet. Zato si konstruira posebni semantični sistem, v okviru katerega je edino smiselno govoriti o abstrakcijah kot takih. To je tkzv. notranji smisel, vsak ostali govor pa je »zunanji smisel«, ki je nepreverljiv. Vsaka vrsta abstraktnih izrazov (npr. števila, stavki, lastnosti...) zahteva svoj sistem, ki pa se vgrajuje drug v drugega po stopnji pomenske polnosti, tako, da na koncu dobimo semantični sistem, ki lahko govori o svetu kot celoti. Ti sistemi so smiselni le z našo uporabo, oz. z odločitvijo zanjo. Svoj stvarni smisel imajo le v tem, ker del empiričnih dejstev organizirajo v za nas uporaben model mišljenja. Toda pokaže se, da večine znanstvenih pojmov ne moremo sprejeti v tak sistem tako, da jih le tam definiramo, temveč le formaliziramo že znani, bistveni pomen pojmov. Za Carnapa se tako vse teze o obstoju abstrakcij spremenijo v tautologije, a s tem tudi sam termin eksistence (biti). Njegovi modeli tako v resnici »abstrahirajo« tako od empirije (oni so arbitrarni nasproti nji) kot tudi od mišljenja, a prav s tem zaide Carnap v najslabšo abstraktnost, v abstraktno brez prave občutnosti.

Carnap pozablja, da so dejstva vedno teoretska, da so dejstva neke teorije in da je oboje nesmiselno, če se načelno loči drugo od drugega. V dodatku je pokazano še, kako Carnap zaide v nujno logično antinomijo, tako, da najširši pojmi, ki bi sicer morali biti zajeti v njegovem sistemu, kot so npr.: semantični sistem, znanstvenost, smiselnost, svet, bit niso le nesmiselni, temveč tudi logično napačni, oz. antinomični, čim jim skušamo najti nek semantični sistem. To protislovje pa je v logičnem pozitivizmu in empirizmu nujno in usodno, zato neresljivo.

UDC 165.73

By Andrej Ule

THE DILEMMAS OF CARNAP'S FORMALISM IN HIS ARTICLE "EMPIRISM, SEMANTICS, AND ONTOLOGY"

Anthropos, Ljubljana. 1972. vol. 4. No. 3-4, p.

Almost throughout his life Carnap cherished his hope in the construction of a perfect, one-word-one referent language which would cover all the languages of science and also eliminate from the natural language its ambiguities, thus making a clear-cut distinction between what is scientific and what is unscientific (speculative). But since such a language would have to include logic itself, this task is from an analytic point of view not feasible as it already presupposes a logical system which has yet to be deduced. In this way it precludes reflection which is a condition for any kind of philosophy. Non-reflected is also the natural language as well as the world of facts which are outside such a syntactic-semantic theory. The truth becomes transformed into a mere arbitrary nature of the semantic system, while in fact it exists only as an internal regularity. But this entails a watering down of the analyticity. Carnap's main concern in his article is to eliminate any possibility for a non-systematic existence of abstract, ideational entities. Therefore, Carnap constructs a semantic system of his own, within which alone it makes sense to discuss abstractions as such. This is the so-called "internal sense", while any other kind of speech is the "external sense", which is not verifiable. Any set of abstract terms (for instance: numbers, sentences, properties, ...) requires a system of its own, and thus system is incorporated into another one according to the degree of its semantic load — so as to obtain eventually a semantic system capable of talking about the world in full. These systems derive their sense only from our application of them, or rather from our decision to apply them. Their real sense lies in the fact that they organize a part of empirical facts into a model of thinking that we can make use of. But it becomes apparent that most of the scientific terms cannot be accepted into such a system by defining them within it; rather, they can only receive a formalization of their already known, essential meanings. In this way all the theses concerning the existence of abstractions turn for Carnap into tautologies, and this includes also the very term of existence (*das Dasein*). In this way Carnap's models in fact "make abstractions" both from the empirical (i.e. they are arbitrary in relation to the empirical) as well as from the act of

thinking — but this brings Carnap to the weakest of abstractions, to the abstractness with not true generality.

Carnap forgets that facts are always theoretical, that they are facts belonging to a particular theory and that both fails to make sense if in principle already one is separated from the other. Additionally, the article shows how Carnap finds himself in an inevitable logical antinomy when the broadest concepts that would have to be included in his system (e.g. semantic system, scientificness, sense, world, existence) not only lose their sense but become logically wrong, or antinomic as soon as we try to force them into a semantic system. This contradiction, it has to be realized, is within the logical positivism and empirism both inevitable and fatal — and therefore cannot be resolved.

UDK 17.03
Vojan Rus

FILOZOFSKI TEMELJI MORALNE KULTURE

Anthropos, Ljubljana, 1972, let. 4, št. 3-4, str.

Del etike zlasti ni upošteval, da je moralno dejanje temeljni, atomarni pojav morale in da sta v njem bistveni sestavini tudi — medljudski učinek, vrednota. Eti-ka, ki je pozabila to ustvarjalno, kulturno jedro morale, je abstrakcionistična in nemočni spremljevalec ter nemočna posoda nasprotnih družbenih teženj, ne pa njihov diferenciator niti oblikovalec realnega humanizma. Možnost individualne moralne kreativnosti, ki je osnova moralne kulture, je podana tudi v najsplošnejših dialektičnih strukturah sveta, prisotnih tudi v človeku: odprtost vsake občosti v njenih lastnih posamičnostih, nadomestljivost delov v celoti in več-vzročnost. Moralna zamisel je več kot moralno spoznanje, utopija ali predvidevanje. Zamisel je pojmovna sinteza »apriori«, ki prvič združi vse konkretne pojme o vseh potencialnih sestavinah moralnega dejanja v tako idealno-konkretno celoto, da je uresničljiva v novem medljudskem odnosu, vrednosti. Zamišljanje je — tudi v morali — edini znani prihodnji, obenem pa delujoči vzrok sedanosti, ki iz sedanosti konstruira prihodnost, z njo pa spreminja sedanost. Raznovrstne dimenzije uresničljivih novih medčloveških odnosov, ki jih prinaša zamišljanje, segajo daleč čez splet danih družbenih odnosov. Ker zamisel ni vezana na noben absolut v človeku in v svetu in ker je izredno plastična, lahko v vsaki kritični medljudski situaciji konstruira uresničljivo in intenzivno bodisi družbeno dobro bodisi zlo in njune številne variante. Ker nobena pozitivna medljudska vrednota ni absolutno konstantna, ker je v vsaki tako notranja možnost napredka kot deformacije, je najvažnejša perspektiva moralne kulture družbe stalno porajanje vedno novih moralnih dejanj, ki preraščajo stara dejanja, ne pa institucije in tradicije. Taka preinterpretacija temeljev moralne kreativnosti omogoča sodobni specifični filozofski angažma v konkretnih (vzgojnih, političnih, znanstvenih) oblikah sodobne moralne kulture.

UDC 17.03
dr. Vojan Rus

LES BASES PHILOSOPHIQUES DE LA CULTURE MORALE

Anthropos, Ljubljana, 1972, vol. 4, No. 3-4, p.

La partie de l'éthique qui n'avait pas tenu compte du fait que aussi les deux composantes essentielles de toute action morale atomaire sont la conception et l'effet (la valeur) d'homme à homme, était une accompagnatrice abstractionniste et impuissante des tendances sociales opposées. Elle ne les a pas différenciées et elle n'a pas formé l'humanisme réel. La possibilité de la créativité morale individuelle est donnée aussi dans les structures dialectiques les plus générales du monde qui sont présentes aussi dans l'homme. La conception morale est essentiellement supérieure à la connaissance ou l'utopie morale, elle est une synthèse «a priori» qui

la première unit dans l'action les notions concrètes de toutes les composantes potentielles de l'action morale dans un tout idéal-concret, réalisable dans un nouveau rapport social, la valeur morale. La conception n'étant pas liée à aucun absolu dans l'homme et le monde et étant extraordinairement plastique, elle peut, dans toute situation sociale critique, construire un bien ou un mal social intense et leurs nombreuses variantes. Puisqu'il existe, dans toute valeur (action) sociale positive une possibilité latente du progrès ainsi qu'une possibilité latente de déformation, la culture morale de la société doit continuellement dépasser les vieilles actions morales, en les remplaçant par des actions morales nouvelles. Une interprétation modifiée dans ce sens, des bases de la créativité morale rend possible un engagement philosophique plus intense dans les formes sociales concrètes (éducatives, politiques) de la culture morale contemporaine.

UDK 164.2
dr. Mirko Hribar

LOGIČNA SKICA

Anthropos, Ljubljana, 1972 letnik 4, št. 3—4 p.

Prvotnemu namenu te kratke razprave, da bi z bolj nazornim prikazom računskega postopka simbolične logike, ki mnogokoga odbija, priskočila na pomoč, se odpirajo v njenem poteku, kot se to običajno dogaja, nekateri pogledi, ki jih v obliki skice jemlje v razpravo.

I.

V binarnem obsegu se da račun zelo preprosto prikazati z vrtenjem tričetrtinskega obroča po krožnici, označeni s simboli. Neposredno odčitavanje normalnih disjunktivnih oblik, ekvivalenc, enostavnih operacij itd. pripelje potem v zvezi z J. Piagetovo negacijsko grupo INCR na misel razširiti to grupo na osem transformacij. Končno se ob pomoči simbolnega zapisa logičnega kvadrata vloga prečne (—) do kraja posploši. Trije nadaljnji, h klasičnemu kvadratu analogno grajeni, ciklično preoblikovani kvadrati omogočijo nato sestavo diagrama, ki povezuje vseh 16 osnovnih operacij binarnega računa v celoto. O formalizmu tega postopka je uvodoma nekaj epistemološke besede, sklepne omembe pa nakazujejo njegovo aplikacijo na dejanskost.

II.

To poglavje se ukvarja z naslednjima vprašanjema:

- 1) Kako se vgrajuje silogistika v celotno območje ternarnega računa?
- 2) Ali obstaja kakšno formalizmu imanentno pravilo, po katerem bi se dalo veljavne sklepe mehanično ugotoviti?

Odgovor na prvo vprašanje terja sestavo tabele vseh 256 osnovnih operacij tega računa, ki so tu podane v ciklični zaporedbi.

Da bi mogli odgovoriti na drugo vprašanje, pa je treba najprej določiti simbolizacijo za AEIO izjave. Temu sledi oštevilčenje izbranih operacij, njihovi prireditvi k igri premis pa sestav vseh 64 formalistično možnih sklepov, od katerih, kot je znano, le 19 ustrezajo tradicionalnemu pojmovanju. Le-ti pa dopuščajo — z izjemo samo treh — vstavitve v strukturo, ki se izkaže za izomorfno k že iz prvega poglavja znani osmeročleni razporeditvi. — Sledi poskus, s prilagoditvijo Eulerjevemu, a tu formalistično interpretiranemu shematizmu, sestaviti tabelo sklepov. Izid je porazdelitev vseh 64 sklepov na 36 poljih, ki kaže neko simetrije devetnajstih veljavnih okrog diagonale. Hkrati pa postaja vse bolj jasno, da je pravilo izbora zanje iskati kvečjemu na vmesnem področju njihovega tradicionalnega in formalističnega pojmovanja. Poskus, zajeti nejasnosti tega področja s kombiniranimi simboli, se popolnoma obnese: s črtanjem vseh sklepov z enakim operacijskim znakom v obeh premisah, se izločijo — z izjemo daraptija — vsi veljavni silogizmi. Ta simbolizacija zajema potemtakem nekako vseh 8 posebnih pravil silogistike. Morda bi bilo zanimivo stvar natančneje raziskati.

EINE LOGISCHE SKIZZE

Anthropos, Ljubljana, 1972, vol. 4, No. 3-4, p.

Der kurzen Abhandlung anfänglichem Anliegen, der Vorstellungskraft, die sich so oft durch das rechnerische Verfahren der symbolischen Logik abgeschreckt fühlt, mit einer anschaulichen Darstellung desselben zu Hilfe zu kommen, eröffnen sich, wie dies so zu geschehen pflegt, in ihrem Fortgnuge einige Ausblicke, die dann skizzenhaft behandelt werden.

I.

Im binären Bereich lässt sich der Kalkül sehr leicht durch Drehung eines Dreiviertel-Ringes auf einem mit Symbolen bezeichneten Kreise darstellen. Die unmittelbare Ablesung von normalen disjunktiven Formen, von Gleichwertigkeiten, von einfachen Operationen usf. führt dann im Verein mit der Negationsgruppe INCR von J. Piaget auf den Gedanken, diese Gruppe auf 8 Transformationen zu erweitern. Endlich wird die Rolle des Negationzeichens (—) mit Zuhilfenahme der symbolischen Niederschrift des logischen Quadrates gänzlich verallgemeinert. Mit Zusatz von drei weiteren, zum klassischen Quadrat analog aufgebauten, zyklisch umgeformten Quadraten wird ein Diagramm aller 16 Grundoperationen des binären Kalküls zusammengesetzt. Der reine Formalismus dieses Vorgehens wird epistemologisch einleitend flüchtig besprochen, das Problem seiner Applikabilität auf die Wirklichkeit abschliessend andeutungsweise erwähnt.

II.

Das Interesse gilt in diesem Kapitel den zwei Fragen:

- 1) Wie baut sich die Syllogistik in das Gesamtgebiet des ternären Kalküls ein?
- 2) Gibt es eine, dem Formalismus immanente Regel, nach der sich die gültigen Schlüsse mechanisch auffinden liessen?

Die Antwort auf die erste Frage erheischte die Tabelle aller 256 Grundoperationen des Kalküls, die hier in zyklischer Anordnung angeführt werden.

Um auf die zweite Frage die Antwort zu finden, muss zuerst die Symbolisierung der AEIO Aussagen festgelegt werden. Den ausgewählten Operationen werden dann Merkmahlen zugeordnet, ihrer Zuordnung zum Spiel der Prämissen danach eine Tabelle aller 64 formalisierten Schlüsse zusammengestellt, von denen bekanntlich nur 19 den herkömmlichen Anforderungen entsprechen. Mit Ausnahme von dreien, lassen sich diese allerdings einer Struktur einordnen, die sich als isomorph der schon aus dem ersten Kapitel bekannten achtegliedrigen Anordnung erweist. — Es folgt der Versuch, durch Anpassung an den Eulerschen Schematismus, diesen in formalistischer Interpretation zu einer weiteren Tabelle zusammenzusetzen. Das Ergebnis: eine Verteilung der 64 Schlüsse auf 36 Feldern, von denen die 19 gültigen eine gewisse Symmetrie um die Diagonale aufweisen. Gleichzeitig wird es ziemlich klar, dass die gesuchte Auswahlregel höchstens auf dem Zwischengebiet der traditionellen und der formalisierten Auffassung zu suchen wäre. Der Versuch, den Unklarheiten des Gebietes mit kombinierten Symbolen beizukommen, gelingt vollkommen: nach Streichung aller Schlüsse, in deren Prämissen sich gleiche Operationen finden, lösen sich alle gültigen Schlüsse bis auf Darapti heraus. Die Symbolisierung erfasst somit irgendwie alle 8 Grundregeln der Syllogistik. Eine weitere Untersuchung wäre vielleicht nicht ohne Interesse.



Časopis za sodelovanje humanističnih ved,
za psihologijo in filozofijo