

ANTHRO POS

časopis za
psihologijo
in filozofijo
ter za
sodelovanje
humanističnih
ved

Filozofija

Mali, Muhovič,
Kante, Ošljaj,
Potrč

Psihologija

Lamovec, David in Althea
Brandon, A. N. Kovačev,
Kompore, Rutar,
Selič, Kobal

Družboslovje

Britovšek, Štern,
Jerman, Simoniti,
Šterk, Štern,
Kanduč

Anthropos

leto 1994
letnik 26
številka 4-6

Filozofija
Psihologija
Družboslovje
Povzetki



999500158

ČASOPIS ZA PSIHLOGIJO IN FILOZOFIJO TER ZA SODELOVANJE HUMANISTIČNIH VED

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

Izdajateljski svet:

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

Člani redakcije:

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

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

Tehnična urednica in tajnica uredništva: Janja Rebolj

Lektor: Mihael Hvastja

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

Uredništvo in administracija:

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

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

Cena te številke je 1000 tolarjev.

Oblikovanje ovitka: d.i.a. Metka Žerovnik

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

Tisk: SKUŠEK

Naklada: 1000 izvodov

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

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

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

VSEBINA
(Anthropos, št. 4-6/94)

I. FILOZOFIJA

- 5-12 Franc Mali: Refleksivna teorija avtopoetičnega sistema znanosti
- 13-55 Jožef Muhovič: L'art, cet inconnu : Esej o pojmu in ontologiji umetnosti
- 56-64 Božidar Kante: Čutno in kategorialno zrenje pri Husserlu
- 65-82 Borut Ošljaj: Konstituiranje filozofske antropologije
- 83-92 Matjaž Potrč: Filozofija psihologije

II. PSIHOLOGIJA

- 93-104 Tanja Lamovec, David in Althea Brandon: Načela vsakdanjega življenja na neobičajnih mestih
- 105-127 Asja Nina Kovačev: Simbolične implikacije barv in njihov položaj na dimenziji ugajanja
- 128-139 Nina Kompare: Psihoanaliza je psihoanaliza
- 140-149 Dušan Rutar: Psihologija skozi psihoanalizo. IX. del
Zakaj je teorija potrebna?
- 150-169 Polonca Selič: Biopsihosocialni model zdravja
- 170-178 Darja Kobal: Psihoanalitična osvetlitev zgodnjih dejavnikov razvoja samopodobe

III. DRUŽBOSLOVJE

- 179-187 Marjan Britovšek: Boj med levo opozicijo na čelu s Trockim in Triumviratom se vse bolj razrašča in dobiva neslutene razsežnosti... II. poglavje
- 188-213 Artur Štern, Igor Jerman: Novi pojmovni modeli gena
- 214-237 Vasko Simoniti: Historične konstante na tleh bivše Jugoslavije in neupoštevanje le-teh pri oblikovanju multinacionalne države
- 238-257 Karmen Šterk: Kozmološki sistemi in elementi primitivne religije
- 258-268 Artur Štern: Siperne altruizma
- 269-284 Zoran Kanduč: Škodljive dejavnosti nosilcev družbene moči

IV. POVZETKI

AMEBIS
 (AMEBIS 1-1-1)

AMEBIS 1-1-1 je izjava o pravnosti, ki je sestavljena iz dveh delov: izjave o pravnosti in izjave o pravnosti. Izjava o pravnosti je sestavljena iz dveh delov: izjave o pravnosti in izjave o pravnosti.

I. IZJAVA O PRAVNOSTI

Izjava o pravnosti je sestavljena iz dveh delov: izjave o pravnosti in izjave o pravnosti. Izjava o pravnosti je sestavljena iz dveh delov: izjave o pravnosti in izjave o pravnosti.

II. IZJAVA O PRAVNOSTI

Izjava o pravnosti je sestavljena iz dveh delov: izjave o pravnosti in izjave o pravnosti. Izjava o pravnosti je sestavljena iz dveh delov: izjave o pravnosti in izjave o pravnosti.

III. IZJAVA O PRAVNOSTI

Izjava o pravnosti je sestavljena iz dveh delov: izjave o pravnosti in izjave o pravnosti. Izjava o pravnosti je sestavljena iz dveh delov: izjave o pravnosti in izjave o pravnosti.

IV. IZJAVA O PRAVNOSTI

Izjava o pravnosti je sestavljena iz dveh delov: izjave o pravnosti in izjave o pravnosti. Izjava o pravnosti je sestavljena iz dveh delov: izjave o pravnosti in izjave o pravnosti.

V. IZJAVA O PRAVNOSTI

Izjava o pravnosti je sestavljena iz dveh delov: izjave o pravnosti in izjave o pravnosti. Izjava o pravnosti je sestavljena iz dveh delov: izjave o pravnosti in izjave o pravnosti.

PRI NASTAJANJU TE ŠTEVILKE SMO SI POMAGALI
 Z BESANO PODJETJA AMEBIS

Refleksivna teorija avtopoetičnega sistema znanosti

FRANC MALI

POVZETEK

Prispevek se ukvarja z refleksivno teorijo avtopoetičnega sistema znanosti. V okviru obče tipologije konstruktivističnih teorij znanosti pripada Luhmannovi refleksivni teoriji znanosti posebno mesto; ne samo zaradi ostre kritike klasičnih epistemoloških teorij, temveč tudi zaradi radikalnega uvajanja sociološko-komunikativne dimenzije v moderne diskusije znanosti o znanosti. Gre za teorijo znanosti, ki je utemeljena na principu difference in ne na principu enotnosti. Avtor članka skuša predstaviti inovativnost in heuristično moč te nove teorije znanosti.

ABSTRACT

DIE REFLEXIVE THEORIE DES AUTOPOETISCHEN SYSTEMS DER WISSENSCHAFT

Das Hauptinteresse in der Artikel ist der Frage der reflexiven Theorie des autopoetischen Systems der Wissenschaft gewidmet. In dem Rahmen der allgemeinen Typologie der konstruktivistischen Wissenschaftstheorien besitzt Luhmanns reflexive Theorie der Wissenschaft einen besondern Platz; nicht nur deswegen der scharfen Kritik der klassischen epistemologischen Theorien, sondern auch deswegen der radikalen Einführung der soziologisch-kommunikativen Dimensionen in die modernen Diskussionen der Wissenschaft der Wissenschaft. Es handelt sich um die Wissenschaftstheorie, die auf dem Prinzip der Differenz und nicht auf dem Prinzip der Einheit begründet ist. Das Ziel des Autors der Artikels ist, das Innovativität und die heuristische Kraft dieser neuen Wissenschaftstheorie darzustellen.

I.

Predmet našega zanimanja je refleksivna teorija avtopoetičnega sistema znanosti znanega družbenega teoretika Niklasa Luhmanna, predvsem v kontekstu neke splošnejše tipologije sodobnih socioloških konstruktivizmov. Luhmannovo refleksivno teorijo avtopoetičnega sistema znanosti bi lahko razumeli kot poskus formuliranja sociološko fundirane sistemske meta-teorije znanosti. Četudi nemški sociolog v svojih

teoretskih izvajanjih poudarja relevantnost družbene dimenzije pri pojasnjevanju spoznavno-teoretskih vprašanj, bi ga - nikakor ne samo zaradi izkazane interdisciplinarnosti širine - težko uvrstili v krog običajnih socioloških kritikov tradicionalnih epistemoloških teorij. Še zlasti če ti znotraj znanstveno-teoretskih diskusij o kontekstu odkritja in kontekstu upravičevanja znanstvenih teorij svojo znanstveno legitimnost vidijo zgolj v spodbijanju klasičnih epistemoloških kriterijev veljavnosti znanstvenih teorij. Luhmannova kritika klasičnih epistemoloških teorij se v nasprotju s tem nahaja v funkcionalni soodvisnosti z njegovo univerzalistično (ne pa ekskluzivistično) konceptualizacijo avtopoetičnih družbenih sistemov.¹ Ni pa sama sebi namen.

Ne da bi se v okviru našega razpravljanja lotili obširnejše razčlenitve temeljnih kategorij moderne systemske teorije znanosti, moramo vseeno poudariti, da ji je uvajanje koncepta avtopoetičnosti (samoreferenčnosti) dalo nov heuristični naboj. Tudi in še posebej v primeru tematizacije epistemoloških vprašanj. Teorija avtopoetičnih sistemov predstavlja paradigmatki zasuk glede na systemsko teorijo samoorganizacije.²

Avtopoetični sistem je pri Luhmannu tisti sistem (idejo avtopoetičnosti je nemški teoretik prevzel od eksperimentalnih biologov Maturane in Varele), ki elemente oziroma omrežja elementov, iz katerih obstaja, sam producira. To ne pomeni, da avtopoetičnost nastopa kot nekakšen *creatio ex nihilo*. Za Luhmanna avtopoetičnost ni avtohipostaza, kajti ne trdi, da sistemi eksistirajo iz samega sebe, iz lastnih sil, brez vsakršnega doprinosnega okolja, temveč zgolj to, da je enotnost sistema in z njo vsi elementi, iz katerih sistem obstaja, producirani prek sistema samega. S sprejetjem predpostavke, da se elementi vedno konstituirajo s sistemom, ki iz njih sestoji (torej mu dolgujejo tudi svojo enotnost), je bil opuščen ontološki pojem elementa kot najpreprostejše, ne več deljive enote biti. Tovrstni ontološki redukcionalizem, ki "...v dolgi verigi redukcij končno vse reducira na nedeljive fizične elemente... torej argumentira od enote(totum) k enoti(element)" (Luhmann, 1990, str. 64), v duktusu teorije avtopoetičnih sistemov nima več mesta. Odprava ontološkega redukcionalizma v konceptiji avtopoetičnosti sistemov je imela daljnosežne spoznavno-teoretske posledice: vse spoznanje, tudi avtorefleksija sistema znanosti, izhaja iz principa difference (najpomembnejša je diferenca sistem/okolje), ne pa iz principa enotnosti.

II.

Avtopoetični družbeni sistemi kot operativno zaključeni, rekurzivni, avtonomni (ne pa avtarktični), strukturno determinirajoči sistemi smisla (zavest je tudi sistem, ki nastopa kot sistem smisla) delijo dve vrsti značilnosti, ki predstavljajo oviro njihovim lastnim opazovanjem: fundamentalno cirkularnost in reduktivno samoopazovanje, kar z drugimi besedami pomeni, da ti sistemi lahko opazujejo samega sebe le znotraj samih sebe. Luhmann v zvezi s tem pravi: "Vsa pojmovna artikulacija, vsa teoretiziranja, celotno inštaliranje siceršnjega vedenja o svetu nič ne spremeni na tem. Gre za samoreferenčno zaključen proces, kateremu objektivistična in nevtralizirajoča kvaliteta eksterne opazovanja nujno manjka. Od tod je treba razumeti tudi lastnosti obče-

1 Luhmann pravi, da "...zahteva po univerzalnosti ne pomeni zahteve po izključni pravilnosti, po izključni veljavnosti in v tem smislu po nujnosti (nenaključnosti) lastnega nastanka" (Luhmann N., 1985, str. 34).

2 Da v systemski teoriji uvajanje koncepta avtopoetičnosti predstavlja dejanski paradigmatki zasuk, ki implicira inkomenzurabilnost paradigmatkih nazorov, dokazuje med drugim tudi primer Krohne in Kueppersove - sta avtorja dela "Selbstorganisation der Wissenschaft" - dokaj izključujočnostne kritike Luhmannovega koncepta avtopoetične znanosti (glej bolj obširno: W.Krohn/G.Kueppers, 1989.)

družbenih in funkcionalno specifičnih refleksivnih teorij." (Luhmann, 1985, str. 623).

Avtopoetični družbeni subsistem znanosti se prav tako nahaja v primežu soodvisnega problema cirkularnosti in reduktivnega samoopazovanja. Zato se je celo na potenciran način vseskozi soočal z vprašanjem, kako prekiniti (asimetrizirati) cirkularnost in samega sebe utemeljiti. Četudi v sistemu znanosti praktično raziskovanje glede na kontinuirani razvoj znanstvenih spoznanj izhaja iz zgodovinske asimetrizacije spoznanja, kar pomeni, da je gotovost znanstvenega vedenja v vsakokratnem praktičnem raziskovalnem koraku predpostavljena (raziskovalci ne problematizirajo vse znanosti, zadostuje jim predpostavka, da se vsakokratne operacije izkazujejo kot znanstveno raziskovanje), se znanost, če ne prej pa v robnih primerih (paradoks teoretične množice), znajde v tautologiji (vem, kar vem) oziroma paradoksu (vem, da ne vem, kar ne vem). Znajde se pred problemom lastne utemeljitve.

Funkcijo refleksivne teorije, ki se ukvarja z utemeljitvijo znanosti same, je v zgodovinskem razvoju družbe prevzela spoznavna teorija oziroma teorija znanosti. Ostali družbeni subsistemi (pravo, religija, ekonomija itd.) so v skladu z zgodovinsko pogojeno funkcionalno diferenciacijo družbe, s tem povezanim operiranjem v različnih kodiranih vrednostih, razvili sebi lasten tip samorefleksije. Vsaka refleksivna teorija je po svoji formi zavezana neki družbeno-historični semantiki. Obstaja povezanost med procesi funkcionalne diferenciacije družbe in izraženimi hotenji po različnih formah refleksivnih teorij. Funkcionalna diferenciacija družbe je vodila k nastanku avtonomnih in samoreferenčnih družbenih subsistemov. Iz te družbene diferenciacije je izhajala diferenciacija samorefleksij, pri čemer pa - v skladu z Luhmannovo temeljno predstavo polikontekstualnosti oziroma decentričnosti modernega družbenega sveta - ne obstaja odnos nadrejenosti in podrejenosti posameznih tipov refleksij.

Tu naj zgolj opozorimo, da v teoriji avtopoetičnih družbenih sistemov refleksivna teorija ni enostavno izenačena z refleksijo sistema. Kot tudi refleksija sistema ni isto kot samoreferenčnost sistema. Luhmann je namreč iz razlikovanja bazične samoreferenčnosti sistema, procesualne samoreferenčnosti sistema in refleksije sistema izvajal sklep, da avtopoetična produkcija enotnosti sistema prek operacij sistema še ni refleksija enotnosti sistema (bolj obširno v poglavju: "Selbstreferenz und Rationalität"; Luhmann, 1985, str. 593-647).

Šele opazovanje sistema prek sistema samega predstavlja refleksijo sistema. Refleksija se tako ne nanaša na golo produkcijo enotnosti sistema, temveč na identiteto sistema. Refleksivne teorije funkcionalno diferenciranih družbenih sistemov pa se od golega systemskega označevanja identitete razlikujejo v tem, da vidijo identiteto sistema, kateri označuje samega sebe, kot problem in jo s tem izpostavijo neki primerjavi različnih problemskih rešitev. Vendar se identiteta sistema v končni konsekvenci vedno izraža kot paradoks. Ali kot pravi Luhmann: "Je, kar je, samo tako, da ni, kar ni. Je enotnost difference, v kateri se sama nahaja kot enotnost" (Luhmann, 1990, str. 483). Paradoksnost identitete funkcionalno izdiferenciranih družbenih subsistemov ne vodi v oscilacijo in prekinjanje avtopoetičnih sistemskih operacij.

III.

Ideja paradoksa se nahaja v podstati Luhmannove refleksivne teorije avtopoetičnih sistemov znanosti. Sklicujoč se na spoznanja sodobne kvantne fizike oziroma logičnih teoremov neodločljivosti, je Luhmann izvajal sklep, da sistemi znanosti sicer lahko vzpostavijo svojo enotnost, ne morejo pa je opazovati iz neke eksterne -

arhimedovske - točke. "Brž ko je neka operacija, ki je udeležena pri produkciji spoznanja, določena za opisovanje enotnosti sistema (spoznanja), mora opredeliti ta sistem kot identiteto, da bi se razlikovala od nečesa drugega - in ravno ta operacija razlikovanja in označevanja izključuje tistega, kateri to operacijo izvaja, iz opazovanja" (Luhmann, 1990, str. 506).

Po Luhmannu je edino možno sklepanje, ki je dosegljivo na nivoju samo-opazovanja, sklepanje v okviru tautologije oziroma paradoksa. Kar zadeva refleksivno teorijo avtopoetičnega sistema znanosti, ki se nahaja v nekakšnem paradoksnem položaju interno-eksternega opazovalca, je ključnega pomena vprašanje, ali ta v odnosu do samega sistema znanosti trdovratno vztraja pri neki instruktivni drži (celo prevzame vlogo njegovega garanta racionalnosti), ali pripoznava tautološkost utemeljevanja znanosti in jo skuša prekiniti (asimetrizirati) na temelju razlikovanja opazovanja in delovanja avtopoetičnega sistema znanosti.

Tradicionalne spoznavne teorije (teorije znanosti) so ostajale pri prvem. Izhajale so iz problematične predpostavke enotnosti spoznanja in predmeta spoznanja. Razkroj "ontološke metafizike" z njeno predpostavko racionalističnega kontinuuma povezanosti mišljenja in biti je bil sicer kompenziran z radikalizacijo filozofije zavesti. S tem ko je ta filozofija zavesti v ospredje postavila predstavo človeka kot subjekta spoznanja, se je izostril naslednji problem: kako pride zavest od same sebe k stvarim? Od Kanta naprej se v okviru transcendentálnih teorij spoznanja odgovor na to vprašanje išče znotraj opozicije transcendentálno in empirično.

Sodobna sistemska epistemologija ne pristaja na utemeljevanje znanosti prek takšne transcendentálne hevristike samoanalize zavesti. Zanj je ključno, da preusmeri pozornost od razlikovanja mišljenja in biti oziroma razlikovanja transcendentálnega in empiričnega k razlikovanju opazovanja in delovanja (operacije) družbeno izdiferenciranega subsistema znanosti. Problem razlikovanja opazovanja in delovanja je problem pojasnitve avtopoetičnosti nekega sistema, ki vrši svoje delovanje v nekem čisto specifičnem kontekstu razlikovanja kot opazovanje; in sicer v kontekstu razlikovanja, ki sili k opazovanju opazovanj s pomočjo koda resnično/neresnično.

Nemški sociolog je že iz binarno strukturiranega koda resničnostnih in neresničnostnih vrednosti sklepal tudi na konstruktivistični značaj moderne refleksivne teorije znanosti. Če je samorefleksija sistema znanosti mogoča samo znotraj kontinuitete avtopoetičnosti tega sistema v nekem okolju, ki ni zgolj predmet sistemskega spoznavanja, temveč kar njegovega konstruiranja, potem je konstruktivizem samorefleksiji že imanenten. Prav tako že predpostavljena diferenca medija in forme v binarnem kodu resnice kot simbolno generaliziranim komunikacijskem mediju izključuje semiološko ali semiotično koncipiran problem eksterne reference. Relevantnost je pripisana spoznavno-teoretskemu konstruktivizmu: tu spoznanje funkcioniira tako, da se v cirkularni povezanosti medija in forme vzajemno producirajo ohlapne in rigidne zveze.³

Relevantnost spoznavno-teoretskega konstruktivizma se kaže v spremenjenem razumevanju potencialov in učinkov moderne znanosti in tehnike. Luhmann opozarja na daljnosežnost tega spoznavno-teoretskega preobrata: "Možnost tematskega razčlenjevanja, ki je dolžna zahvalo spoznanju samemu, potiska (znanstveno raziskovanje; op. F. M.) vedno bolj v polje nevidnega, vse do subatomarnega sveta. Kemija, fizika,

3 Luhmann je pri določitvi resnice kot simbolno generaliziranega komunikacijskega medija izhajal iz dveh teoretskih predpostavk: iz teorije percepcijskih medijev Fritza Heiderja in iz teorije simbolno generaliziranih medijev izmenjave Talcota Parsonsa. Obe teoretski predpostavki sta odločilno opredeljevali Luhmannovo razumevanje kategorije medija v smislu diferenciranosti (ne poenotenosti) medialnega substrata in forme.

biogenetika, lingvistika formulirajo svet kot območje rekombinacijskih možnosti in temu ustrezno obravnavajo evolucijo kot producenta form, ki preizkuša, kar gre. Ponovno odkritje medija v stvarih znova vzpostavlja medij v diferenci do forme. Samo tako so tudi razumljivi silni efekti moderne tehnike. Pri njih ne gre za posledice odkritja dosedaj neznanih naravnih zakonitosti, temveč za konstruktivno zgradbo vedno novih relacij medija in form" (Luhmann, 1990, str. 184).

Kar zadeva sam konstruktivizem refleksivne teorije avtopoetičnega sistema znanosti, naj iz Luhmannove kompleksne argumentacije izpostavimo predvsem njegovo zahtevo po ločevanju systemskega konstruktivizma od drugih konstruktivističnih formulacij. Če naj bi namreč zadnje še tako ponavljale ugotovitev, da je realnost konstrukcija, ki ne temelji na korespondenci z zunanjim svetom, jim vseeno manjka ključna premisa avtopoetičnega systemskega konstruktivizma: vse, kar je za nekega opazovalca (torej tudi sistem znanosti) realnost, je realnost v razlikovanju, ki jo ta uporablja. Opazovanje izven postopka razlikovanja ni mogoče.⁴

Če se torej brez razlikovanja nasploh ne more nič opazovati, brez razlikovanja koda resnično-neresnično tudi ne znanstveno opazovati⁵, potem je za Luhmanna samoumevna tudi predpostavka (paradoks identitete sistema!), da poskus vzpostavitve enotnosti tega (kateregakoli drugega) razlikovanja vodi v paradoks. Luhmannov zaključek je: "Enotnost tega razlikovanja je opazna samo kot paradoks - ali s pomočjo kateregakoli drugega razlikovanja. Refleksija v sistemu znanosti, kolikor je seveda ne želimo prestaviti v nek oddaljen čas, ni mogoča brez akceptiranja paradoksa kot končne formule" (Luhmann, 1990, str. 520).

IV.

Bolj kot nadaljnja detajlna razčlenitev multidimenzionalne teorije avtopoetičnih sistemov znanosti nas v zaključku zanima odgovor na vprašanje, kakšno je mesto konstruktivizma systemske teorije znanosti v tipologiji sodobnih socioloških konstruktivističnih koncepcij. Četudi konstruktivistične predstave v sociologiji niso nekaj novega, saj segajo v same začetke razvoja socioloških teorij, pri čemer je mogoče zgodovino konstruktivizma sinoptično označiti kot zgodovino spreminjajočega interpretiranja vzajemno povezanih vprašanj o statusu našega vedenja in o produkciji stvarnosti, se v sodobni sociološki konstruktivizem uvrščajo predvsem naslednji raziskovalni programi: (1) socialni konstruktivizem Bergerja in Luckmanna (P. Berger/T. Luckmann, 1966), (2) kognitivno-teoretični konstruktivizem (ne nastopa kot teoretsko zaključen model) v smislu sintetiziranja spoznanj eksperimentalne nevrofiziologije, biologije, psihologije in (3) empirični konstruktivizem kot etnografsko in antropološko fundirana sodobna sociologija znanstvenega (naravoslovnega) vedenja. (K. Knorr-

4 Znotraj ekstremno abstraktne kategorije razlikovanja, ki ga Luhmann prevzema iz operative logike razlikovanja Georga Spencera Browna, razlikovanje sistema in okolja zavzema centralni položaj.

5 Za Luhmanna je znanstveno opazovanje na temelju razlikovanja resnično-neresnično t.i. opazovanje drugega reda. Iz zgodovinske perspektive je vzpostavitev ravni opazovanja drugega reda nastala kot posledica dvoma v zanesljivost čutnega zaznavanja. Antični tip mišljenja je z uvajanjem razlikovanja med doxa in episteme že uvajal razliko med posameznimi ravnimi opazovanja: za neposrednega opazovalca je vedenje vedno resnično vedenje ali pa ni vedenje (trditve "x je" in "res je, da x je" sta zanj logično ekvivalentni oziroma redundantni), za opazovalca drugega reda (znanost) pa je resničnost vedenja mogoče pojasniti samo na temelju razlikovanja resnično/neresnično, pri čemer niti prvega (resnično) niti drugega (neresnično) ne moremo izenačiti z nevednostjo. Po Luhmannu je takšen tip antičnega mišljenja že nakazoval neizogibno funkcijsko vrednost kategorije (pripoznane) neresničnosti v enotnosti koda resnice avtopoetičnega sistema moderne znanosti.

Cetina, 1989).

Če je v programu socialnega konstruktivizma Bergerja in Luckmanna še implicirana določena ontologizacija epistemoloških vprašanj (v okviru predpostavke "samoprodukcije" človeka skuša pojasniti, kako je lahko nek družbeni red kot rezultat /kolektivnega/ delovanja ljudi njim samim predočen kot "objektiven" oziroma "ekstern"), zadnja dva konstruktivistična programa radikalno prekinjata s kakršnokoli ontologizacijo epistemoloških problemov. Glede na to temeljno razlikovanost in pa na dejstvo, da šele kognitivno-teoretični in empirični konstruktivizem, vsak na svoj način, tematizirata vprašanja modernega znanstvenega spoznanja, nas v prvi vrsti zanima, v kakšnem razmerju se do zadnjih dveh konstruktivističnih programov nahaja konstruktivizem sistemske teorije znanosti.

Če razvejani teoretsko-kognitivni konstruktivistični program uporablja celo vrsto konceptov (opazovalec, diferenca, avtopoetičnost etc.), brez katerih si ni mogoče predstavljati tudi teoretske zgradbe sodobne sistemske teorije znanosti, pa je vendarle treba upoštevati, da Luhmann, v nasprotju s programom kognitivnega konstruktivizma, ni nikoli pristal, na kar smo v primeru njegove kritike tradicionalnih filozofij zavesti že opozorili, na pojasnjevanje statusa znanstvenega spoznanja iz ravni individualne zavesti. Lahko bi dejali, da Luhmannova sociološko-komunikativno fundirana teorija avtopoetičnih družbenih sistemov sloni na aksiomu strogega razločevanja organskih, zavestnih in družbenih (komunikativnih) sistemov. Organski, zavestni in komunikacijski sistemi predstavljajo razlikujoče, medsebojno ločeno delujoče samoreferenčne sisteme. "Vsak izmed teh sistemov avtopoetično reproducira samega sebe po merilu lastne strukture. Avtopoetična reprodukcija proizvaja enotnost sistema in njegovih meja" (Luhmann, 1990, str. 29).

To torej pomeni, da tudi v okviru sistemov smisla - zavestnih in družbenih sistemov - ne obstaja kakršnokoli skupno operiranje. Zavestni in komunikacijski (družbeni) sistemi operirajo medsebojno povsem ločeno.⁶

Vendar v tem ločenem poteku komunikativnih in zavestnih operacij obenem obstaja njihova neizogibna strukturalna spojenost. Ideja strukturalnega spoja kot ena centralnih kategorij Luhmannove teorije avtopoetičnih sistemov pomeni, da sta dva sistema, ki samoreferenčno delujeta, po svojem strukturnem ustroju medsebojno odvisna.⁷

Glede na predhodno dokaj nedvoumno Luhmannovo upoštevanje načela diskontinuitete biološke, psihične in komunikacijske referenčnosti pri pojasnjevanju procesov znanstvenega spoznanja (znanstveno vedenje je pripisano procesom komunikacije), je treba poudariti, da ne tako redke kritike koncepta avtopoetičnosti v sodobni sistemski teoriji znanosti, češ da gre zgolj za prenos avtopoetskih kategorij iz biološkega na sociološko področje, ne vzdržijo kritike. (W. L. Buehl, 1987; D. Zolo, 1990-91)

Četudi sta Maturana in Varela ne samo s konceptom avtopoetičnosti, temveč tudi z biološko teorijo jezika dala pomembno spodbudo Luhmannovim preučevanjem

6 Zavestni in komunikacijski sistemi nastopajo v svoji ločenosti kot entitete sui generis. V tem pomenu tudi ni mogoče njihovo izvajanje na nek skupni imenovalce (meta-sistem), kar je sicer skušal storiti T. Parsons, ko je v okviru svoje znane AGIL-scheme skušal integrirati socialne in osebnostne sisteme v neko superstrukturo (G.Kneer/A.Nassehi, 1991).

7 Ob tem je treba dodati, da kategorija strukturalnega spoja, ki v optiki sodobne sistemske teorije znanosti odločilno opredeljuje samoreferenčnost, rekurzivnost, strukturno determiniranost in avtonomnost sistema znanosti, v svoji temporalni dimenziji implicira odnos istočasnosti - izključuje klasično shemo kavzalnosti (enako velja, kolikor se enostavni odnos vzročnosti nadomešča s kompleksnejšim odnosom vzajemnega učinkovanja).

problema (znanstvenega) spoznanja, pa upoštevanje načela diskontinuitete posameznih sistemskih referenčnosti pri slednjem dokazuje, da teorija avtopoetičnega sistema znanosti ne izhaja iz nikakršnega biološkega redukcionalizma.

Če reflektivne teorije avtopetičnega sistema ne moremo enoznačno uvrstiti v kognitivno-teoretski program konstruktivizma, potem jo ravno tako ni mogoče enostavno izenačiti z empiričnim programom konstruktivizma. Dejali smo že, da program empiričnega konstruktivizma zavzema sodobna sociologija znanstvenega vedenja, ki preučuje družbeno konstrukcijo znanstvenih (naravoslovnih) dejstev. Ključna protagonistka te usmeritve sociologije znanosti Karin Knorr-Cetina je v svojem programskem spisu zapisala, da spoznavni produkti naravoslovne znanosti predstavljajo "...posebne kontekstualne konstrukcije, ki jih označujejo specifične mikro-socialne situacije in interesne strukture, iz katerih so proizvedene" (K. Knorr-Cetina, 1984, str. 28).

Postopkom selekcije, ki se izražajo prek niza odločitev in dejavnosti raziskovalcev v mikro-družbeni strukturi znanstvene produkcije, je pripisana najpomembnejša vloga. V tem kontekstu Knorr-Cetina na nekem drugem mestu govori o znanstvenem laboratoriju kot družbeni formi znanosti. Pravi, da se "...znanstveni laboratoriji pojavljajo kot mesto, kjer se družbene prakse instrumentalizirajo v korist epistemskih smotrov in se transformirajo v postopke fabrikacije vedenja" (K. Knorr-Cetina, 1988, str. 86).

Sociološki koncept fabrikacije znanstvenih dejstev svojo empiričnost utemeljuje v etnometodološkem programu raziskovanja znanosti. Tudi konstruktivizem v moderni sistemski teoriji znanosti se legitimira kot empirična (naturalizirana) epistemologija; in sicer prek ideje rekurzivnosti sistemskega opazovanja. Kot namreč pravi sam Luhmann, kolikor klasične transcendentalne spoznavne teorije ne problematizirajo pogojev raziskovanja prek rezultatov lastnega raziskovanja (kaj da bi to šele storila predkantovska ontološka metafizika), potem za konstruktivizem sodobne systemske teorije znanosti ravno velja, da "...ima samega sebe za vredni empirični predmet raziskovanja" (Luhmann, 1990, str. 13).

Vendar se le v tej najbolj splošni evokaciji empiričnosti križata poti sistemskega konstruktivizma in konstruktivizma sodobne sociologije znanosti. Drugače sta si daleč narazen. V luči njunega razhajanja je potem mogoče razumeti Luhmannovo kritiko - kot sam pravi - interakcionističnega (etnometodološkega) konstruktivizma (razvija se v formi empiričnih "case studies" in prezentira v okviru revije *Social Studies of Science*). Luhmannu namreč ne zadostuje neka - v programu empiričnega konstruktivizma - praviloma navzoča predpostavka o nespornem učinkovanju družbenih vzrokov na nastanek znanstvenega spoznanja in od tod izvedeni sklep, da rezultati spoznanja niso nič drugega kot neka družbena konstrukcija. (Ta sklep, pravi Luhmann, ne vzdrži že čisto logične kritike. Kdor namreč sklepa od družbenih vzrokov na "spoznanje je družbena konstrukcija", ne more hkrati zanikati, da součinkujejo tudi drugi vzroki /npr.: stik z realnostjo/, s čimer družbeni vzroki ne pojasnjujejo celote konstruktivističnih zvez.) Po Luhmannu je argument za adekvatno sociologizacijo konstruktivističnih premis dosegljiv samo na temelju eksplikacije problema samoopazovanja sistema znanstvenega opazovanja; torej s pomočjo reflektivne teorije avtopoetičnega sistema znanosti.

Očitno je torej, da konstruktivizem systemske teorije znanosti ni mogoče enoznačno uvrstiti v katerikoli tip sodobnega sociološkega konstruktivizma iz uvedno omenjene tipologije konstruktivizmov. V odnosu do vsakega od njih kaže svojo specifičnost. In ga v svoji univerzalistični intenci nadvladuje. Dokaj samoumeven se nam zato zdi naš zaključek, da mu v obstoječi tipologiji socioloških konstruktivizmov pripišemo nek samostojen položaj. In mu hkrati priznamo dokajšnjo inovativnost na

podrožju sistemskega preučevanja fenomena sodobne znanosti.

CITIRANA LITERATURA:

- Berger T. / Luckmann P. (1966), *The Social Construction of Reality*. New York.
- Buehl W.L. (1987), Grenzen der Autopoiesis. *Kölner Zeitschrift für Soziologie*, 39/ str. 225-254.
- Kneer G. / Nassehi A. (1991), Verstehen des Verstehens - Eine systemtheoretische Revision der Hermeneutik. *Zeitschrift für Soziologie*, 20/ str. 341-356.
- Knorr-Cetina K. (1989), Spielarten des Konstruktivismus. *Soziale Welt*, 40/ str. 86-96.
- Knorr-Cetina K. (1988), Das naturwissenschaftliche Labor als Ort der "Verdichtung" von Gesellschaft. *Zeitschrift für Soziologie*, 17/ str. 85-101.
- Knorr-Cetina K. (1984), *Die Fabrikation der Erkenntnis*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- Krohn W., Kueppers G. (1989), *Die Selbstorganisation der Wissenschaft*. Frankfurt/M: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann N. (1990), *Wissenschaft der Gesellschaft*. Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- Luhmann N. (1985), *Soziale Systeme - Grundrisse einer allgemeinen Theorie* (Zweite Auflage). Frankfurt/M.: Suhrkamp Verlag.
- Zolo D. (1990-91), Autopoiesis - Critique of a Postmodern Paradigm. *Telos* 86/ str. 61-80.

L'art, cet inconnu*

Esej o pojmu in ontologiji umetnosti

JOŽEF MUHOVIČ

POVZETEK

Ena prvih nalog vsake konsistentne teorije je, da razloži odnos med pojmi, s katerimi opisuje svoj predmet, in pogoji, pod katerimi je te pojme mogoče korektno uporabljati. Za kaj takega pa je potrebno raziskati in reflektirati logično naravo uporabljenih pojmov, saj so prav od nje odvisni tako pogoji kot dopustni obseg njihove uporabe. V teoriji umetnosti se torej že iz popolnoma načelnih metodoloških razlogov velja vprašati, kakšni so logična narava in s tem vsebina ter obseg njenega osrednjega pojma "umetnost". Še posebej pomembno in potrebno pa postane to vpraševanje ob dejstvu, da imamo z definicijo in rabo pojma "umetnost" tako v običajni jezikovni praksi, kot v strokovnih razpravah nenehne težave. Te nazorno ilustrira paradoks, da po eni strani obstaja naravnost poplava definicij umetnosti, po drugi strani pa še danes – po kakih 60 000 letih človekovega umetniškega prakticiranja in po dobrih 2500 letih njegovega teoretskega raziskovanja – nimamo nobene (NB!), ki bi bila tako kompletna, da bi veljala v vseh primerih, tako operativna, da bi lahko z njeno pomočjo praktično razlikovali "umetniška" od "neumetniških" del, tako precizna, da bi se bilo mogoče v tem pogledu nanjo zanesti, in tako utemeljena, da bi bila za vse ne le sprejemljiva, ampak enostavno logično obvezujoča. Razlogi za tako stanje so po mnenju avtorja razprave trije in tičijo: 1. v posebni rabi besede "umetnost" v jeziku, 2. v logiki pojma "umetnost" in 3. v ontološkem statusu umetnosti in umetniških produktov.

V zvezi s prvo točko opozori avtor na dejstvo, da beseda "umetnost" v jeziku funkcionira kot semantična dvoživka, saj je po eni strani (lahko) rabljena samostalniško, po drugi pa pridevniško. To pomeni, da hkrati označuje dva različna pogleda na umetnost, dve različni vsebini in je torej reprezentant dveh različnih pojmov (o) umetnosti – enega empirično-deskriptivnega, drugega normativnega. Ker v praktični rabi besede "umetnost" odnos med pojmom, ki ju reprezentira, ni dovolj jasen, pogoji, pod katerimi jo je mogoče korektno uporabljati, pa večinoma nereflektirani, lahko pride do nesporazumov. In ne le na jezikovni ravni, ampak, kar je pomembnejše, do nesporazumov in napak v odnosu do stvari, saj meje korektnosti jezikovnega izražanja – prav zato, ker so

* "L'art, cet inconnu / Umetnost, ta neznanka" je parafraza naslova znamenite knjige "L'homme, cet inconnu" (Paris 1935) nobelovca Aklexisa Carrela (1873-1944). Pričujoča razprava je nastala v okviru posebne raziskovalne štipendije, ki jo podeljuje Fondacija Alexandra von Humboldta. Die Vorbereitung dieses Textes wurde durch ein Forschungsstipendium der Alexander von Humboldt-Stiftung ermöglicht.

pojem, beseda in stavek modeli razumevanja – pomembno določajo tudi meje korektnosti odnosa do stvari.

V zvezi z drugo od navedenih točk se avtor podrobneje ukvarja z empirično-deskriptivnim in normativnim pojmom umetnosti. Posebej skuša natančno odgovoriti na naslednji vprašanji: 1. Ali so objektivna spoznanja in s tem absolutni normativni pojmi možni? in 2. Ali je možen absolutni normativni pojem "umetnost"?

V drugem delu razprave, ki nosi naslov "Ontološka narava umetnosti", pa se avtor posveti ontologiji umetniškega ustvarjanja, saj si prav v njej obeta odkriti razloge za težave, ki jih imamo z definicijo in rabo pojma "umetnost". Množičnost definicij umetnosti, še zlasti pa njihova nemoč, da bi pojav docela zadovoljivo zajele, je zanj zgovorna "slika stanja stvari". Kaže takorekoč na naravo umetnosti kot pojava. To po eni strani karakterizira množica lastnosti, vidikov in nivojev, ki so predmet različnih opredelitev, po drugi strani pa obenem neka jasno izpričana, a težko ulovljiva "kompletnost" oziroma interaktivnost teh lastnosti, nivojev in vidikov, ki otežuje celovito in po(po)lno definiranje. Z drugimi besedami, da umetnost je po eni strani raznolik, mnogoplasten ali "polifon", po drugi pa hkrati konvergenten in neizprosno sintetičen pojav. Tej sintetični naravi umetnosti posveti avtor v razpravi največ pozornosti. Pri tem pride do temeljne ugotovitve, da se umetnost na svoji poti v prostoru in času obnaša kot konstrukcija elipse, ki jo družno oblikujeta dve žarišči, ki se enosmiselno gibljeta v medsebojni povezavi, tj. žarišče neposredne materialne produkcije, ki svojo moč črpa iz spoznanja biti (formalizacija, logika), in žarišče duhovne projektivnosti, ki svojo moč črpa iz spoznanja smisla (zamišljanje, hevrstika).

ABSTRACT

NOTION OF ART AND ART IN THE NOTION. ESSAY ON THE NOTION AND ONTOLOGY OF (FINE) ART

One of the primary tasks of every consistent theory is to explain the relation between the notions used to describe its subject and the conditions for their correct and consistent use. This, however, involves the study and reflection of the logical nature of notions used, as it determines both the allowable extent and conditions for their application. Therefore, in the theory of art it is essential, for purely fundamental methodological reasons, to ask oneself what the logical nature, and consequently the content and scope of its central notion – "art", is. The fact that, both in daily linguistic practise as well as in professional discussions, we are constantly facing difficulties with the definition and use of the term "art" makes this question increasingly more significant and crucial. A clear illustration of this can be found in the paradox that, on the one side, there is an absolute flood of definitions for the term "art", while on the other side some 60,000 years of human artistic creativity and a good 2500 years of theoretic research have not given any definition so comprehensive that it could be applied in all cases, so operative that it could be used in practise to distinguish "artistic" from "nonartistic" works, so precise as to be reliable in this aspect, and so firmly founded that it would not only be acceptable, but simply logically binding for all. In the author's opinion, there are three reasons for the current situation: 1. the specific use of the word "art" in language, 2. the very logic of the notion "art", and 3. the ontological status of art and works of art.

In connection with the first reason the author draws attention to the fact that the word "art" in language functions as a semantic amphibian, since it can simultaneously used as a noun and as an adjective. This means that the term "art" simultaneously embodies two different views of art, two different concepts, and is thus the representative of two different notions of art – one is empirical/descriptive and the other normative. Misunderstandings may occur in the practical use of the word "art" because the relation between the two notions it represents is not sufficiently clear and the conditions under which it can be correctly used are, in most cases, unreflected. Misunderstandings and errors not only appear on the linguistic level, but, what is more important, in the attitude towards things, since the boundaries of correctness in language expression (precisely because the term, word and sentence are models of understanding) also significantly determine the boundaries of correctness in the attitude towards things.

In enlightening the second of the above-mentioned reasons, the author discusses in more detail the empirical-descriptive and normative notion of art. He attempts to find more comprehensive answers to the following questions: 1. Are objective discoveries and thus absolute normative notions possible? and 2. Is an absolute, normative definition of the term "art" possible?

The author devotes the second half of the discussion – entitled with "The Ontologic Nature of Art" – to the ontology of artistic creation, where he hopes to discover the reasons for the difficulties encountered with the definition and use of the term "art". The multitude of definitions of art, in particular their incapacity to encompass the entire phenomenon to a satisfactory extent, is, for him, a clear "picture of the state of affairs". It literally points to the very nature of art as a phenomenon, characterized on the one side by a multitude of qualities, aspects and levels being the subject of various definitions, and on the other side by a certain clearly expressed yet hardly capturable "completeness" or interactiveness of these qualities, levels and aspects, which makes a comprehensive and full definition of the notion even more difficult. In other words, art is, on the one side, a very diversified and many-faceted phenomenon or a "polyphone", while on the other it is also a convergent and inexorably synthetic phenomenon. And it is precisely to this synthetic nature of art that the author devotes most of his attention in the discussion. This leads him to the basic conclusion that the behaviour of art on its journey through time and space resembles the formation of an ellipse – the coordinated motion of two focal points, i.e. the focal point of direct material production, which draws its strength from the discovery of its essence (formalization, logic), and the focal point of spiritual projectiveness, which draws its strength from the discovery of its purpose (conception, heuristics).

I. DEL: NARAVA POJMA "UMETNOST"

"Nothing is positiv about art except it is a word", the painter de Kooning has written. We could rewrite this more precisely as: Nothing is positive about art except that it is a concept."

(Richard Wollheim, *Art and its Objects*, I. izd., 1968)

Danes je sicer že kar nekakšna intelektualna manira, da avtorji svoja razpravljanja začenjajo s paradoksi in da sploh radi operirajo z miselnimi figurami menjav, zapletov in divergenc. Velikokrat zgolj zato, da bi v informacijsko pre-nasičenem okolju zbudili pozornost. Obstajajo pa situacije, ko se paradoksnosti zaradi narave *stanja stvari* ne da izogniti. Pri umetnosti je tako že z njeno definicijo. Na eni strani imamo naravnost poplavo njenih opredelitev,¹ na drugi pa še danes - po okoli 60 000 letih človekovega umetniškega prakticiranja in po dobrih 2500 letih njegovega teoretskega raziskovanja - nobene (!) take, ki bi bila tako kompletna, da bi veljala v vseh primerih, tako operativna, da bi lahko z njeno pomočjo praktično razlikovali "umetniška" od "neumetniških" del, tako precizna, da bi se bilo v tem oziru nanjo mogoče zanesti, in tako utemeljena, da bi bila za vse (!) ne le sprejemljiva, ampak enostavno logično obvezujoča. Razlogi za tako stanje so po mojem mnenju trije in tičijo 1. v posebni rabi besede "umetnost" v jeziku, 2. v logiki pojma "umetnost" in 3. v ontološkem statusu umetnosti in umetniških produktov.

a. Beseda "umetnost" v jeziku

Lahko preverljivo dejstvo je, da besedo "umetnost" radi in veliko uporabljamo. Pri tem pa običajno le redko pomislimo, da ima ta beseda v splošni jezikovni rabi - in v tem oziru ni slovenščina nobena posebnost - dvojni značaj in pomen - samostalniškega in pridevniškega. Na znamenito vprašanje "Kaj je umetnost?" je tako na jezikovni ravni² mogoče dobiti dva različna odgovora. Prvi, ki izhaja iz samostalniške rabe besede "umetnost", nam na primer pove, da je umetnost takšna in takšna dejavnost, da se je zgodovinsko gledano pojavila takrat in takrat, da je proizvedla takšne in takšne artefakte s takšnimi in takšnimi značilnostmi ipd. Drugi, adjektivno

1 Andreas Mäckler jih je v pred kratkim pri založbi Du Mont izdani knjigi (A. M.: *Was ist Kunst...?*, Köln: Du Mont Verlag, 1993), zbral kar 1080 (lista citiranih definicij sega od Seneka do Adorna in Beuysa). Pa to še zdaleč niso vse.

Cf. tudi: Friedrich Daniel Ernst Schleiermacher: *Ästhetik. Über den Begriff Kunst*, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1984 in Leo N. Tolstoj: *Was ist Kunst?*, München: Diederichs, 1993.

2 Ki, kot je s poudarkom pokazal Wittgenstein, bolj kot si mislimo določa naš odnos do stvari, saj beseda kot izraz pojma in stavek kot izraz kompleksnejše misli nista le inertna posrednika v jezikovnem prometu, ampak modela stvarnosti, ki jo in kakor jo razumemo (Cf. *Tractatus logico-philosophicus*, v: Ludwig Wittgenstein: *Werkausgabe*, Band I, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1989, § 4.01, str. 26: "*Der Satz ist ein Bild der Wirklichkeit. Der Satz ist ein Modell der Wirklichkeit, so wie wir sie uns denken.*"). Njuna vsebina torej ne le izraža, ampak hkrati tudi določa moj odnos do stvari. Enostavno s tem, da me navezuje na določene predstave, modele oziroma slike o stvareh, na podlagi katerih praktično ravnám. Lahko se celo zgodi, da me kakšna od besed "ujame" v svojo "sliko", tj. v določen odnos do stvari, iz katerega ne morem samo zato, ker ga z jezikovno rabo vedno znova (nererefektirano) reproduciram. (Cf. ibidem, L. W., *Philosophische Untersuchungen*, Nr. 115, str. 300: "*Ein Bild hielt uns gefangen. Und heraus konnten wir nicht, denn es lag in unserer Sprache, und sie schien uns nur unerbittlich zu wiederholen.*")

zagrabljeni odgovor pa ob nespremenjenem vprašanju in nespremenjeni besedi preskoči na neko povsem drugo raven razpravljanja. Noče nam zgolj poročati o stanju stvari, tj. o lastnostih in značilnostih umetniške dejavnosti in njenih produktov, ampak o njej in o njih izreka sodbo. Besede "umetnost" ne uporablja več samostalniško, ampak kot pridevnik, kot sinonim za vrednostno oznako: to (delo) je oziroma ni "umetnost" (= dobro = kvalitetno itn). V njegovem semantičnem okviru izraz "umetnost" ni več deskriptor neke stvarnosti, ampak njen kvalifikator oziroma regulator. Je implicitna oznaka za določen kriterij, ki mu ta stvarnost lahko zadosti (ali pa tudi ne) in aksiološki atribut, ki ga lahko nosi (seveda pa tudi ne). Zaradi spremenjene gramatikalne rabe besede "umetnost" torej z ravni bolj ali manj nevtralnega pripisovanja predikatov – šestokrat ne da bi se tega zavedli in zavedali – realno preskočimo na raven vrednotenja, rangiranja in seveda favoriziranja oziroma zapostavljanja. Na zunaj, v jeziku se ni veliko spremenilo – isto vprašanje, ista beseda, neznatno modificiran odgovor: umetnost je to (in to); to je (oziroma ni) umetnost – na znotraj, v vsebini pa prava revolucija.³ – Od tod izhajata dve refleksiji oziroma spoznanji. Najprej, da beseda "umetnost" v jeziku funkcioniра kot semantična dvoživka, saj hkrati označuje dva različna pogleda na stvar, dve različni vsebini in je torej, čeprav ena sama, reprezentant dveh različnih pojmov (o) umetnosti – enega empirično-deskriptivnega, drugega normativnega. Nato pa še, da v praktični rabi besede "umetnost" (celo v strokovnih tekstih in razpravah) odnos med pojmom, ki ju reprezentira, ni posebej jasen, pogoji, pod katerimi jo je mogoče korektno uporabljati, pa večinoma nereflektirani. To lahko privede do nesporazumov ne le na jezikovni ravni, ampak, kar je pomembnejše, do napak v odnosu do stvari, saj meje korektnosti mojega jezikovnega izražanja – prav zato, ker so pojem, beseda in stavek modeli mojega razumevanja – pomembno določajo tudi meje korektnosti mojega odnosa do stvari (cf. op. 2).

b. Umetnost in logika njene pojmovne opredelitve

Eden prvih problemov vsake teorije je v tem, da razloži odnos med término oziroma pojmi, s katerimi opisuje svoj predmet, in pogoji, pod katerimi jih je mogoče korektno uporabljati. Za kaj takega pa je potrebno reflektirati njihovo logično naravo, saj so od nje odvisni tako pogoji kot obseg uporabe. V teoriji umetnosti se torej velja vprašati, kakšna je logična narava obeh pojmov, katerih skupni imenovalac je beseda "umetnost".

Empirično-deskriptivni pojem ima, kot pove že njegovo poimenovanje, to nalogo, da skuša zbrati in konceptualno zaobseči čim več čim bolj adekvatnih predikatov, ki jih poseduje njegov subjekt⁴ – tj. umetnost kot pojav in umetniška dela kot njegove

3 Ob tem morda ni odveč spomniti na zakonitost odnosov med t.i. "zunanostjo" in "notranostjo" v pojavih, na katero na "metodoloških" straneh svojega znamenitega dela *Le phénomène humain* (Paris: Éditions du Seuil, 1965, str. 63) opozarja Teilhard de Chardin, na zakonitost namreč, da je zato, ker se sleherna "notranost" (v našem primeru vsebina izraza "umetnost") kot funkcija pripadajoče "zunanosti" (jezikovnega izraza) spreminja in izraža s pomočjo posebne (v našem primeru gramatikalne) ureditve te "zunanosti", povsem možno, da se poljubno velika vrednost pri prvi veže na poljubno majhno vrednost pri drugi: neka izjemno dognana ureditev je lahko sad izjemno šibkega dela; neznatna "zunanost" ima lahko, kot na primer pri celici, izjemno kompleksno organizacijo; čisto majhne jezikovne modifikacije potegnejo za sabo velike in dolgoročne semantične konsekvence.

4 Ker raba besede "subjekt" v tej zvezi ni ravno običajna, zahteva po mojem mnenju pojasnilo. V podobnih situacijah raje uporabljamo besedi "predmet" oziroma "objekt", tako kot skorajda samoumevno govorimo o "predmetu", ne pa o "subjektu" raziskovanja. Osebnost se mi to ne zdi ustrezno, ker preprosto ne odgovarja stanju stvari. In sicer zavoljo dveh dejstev, ki ju pogostokrat ne znamo dovolj reflektirati in upoštevati, čeprav bi bilo to nadvse koristno in korektno. Prvo od obeh dejstev je v tem, da stvarnost, ki

manifestacije – v svoji prostorsko-časovni eksistenci, ter med njimi izpostaviti tiste, ki so za subjekt bistveni, tj. taki, da se po njih subjekt (bolj ali manj) stalno in nenaključno razlikuje od drugih subjektov (*differentia specifica*). Metodološki temelj tega pojma je torej indukcija, njegovo logično naravo pa karakterizira odprtost bodočemu izkustvu, ki je indukciji imanentna. V tem oziru je vsebino tega pojma ne le mogoče, ampak nujno potrebno usklajevati in dopolnjevati s podatki, ki jih bo prineslo bodoče izkustvo s subjektom. Pojem je skratka semantično odprt, njegova raba pa zavezana stalni izkustveni kontroli in prilagajanju spreminjajoči se stvarnosti.⁵ Njegova splošna veljavnost je pogojna.

Nasprotno pa si *normativni pojmi* prizadevajo biti brezpogojno veljavni in *per definitionem* obvezujoči in kot taki tudi nastopajo. Enostavno zato, ker so norme (lat. *norma*, ae = pravilo, vzorec, predpis, obveza; gr. *kanōn* = pravilo /pravilnost/, zakon /zakonitost/, zgled /ideal/; *gnōmōn* = merilo). Biti norma v jedru, torej pomeni biti obveza. Obvezovati, normirati oziroma regulirati pa je mogoče različne stvari (stanja, procese, pogoje, zlasti pa postopke in ravnanja) na različne načine (vrednota, pravilo, zakon) iz različnih razlogov (dogovor, večinsko mnenje, spoznanje zakonitosti oz. nujnosti ipd.) in v različnem obsegu. Kar seveda pomeni, da poznamo tudi različne norme (etične, pravne, jezikovne, estetske, kvalificijske...) in različne normativne pojme, ki so njihov konceptualizirani izraz. Ti pojmi po definiciji funkcionirajo kot

smo se jo namenili raziskati in o njej oblikovati konceptualizirano spoznanje, v nobenem, tudi v že tako enostavnem primeru ni le neka mrtva, inertna in neodzivna "stvar", v katero bi se naš raziskovalni pogled potapljal od zgoraj navzdol in jo "nevtravno" opazoval. Nasprotno. Stvarnost, ki jo raziskujemo, je po pravilu gibko *žarilče dogajanja*, ki v vsakem trenutku vpliva na naše raziskovanje in ga s svoje strani določa. V tem ni nobenega enostranskega oziroma objektnega odnosa, ampak nenehna feed-back relacija in partnerstvo. Stvarnost, ki jo raziskujemo, vpliva na naše raziskovanje in ga modificira. Hkrati pa s svoje strani – in v tem je drugo dejstvo, ki ga je v tej zvezi vredno opaziti – tudi raziskovalec vpliva na raziskovano stvarnost. Danes smo se navadili upoštevati, da so tudi najbolj objektivna opazovanja vsa prepojena z nekimi apriorizmi, ki so bili izbrani že na začetku, pa tudi z oblikami in načini mišljenja, ki so sad samega razvojno-historičnega toka znanosti. Ko znanstveniki danes obrnejo zadnjo stran svojih analiz, ne vedo več natanko, ali je dobljena struktura res (le) srž stvarnosti, ki so se jo namenili raziskati, ali pa zgolj odsev njihove lastne misli (Cf. Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris: Éditions du Seuil, 1965, str. 26; odslej cit.: Chardin, *Le phénomène*). Iz tega je razvidno, da v raziskovanju zveza med raziskovalcem in raziskovano stvarnostjo ni dobro zaobsežena in izražena z enostransko relacijo subjekt – objekt, pri kateri je subjekt vedno lociran na mestu raziskovalca (neodvisnega in nevtralnega gospodarja situacije), objekt pa na mestu raziskovane stvarnosti (neiniciativnega in poslušnega hlapca). Razmerja so tu kompleksnejša, ker v raziskovanju, kot sem pravkar pokazal, subjekt in objekt vplivata drug na drugega in se vzajemno oblikujeta. V procesu raziskovanja ni absolutnega gospodarja in ne absolutnega hlapca. Zato se mi je – predvsem iz razlogov, ki sem jih opisal v op. 2 -, kompleksnost teh razmerij zdelo potrebno izraziti tudi na jezikovni ravni. Namesto običajnih izrazov "predmet raziskovanja" in "predmet" oziroma "vsebina" pojma tako uporabljam besedo "subjekt" (raziskovanja in pojma). Osnovo za to sem dobil v vsebini in izrazu angleške besede "subject", ki po eni strani (in seveda med drugim) sicer označuje predmet, temo in vsebino (subject-matter) pogovora, razpravljanja ali raziskovanja, po drugi strani pa vsem tem pomenom istočasno vendarle daje tudi značaj specifične aktivnosti in avtonomije, ki ga je vsebina besede "subjekt" – za razliko od lat. izvirnika "*subiectus*" – 1. spodaj ležeč, 2. podvržen, podložen, podrejen, 3. izpostavljen, izročen – pridobil v novoveški rabi.

5. Pojemovne opredelitve tega tipa lahko pod geslom "umetnost" v najčistejši obliki srečamo v različnih leksikonskih definicijah, zlasti tistih, ki skušajo biti izčrpne. Skoznje lahko zasledujemo tako prilagajanje pojma pogojem spreminjajoče se stvarnosti (t.i. *Begriffsgeschichte*), kot tudi njegove vsebinske invariance. Cf. npr.: 1. *Larousse universel I* (publié sous la direction Paul Augé), Paris: Librairie Larousse, 1948, str. 108-109; 2. *Der große Herder V*, Freiburg: Herder Verlag, 1954, str. 890-895; 3. *Encyclopædia Britannica II*, Chicago-London-Toronto-Geneva-Sydney-Tokio: Encyclopædia Britannica, Inc. (William Benton, publisher), 1964, str. 484-495; 4. *Historisches Wörterbuch der Philosophie IV* (izd. Joachim Ritter in Karlfried Gründer), Basel-Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1976, str. 1357-1370; 5. *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie II* (izd. Jürgen Mittelstraß), Mannheim-Wien-Zürich: Bibliographisches Institut-Wissenschaftsverlag, 1984, str. 512-515; 6. *Berthelmann Lexikon VIII*, Gütersloch: Berthelmann Lexikothek Verlag, 1990, str. 372.

osmišljene in posplošene osnove za napovedovanje, presojanje in reguliranje statusa konkretnih primerov. Operacionalni temelj teh pojmov je torej deduktiven, njihovo logično naravo pa karakterizira semantična po(po)lnost oziroma *zaprto*, ki dedukcijo – strogo vzeto – sploh šele omogoča. Razlog, da neko spoznanje uporabljamo kot deduktivno (pred)postavko, je namreč ravno zaupanje v to, da vsebinsko popolnoma "pokriva" razred pojavov, katerih konkretni status je mogoče določiti, ovrednotiti oziroma regulirati z ozirom nanj. Kadar koli se pojavi utemeljen dvom v to vsebinsko kompletnost in popolnost, je konec z njegovo deduktivno funkcijo. Mora se preformulirati ali (v svoji deduktivni kompetenci) sploh opustiti.

Empirično-deskriptivni pojmi so navezani na "stanje stvari" in se mu s svojo vsebino skušajo čim bolj verno približati. V nobenem primeru pa na to stanje nimajo in ne morejo imeti neposrednega vpliva. Nasprotno pa so normativni pojmi konstruirani nalašč zato, da bi se ta *neposredni* vpliv dosegel. Njihova primarna naloga je, da se "vtikajo" v stanje stvari – bodisi tako, da regulirajo njegov nastanek – s tem, da mu postavljajo na pot določene zahteve – bodisi tako, da ga po določenih kriterijih presojujejo in vrednotijo. Normativni pojmi nas torej ne seznanjajo z lastnostmi in zakonitostmi stanja stvari ali z možnostmi, ki jih le-te ponujajo človekovim svobodnim odločitvam, ampak prikazujejo nekatere odločitve, dejanja in stanja kot *nujna* in *obvezna*, druga pa kot brezpogojno *neustrezna* in celo *prepovedana*. Stvarnost *more* biti – in največkrat tudi je – različna od norme, vendar *ne sme* biti. Normativni pojmi torej ne govorijo v povednem, ampak v velelnem načinu. Zahtevajo in ukazujejo. Glede na (ne)izpolnitev zahtevanega in ukazanega pa tudi vrednotijo in rangirajo. Na primer: če neko konkretno likovno delo s svojo vsebino in formo zadosti določenim normiranim pogojem, je lahko razglašeno za "umetniško" in ima tej presoji ustrezen status, se pravi drugačnega od del, ki teh pogojev ne izpolnjujejo in zato niso "umetniška".

Seveda pa se ob tem zastavlja neko ključno vprašanje, namreč: od kod normativnim pojmom pooblastilo, da od stvarnega dogajanja zahtevajo, naj se ravna po njihovih standardih, in pravica, da odstopanje od njih negativno okvalificirajo? Če tudi sami izpolnjujejo nek pogoj, namreč ta, da zahteve, ki jih kodificirajo, ne izvirajo iz take ali drugačne samovolje (npr. iz človekovega trenutnega razpoloženja, iz njegovega parcialnega interesa ipd.) in niso kontingentne (za normirano stanje ali pojav ne bistvene, nenujne), ampak da so nekaj objektivnega, za naravo normativno reguliranega dejanja oziroma pojava *bistvenega* in za *njegovo bistvo konstitutivnega*. Ali natančneje: da so njihove zahteve konstitutivne za doseg *optimalnega rezultata*, kadar gre za proces ali dejanje, in neobhodne za *strukturo bistva*, ko gre za pojav ali stanje. Kaj pa je "optimalni rezultat" določenega procesa ali dejanja in kaj je "neobhodno za strukturo bistva" nekega pojava ali stanja? Je to dvojje sploh mogoče spoznati in poznati? Jasni odgovori na ta in podobna vprašanja so predpogoj slehernega normiranja (na tem mestu ga bom imenoval *absolutno*⁶), ki bi bilo v vseh primerih brezpogojno veljavno in hočeš-nočeš obvezujoče. Z odgovori na omenjena vprašanja bi namreč tako normiranje dobilo svoj neizpodbitni temelj in pokritje za svoje

6 To seveda obenem pomeni, da obstaja tudi neko relativno normiranje, ki nima brezpogojne, ampak omejeno veljavnost in obvezujočnost. A o tem kasneje. Na tem mestu bi rad samo opozoril, da v zvezi s tako pojmovanim temeljem normativnosti "v praksi", kot se reče, obstajata dve različni stališči: po mnenju nekaterih je normativnost takega tipa že načelno nedostopna in nemogoča, po mnenju drugih pa bi zgolj tako (absolutno) normiranje bilo sploh upravičeno. Iz nadaljevanja bo razvidno, da sam nisem pristaš nobenega od obeh stališč. To pa pomeni, da je po mojem mnenju normativnost absolutnega tipa možna (čeprav ne povsod), normativnost relativnega tipa pa ne nujno nekoristna in neupravičena. Razlog za to je logična narava indukcije in dedukcije in možnosti, ki jih človeku v spoznavanju nudita.

regulative – imelo bi povsem jasen cilj in vedelo bi, da je ta in samo ta cilj "edini pravi", saj bi bilo osnovano na popolni indukciji. Njegovi pojmi bi bili vsebinsko skrajno izčrpani, popolno(ma) zaprti, v njih izražene norme pa zakoni.

Žal je treba ugotoviti, da so prav tovrstni odgovori tudi najbolj težavni, problematični in sporni. Povezani so namreč s praktičnimi odgovori na še bolj bazična in še bolj kompleksna vprašanja, kot so: Ali je mogoče objektivno spoznati bistvo, "logiko" oziroma resnico stvari? Kaj je resnica? Kako nekaj spoznamo s popolno gotovostjo? Kako vemo, da smo nekaj z gotovostjo spoznali? ipd. Gre za vprašanja, ki zadevajo najgloblje jedro našega odnosa do sveta in našega statusa v svetu. In to ne le teoretsko, marveč praktično. Različni odgovori namreč vodijo k različnim nazorom, ti pa k različnim dejanjem.

Veliko, načrtno in zelo poglobljeno se s temi vprašanji že stoletja ukvarja filozofija. Na tem mestu bi bilo odveč ponavljati njena bogata spoznanja, saj bi nas to oddaljilo od zastavljene teme. Za njeno nadaljevanje bo dovolj, da našeta vprašanja strnem v dve (ključni) in nanju odgovorim. Ti dve vprašanji sta: 1. *Ali so objektivna spoznanja in s tem absolutni normativni pojmi možni?* in 2. *Ali je možen absolutni normativni pojem "umetnost"?*

Če hočem odgovoriti na vprašanje, ali je človeško spoznanje sposobno doseči objektivnost, potem moram najprej povedati, kaj je njegov cilj, tj. kako pojmem objektivnost spoznanja. Objektivno spoznanje je *skladje* oziroma *ujemanje* spoznane vsebine z dejanskim stanjem spoznavanega. Ali natančneje: objektivno spoznanje je – zame – strukturna korespondenca modela spoznanja s strukturnim modelom stanja stvari. V resnici je ta definicija le ponovitev in neznatna modifikacija stare sholastične definicije resnice: *Veritas est adequatio intellectus et rei*.⁷ Objektivno spoznanje mi torej pomeni toliko kot spoznanje resnice. Kako pa je mogoče ugotoviti, ali se vsebina mojega spoznanja zares (= *resnično*) ujema z dejanskim stanjem? Ali bolje: Je kaj takega sploh mogoče ugotoviti? Kaj nas ni Kant (*Ding an sich* – *Noumenon*) dovolj nazorno opozoril, da nam je dostopen samo en člen para, ki bi ga bilo treba primerjati? Do stvarnih stanj, ki bi nam bila dostopna izven ali mimo podatkov našega spoznavnega aparata, kratkomalo nimamo dostopa. Je torej potrebno reči, da nam je pot do resnice, objektivnosti (in kar je še podobnih oznak) pod opisanimi pogoji že načelno zaprta? Moj odgovor je: *ne*. Zakaj? – Najprej zato, ker "stanja stvari", s strukturo katerih naj bi se skladali modeli našega spoznanja, nikakor niso vedno in samo "stanja stvari" izven spoznavajočega subjekta. Kadar se spoznavanje, spoznanje in "stanje stvari" nahajajo in dogajajo takorekoč v istem "mediju", opisana težava enostavno ne nastopi. *Cogito, ergo sum* (Descartes); *Si enim fallor, sum* (Avrelij Avguštin): če mislim oziroma se motim, sem. V tem primeru oba člena, ki naj bi ju primerjal in se po ugotovljeni skladnosti obeh prebil do absolutnega spoznanja oz. resnice, nista iz dveh različnih, z nepremostljivimi barierami ločenih svetov, ampak iz istega, zato morem ugotoviti njuno (ne)skladnost. Celó več. Oba člena, tj. "stanje stvari" (bivajoči "jaz") in vsebina oziroma model spoznanja ("jaz", ki se kot misleč in moteč zaveda, da biva), sta tu celo eno in isto.⁸ O njuni skladnosti torej ne more biti

7 Substantiv "*adequatio*" izhaja iz lat. glagola "*ad-aequo*", ki pomeni 1. a) (iz) enačiti, *enako napraviti* čemu; b) *primerjati* – 2. (iz)enačiti se s, *doseči koga*, kaj: *cursum equorum adaequabant* dohajali so konje, ki so tekli (Cf. Fran Bradač: Latinsko-slovenski slovar, Ljubljana: Državna založba Slovenije, 19180, str. 16). Če torej sledimo izvornemu latinskemu pomenu, beseda "*adequatio*" na tem mestu ne izraža in ne pomeni niti enakosti niti istosti, ampak *enakovrednost* različnega – v podobnem smislu, kot je na primer količina v denarju zaobseženega dela enakovredna proizvodu, ki ga z njim plačamo.

8 "Kaj je (v tem primeru, JM) stvarno stanje, ki naj bi ga spoznal? To sem jaz z nekim določenim, morda celo zmotnim mišljenjem. In kaj je v tem primeru vsebina mojega prepričanja (spoznanja, JM)? Da sem

dvoma. Ta je *razvidna* (evidentna). Resnica (t.i. "objektivna", "absolutna" resnica, čeprav so ti prilastki popolen pleonazem) je dosežena. – In drugič zato, ker tam, kjer neposredno primerjanje obeh členov, ker pač pripadata povsem ločenima "medijema" oz. svetovoma (psiha/notranje izkustvo – zunanji svet/zunanje izkustvo), ni možno, obstajajo za to *posredne poti*. Tem je skupno, da skušajo odnos med "stanjem stvari" in "vsebinsko spoznanja" "prevesti" in prikazati v taki obliki, da je iz nje njuna (ne)skladnost enostavno raz-vidna, *evidentna* (pri čemer gre seveda za umski in ne čutni pogled).

Pravi problem spoznavanja in spoznanja zunanjega sveta je torej v tem, da je "stanje stvari" v zunanjem svetu različno od "stanja stvari" v notranjem, in je zato njuna primerjava če že ne čisto nemogoča, pa vsaj izjemno težavna in sporna. Kaj pa če bi bilo (ne)obstoj zveze teh dveh "stanj" s kakšnimi "tehničnimi" postopki mogoče *po-kazati, do-kazati, preveriti*? Bodisi tako, da bi jo – kot z neke vrste mikroskopom – "povečali" in jo napravili bolj raz-vidno, bodisi tako, da bi jo izpeljali in s tem pokazali, da zares obstaja, ali pa da bi enostavno preizkusili, če "funkcionira".

1. Vseh možnih trikotnikov praktično ne more nikoli nihče premeriti, da bi ugotovil, kolikšna je na primer vsota trikotnikovih notranjih kotov. Pa to tudi ni potrebno. Matematik lahko to (u)vidi na enem samem trikotniku kot zastopniku vseh možnih. Ugotovi, da je vsota trikotnikovih notranjih kotov pri vsakem konkretnem trikotniku konstantna in enaka dvema pravima kotoma. Kako je to mogoče? – Ali drugi primer: ni mogoče pregledati vseh možnih celot in preveriti, ali res pri vseh drži, da je del manjši od celote. Vendar kljub temu vem, da ni bilo, ni in ne bo možno nikoli najti nobene celote in nobenega dela, za katera bi to ne veljalo. Kako je to mogoče? – Kadar si na izkustvenih pojavih izberemo in raziskovalno izoliramo neke zelo splošne in vsebinsko elementarne vidike, je mogoče, da takoj in brez nadaljnega opazovanja in preverjanja ugotovimo, kaj je s temi vidiki v bistveni zvezi, kaj je torej invariantna in zato splošna resnica, zakonitost oziroma načelo, kaj pa le lastnost nekega posamičnega, konkretnega primera. Iz logike vemo, da je vsebina nekega pojma v obratnem sorazmerju z njegovim obsegom. Čim večji je obseg, tem manjša – lahko bi rekli bolj "razredčena" ali "prečiščena" – je vsebina. Pri zelo širokih, zelo abstraktnih pojmi se njihova vsebina tako otrese oziroma izlušči iz množice podrobnosti, da nam je takoj jasno, kaj je bistveno zanj in na kaj bomo nujno naleteli pri *vseh* članih razreda pojavov, ki jih pojem obsega.⁹ Zveza med našim spoznanjem in "stanjem stvari" je tu razvidna zato, ker je – primerno "povečana" – vidna na zunaj in takoj. Na ta način so bile pridobljene nekatere bazične resnice v filozofiji, matematiki in logiki. Običajno jih imenujemo "*prva načela*" ali "*aksiomi*".

2. Jasno pa je, da "metoda povečave" odpoveduje, če se od kategorialne splošnosti oddaljujemo v smeri naraščajoče konkretnosti. Spoznanja postajajo manj prečiščena, manj pregledna in na mah obvladljiva. Že v filozofiji, logiki in matematiki – čeprav so to discipline, ki delujejo na področju maksimalne splošnosti – je tako. Niso vsa filozofska, logična in matematična spoznanja tako in na tak način evidentna, kot je spoznanje "*cogito, ergo sum*" in spoznanje, da je del manjši od celote. Nasprotno. Večina jih sploh ni evidentna. Kako torej ravnati v tem primeru? Tako, da pokažem, da neko spoznanje *nujno izhaja* iz kakega drugega spoznanja, katerega veljavnost je neizpodbitna in velja neodvisno od kakega posamičnega primera. For-

tisti 'jaz', dokler je to moje mišljenje dejansko, tudi dejanski. To dvojje se pa, kakor jasno vidim, ne samo bolj ali manj ujema, to dvojje je eno in isto. Oboje, ali če hočete, vse troje sem jaz sam: misleči jaz, bivajoči jaz in jaz, ki se zaveda, da kot misleči biva, je eden in isti jaz." (Janez Janžekovič, *Osnove spoznavoslovja in druge razprave*, Celje: Mohorjeva družba, 1978, str. 14).

9 Ibidem, str. 28.

malna logika imenuje izraze takih spoznanj tautologije. Če mi to uspe, *dokažem*, da je to drugo spoznanje prav tako nujno veljavno, resnično in objektivno, kot ono prvo. Njegovo zvezo s "stanjem stvari" umetno napravim (raz)vidno, saj sama po sebi ni. Prav podobno kot lakmusov papir napravi (raz)vidno bazičnost ali kislost neke raztopine. – Na ta način pa je mogoče napraviti razvidna (= dokazati) le spoznanja, ki so še vedno zelo abstraktna in – iz posebnih razlogov hoté – zelo daleč od konkretnosti. Bolje: ki so zelo nevsebinska, formalna in bolj navezana na "notranje" kot na "zunanje" izkustvo.

3. Kaj pa tam, kjer nimamo opraviti s tako širokimi, vsebinsko pa precej praznimi vidiki "stanja stvari", in s t.i. "notranjim izkustvom", ampak s spoznavanjem povsem konkretnih, na "zunanje" izkustvo navezanih, vsebinsko polnih in slučajnostim ter spremembam prepuščenih pojavov, kakršne srečujemo v empiričnih znanstvenih disciplinah, nenazadnje pa tudi v povsem običajni vsakodnevni življenjski praksi? – Tudi matematik ni vedno takoj vedel, kaj izvira iz bistva geometrijskih likov in je torej splošna zakonitost, kaj pa je značilno samo za njegov konkretni primer. Tudi matematik je delal poskuse.¹⁰ Če pa človek že na tako "preprostih" in splošnih stanjih, kakor so geometrijski liki, ne more takoj ugotoviti, kaj izvira iz njihove narave in torej *nujno* obstaja na vseh členih, ki spadajo v isti razred, kako naj to spozna na tako "individualiziranih", kompleksnih, nepreglednih in dinamičnih pojavih, kakršni so na primer sonce, živa celica, človeška družba, umetniško delo ...? Kdaj bo naslednji sončni mrk? Kaj je bistvo celice? Kakšen bo družbeni red čez sto let? Kako lahko neizpodbitno ugotovim, ali je neko – na primer – likovno delo umetniško ali ne? – Je na ta in podobna vprašanja sploh mogoče dobiti brezpogojne in neizpodbitne odgovore?

Kadar imamo opraviti s pojavi opisanega tipa, nas do spoznanja, kaj je na teh pojavih splošnega, invariantnega, zakonitega, bistvenega, kaj pa zgolj slučajnega in posebnega, ne more voditi niti "metoda povečave" niti "logični dokaz", ampak, kot nas uči izkušnja, samo skrbno, včasih dolgotrajno *opazovanje* in *eksperiment*. Kdo dovolj dobro ve, kaj vse nam v praktičnem smislu dovoljuje na primer bistvo železa ali azbesta? Ali: kdo dovolj dobro ve, kaj spada k bistvu zdrave žive celice, da bi lahko takoj uvidel, kaj bi bilo potrebno – in s čim – "popraviti" v rakasti, da bi jo ozdravili? Ali: kdo pozna bistvo umetniškega dela, da bi lahko takoj – tako kot lahko takoj uvidim, da je celota večja od poljubnega svojega dela – uvidel, če ga nek konkretni produkt dejansko poseduje ali ne? Nihče. Vse to je za nas več ali manj skrivnost, zato se tu ne moremo zanašati na nikakršno modrovanje ali zgolj (NB!) logično sklepanje. Prisiljeni smo reflektirano opazovati in delati poskuse. Namen in smisel teh poskusov je 1. ugotoviti, kaj nam v uporabnem oziru dovoljujejo bistva različnih pojavov oziroma kaj vse (lahko) iz njih kot zakonita posledica sledi, 2. spoznati, kaj je za pojav ali stanje določene vrste karakteristično in nujno in kako je to stanje mogoče vzpostaviti oziroma ponovno vzpostaviti, če je to potrebno, in 3. prepoznati nujne in zadostne parametre nekega (želenega) optimalnega "stanja stvari" in s čim večjo gotovostjo ugotoviti, ali jih neka konkretnost izpolnjuje ali ne. – Vzamem torej železo in azbest, poskušam z njima kaj napraviti in postopoma

10 V tretji Knjigi kraljev beremo: "Nato je naredil (Hiram, JM) ulito morje (veliko bronasto posodo, JM), od roba do roba široko deset komolcev, naokrog okroglo in pet komolcev visoko. Trideset komolcev dolga vrvica ga je mogla okrog in okrog obseči." (1 oz. 3 Kralj 7, 23) Hiram še ni vedel, da je odnos med premerom in obsegom kroga nekaj stalnega, zakonitega, zato je izkustveno, z vrvico, ugotovil, kakšen je. Za nekoga, ki bi bil znanstveno radoveden, bi bil to lahko začetek indukcije. Napravil bi še več podobnih poskusov in ugotovil, da je obseg kroga zakonito trikrat večji od premera, dokler se končno ne bi našel matematik, ki bi bil pri izračunih še natančnejši in bi prišel do končne ugotovitve $2\pi r$ (Ibidem, str. 29).

ugotavljam, kaj mi dovoljujeta njuni bistvi. "Vzamem" v pretres več celic (zdravih in bolnih), jih medsebojno primerjam po različnih parametrih, proučujem, kako se obnašajo v različnih okoljih in pogojih, kako nanje učinkujejo različne substance... in s tem ugotavljam, kaj je značilno za njihovo (ne)normalno stanje in funkcioniranje; ali drugače: ugotavljam pogoje *normalnega* "stanja" in, če le mogoče, sredstva in postopke, ki ga zagotavljajo oziroma ga zmorejo ponovno vzpostaviti. Prav tako lahko na različne načine in glede na različne vidike preučujem na primer likovna dela. Izkušam in ugotavljam, da v svojem povednem učinku niso vsa enako intenzivna; zanima me, od česa je to odvisno; najprej se ustavim pri moji oceni: je zgolj trenutna ali trajnejša?, velja zgolj zame, ali se z njo strinjajo tudi drugi?, kje je utemeljena?, jo morajo spremljati kakšne posebne "lastnosti stanja stvari" v konkretni likovni stvaritvi?, če, katere?, so vse te "lastnosti" enako pomembne?, če ne, katere so pomembnejše?, kako naj te lastnosti z gotovostjo prepoznam v konkretnih okoliščinah? ipd. Na ta način pridobivam določena spoznanja o tem, katere lastnosti in na kakšen način naj bi v svoji vsebini in formi izkazovala konkretna likovna dela, da bi mi njihove povedne učinke bilo mogoče trajneje ceniti in da bi to isto bilo mogoče tudi drugim. Obenem pa seveda tudi spoznanja o tem, kako je te želene lastnosti mogoče proizvajati, in o tem, kako jih je mogoče odkrivati in prepoznavati v konkretnih okoliščinah, kjer najpogosteje že samo zato niso evidentne, da bi delo ne bilo dolgočasno.

V vseh takih in podobnih primerih nastajajo spoznanja na temelju istega postopka, tj. *indukcije*. Vsa so kumulativna, kar pomeni, da (lahko) zanesljivo in neizpodbitno veljajo le za preučene primere. Ko bi vedel, kaj je prava vsebina pojma "umetniško delo", in bi do podrobnosti poznal njegovo bistvo oziroma naravo, bi lahko zanesljivo vnaprej napovedal, na kakšne značilnosti bomo nujno naleteli pri vsakem konkretnem umetniškem delu in kako jih bomo prepoznali. Ravno tega pa v celoti in z gotovostjo ne vem, saj so mi vsebino pojma "umetniško delo" napolnile indukcije, tj. v najboljšem primeru študij vseh že nastalih primerov. Ne vem pa, kaj lahko prinesejo bodoči primeri. To ostaja odprto. Indukcija je nezaključena oziroma nepopolna. S tem pa ostaja odprt in ne(po)poln tudi moj pojem. S stališča normativnosti to pomeni, da vsebina tako nastalega pojma ne more biti *absolutna norma*, saj ne pokriva vseh možnih primerov (prihodnost), čeprav je lahko *relativna norma*, kadar in ko dobro pokriva vse preučene primere (preteklost). Ali drugače: ne pove nam, kakšne lastnosti bi neko konkretno delo *nujno moralo* imeti, da bi lahko bilo po pravici in nedvoumno označeno za "umetniško", pove pa nam, kaj je bilo karakteristično za dela, ki smo jih doslej vrednotili kot "umetniška". To pa spet pomeni, da ni *norma* v polnem pomenu besede, ampak le oznaka za to, kar je (bilo doslej) *normalno*. Jan Mukarowský v zvezi s tem popolnoma korektno ugotavlja, da je to, kar se nam predstavlja kot *estetska norma* večinoma normirana (!) umetniška produkcija preteklega obdobja, pretekle umetniške smeri ali sloga, ki je že prešel svoj zenit, da pa umetnost, t.i. "živa" umetnost zaradi hotenja po odkrivanju novega, po izvirnosti in drugačnih pogledih na stvari nenehno krši staro in vladajočo "normo" normalnosti, kar jo v očeh sodobnikov pogosto dela "agresivno" in "divjo". "Umetniško delo je vedno neadekvatna aplikacija estetske norme,¹¹ in to zato, ker krši dosedanje stanje, in to namerano."¹² Dodati bi bilo mogoče še, da tudi povsem legitimno, saj tako nastala

11 Posebno razpravo bi zahtevala distinkcija med *estetskim*, *umetnostnim* in *umetniškim* fenomenom in s tem med *estetsko*, *umetnostno* in *umetniško* normo in vrednoto (v tej zvezi cf. Milan Butina, *Umetnost in pravila*, referat simpozija "Likovna teorija in kultura", rokopis).

12 Jan Mukarowský, *Estetske razprave*, Ljubljana: Slovenska matica, 1978, str. 153–158.

estetska norma enostavno ne izpolnjuje pogojev, ki bi kakor koli utemeljevali njeno splošno veljavnost. Njene kompetence so omejene, *njeno spoštovanje pa stvar svobodne odločitve*.

Pa bi lahko bilo drugače? Bi estetska (umetniška in umetnostna) norma lahko postala absolutna? Da, če bi bil pojem, v katerem bi bila izražena, vsebinsko zaprt. Kaj pa to pomeni? "Pojem je odprt, če je pogoje njegove uporabe mogoče izboljšati in popraviti... Če lahko ugotovimo nujne in zadostne pogoje za uporabo nekega pojma, je pojem zaprt."¹³ Ugotoviti bi torej bilo treba nujne in zadostne pogoje za uporabo normativnega pojma "umetnost". To pa z drugimi besedami pomeni, da bi morala biti v zvezi s "stanjem stvari", ki ga imenujemo "umetnost", možna popolna indukcija. Zgoraj je že bilo rečeno, da je po mojem mnenju popolna indukcija načelno možna. Pogoj: da z brezpogojno gotovostjo spoznam, da spada lastnost, ki me zanima, k bistvu "stanja stvari", ki ga raziskujem. Vendar pa nas izkustvo in premislek učita, da je to mogoče le pri zelo širokih in abstraktnih pojmi, ne pa pri pojmi, ki imajo za svoj "predmet" stanja oziroma pojave v vsej njihovi konkretnosti, spremenljivosti in nedokončnosti. Kdor ve, kaj je bistvo celote in bistvo dela, lahko z vso gotovostjo spozna splošno resnico oziroma zakonitost, da je celota nujno večja od katerega koli njenega dela. Vsebina pojmov "del" in "celota" je tako očiščena vseh variabilnosti, tako strogo ločena od vseh drugih vsebinskih plasti ali vidikov, zato pa tudi temu ustrezno pregledna in jasna, da lahko že na enem samem primeru (kot zastopniku vseh ostalih) ugotovim nujno relacijo med vsebinama obeh pojmov, ali bolje med obema stanjema. Čisto drugače pa je to pri stanjih ali pojavih, pri katerih vsebina ni ne prečiščena ne vsebinsko reducirana, ampak nastopa v vsej konkretnosti in kompleksnosti, h katerima vsak nov primer lahko prispeva še popolnoma nepredvidljive stvari. Tu en sam primer za dešifriranje bistva stvari nikakor ne zadošča. Še več. Celo tisoč ali deset tisoč ne, če mi ne morejo z *gotovostjo* povedati, da zveza med pojavi, ki me zanima, ni posledica slučajnih lastnosti konkretne situacije, ampak da izvira iz narave opazovanega "stanja stvari", in če mi ne morejo z *gotovostjo* povedati, kaj je za pojave določene vrste zares bistveno in nujno, kaj pa le kontingentno. Stota ponovitve iste zveze med pojavi mi ravno toliko jamči, da se bo ta zveza potrdila tudi pri stoprtem poskusu, kot mi enkrat ugotovljena zveza jamči, da se bo ponovila tudi drugič. In dejstvo, da sem pri doslej analiziranih primerih redno srečeval določene lastnosti ali določene povezave teh lastnosti, ni nikakršno jamstvo, da bom nanje *nujno* naletel tudi pri bodočih primerih. Kvečjemu *verjetnost*. – Vsakdo lahko uvidi, da nam bistva opisanih pojavov niso neposredno dostopna in da jih povsem dostopnih tudi ne moremo narediti. Lahko jih le raziskujemo in se pri tem opiramo na *rednosti* in *verjetnosti*, ki jih sproti naplavi in potrdi bolj ali manj reflektirano in bolj ali manj popolno preverjeno izkustvo. Nad indukcijami, ki se skušajo približati bistvom konkretnih, kompleksnih, spontan in njim podobnih pojavov, torej nenehno visi večji ali manjši dvom.

Za našo temo to pomeni, da se v zvezi z umetnostjo kot neokrnjenim pojavom – kar pa seveda ne velja za njene abstrahirane in posplošene aspekte¹⁴ – ne moremo opirati na razvidne resnice in brezpogojno ugotovljene, nespremenljive zakone, ampak le na večje in manjše, na bolj ali manj utemeljene verjetnosti (relativne norme). Ali

13 Cf. Morris Weitz, *The Role of Theory in Aesthetics*, v: Melvin Rader (edited), *A Modern Book of Aesthetics*, New York: Holt, Reinhart and Winston, 1979, str. 438.

14 S tem dastavkom bi rad povsem eksplicitno – v kolikor to ni dovolj razvidno že iz teksta – povedal, da so v zvezi z umetnostjo vendarle možna tudi absolutna spoznanja in t.i. brezpogojne resnice oziroma zakoni, vendar le tam, kjer gre za splošne (največkrat formalne) in abstraktne vidike pojava. Sicer smo se prisiljeni naslanjati na pravila in napotke, ki jih je potrdilo splošno izkustvo.

drugače: *absolutni normativni pojem "umetnost" in absolutna estetska norma sta logično nemogoča*. Torej ni samo tako, da bi bila normativna definicija pojma "umetnost" tako težavna, da bi je ne zmoglo 2500-letno teoretsko ukvarjanje z umetnostjo, marveč ta definicija z ozirom na strukturo stanja stvari enostavno ni možna.¹⁵ V stvarnosti ima tako stanje zanimive (logične) posledice.

– Prva je že kar paradoks, ki sem ga omenil na začetku. Sedaj lahko uvidimo, zakaj v gneči najrazličnejših definicij umetnosti ni mogoče najti nobene, ki bi si lahko lastila status in kompetence absolutne norme. Obstajajo le bolj ali manj kompletne in kompleksne deskriptivne definicije umetnosti in bolj ali manj obvezujoče (relativne) estetske in umetniške norme.

– Druga izhaja iz posebne narave razmerja med našim pojmovanjem stvari in našim odnosom do njih (cf. op. 2 in 3). Ker je to razmerje največkrat nereflektirano, njegovo vlogo v življenju radi podcenjujemo.¹⁶ Posledice tega podcenjevanja so lepo razvidne iz rabe *deskriptivnega* in *normativnega* pojma "umetnost" v vsakdanji praksi. Razmeroma redke so situacije, ko od nas kdo izrecno zahteva, naj umetnost definiramo v empirično-deskriptivnem smislu. Veliko pogostejše pa smo v srečevanju z umetnostnimi artefakti (še posebej novimi) o njih prisiljeni – in pripravljeni – izrehati sodbe: *to je, to ni "umetnost"*. Normativni pojem "umetnost" nam je v življenju potrebniji kot deskriptivni. Pogosto ga rabimo, pri roki pa – ker logično ni možen – nimamo nobenega povsem ustreznega. Treba je torej najti surogate. Kako? Tako, da si pri vrednotenju pomagamo s parametri, ki nam jih je potrdilo preteklo izkustvo. Drugega dejansko tudi ne moremo storiti. "Novo" presojujemo s "starim", novo vino natakamo v stare mehove in se pri tem čudimo, da jih razganja. Celo več. Ob tem kar nekako samoumevno pozabljamo, da "staro" ni norma, ampak *normala*, se pravi to, kar je z ozirom na naše dosedanje izkušnje (ne)normalno, ni pa – kot je bilo pokazano zgoraj – v nobenem primeru nujno obvezujoče za "novo". Ali drugače: nenehoma padamo v skušnjava, da bi to, kar je veljalo doslej, posplošili in uzakonili kot nujno in obvezno. To pa že ni več normalno in dopustno. Tu presegamo tako kompetence parametrov, iz katerih izhajamo, kot svoje lastne. Kot naravno težnjo po varnosti je tako ravnanje sicer mogoče razumeti, v nobenem primeru pa tako postopanje ni niti logično korektno in utemeljeno niti praktično. Logično korektno ne zato, ker predstavlja razviden primer prenatrženega posploševanja, fiktivne splošnosti (*fallacia fictae universalitatis*) in neupravičene razširitve pojmovne kompetence na drugo raven dogajanja in razpravljanja (*metábasis eis állo génos*). Logično utemeljeno ne zato, ker izhaja iz nereflektirane narave estetske normativnosti in normativnega pojma "umetnost". Praktično pa ne zato, ker je, kreativno gledano, enostavno utesnjujoče. Razvidno je torej, da smo v kontaktu z umetnostjo in njenimi artefakti enostavno prisiljeni vijugati med "starim" in "novim". Tak položaj sicer ni udoben, saj nas ne more nikoli potešiti s popolno gotovostjo, je pa, če je že neizbežen, po svoje tudi dražljiv in koristen. Njegova prisilna odprtost za presenečenja prihodnosti ga dela dinamičnega in vznemirljivega. Njegova zaloga bolj ali manj trdnih verjetnosti, ki jih je izkustvo nakopičilo v njem, pa operativnega. Ali drugače: ta položaj po eni strani dopušča sanje (ko življenju odstranimo sanje, obubožamo za bodočnost), po drugi strani pa z

15 Podrobneje o tej temi glej v: Morris Weitz, *The Role of Theory in Aesthetics*, cit. delo, str. 434-455; Milan Butina, *Likovna teorija kao unutrašnja okosnica teorije likovnog odgoja* v: *Umjetnost i djete*, 1985, št. 2-3, str. 135-145; Milan Butina, *Slikarsko mišljenje. Od vizualnega k likovnemu*, Ljubljana: Cankarjeva založba, 1984, str. 349-352 in Jožef Muhovič, *Kunst und Logos* (v pripravi).

16 Čeprav nas je že Konfucij jasno opozoril, da se vsako zlo začenja z nepravilnim ali površnim izrazom. Če je nepravilen izraz, je nepravilno tudi mišljenje. Če je nepravilno mišljenje, so neprimerne odločitve. Če so neprimerne odločitve, so neprimerna tudi dejanja.

reflektiranim izkustvom varuje pred naivnostjo, površnostjo in zmedenostjo (če ni "razuma srca", obstaja nevarnost, da zamenjamo sentiment za sentimentalnost, sponzanost za nespretnost, načelnost za rigidnost, urejenost za togost...). Na tej giblivi meji med starim in novim pa je, če se želimo izogniti pastem, ki jih skriva, še posebej nujno, da se jasno zavemo, v kakšnem logičnem odnosu sta "staro" in "novo" in kakšen obseg – ter pod kakšnimi pogoji – lahko dopustimo svojim, na preteklem izkustvu osnovanim regulativam in sodbam. Skratka: bolje se je naučiti živeti v "solidni verjetnosti", ki pušča stvari odprte in z že doseženim navdušuje, kot pa se slepiti s kakšno nenaravno in za lase privlečeno "absolutnostjo", ki stvari zapira, kreativno šablonizira, povrhu vsega pa prej ko slej nujno pride v spor z dejstvi. In vendar se temu drugemu tako težko odrečemo. V zgodovini umetnosti vztrajno srečujemo "kánone" in "norme", ki skušajo preseči okvire svoje kredibilnosti. Poplava definicij umetnosti, ki sem jo omenil na začetku, je v precejšnji meri njihovo pokopališče, zgodovina umetnosti pa enostavno neprekinjena zgodba njihovih kršitev.

– Tretja posledica, ki izvira iz nereflektiranega razumevanja funkcionalne narave pojmov, je ta, da se nam zaradi svoje prečiščenosti in splošnosti pojmi (še posebej tisti, ki konceptualizirajo rezultate indukcij) neredko kar nekako samodejno razcvetijo v *ideal*. Taki ideali pa prinašajo nemalo škode. Ves čas nas namreč bolj osredotočajo na tisto, kar bi moralo biti, kot na to, kar dejansko *je*. Zapirajo nas vase, v naše zloščene in samozadostne predstave, realnost, ki je pred nami, pa nam nenagovorjena in nespoznana odteka med prsti. Pogosto ne da bi to opazili. Ideal nas zanjo dobesedno anestezira. Ne občutimo je, ostajamo ob njej neprizadeti, ali pa jo občutimo popačeno; bodisi kot banalno, zgrešeno in neplodno bodisi kot vseodrešujočo "obljubljeno deželo". Kdo ne prepozna v tem temeljnih značilnosti našega odzivanja na nastop nove stilne usmeritve v umetnosti?

– Temu, ki je pozorno sledil analizi pojmovnega zajemanja dogajanj v umetnosti in hkratni analizi aplikacije pojmov v umetnostni realnosti, pa ni moglo ostati prikrito še eno dejstvo. Namreč dejstvo, da je vzrok vseh težav, ki jih pri tem srečujemo, razlika med *realnostjo* in *realnostjo v pojmu*. Ali natančneje: naša nesposobnost, da bi oboje hkrati pametno ločevali in učinkovito uskladili. – Realnost umetnosti je celovita, konkretna, dinamična. Realnost v pojmu je prefiltrirana, abstraktna in fiksirana. Naj povem v obliki analogije. Predsednik neke države mora dobiti *feedback* od svojih državljanov. Dobesedno na milijone podrobnosti bi lahko prišlo do njega. Take množine podatkov ni sposoben niti sprejeti, kaj šele obdelati in obvladati. Zato ima svetovalce, ki jim zaupa nalogo, da naredijo povzetke. Stvari preiščejo, filtrirajo in strnejo. Končno pride nekaj teh "koncentratov" na njegovo mizo.¹⁷ Podobno se dogaja tudi v pojmu. Pojmi so za nas "svetovalci", ki nam realnost povzemajo v bistvene poteze in jo s tem delajo obvladljivo, kar bi sicer ne bila. Ali drugače: pojmi so posredniki med kompleksnostjo realnosti in omejeno kapaciteto našega obdelovanja podatkov. Žal njihovo posredništvo v praksi pogosto zelo napačno in naivno razumemo. Zgodi se namreč, da v pojmu povzeto realnost zamenjamo za realnost samo, ali pa da realnost v pojmu zanemarjamo, ker ne dosega konkretnosti, dinamike in neposrednosti prave. V prvem primeru se oslepimo za enkratno konkretnost, tj. za samo življenjsko formo realnosti (in dobimo s tem njeno karikaturu), v drugem okrademo za ključ, ki bi nam lahko odprl vrata vanjo. – "Od dne, ko poučiš otroka o imenu kakega ptiča," pravi Krišnamurti, "ne bo več videl tistega ptiča."¹⁸ A. de Mello

17 Povzeto po: Anthony de Mello, *Zavedanje*, Ljubljana, 1991 (naslov izvirnika: Anthony de Mello, *Awareness. A. de Mello Spirituality Conference in His Own Words*, New York, 1990), str. 110-113.

18 Cf. *ibidem*, str. 100.

pa dodaja: "Kako resnično! Ko vaš otrok prvič opazi pernat, živi in poskakujoči predmet in mu rečete 'vrabec', bo tudi drugič, ko bo videl nek drug pernat in poskakujoči predmet, dejal: 'O, vrabec. Vrabce že poznam. Tako *dolgočasni so!*'"¹⁹ Podobno se nam dogaja v srečevanju z umetniškimi artefakti: vidimo "ekspresionizem", ne pa konkretnega dela; vidimo "normo", ne pa konkretne kvalitete; vidimo "trend", ne pa konkretne rešitve. Pojme kratkoma pozabimo "oživiti", "animirati", napolniti z variablami. V roki držimo telefonski imenik, pa pozabimo poiskati številko, kompas, pa imamo občutek, da smo že na cilju, načrt, pa se nam dozdeva, da v stavbi že stanujemo. Zadovoljimo se s trnkoma namesto z ribo, z itinerarjem namesto s potjo, z notami namesto z glasbo. – Druga značilnost pojmov je njihova statičnost, medtem ko je realnost dinamična. Če bi hotel pokazati, kaj je to reka, pa bi šel in jo zajel v vedro, bi to ne bila več reka. Takoj, ko jo zajamem v vedro, neha teči. Takoj ko stvari zajamemo v pojme, prenehajo teči, postanejo statične (ni čudno, da se v pojmih zato najbolje in najbolj brez škode počutijo stvari, ki so invariantne, ki se ne spreminjajo, ne tečejo). Zamrznjen val, ni več val, fotografirano (fiksirano) gibanje ni več gibanje. Pojmi pa so vedno "fiksirani vidiki realnosti". Naj jih zato zavržemo kot nekaj neustreznega? Ta dilema se večkrat pojavlja, še posebej rada v zvezi z umetnostjo, je pa po mojem mnenju lažna. Pojmi že po definiciji niso "*fizika*", ampak "*meta-fizika*", zato niso, ne morejo in nočejo biti z realnostjo v tekmovalnem odnosu. So enostavno na drugi ravni kot realnost; ali bolje, realnost "živi" v pojmu na drugačen način kot v dejanskosti. Pojmi omogočajo, kibernetizirajo in olajšujejo vstop v realnost. V tem je njihova temeljna funkcija. Ko pa z njihovo pomočjo v to realnost vstopimo, jih lahko tudi opustimo. Pojmi so torej orodja in sredstva. Vpraševati se po tem, ali naj še uporabljam pojme, ker so "statični", medtem ko je realnost dinamična, je torej povsem enako, kot vpraševati se po tem, ali naj še uporabljam teleskop, ker ne dosega lepote in dinamike nočnega neba, ali plug, ker ne more roditi kot njiva. Banalno? Da. Vendar samo v tej okleščeni in transparentni obliki. Stvari v življenju pa po pravilu niso tako pregledne in jasne. Zato se nam večkrat zgodi, da v jedru preproste logike stvari ne prepoznamo več, takoj ko se odene v kakšno manj pregledno situacijo. V tem je jedro mnogih logičnih napak. Ker je realnost v pojmu drugačna od realnosti same na sebi, to še ne pomeni, da je za naš odnos do realnosti nepomembna. Prav zato namreč gre. Pojmi so orodja, ki urejajo promet med realnostjo in nami. Bodisi tako, da nam (kot teleskop) približajo in povečajo to, kar je za nas preveč oddaljeno, obsežno in nepregledno, bodisi tako, da realnost (kot plug) pripravijo do tega, da obrodi več in bolje kot bi sicer sama po sebi (produkcija stvari, ki niso vnaprej dane v naravnih produktih, so pa na temelju spoznavanja naravnih zakonitosti uresničljive v človeških). Realnost je polna, celovita, z mnogo detajli in vidiki. Če bi nam bile izkušnje z njimi nemudoma dostopne, bi lahko stvarnost precej bolje poznali, se v njej znašli in z njo operirali. Vendar nam niso. Zato moramo pozornost previdno usmerjati k tistim izkušnjam, iz katerih lahko izvlečemo to, kar v tem ali onem trenutku potrebujemo, da bi lahko tudi naš odnos do realnosti bil poln, celovit in kompleksen. Konceptualizirana oblika izkušenj, iz katerih lahko pridobivamo nadaljnje izkušnje, so pojmi. Pojmi so torej *katalizatorji* izkustva, zato je njihova vloga velika povsod tam, kjer nimamo kompletnih informacij. Takih situacij pa je veliko. Še posebej tam, kjer se stvari še niso zgodile, ampak se dogajajo. Obstaja področje, piše kognitivni psiholog Edward de Bono,²⁰ o katerem že načelno ne moremo imeti vseh informacij in na katerem se

19 Ibidem.

20 Edward de Bono, de Bono, *Tečaj mišljenja* (orig. izd.: E. de Bono, *De Bono's Thinking Course*, London: BBC Books, 1986), Ljubljana: Ganeš, 1992 (odslej cit: De Bono, *Tečaj mišljenja*).

moramo zato nujno zanašati na (pojmovno) mišljenje. To področje je "prihodnost". Vsa naša dejanja, načrti, odločitve, presoje in izbire bodo realizirani v prihodnosti. Prihodnost je skratka tam, kjer se stvari dogajajo. Tudi v umetnosti.²¹ Zato ima pojmovno mišljenje tudi v umetnosti svojo vlogo, čeprav to le redko eksplicitno poudarjamo. Kadar pa to že storimo, vedno tvegamo, da bomo prišli v spor z običajnim prepričanjem in da bomo napačno razumljeni. Razlog za to je nereflektiran odnos med vsebinsko in *operacionalno* platjo dogajanj v umetnosti. Naj na dveh popularnih primerih pokažem, na kaj pri tem mislim.

Razširjeno je mnenje, da mišljenje in pojmi stvari razlagajo, da pa je v umetnosti najdragocenejše tisto, kar je *nerazložljivo*. Toda, če bi bilo res prvo (tj. da mišljenje in pojmi stvari samo razlagajo), kar ni, in drugo (da je v umetnosti najdragocenejše tisto, kar je nerazložljivo), bi pojmovno mišljenje v umetnosti še vedno imelo pomembno vlogo. Celó več: bilo bi naravnost nepogrešljivo. Do nerazložljivega (tj. do domnevnega "bistva" umetnosti) vendar že po definiciji ni mogoče priti drugače, kot da razložimo to, kar se da razložiti.

Prav tako razširjeno je mnenje, da je umetnost instinktivno, ekstatično, sproščujoče, svobodno ..., z eno besedo *spontano* dejanje in stanje. Eksplicitni vsebini tega mnenja bi po moje ne bilo treba ugovarjati, zato pa tem bolj njegovi implicitni vsebini, tj. skorajda samoumevnemu in zato neopaznemu prepričanju, da nam je tudi ta spontanost (z vsemi opisanimi modalitetami vred) dana spontano, se pravi samodejno, takoj in direktno. – Žal je prišlo človeštvo tako daleč, da večina danes spet zasluti in začuti vznemirljivost, "logiko", nevsakdanje razsežnosti in moč prostora, barv, zvokov, gibov ... šele, ko se o njih pouči na ravni *intelektu*. Direktnosti za (ob)likovno vrednost stvari,²² instinktivnega obvladovanja harmonij in kontrapunkta, hrepenenja po gibanju samem na sebi ..., so v smislu naravnega teženja, ki ne potrebuje uvajanja in razlage, zmožni samo še redki. Nekoč smo vsi znali plavati; danes se moramo plavanja učiti. Nekoč smo v širjavi stepe vsi živo čutili, kaj so razdalja, tišina, zvok, svoboda gibanja, telesni napor, kaj pomeni variacija svetlobe, barve, glasnosti, ritma; danes²³ se moramo tudi tega bolj ali manj priučiti. Čutenju in hrepenenju moramo posoditi pouk...²⁴ Spontanost si moramo, čeprav zveni paradokso, prislužiti z valuto mišljenja in vaje, z refleksijo in disciplino. Tudi v umetnosti. Morda še prav posebej tu, kjer – kot rečeno – obstaja stalna nevarnost, da se zadovoljimo z virtuoznostjo namesto s spontanostjo, s spektakularnostjo namesto z dovršenostjo, s sentimentalnostjo namesto s sentimentom.

Dirigent Leonard Bernstein je na eni od vaj s svojimi študenti nekoč dejal, da je glavna dirigentova naloga v tem, da glasbenikom v orkestru in občinstvu glasbo

21 Ob tem bi rad posebej poudaril, da to velja tako za ustvarjalca, kot za konzumenta, čeprav zveni morda paradokso. Umetniško delo je namreč za oba "prihodnost": za prvega v smislu rezultata, ki ga mora šele ustvariti, za drugega v smislu kompleksnega doživetja, do katerega se mora šele prebiti, saj umetniška dela že po pravilu niso semantično transparentna, zato pa doživljajsko tudi ne takoj in direktno obvladljiva.

22 Več kot nazorno nas je o tem poučil Marcel Duchamp, ko je s svojimi "readymades" med drugim pokazal, kako srečevanje s čistimi (ob)likovnimi aspekti stvari za nas ni niti spontano niti prijetno (cf. Marcel Duchamp, *Hinsichtlich der "Readymades"*, v: M. D.: Die Schriften, Zv. 1, izdal Serge Stauffer, Zürich, 1981, str. 242ff).

23 Tj. v času neskončne in agresivne množine dražljajev, ki se jih skušamo prej ubraniti, kot pa biti zanje spontano odprti, v času, ko je potrebno napraviti "show", provokativnost ali škandal, da sploh pritegnemo pozornost, in v času, ko je ne le mogoče, ampak nujno govoriti o t.i. "überreizten Menschen" (Cf. Paul Virillio, *Verhaltensdesign: Vom Übermensch zum überreizten Menschen - die technologische Ausrüstung des Körpers*, v: Das Verschwinden der Dinge. Neue Technologien und Design für. Amica-Verena Langenmaier/, München, 1993, str. 73-95.).

24 Cf. Vinko Ošlak, *Saj ni bilo nikoli drugače*, Celovec: Mohorjeva družba, 1991, str. 166.

"pokaže" in ji na ta način "služi". Tako ponižno in spoštljivo nalogo (*funkcija*) ima po mojem mnenju tudi mišljenje v umetnosti, seveda *specifično* mišljenje.²⁵ Tu ni zato, da bi umetnosti jemalo čar, magičnost, ekstatičnost, poetičnost, neposrednost, silovitost (in kar je še podobnih lastnosti in atributov), ampak, prav nasprotno, zato, da bi te kvalitete pomagalo doseči s tem, ko bi "kazalo" *poti*, po katerih bi jih bilo mogoče (ustvarjalno in poustvarjalno) polno realizirati. Prav v tem je namreč težava. Opisanih kvalitet si vsi želimo, zares celovito dosežemo pa jih razmeroma redko in težko. Še posebej težko, če pri roki nimamo kompasa, ki bi nam pomagal pri orientaciji, in če ne znamo z njim skorajda avtomatično rokovati. Mišljenje je zbiranje pozornosti za akcijo, je negativ razpršene zavesti, ki podlega naključju in se ne more svobodno odločati, ker stvari ne razumeva v odnosu do celote, ampak do fragmenta in trenutnosti. Ali še drugače: svoboda in spontanost sta kratkomalo hčerki mišljenja.²⁶ Z mišljenjem se otesamo rutine in privajenosti, ki sta vir stalne raztresenosti, šablon-skosti in površnosti. V tem smislu tudi razumem Leonardovo trditev, da je umetnost "*cosa mentale*"²⁷, in Dubuffetovo opozorilo, da se (likovna) umetnost prvenstveno ne obrača na oko, ampak na duha.²⁸

II. del: ONTOLOŠKA NARAVA UMETNOSTI

a. Odvodi in njihov integral

Zgoraj sem zapisal, da je množica definicij, ki spremljajo umetnost na njeni poti v prostoru in času, polna odsluženih kánonov, ki jih je novo vino razgnalo, realnost pa prehitela. Vendar je treba resnici na ljubo dodati, da ni zgolj to. Med definicijami umetnosti je namreč najti tudi mnogo takih, ki jim glede tega, kar trdijo, še danes ni kaj očitati. Njihove ugotovitve ustrezajo "stanju stvari", so utemeljene in preverjene. Bolehajo pa za nečim drugim. Parcialne so. Kot po pravilu jim uspe izpostaviti in konceptualizirati le nekatere vidike pojava, ki bi ga rade definirale, ali le nekatere smeri izrabe teh vidikov. Poganjajo se sicer za celoto, a je, zgleđa, ne morejo doseči. Iz ozkega kota, ki lovi detajle, ne zmorejo povleči zooma v *total*, na celoto. Vedno se najde kakšna nova opredelitev, ki doda kaj takega, kar prejšnje še niso zaobsegle, pri čemer to novo ni morda kakšna pikolovska podrobnost, ampak vsega upoštevanja vreden vidik "stanja stvari". Kako naj si to razlagamo? Zame je situacija *simptomatična*. Množičnost opredelitev, še zlasti pa njihova nemoč, da bi pojav docela zadovoljivo zajele, je zgovorna "slika stanja stvari". Kaže takorekoč (na) naravo umetnosti kot pojava. To po eni strani karakterizira množica lastnosti, vidikov in nivojev, ki so "predmet" različnih opredelitev, po drugi strani pa obenem neka neizprosna, jasno izpričana, a težko ulovljiva "funkcionalna kompletnost" teh lastnosti, nivojev in vidikov, ki otežuje celovito in po(po)lno definiranje. Z drugimi besedami to pomeni, da je umetnost po eni strani *raznolik*, *mnogoplasten* ali "*polifon*",

25 Podrobneje o tem cf. Jožef Muhovič, *Likovno mišljenje in likovna pojmovnost*, Anthropos I-II, Ljubljana 1992, str. 32-51.

26 Cf. Janez Janžekovič, *Postružka*, Celje: Mohorjeva družba, 1979, str. 10.

27 Leonardo da Vinci, *Trattato della pittura*, tu. cit. po: Lionardo d. V., *Das Buch von der Malerei* (po Codex Vaticanus/Urbinas/ 1270; ital. - nem.; izd. H. Ludwig, 3 deli, Wien 1882 (Quellenschriften für Kunstgeschichte 15-17); ponatis Osnabrück 1970.

28 Jean Dubuffet, *Malerei in der Falle*, v: J. D.: *Schriften I* (izd. Andreas Franzke, prev. Elke Kronjäger), Bern-Berlin: Verlag Gachnang & Springer, str. 104.

po drugi pa istočasno *konvergenten, funkcionalno neizprosno celovit in sintetičen* pojav. Ta dvojnost je njeno življenjsko in delovno okolje.

Poglejmo si ga поблиže. Najprej ga raziščimo tam, kjer je najgostejše, se pravi tam, kjer se njegove črte stekajo (konvergenca) in je zato najmanj možnosti, da bi kaj bistvenega zgrešili. Ali drugače: pomudimo se najprej pri "težavi", ki ga karakterizira, tj. pri jedru njegove celovitosti oziroma sintetičnosti in skušajmo ugotoviti, kje je njen (najmanjši) skupni imenoalec.

Vzporedimo – seveda v okrajšani in povzeti obliki – v ta namen določeno število empirično-deskriptivnih definicij umetnosti, zlasti tiste, ki skušajo biti kolikor mogoče kompletne in temeljijo na načrtno reflektiranem odnosu do umetniške prakse (cf. op. 5), in poglejmo, kateri elementi, če jih je kaj, so v njih *invariantni*.

– "Umetnost (...) je tisto neposredno in praktično, se pravi v večini rezultirajoče (...) delovanje, (...) ki se (...) stalno nahaja v precepu med namero (*intention*) in njeno uresničitvijo (*realisation*)."²⁹ – "Poleg 'tako in nič drugače' obnašajočega se predmetnega področja apodiktčnih znanosti obstaja za Aristotela tudi 'tako in drugače' obnašajoča se sfera – medsebojno razlikujočih se – *poiesisa* in *praxisa*. Medtem ko je umetnost ustvarjalno delovanje, osnovano na pravilnem načrtovanju in predvidevanju (*ἔξις μετὰ λόγον ἀληθῆς ποιητική*), se razumnost kot temelj praktičnega delovanja ravna po pravilni oceni neposredne koristnosti stvari, se pravi po oceni njihove primernosti za to, da služijo kot za življenje koristne 'človeške dobrine' (*ἔξις μετὰ λόγον ἀληθῆς ... πρακτική*); in zato ni umetnost, ampak krepost"³⁰ – "Za Platona pomeni izraz 'poiesis', kot oznaka za *poezijo* in vsako drugo 'ustvarjalno' umetnost toliko kot vzrok, 'da nekaj iz ne-bitja stopi v bivanje.'"³¹ – "Za Tomaža Akvinskega je umetnost 'veščina proizvajanja del' (*ratio recta aliquorum operum faciendorum*), pri čemer je posebej poudarjena prav odvisnost dela od umetnikove volje. Oblika dela eksistira, preden je delo ustvarjeno, v umetnikovem duhu. Umetnost producira stvari, ki bi jih narava ne mogla ustvariti."³² – "Hegel razlaga potrebo po umetnosti kot posledico človekove potrebe po tem, da se opredmeti. S 'podvojitvijo' lastnega jaza umetnik sebi in drugim 'nazorno pokaže in da spoznati', 'kaj je v njem'. Kot proizvod človeškega duha stoji umetnost višje kot 'vsak naravni produkt, ki prehoda skozi duh ni opravi' (...) 'Vsebina umetnosti' je predvsem 'ideja, ali bolje forma njenega čutnega oblikovanja'. Umetnost v idealni obliki realizira nek individualen pogled na resničnost, z namenom, 'da bi se v tej realizirani obliki kar najbolj pokazala ideja'. V umetniški lepoti kot 'oblikovani duhovnosti' se za Hegla izraža 'absolutni duh ali resnica sama'.³³ – Za G. Th. Fechnerja in njegovo "Ästhetik von unten" je naloga umetnosti "produkcija lepote". "Tega 'temeljnega pojma estetike' pa Fechner ne razume v smislu 'filozofske estetike', ki pojmuje lepoto predvsem z ozirom na njen izvor (v Bogu, fantaziji, navdušenju) ali 'bistvo' (čutno prikazovanje ideje, enotnost različnega itd.). Za Fechnerja je lepota 'lastnost' umetnosti same, če njeno 'dopadenje' in 'užitek' izhajata iz uporabe kompliciranih estetskih zakonov. Na 'principu estetske asociacije', tj. na povezovanju formalnih pravil in pomenskih vrednosti počiva tako v umetnosti kot tudi v življenju 'duhovna barva' stvari: kdor zaznava pomarančo samo s

29 *Enzyklopädie Philosophie und Wissenschaftstheorie* (edit. Jürgen Mittelstraß), Bd. 2: H—O, Mannheim/Wien/Zürich: Bibliographisches Institut - Wissenschaftsverlag, 1984, str. 512-513 (avtor gesla: Dietfried Gerhardus, Saarbrücken).

30 Cf. *Historisches Wörterbuch der Philosophie* (edit. Joachim Ritter in Karlfried Gründer), Bd 4: 13/4K, Basel/Stuttgart: Schwabe & Co. Verlag, 1976, str. 1362 (avtor gesla: A. Müller).

31 Ibidem, str. 1363.

32 Ibidem, str. 1370 (avtor gesla: A. Reckermann).

33 Ibidem, str. 1392 (avtor gesla: Ursula Franke).

telesnimi očmi, ne vidi nič več kot okrogel rumen madež, z duhovnimi očmi pa vidi stvar z vznemirljivim vonjem, osvežujočim okusom, rastočo na lepem drevesu, v lepi pokrajini, pod toplim nebom ...; z njo vidi takorekoč vso Italijo".³⁴ – H. Bergson je v okviru svoje "intuicionistične življenjske filozofije" umetnosti pripisal vlogo *sponentnega posrednika* med realnostjo in našim duhom.³⁵ – "Za B. Croceja, na katerega nauk o celostnem značaju umetniškega izraza se je v novejšem času navezal U. Eco," je umetnost "sinteza različnega oziroma mnogovrstnega v enem".³⁶ – Po E. Cassirerju je treba umetnost razumeti kot "simbolično formo", se pravi kot "podeljevanje pomena" (*Sinngebung*) in kot vzpostavitev "sveta smisla in vrednot". "Umetnost je organ za čutno zaznavne forme, odkriva jih in snuje. Tako je na primer grška umetnost človeku pomagala priti do slike o samem sebi in 'odkriti idejo o človeku kot takem'. Bistvo umetnosti je določeno z njeno funkcijo, ki jo ima v odnosu do drugih organov duha, posebno v odnosu do znanosti: medtem ko znanost s svojimi pojmi in zakoni svet poenostavlja in s svojimi abstrakcijami izpraznjuje in siromaši, razodeva umetnost bogastvo smiselnih perspektiv in form, neskončno bogastvo možnosti sveta."³⁷ – Za Johna Deweya obstaja temeljni smisel in namen umetnosti v tem, da intenzivira neposredno občutenje obstoječega in zvišuje pomen vsakdanjih življenjskih procesov. V umetniškem delu namreč doživljanje in delovanje, vsebina in oblika, notranje občutje in zunanja realizacija oblikujejo nerazdružno enoto in celoto. Po eni strani je to dokaz, da je človek sposoben biti celota in delovati celovito, po drugi pa obenem najvišji človekov kreativni dosežek. Umetniško izkustvo je izkustvo v najčistejši obliki. In sicer zato, ker je v njem množica pomenov in materialov, ki sami po sebi sploh nimajo estetske narave, privedena k svoji organski izpopolnitvi in uporabljen za namene, ki daleč presegajo njihov vsakodnevni pomen.³⁸ – Roman Ingarden definira umetniško delo kot "mnogoplastno polifono zgradbo".³⁹ – Jan Mukarowský pa to na svoj način precizira, ko pravi, da je umetnost v jedru *semiološko* dejanje, umetniško delo pa *specifični znakovni sistem*.⁴⁰ – Za J. Derridaja je umetniška praksa produkcija signifikantnih form oziroma formacij, ki "niso več prezenca (re-prezentacija) nečesa, kar bi kjer koli pred njimi že obstajalo, česar polnost bi bila starejša od njih, in bi se ji zato lahko odrekale", ampak kratkomalo "samonavzočnost absolutnega logosa".⁴¹ – A. B. Oliva pa v njej vidi neko socialno funkcijo drugega reda, ko piše: "V človekovem razvoju se je umetnost vedno pojavljala kot nekakšen alarmni mehanizem, kot neke vrste antropološko sredstvo signalizacije, da bi se bilo treba lotiti družbenih in obvezgodovinskih transformacij. (...) V tem oziru je umetnost permanentno prakticiranje krize, (...) simbolični topos genetske selekcije" in "prostor preživetja - če sploh - v neživljenjskih pogojih".⁴² – Igor Stravinski v besedah in s svojim delom pričuje, da nam je fenomen umetnosti dan zgolj zato, da se prinese

34 Ibidem, str. 1394.

35 "Quel est l'objet de l'art? Si la réalité venait frapper directement nos sens et notre conscience, si nous pouvions entrer en communication immédiate avec les choses et avec nous-mêmes, je crois bien que l'art serait inutile, ou plutôt que nous serions tous artistes, car notre âme vibrerait alors continuellement à l'unisson de la nature." (H. Bergson: *Le rire. Essai sur la signification de la comique*, Paris, 1900); cit. po ibidem, str. 1399.

36 Ibidem.

37 Cf. Ernst Cassirer, *An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture*, London-New Haven: Yale University Press, 1972, str. 182ff; cit po ibidem, str. 1420 (avtor gesla: G. Scholtz).

38 Cf. John Dewey, *Erfahrung und Natur*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994 (Originalna izdaja: John Dewey: *Experience and Nature*, Chicago, 1952).

39 *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, str. 1421 (avtor gesla: W. Strube).

40 Cf. Jan Mukarowský, *Kunst, Poetik, Semiotik*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (STW), 1989.

41 Cf. Jacques Derrida, *L'écriture et la différence*, Paris: Éditions du Seuil, 1967, str. 359.

42 Achille Bonito Oliva, *Im Labyrinth der Kunst*, Berlin, 1982, str. 88, 90, 92.

zakonitost in red v stvari, da se nam torej iz anarhičnega in individualističnega stanja omogoči priti v urejeno stanje, ki je popolnoma zavestno in ima zajamčeno življenjsko sposobnost in trajnost. Gre predvsem za red med človekom in časom in red med človekom in prostorom. Da bi bil ta red ustvarjen, pa je potrebna določena formalna konstrukcija. Ko je ta ustvarjena in je red dosežen, je vse rečeno. Zastonj bi bilo pričakovati kaj več. Prav ta konstrukcija, ta doseženi red, pravi Stravinsky, vzbuja v nas čisto posebna občutja, ki nimajo nič skupnega z občutki in reakcijami, ki jih dolgujemo vsakdanjemu življenju.⁴³ – D. H. Lawrence je bolj poetičen, čeprav opozarja na podobne stvari. Ko opisuje, kaj tvori poezijo, pravi: "Ljudje nenehno razpirajo dežnik, ki naj jih ščiti, nanj pa rišejo nebesni svod in pišejo svoja pravila in mnenja; toda pesnik, umetnik, išče špranjo v dežniku, celo raztrga nebesni svod, da bi tako odprl pot žarku svobodnega, prepisnega kaosa, v tem hipnem preblisku pa uokviri vizijo, ki se pojavi v špranji: Wordsworthov nagelj, Cézannovo jabolko, obris Macbetha ali Ahaba. Nato pride trop posnemovalcev, ki zakrpajo dežnik s krpo, ki le bežno spominja na vizijo, ter trop glosatorjev, ki špranjo zapolnijo s tolmačenji: komunikacija. Vselej bomo potrebovali druge umetnike, da naredijo nove špranje, izvedejo nova nujna raztrganja, morda vedno večja, in s tem svojim predhodnikom in sodobnikom povrnejo neposredno novost, ki je ne znamo (več) videti. To pomeni, da se umetnik bolj kot proti kaosu (ki ga na določen način z vso močjo izziva in kliče) bori proti mnenjskim in interpretativnim klišejem".⁴⁴ – Jean Dubuffet pa paradokсно dodaja, da je "prava umetnost vedno tam, kjer je ne pričakujemo! Kjer nihče ne misli nanjo in je nihče tako tudi ne imenuje. Umetnost ne mara biti spoznana in nagovorjena po imenu. Sicer se takoj odpravi stran. Umetnost je oseba, ki strastno visi na lastnem incognitu."⁴⁵

Potegnimo sedaj črto pod ta, sicer neznatni, v dobršni meri naključen, a po mojem mnenju vendarle pomenljiv in reprezentativen izbor opredelitev, v katerih nam stopa umetnost nasproti v celi kolekciji svojih delovnih oblek: most med vizijo in realizacijo; na pravilnem načrtovanju in predvidevanju (logika) osnovano delovanje, katerega cilj ni neposredna, ampak posredna koristnost; dejavni vzrok za vstop v bivanje; duhovna produkcija, ki po lastni volji producira stvari, ki bi jih narava sama nikoli ne proizvedla, čeprav izhajajo iz nje imanentnih možnosti; sredstvo, da človek samega sebe opredmeti in ugleda v materiji, ki jo je presvetlil njegov lastni duh; produkcija lepote po avtohtonih zakonih; spontani posrednik med realnostjo in našim duhom; sinteza raznorodnega; svet simbolike, smisla in vrednot; dejavnost, ki prečišča in intenzivira pomen vsakdanjih življenjskih procesov; mnogoplastno semio-loško dejanje; opredmeteni logos; barometer kriznih situacij in poligon spoprijemanja z njimi; sredstvo, ki nam omogoča prestop iz kaotičnega in individualističnega stanja v urejeno stanje, ki je popolnoma zavestno in ima zajamčeno življenjsko relevantnost; obramba proti doživljajskim in hermenevitičnim klišejem; samovoljni in izmuzljivi incognito bivanjske polnosti; itn. itn.

Obračajmo te koncentrirane označitve, katerih število bi lahko poljubno večali, po volji tako ali drugače, na koncu koncev smo prisiljeni priznati, da so vse le odvodi enega in istega integrala, enega in istega integralnega dejstva, ki bi ga lahko takole formuliral: *na svoji poti v prostoru in času se umetnost obnaša kot konstrukcija elipse, ki jo družno zarisujeta dve žarišči: žarišče duhovne koncentracije in žarišče neposredne znakovne – in zato materialne ter čutne – artikulacije, ki se enosmiselno*

43 Cf. Igor Strawinsky, *Poétique musical*, Paris: J. B. Janin, 1945, str. 9–10.

44 Cit. po: Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, Paris: Minuit, 1991, str. 191–192.

45 Jean Dubuffet, *Art brut*, v: J. D.: *Schriften Bd I*, Bern-Berlin: Verlag Gachnang & Springer, 1991, str. 91.

*gibljeta v medsebojni povezavi.*⁴⁶ Kot ni elipse s samo enim goriščem, tako ni umetnosti s samo enim od omenjenih polov. Ali drugače: umetnost je v svojih procesih in rezultatih neposredno in neizogibno zlitje duhovnega in fizičnega dela, kontemplacije in akcije, zamisli in realizacije, čutne in simbolične percepcije. Taka bi bila moja prva ugotovitev, ki pa seveda potrebuje še utemeljitve in precizacije.

b. Ontološke predpostavke

To, kar določa človekovo posebnost in enkratnost v naravi, je njegova težnja, da sebe in svoje ravnanje reflektira. In to sočasno v dveh temeljnih smereh oziroma na dveh temeljnih ravninah. Po eni strani si prizadeva reflektirati svojo *aktualnost*, tj. dejansko stanje stvari, v katerem se nahaja, saj je od tega v res eksistenčnem oziru veliko odvisno. Po drugi pa obenem tudi svojo *potencialnost*, tj. svojo pozicijo v tej dejanskosti in njene perspektive, skratka, svojo prihodnost.

Prvi pol te refleksije, v kateri se izkazuje človekovo prizadevanje za transcendiranjem že danega, bom pogojno imenoval *izkustveni* ali *epistemični*. Njegove značilnosti so trdna zavezanost silam sveta, strast po spoznavanju in obvladovanju materialnih energij, pa tudi vznemirljiva in nevarna skušnjava njihovega nerazumnega izkoriščanja. Metoda tega pola je sistematično empirično raziskovanje, eksperiment, razumsko spoznavanje in praktična verifikacija spoznanj, njegov cilj pa čim bolj objektivna identifikacija zakonitosti v stanju stvari (znanje) in njihova logična operacionalizacija, ki naj pripravi pot produktivni uporabi.

Po drugi strani pa refleksija stanja stvari z duhom obdarjenemu človeku ne zadošča. Ker reflektirano misli in deluje, si človek postavlja tudi vprašanje smotra in smisla: za kaj naj spoznano uporabim, kaj lahko še spoznam ali uresničim; čemu živim, kakšna je moja konkretna naloga v dani situaciji, kakšen je moj končni (optimalni) življenjski cilj, kako naj ga dosežem ipd. Ta pol človekovega kreativnega prizadevanja bom pogojno imenoval *teleološki* ali *hevristični*.

Spoznanje biti (*Erkenntnis des Seins*) in spoznanje smisla (*Erkenntnis des Sollens*) sta, pravi Hoimar von Ditfurth, človekovi najbolj bistveni in najvažnejši življenjski nalogi.⁴⁷ Polni človekovi eksistenci stopa torej svet nasproti v obliki dveh gnostičnih nalog: spoznati, kaj in kako eksistira, in spoznati, kakšen smisel vse to (lahko) ima. Ali drugače: človek mora po eni strani kar se le da objektivno "identificirati" svet (fizis), po drugi strani pa mora ravno tako ugotoviti, kaj mu je v takem svetu storiti. "Identificirati" mora svojo avtentično pozicijo v njem in izoblikovati svojo vizijo prihodnosti, pri čemer ga praviloma zadovolji samo tista, ki jo ima za optimalno. Na eni strani torej zavezanost objektivnosti, resnici in praksi, na drugi zavezanost svobodi odločanja, avtentičnosti presoje in privlačnosti vizije; na eni strani zmotljivost in radost gotovosti, na drugi preizkušnja začasnosti in vznemirjenje ob pluralizmu možnega; na eni strani optimum konkretnosti in akcije, na drugi optimum osmišljanja in dolgoročnega planiranja; na eni strani *fizika*, na drugi *metafizika*.

Vprašanje spoznanja biti in vprašanje spoznanja smisla, pa sta, pravi Ditfurth,⁴⁸ v življenju redko dojeti tako zagreto in resno, kot bi se to spodobilo digniteti problemov, h katerim sta usmerjeni. Razlog za to je v tem, da vsak čas svojim sodob-

46 Cf. Pierre Teilhard de Chardin, *Le phénomène humain*, Paris: Éditions du Seuil, 1965, str. 57 (odslej cit.: Chardin, *Le phénomène*).

47 Hoimar von Ditfurth, *Der Tod als Grenzsituation. Die Existenzphilosophie und der Begriff des Wesentlichen*, v: H. v. D.: *Die Sternen leuchten auch wenn wir sie nicht sehen. Über Wissenschaft, Politik und Religion*, Köln: Kiepenheuer & Witsch, 1994, str. 39ff.

48 Ibidem, str. 39.

nikom – s tradicijo, vzgojo in navadami – v splošnem daje že gotove in ustrezne odgovore nanju. Vendar ne vsakokrat enako zadovoljivo in prepričljivo. Če naš čas danes občutimo kot kaotičen, je to prav zato, ker aktualni odgovori na omenjeni vprašanji niso več dovolj kompletni in kompleksni, se pravi v celoti in na vseh nivojih zadovoljivi. – Osnovna eksistencialna zahteva vsakega živega bitja je v tem, da zna ločiti to, kar je zanj koristno, od tega, kar mu škoduje, to, za čemer naj si prizadeva, od tega, čemur naj se izogiblje, in da obvlada postopke in strategije, ki mu omogočajo zadovoljitev (vsaj) minimalnih potreb. Na predhumani ravni je za to poskrbljeno po naravni poti, z instinkti. Plačilo za to je nesvoboda. Pri človeku, ki ga ne vodi zgolj nagon, ampak refleksija, ki nosi s sabo t.i. "višje" potrebe in omogoča svobodno odločanje, pa stvari niso tako enostavne. Človek mora (zlasti kar se tiče njegovih nadbioloških potreb, neredko pa tudi glede načinov zadovoljevanja njegovih popolnoma bioloških potreb) sam ugotoviti, kaj je zanj dobro ali škodljivo, za čim naj si prizadeva in čemu naj se izogiblje, kaj je zanj bolj ali manj pomembno. Še posebej, ker je njegov odnos do stvari tako kompleksen, da so iste stvari zanj v določenem oziru prijetne, dobrodošle, bistvene, koristne, istočasno pa neprijetne, slabe, nebistvene ali škodljive. Primer: mamila zbujaajo človeku po eni strani neznanske užitke, a mu po drugi strani kvarijo zdravje in načenjajo osebnost. Človeku je torej veliko težje s popolno jasnostjo in enkrat za vselej ugotoviti, kaj je zanj zares, kaj pa le navidezno dobro, kaj neizpodbitno koristno, kaj pa nekoristno, kaj pozitivno in kaj negativno, kaj *bistveno* in kaj *nebistveno*. Pri čemer seveda velja, da je življenje, še posebej življenje po meri z duhom obdarjenega človeka, življenje za bistveno in življenje proti nebistvenemu.⁴⁹ Prav tako jasno pa je tudi, da ostajata oba nasprotujoča si pojma čista besedna igra, dokler ne najdemo *utemeljenega kriterija*, s katerim bi ju lahko veljavno aplicirali na dejanske življenjske danosti in situacije. Naloga in *conditio sine qua non* človekovega življenja je, da tak kriterij odkrije. Kako pa naj to stori? Tako, da odkrije in si postavi nek cilj ali smoter. Stvari so namreč pravilne ali napačne, dobre ali slabe, koristne ali nekoristne, bistvene ali nebistvene... samo z ozirom na nek cilj ali smoter. Za človeka, ki ni nikamor namenjen, nobena pot ni niti prava niti napačna.

– Kakšen cilj pa naj si človek zastavi? Zgoraj je bilo že rečeno, da ga resnično zadovolji samo tisti, ki ga oceni za bistvenega oziroma optimalnega. Kaj pa je optimalni cilj človekovega prizadevanja? Ali je to že kar vsak cilj, ki si ga nek individuum po lastni presoji poljubno postavi na svoj življenjski horizont? Praksa kaže, da so individui različno zmogljivi in različno zahtevni do sebe. Torej so tudi njihovi življenjski cilji različno "bistveni", "celoviti" ali "optimalni", če lahko tako rečem. Ali boljše: optimalni so za nekega posameznika, ne pa (nujno) za vse in nasploh. Ali je potem optimalni cilj človekovega prizadevanja tisti, s katerim se vsi strinjajo (*sensus communis*) oziroma ga izglasuje večina (na primer v parlamentu)? Zgodovina dokazuje, da so bile najplemenitejše pobude, najbolj drzne zamisli in najbolj dolgoročne vizije navadno porojene v posamezniku ali delo le neznatnih manjšin. Optimalnih smotrov oziroma vrednot ne prepozna soglasje in ne ustvarja glasovanje. Obračajmo stvar kakor hočemo, nazadnje smo prisiljeni priznati, da optimalni smoter človekovega prizadevanja ni odvisen niti od posameznikove odločitve niti od kolektivnega soglasja, ampak je enostavno "določen" s tem, čemur pravimo "človekova narava". Zares optimalno (= bistveno = dobro) za neko bitje je to, kar je v skladu z njegovo naravo, kar mu omogoča, da se razmahne in doseže največjo popolnost, ki je dostopna njegovi vrsti.⁵⁰ Poslednji oziroma optimalni smoter člove-

49 Ibidem, str. 40.

50 Cf. Janžekovič, *Osnove spoznavoslovja*, str. 268.

kovega prizadevanja bi potemtakem bil, kakorkoli pavšalno, tавтоloško in banalno to že zveni, *postati človek*. "Biti človek" namreč ne pomeni nekega dokončnega stanja, ampak potrebo in zmožnost razvijanja potenc, ki ležijo v človeški naravi. Človek se ne postane, človek se postaja.

Kaj pa se pravi "biti" in "postati človek"? Tega povsem in dokončno ne ve nihče. To je treba enostavno raziskovati. In sicer s tem, da praktično preskusimo potence, ki ležijo v človekovi naravi. Ko človek praktično deluje, polagoma spoznava, kaj mu je dostopno in česa je sposoben. Pridobiva si izkušnje o lastnih zmožnostih in o stvareh v okolju, hkrati s tem pa tudi določene zahteve oziroma pričakovanja od sebe in od teh stvari. Ta pričakovanja so oblike projektivnosti oziroma ciljev, ki si jih postavlja človek kot delujoče bitje in kot bitje s potrebami.⁵¹ Obstajata pa v načelu dve vrsti pričakovanj in s tem projektivnosti. Prva so *biološka* pričakovanja, ki bi jih lahko imenoval "kategorična", saj je od njihove zadovoljitve brezpogojno odvisno življenje organizma. Ta so zapisana v genetskem kodu, strategije njihovega zadovoljevanja pa so v načelu biološko varovane z razvojem ustreznih načinov nagonskega reagiranja. Njihov cilj je preživetje. Druga oblika pričakovanj pa so *psihološka* in *kulturna*. Ta niso kategorična, so pa zato izjemno kompleksna in dinamična. Njihov življenjski milje je znakovnost, jezik, teorija, ideologija, kratka kultura. Če je cilj bioloških pričakovanj in njim ustreznih potreb ohranjanje *statusa quo*, potem je cilj kulturnih pričakovanj in njim ustreznih potreb njegovo *razvijanje* ali *evolucija*. Akcijski radij bioloških pričakovanj je razmeroma omejen in standardiziran, medtem ko je akcijski radij kulturnih pričakovanj dolgoročen in odprt. Optimalni cilj človekovega prizadevanja bo treba torej iskati v njegovem okviru.

Vsako pričakovanje je izraz potrebe po nečem, po neki stvari, stanju ali dogajanju. Rečeno pa je že bilo, da je človek sposoben do stvari, stanj ali dogajanj vzpostavljati tako kompleksne odnose, da so iste stvari v določenem pogledu zanj prijetne, bistvene ali koristne, v drugačnem oziru pa hkrati neprijetne, nebstvene ali celo direktno škodljive. To pomeni, da vsa pričakovanja in njim ustrezni cilji delovanja, ki jih oblikuje človek, niso že kar *a priori* tudi optimalni. Marsikatero prizadevanje je kratkoročno gledano lahko sicer prijetno in obetajoče, dolgoročno gledano pa prav nič uspešno. Prebiranje literature zgolj v prevodu je gotovo prijetnejše kot učenje tujega jezika, toda to drugo ti dolgoročno gledano odpira veliko širša obzorja in kontakte. Delovanje v okviru neke že afirmirane teorije je nedvomno varnejše in "obetavnejše", kot je izgrajevanje neke še neuveljavljene teorije, vendar dolgoročno gledano prinaša tudi manj originalnosti, zadovoljstva in priznanja. Prav tako so eni cilji človeškega delovanja bolj, drugi pa manj specializirani, torej taki, da zadevajo delovanje bolj ali manj širokega kroga ljudi in da zahtevajo bolj ali manj celovit angažma človekovih sposobnosti. Nek cilj na področju astrofizike nedvomno zadeva delovanje manjšega števila človeških individuov, kot na primer uresničitev gospodarskega načrta neke države. Enako proizvodnja za tekočim trakom od človeka zahteva veliko manj celovit angažma njegovih sposobnosti, kot pa na primer pisanje znanstvene razprave ali produkcija umetniškega dela.

Od tod pa je razvidno dvoje: prvič, da so cilji, ki si jih v svojem delovanju postavlja človek, stopnjeviti, in to tako po svojem akcijskem radiusu (kratkoročni, dolgoročni), kot po svojem obsegu (lokalni, globalni, specialni, splošni) in kompleksnosti (nereflektirani, reflektirani, manj in bolj ustvarjalni), in drugič, da je človekov optimalni cilj nujno iskati v smeri dolgoročnosti, večje splošnosti in kom-

51 Cf. Rupert Riedl, *Biologie der Erkenntnis. Die stammesgeschichtlichen Grundlagen der Vernunft*, Berlin-Hamburg: Paul Parey Verlag, 1981, str. 185-186.

pleksnosti. S tem pa je seveda podana le splošna matrica, ki jo je v vsaki konkretni življenjski situaciji nujno napolniti z iz nje izhajajočimi variablami. Človek, še posebej tisti, ki skuša delovati ustvarjalno, je torej nenehno prisiljen prevpraševati, formulirati ali na novo formulirati smernice in cilje svojega delovanja. In to iz dveh razlogov: prvič zato, ker so optimalni cilji pravzaprav "cilji ciljev" in kot taki izjemno kompleksni, in drugič zato, ker je zlasti pri zelo celovitih in splošnih ciljih poleg ustrezne vsebine neverjetno pomembna tudi njihova oblika, tj. njihova utemeljitev in privlačnost; še tako ustrezen cilj namreč ni koristen, če se posameznik v njem ne "najde" oziroma se zanj ne more navdušiti.

Postaviti si določen cilj, pomeni torej toliko kot položiti temeljni kamen svoje prihodnosti. To dejanje pa zahteva predvidevanje in vrednotenje, tj. povezavo s poznavanjem stanja stvari in z njegovo argumentirano ekstrapolacijo. Vsakršno predvidevanje prihodnosti je osnovano na ekstrapolaciji sedanjih smeri razvoja. Naj bo taka metoda točna ali ne, pravi E. de Bono,⁵² nihče ne bi nikoli verjel napovedi, ki bi bila zasnovana na čemer koli drugem. Vendar pa vemo, da diskontinuiteta obstaja in da bo prihodnost še kaj drugega kot samo nadaljevanje in izpolnitev sedanjih trendov. Najbolje torej storimo, če si zamislimo alternative prihodnosti in dopustimo, da v prosti konkurenci svojih utemeljitev obogatijo naše poglede na stvari. V tem je izjemna naloga in izjemna moč človekove *imaginacije*. Brez nje bi človek nikdar ne bil to, kar je, namreč danosti presegajoče bitje.

Odkriti in osmisлити cilj svojih prizadevanj pa pomeni ravno toliko, kot odkriti svoje zahteve do stvari v okolju. Cilj je namreč treba realizirati prav z njimi. Postavitev ciljev je grobo vzeto naloga individualnega načrtovanja (zamisli), hevrstike (hipoteza), filozofije (nazor, ideologija) in etike (vrednota, vrednostni sistem). Te projektivne komponente cilje človekovega obnašanja in delovanja identificirajo, osmišljajo njihovo optimalnost in ustreznost v dani situaciji in do določene mere nakazujejo etape poti do njihove realizacije, ne morejo pa, in to tudi ni njihova naloga, teh ciljev praktično realizirati. Zgolj "priporočila" in hipoteze za to ne zadoščajo. Priporočila, ki so vedno načelna in splošna, je treba konkretizirati, hipoteze, ki so zgolj verjetne, dokazati ali ovreči. To pa je mogoče storiti samo v določenem "okolju" in z določenimi sredstvi. To okolje je svet, sredstva pa stvari in pojavi, ki, in kakršni, v tem svetu so. Nadvse važno je torej ugotoviti, v kakšnem odnosu so stvari do naših ciljev (kako se do njih "obnašajo"). Tega pa ne moremo spoznati z nikakršnim modrovanjem, z nikakršnim zgolj logičnim sklepanjem, z nikakršno spekulacijo in z nikakršno še tako utemeljeno ekstrapolacijo. To je treba preprosto raziskati, preskusiti, odkriti posledice zakonitih povezav med pojavi, si pridobiti izkušnje in informacije in se usposobiti za "operiranje" z njimi. Za kaj takega pa sta nam kot naročena na voljo empirično raziskovanje s svojimi metodami in logika kot zakladnica sistematiziranega in operacionaliziranega izkustva.

Človekovo delovanje je torej zajeto med dva velika bregova, med načrtno spoznavanje dejanskosti in argumentirano osmišljanje prihodnosti. Na več mestih razprave pa se je tudi povsem jasno pokazalo, kako se oba pola iščeta. Vsakršno načrtovanje prihodnosti je mogoče šele takrat, ko je osnovano na poznavanju aktualnosti. In narobe: vsakršno delovanje v sedanjosti je v svoji učinkovitosti bistveno ohromljeno, če ne sledi neki viziji prihodnosti. Najprivlačnejši cilj ni koristen, če ga ne morem realizirati. In narobe: vsa spoznanja zakonitosti že danega nimajo pravega smisla, če ne vem, za kaj naj bi jih smiselno uporabil. Sklep je več kot jasen: *empirična* in *hevrstična* plat človekovega delovanja sta funkcionalno povezani kom-

52 Cf. De Bono, *Tečaj mišljenja*, str. 37.

ponenti. Ali še drugače: vsaka človekova ustvarjalna dejavnost je *rezultanta empirije* (raziskovanja, eksperimenta, spoznavanja, uporabe spoznanj) in *projektivnosti* (osmišljenega načrtovanja prihodnosti, kreiranja in vrednotenja produktivnih alternativ). Le-to je, da sta obe komponenti v različnih dejavnostih različno zastopani oziroma dozirani in da so različne dejavnosti v svojem funkcioniranju različno odvisne od polnega in popolnega spoja obeh.

Naj pojasnim. Fizik, ki se ukvarja z raziskovanjem atomske energije, lahko popolnoma neovirano opravlja svoje delo, ne da bi si kdajkoli zastavil vprašanje o na primer ekološki (ne)smiselnosti uporabe atomske energije (čeprav si ga seveda lahko). Za organizacijo njegovega raziskovanja vprašanja o celovitem kontekstu in občečloveškem smislu njegovega delovanja niso neposredno pomembna. Zadostujejo mu dobro postavljene in utemeljene hipoteze (strokovni smoter). Prav tako lahko na primer filozof dokaj neovirano snuje sisteme svojih spoznanj o celoti, bistvu in smislu bivajočega, ne da bi mu jih za nadaljevanje dela bilo potrebno že jutri v celoti preizkusiti v življenju. Njegovo raziskovanje – poudarjam raziskovanje – prakse v tako polnem obsegu ne potrebuje. Zadostuje mu že praksa zapisa, diskusije in argumentirane polemike. – Spoznanje biti in spoznanje smisla torej nikjer ne nastopata ločeno. Je pa med njima, ker sta obe stopnjeviti količini, možnih veliko najrazličnejših (lateralnih, transversalnih in funkcionalnih) povezav. Zgoraj sem navedel dve mejni varianti. Pri prvi prevladuje spoznavanje snovnih zakonitosti in prakticiranje z njimi (*Erkenntnis des Seins*), pri čemer zadošča že zelo ozka, strokovno specializirana vizija prihodnosti. V drugi je protagonist refleksija najširšega smisla obstoječega na najvišjem nivoju splošnosti (*Erkenntnis des Sollens*), ki komajda še potrebuje prakso. V obeh omenjenih primerih med hevrističnim in epistemičnim polom sicer obstaja (koekstenzivna) funkcionalna koordinacija, vendar ta za samo ustvarjalno delo ne potrebuje polnega obsega. V dobršni meri se zadovolji z njegovo potencialnostjo. Forma te koordinacije je asimetrična, obe omenjeni dejavnosti pa "specializirani". Pri prvi je poudarek na spoznavanju dejanskosti, na praksi in praktični uporabnosti, pri drugi na spoznavanju občega smisla, na teoriji in avtorefleksiji. Na eni strani torej *empirio-centrizem*, na drugi *neo-centrizem*. Komplementarna komponenta je tu vselej potrebna le v toliko, da se stvari – bodisi v namerah bodisi v rezultatih – stabilizirajo in se operacionalni krog raziskovanja in delovanja lahko smiselno začne in izteče.

V vsakdanjem življenju in praksi so stvari seveda nekoliko drugačne. Tu morata empirična in projektivna plat človekovega prizadevanja korakati veliko bolj usklajeno in simetrično. Veliko bolj morata funkcionirati kot *jin* in *jang* iste vesoljne strasti po ustvarjanju. Njuna neusklajenost ima namreč lahko zelo obsežne in neprijetne posledice. Tudi v zvezi z omenjenima strokama. Po dokaz za to nam danes, ko človek v tehničnem oziru zmora več kot bi smel in ko posledice tega nesorazmerja občutimo dobesedno na lastni koži, ni treba iti daleč. Problemi ekologije in genskega inženiringa so samo najbolj kričeče konsekvence neusklajenosti med človekovim spoznanjem naravnih zakonitosti in spoznanjem nujnosti (!) njihove razumne uporabe. Racionalna realizacija ne zadošča, armirana mora biti z (*raz*)umnostjo, sicer je tu takoj iracionalizem. In še primer z druge strani: marksizem. Če želimo uresničiti neko filozofsko vizijo, kmalu zadenemo na težave. Ugotovimo namreč, da njena spoznanja nimajo take narave, da bi, kar bi bilo za njihovo uresničitev potrebno, z njimi bilo moč zainteresirati široke množice. V ta namen jih je treba poenostaviti, kar običajno vodi v njihovo banalizacijo in dogmatizacijo. Poleg tega se pri prenašanju v prakso veliko bolj jasno in brezobzirno pokažejo enostranosti in napake, ki jih v kontekstu filozofskih argumentacij prej morda sploh ni bilo opaziti. In že je tu spaka, ki se

objestno spreha po milijonih. Kadar je vizija pomembnejša od dejstev, je iracionalnost spet neizbežna.

*

Če torej znanost in filozofija za potek svojega raziskovanja ne potrebuje (nujno) popolne in uravnotežene koordinacije med pragmatičnostjo (ki je podrejena kriteriju resničnosti in pravilnosti) in projektivnostjo (ki temelji na kriteriju kompleksnosti vizij in relevantnosti ciljev), ampak jo radikalno zahteva šele njun "vstop v življenje", potem je treba reči, da je struktura umetniške ustvarjalnosti in prakse v tem pogledu popolnoma drugačna, posebna. Brez popolne, uravnotežene in praktično izvedene koordinacije omenjenih polov umetnost enostavno ni možna. Ta, ali bolje takšna koordinacija je njena *kategorična ontološka predpostavka*. Brez relevantne duhovne vsebine in vizije je produkt umetnosti goli obrtni izdelek. Brez realizacije v snovni in čutni obliki ostajajo najbolj relevantne ideje zgolj ideje v umetnikovi glavi. Umetnost mora hkrati bivati v telesni, čutni in duhovni obliki, se pravi v življenju duha in telesa skupaj. Ne more se odpovedati ne enemu ne drugemu, ne da bi enostavno prenehala obstajati. Še več. So-bivanje obeh polov v umetniški formi, ki je kategorično, mora biti tudi *kategorično uravnoteženo*. Vsak odstop od tega redkega, kot najfinejši alabaster krhkega in kot žarek prodirnega ravnovesja pomeni deviacijo v kvaliteti. Kadar popušča relevantnost ideje, se prične koekstenzivno pogrezanje v formalizem, kadar zataji formalna realizacija, v istem trenutku začne dvigati glavo diletantizem. Pot na eno ali na drugo stran ni težka – obstati zgoraj, na rezilu brezna, je umetnost.

Smem torej potrditi zgoraj zapisano misel, da je umetnost v svojem funkcionalnem ustroju podobna konstrukciji elipse, ki jo družno oblikujeta žarišče neposredne materialne produkcije in žarišče duhovne projektivnosti. Z ozirom na pravkar izpeljani razmislek pa moram temu dodati še dvojce: obe žarišči morata biti istega in kolikor le mogoče visokega ranga.

Dejansko to pomeni, da je umetnost po svojem ontološkem ustroju in logiki *most med spoznanjem biti in spoznanjem smisla*, tj. most med obema temeljnima bregoma človeške produktivne eksistence, ki sta v življenju vse prevečkrat bolj vsaksebi, kot bi bilo to želeti. Da bom povsem precizen, moram seveda povedati, da ta pozicija ni nikakršna posebna zasluga umetnosti, ampak enostavno njen predpogoj. Umetnost lahko eksistira zgolj kot tak "most". Gornje misli pa ni dobro razumeti v absolutnem smislu. Umetnost ni most med celoto človeškega spoznanja biti in celoto človeškega spoznanja smisla. V tem oziru je omejena, čeprav se iz obeh virov napaja. Umetnost je "most" med spoznanjem (materialne in čutne) biti lastnega medija in med spoznanjem občečloveškega smisla, kakor ga je sposobna artikulirati posamična, prostorsko in časovno determinirana umetniškova eksistenca. Natančneje: umetnost eksistira kot "transverzalna instanca", kot neke vrste "transverzalni um", če si izposodim izraz Wolfganga Welscha,⁵³ ki posreduje med spoznanjem dejanskosti in spoznanjem smisla na način, da ustvari okoliščine, v katerih se lahko obe spoznanji vzajemno artikulirata in polno, tj. praktično realizirata. Obe vrsti spoznanj sta namreč, kot sta pokazala zgoraj navedena življenjska primera, do neke mere "nepopolni". Spoznanje biti je samo na sebi akcijsko dezorientirano, spoznanje smisla v svojem elanu zgolj

53 Cf. Wolfgang Welsch, *Transversale Vernunft*, v: W. Welsch: *Unsere postmoderne Moderne*, Berlin: Akademie Verlag, 41993, str. 295-319 in Wolfgang Welsch: *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1994.

potencialno. V medsebojnem sodelovanju pa lahko obe spoznanji to "nepopolnost" kompenzirata. Spoznanje dejanskosti pove viziji smisla, kaj je realno (še) možno in kako je to mogoče realizirati, spoznanje smisla pa spoznanju dejanskosti, kako in v kateri smeri lahko razširi meje svoje učinkovitosti.

Lahko torej zapišem, da sta tako spoznanje biti kot spoznanje smisla sami na sebi nepopolno artikulirani in zato pogosto neučinkoviti ali pa napačno učinkoviti. Polno artikulirata in realizirata se lahko šele v medsebojnem sodelovanju. Kako? Spoznanje smisla, ki je po svoji vsebini in obliki splošno, se je pod vplivom konkretnosti in parcialnosti spoznanja biti prisiljeno deliti v dele, če lahko tako rečem, in s tem, ne da bi jo izgubilo, precizirati svojo splošnost. Spoznanje biti pa lahko pod vplivom regulativnosti spoznanja smisla zastavi svojo praktično učinkovitost za cilje, ki daleč presegajo njegov običajni domet in si s tem odpre vrata k maksimumu svoje učinkovitosti. Spoznanje biti in spoznanje smisla se torej medsebojno artikulirata v smeri precizacije in učinkovitosti. *Milieu* te artikulacije je produkcija, ki je v temelju materialna produkcija, se pravi (pre)oblikovanje naravno dane in umetno prilagojene materije. "Medij", ki to artikulacijo kibernetizira, pa je v našem primeru umetnost. Natančneje: umetnost je medij, ki brez in izven te polne vzajemne artikulacije spoznanja biti in spoznanja smisla sploh ne more eksistirati; ta polna vzajemna artikulacija je njen temeljni pogoj in njen *modus vivendi*. V tem bazičnem dejstvu je po mojem mnenju zajeta in izražena vsa njena *differentia specifica*.

Ob tem pa se mi zdi pomembno opaziti in opozoriti na troje.

Prvič, da je "working space" umetnosti zaradi polnega sousklajanja dveh zelo različnih in kompleksnih komponent tudi sam *izjemno kompleksen*. Ko sem zgoraj zapisal, da je umetnost nekakšna transverzalna instanca in "transverzalni um", ki na praktičen način povezuje oba bazična pola človekove kreativne eksistence, je bilo to mišljeno bolj figurativno, v prvem približku. Iz gornje zelo posplošene in zato grobe skice razmerij med obema komponentama je pač razvidno, da bo to "transverzalnost" treba dokazati in pojasniti z neko manj pozunanjeno simboliko, kot jo zmoreta ponuditi prečkanje in prehodnost. Iskati bo treba v smeri medsebojne izmenjave in animacije. – V tem oziru je nadalje tudi razumljivo, da je umetnost nekako "nečist" in zato težaven "predmet raziskovanja". Ljudje ne maramo preveč stvari, v katerih so sestavine pomešane, zlasti če so pomešane na nepregleden, funkcionalno zelo kompleksno soodvisen in zato težko razumljiv način. Bolje se počutimo, če so stvari jasno razmejene in pregledne. Zato pogosto umetno destiliramo predvsem razlike med njimi, da jih lažje prepoznavamo in predalčkamo. Jasno opazna značilnost nam je ljubša kot težavna in "nečista" funkcionalna struktura. Raje imamo ločevanje kot *distingviranje*. Samo eden od primerov: "Filozofija ni niti kontemplacija niti refleksija niti komunikacija. Je dejavnost oblikovanja pojmov. Kako pa se razlikuje od svojih tekmecev, ki si nas (kot na primer danes marketing) prav tako prizadevajo založiti s pojmi? Filozofija nam mora povedati, kaj je kreativna narava pojma in kakšne značilnosti jo spremljajo (...). V tem se filozofija razlikuje od znanosti in logike. Ti dve namreč ne operirata s pojmi, ampak s funkcijami na ravni referenc in delnega opazovanja. Umetnost operira s percepti in afekti na ravni komponiranja estetskih figur. Filozofija ni interdisciplinarna, je povsem samosvoja disciplina, ki stopa v resonanco z znanostjo in umetnostjo, kot tudi ti dve z njo..."⁵⁴ Jedro umetnosti, jedro

54 Cf. Gilles Deleuze & Felix Guattari, *Qu'est-ce que la philosophie?*, zadnja stran ovitka: "La philosophie n'est ni contemplation, ni réflexion, ni communication. Elle est l'activité qui crée les concepts. Comment se distingue-t-elle de ses rivales, qui prétendent nous fournir en concepts (comme le marketing aujourd'hui)? La philosophie doit nous dire quelle est la nature créative du concept, et quels en sont les concomitants (...). Par là, la philosophie se distingue de la science et de la logique. Celles-ci n'opèrent pas

njene eksistence, težavnosti in tudi doživljaljske polnosti pa je po mojem mnenju prav "interdisciplinarnost", funkcionalna konvergenca in konjugacija različnega. Pri umetnosti (od Altamire pa do t.i. novih medijev) nič ne kaže na to, da bi stvari tekle po vzporednih tirih. Nasprotno. Vsa njena narava je usmerjena v povezovanje in kompleksifikacijo različnega. Taka je pri njej "logika stvari". Z njo se ne moremo spoprijateljiti po poti "frakcionirane destilacije" značilnega elementa in po poti funkcionalne redukcije. Redukcija tu samo pači in potvarja. Treba je vztrajati v "nečisti" in "nejasni" kompleksnosti. Trkati nanjo in se nam bo odprlo. – Umetnost je v svetu fragmenta, necelosti, difuzije *per definitonem* integrativni, k celovitosti nagovarjajoč in na celovitost privajajoč faktor. Ta, za današnji fragmentocentrični čas škandalozna ugotovitev je po mojem mnenju najbolj posplošen izraz njene "ontologije".

Drugič: obstajata dve okoliščini oziroma dva predpogoja, ki umetnosti olajšujeta učinkovito "igranje" njene kompleksne integrativne vloge. Ta predpogoja sta njena *nekoristnost* in njena *iracionalnost*.

– V svojem poteku in idejah umetnost praktični koristnosti ni tako apriorno zavezana kot večina drugih človekovih dejavnosti, sploh pa ne na enak način. Za mnoge je v tem oziru nekaj neresnega – zabava in igranje. Vendar pa ji prav ta neresnost omogoča, da je svobodnejša v postavljanju ciljev, bolj sproščena v iskanju poti do njih, in manj konvencionalna v postopkih, metodah in rezultatih. Skratka: domišljiji lahko pusti bolj prosto pot kot večina t.i. praktičnih dejavnosti in svoj prostor delovanja lahko raztegne *do meja nemogočega*. V tej pragmatični razbremenitvi postavlja in preskuša nadvse drzne in nenavadne hipoteze, ki bi jih v običajnem življenju praviloma razglasili za neumne in zavrgli, čeprav so same na sebi lahko zelo plodne in koristne. Prav zato pa tudi najde in iznajde marsikaj, kar bi pragmatično obremenjena vsakdanja pamet nikoli ne iznašla. Zares: naša premočna želja, da bi bili vedno razumni, uravnovešeni, spodobni in "in" je ena največjih ovir za kreativnost. Umetnost nas torej po eni strani uči, naj ne izključimo in zavrzemo "norih" idej, po drugi strani pa tudi, da naj se - in kako naj se - izvijamo iz običajnih, neredko okorelih predstav o stvareh, kako naj si slikamo prihodnost, ki ni le mehanični podaljšek sedanjosti, kako naj z novo svežino (*tó thaumázēin*) opazimo stvari, ki so v našem življenju postale le še inventar, kako naj se spustimo v tveganje novuma in gremo dlje od tega, za kar jamči kratka človeška modrost... Če uporabim de Bonov⁵⁵ izraz, lahko rečem, da nas umetnost vpeljuje v miselno držo "lateralnega mišljenja", v držo, ki vključuje pripravljenost gledati na stvari na različne načine in zavest o tem, da je treba pobegniti uveljavljenim shemam, oziroma jim dati samo toliko pooblastil, kolikor jim jih je mogoče priznati glede na spreminjajočo se realnost. Vsega tega pa umetnost ne počenja na kak zaprašen kabinetni način ali zgolj potencialno (z refleksijami, napotki ali priporočili), ampak praktično, tj. da sama izpostavi stvari, ki smo se jih že odvadili opaziti, da sama naslika presenetljivo vizijo prihodnosti, da se sama spusti v tveganje novuma. Skratka: z zgledom. To pa je nadvse *koristno*.

– Po Jungu iracionalnost ne pomeni neracionalnosti. Označuje vse tisto, kar razumsko ni mogoče niti povzročiti niti izvajati, čeprav lahko naknadno z razumom marsikaj od tega smiselno pojasnimo. Iracionalnost umetnosti potemtakem pomeni, da je umetnost sposobna poleg razumskih komponent človekovega bivanja in delovanja aktivirati tudi tiste komponente, ki jih razum sicer lahko razlaga, ne more pa jih niti

par concepts, mais par fonctions, sur un plan de référence et avec des observateurs partiels. L'art opère par percepts et affects, sur un plan de composition avec des figures esthétiques. La philosophie n'est pas interdisciplinaire, elle est elle-même une discipline entière qui entre en résonance avec la science et avec l'art, comme ceux-ci avec elle..."

55 Cf. Edward de Bono: *The Use of Lateral Thinking*, London: Penguin Books, 1967.

povzročiti niti neposredno kibernetizirati. Znanost in filozofija sta sistema pojmov in simbolov. Obe predstavljata sferi, s katerima človek najbolj izrazito presega svojo živalsko naravo in izkazuje svojo *duhovnost*. Njun svet je svet najvišje in najčistejše abstrakcije. Njuna spoznanja so eksperimentalno preverjena, dokazana, argumentirana itn. Vendar pogosto ne zmorejo niti prepričati, kaj šele navdušiti. Ob njih srce mnogim le redko hitreje udari. Čista (raz)umnost aktivira (raz)um in lahko proizvede le (raz)umno, ne pa psihofizične akcije. Šele tedaj, ko se ideje in simboli "odenejo" v *učinkovito čutno podobo* in začno s tem učinkovati tudi na delovanje človekovih endokrinih žlez, po katerih se sprožajo človekove fizične potrebe, pa se v človeku sproži tudi zagretost in pripravljenost na akcijo. Umetnost ta krog neogibno sklepa. Se pravi, da je hkrati sposobna tako sporočati kot navduševati, tako osmišljati kot mobilizirati. In to zato, ker je se je sposobna iz ekscentričnosti usmeriti v središče, osrediniti svet okoli sebe in svet v človeku.⁵⁶ Seveda ni treba posebej razlagati, da se vsaka človeška misel (znanstvena, filozofska) lahko izraža šele po materialnih medijih in torej po čutnih vtisih. Toda pri izražanju misli kot take je materialni medij pogosto samo sredstvo, samo uslužni suženj misli. Njegova naloga je, da kar najbolj natančno izrazi vsebino misli, sam pa ostaja v ozadju; velikokrat obravnavan kot nujno zlo ali samoumevno in brezbržno komunikacijsko *sredstvo*. V umetnosti pa je v tem pogledu popolnoma drugače. Umetnost ga osvobaja tlake in mu podeljuje digniteto sodelavca in "delničarja" pri pomenu vsebine. V umetnosti se izraz organsko vključi v vsebino. Poleg vsebine sporočila, ki v znanosti in filozofiji nadvladuje, postane pomemben tudi njen izraz. Poleg vprašanja *kaj*, postane pomembno še vprašanje *kako*. Res sta tudi v znanosti in filozofiji, kot je bilo zgoraj že pokazano, oblika in vsebina neločljivo povezani, vendar sta znanost in filozofija razvidno vsebinocentrični.⁵⁷ Umetnost v tem oziru ostaja pri zlati sredini. Pri njej nobeden od obeh členov ne živi na račun drugega. Nasprotno. Oba funkcionalno (ko)eksistirata kot enota in celota, enako udeležena tako pri investiciji kot pri dividendah. V čutni materiji prekaljena in okopana duhovnost, žarči z dvojno močjo. – Če je, kot menijo mnogi filozofi od Platona dalje, čutnost za dušo (duha) vir stalne raztresenosti in prepreka, da bi bila pri sebi, v čistem mišljenju, in da jo lahko šele ločitev od čutnosti (smrt) usposobi za to, da spozna bivajoče v njegovi čistosti, zaradi česar je filozofiranje kot spoznavanje bivajočega v njegovi čistosti pravzaprav "vaja v umiranju", potem lahko v zvezi z gornjo analizo z Milanom Butino samo ponovim, da je umetnost v tem oziru *vaja v življenju*.⁵⁸

In *tretjič*: ker je izumljanje "strategij" koordinacije med spoznanjem biti in spoznanjem smisla umetnosti takorekoč imanentno in ker so prav strategije te koordinacije v človekovem življenju pogosto tako problematične in ekstenzivne, bi bilo po mojem mnenju v umetnosti mogoče, bolj kot to običajno počnemo, videti neke vrste "poligon" za "preigravanje" najrazličnejših strateških variant omenjene koordinacije in celo "detektor" (cf. op. 42) njene funkcionalne neučinkovitosti v pogojih družbenega življenja. S tem bi pridobili tako umetnost kot družba. Seveda pa teh

56 Deloma povzeto po: Jan Makarovič: *Sla po neskončnosti. Človek kot ustvarjalec*, Maribor: Založba Obzorja, 1986, str. 170.

57 To, samo na sebi sicer čisto korektno, opažanje mnoge avtorje samodejno zavede v drugo skrajnost, namreč v trditev, da je za razliko od znanosti in filozofije umetnost formo-centrična, da je, če je pri znanosti primarna vsebina, pri umetnosti primarna forma. Eno skrajnost zamenjajo z drugo. Vendar pa po mojem mnenju stvari niso tako enostavne in zrcalne. Na vprašanje, zakaj, bo skušala odgovoriti pričujoča razprava, ki je tej neenostavnosti v celoti posvečena. – Tej skrajnosti se ni znal izogniti tudi Jan Makarovič, katerega misli sem sicer s pridom uporabljal v zadnjem odstavku (cf. ibidem). Zato mu v to smer ne morem več slediti.

58 Cf. Milan Butina, *O odnosu (likovna) umetnost - estetika*, Sodobnost, št. 12, Ljubljana 1988, str. 1195ff.

neumetniških (socioloških) implikacij obravnavanih razmerij na tem mestu ne morem dalje razvijati, ker bi me preveč oddaljile od zažrtane tematike.

c. Operacionalna matrica: *Poiesis in téhne*

"... das bloße Anblicken einer Sache kann uns nicht fördern. Jedes ansehen geht über in ein Betrachten, jedes Betrachten in ein Sinnen, jedes Sinnen in ein Verknüpfen, und so kann man sagen, daß wir schon bei jedem aufmerksamen Blick in die Welt theoretisieren."

(J. W. Goethe, Predgovor k "Farbenlehre")

"Differenziertheit ist eine ästhetische Kategorie sowohl wie eine der Erkenntnis."

(Theodor W. Adorno)

Če skušam povzeti rezultate dosedanje analize ontoloških predpostavk umetniške prakse, moram izpostaviti predvsem dvojje stvari. – Prvič, da je *modus vivendi* umetnosti vzajemna in praktična artikulacija spoznanja biti in spoznanja smisla in da umetnost prav zato v enoto in celoto združuje dva temeljna pola človeške eksistence: izkušnjo in pričakovanje, spoznanje in projektivnost, heuristiko in logiko. – In drugič, da je umetniškovo delovanje in s tem umetniško delo *istočasno* individualen, enkratno, neponovljiv dogodek in manifestacija nekega nadindividualnega, univerzalnega, arhetipičnega reda stvari. Položeno je v trenutek, vendar na svojemu mediju lasten način kaže njegovo transcendentalno matrico. Natančneje: njen *ustroj* in njen *kriterij*.

Spoznanje, da je umetniška produkcija "neposredna funkcionalna koordinacija spoznanja biti in spoznanja smisla", pa je seveda le skrajno posplošen in zato fenomenološko in operacionalno nediferenciran izraz dogajanj v umetnostni realnosti. Z njim si v praktičnem srečevanju z umetniškimi produkti ne na ustvarjalni ne na poustvarjalni ravni ne moremo ravno veliko pomagati, dokler ne raziščemo konkretnih dejavnikov in ne pojasnimo "operacionalne matrice" te neposredne koordinacije.

Pomen besede *umetnost* običajno izvajamo iz pomena dveh grških besed – "*poiesis*"⁵⁹ in "*tehne*".⁶⁰ Prva se je v izpeljankah "poetičnost" in "(avto)poetika" po-

59 ποίησις, πῶς, ἡ, ion. -ιος I. dejanje, delo, izdelovanje, protzvajanje, stvaritev; 2. pesniško ustvarjanje, pesništvo, pesniški proizvod (iz. ποιῶν = delati, ustvarjati, storiti, izvršiti in ποιῶ delam, izdelam. I. act. in pass. I. transitivum a) naredim, napravim, ustvarim; δῶμα zgradim; ποιῶ τί τινας ἐκ τινας, ἀπό τινας napravim kaj iz česa; ὁ ποιῶν stvarim; b) storim, tvorim, priredim, žrtvujem; c) pesnim, pojem; d) povzročam, prizadevam si, navdihnem; e) spravim kam, razpostavim; λόχον razpostavim / vojaški t. l./; λόχοις ὁρθίους postavim stoltnijo v dolgi vrsti; e) smatram za kaj; g) storim komu kaj; τίνα τι, κακά, ἀγαθά, εὖ, κακῶς ποιῶ τινα kaj dobrega ali slabega, lepo /grdo/ ravnam s kom; h) naredim koga za kaj; ποιῶ εἶνα storim, da živi; f) storim (da se kaj zgodi), trudim se, prizadevam si; ὥστε μή ποτε δύνασθαι, ἐποίησα αὐτόν, ὥστε δόξαι pripravil sem ga do tega, da se je odločil; 2. Intransitivum a) delam, ravnam, obnašam se. II. medium I. storim, naredim (zgradim, pripravim, nabavim itd.) kaj sebi (za svoje, iz lastne moči); θήρον priredim; φυλακῶν razpostavim; παιδας rodim; 2. naredim si koga za kaj, izvolim, proglasim; τὰ κακά εἰσυστα dam pripraviti; 3. smatram za kaj, cenim; 4. spravim kam; τίνα ἐς φυλακὴν zaprem, postavim pod stražo; ὅτι ἐμῶντο podvržem si (prirejeno cit. po Anton Dokler, *Grško-slovenski slovar*, Ljubljana 1915).

daljšala v naš čas in s tem ohranila svojo aktualnost, druga je svojo neposredno in očitno zvezo z umetnostjo založila nekje v poznem srednjem veku, čeprav se v leksikonskih označitvah umetnostnega pojava kot etimološka referenca še vedno pojavlja.

Dejstvo tega dvojnega označevalnega izvira je zame simptomatično. Po eni strani pomeni potrditev opažanja, da je umetnost zelo kompleksen pojav, ki združuje v sebi tako različne komponente in vidike, da ga je že poimenovati težko povsem enoznačno. Po drugi strani pa je istočasno tudi znamenje, ki naravnost kliče po pojmovni razjasnitvi, precizaciji in reflektiranem distingviranju.

Poglejmo si torej izvorna izraza, na katerih je v zahodnoevropski kulturi osnovana vsebina pojma umetnost, in skušajmo ugotoviti, kaj nam ima v zvezi z zgoraj opravljenimi razmisleki povedati njuna etimologija.

Beseda "**poiesis**", ki jo običajno povezujemo s pesništvom (neredko, čeprav z različno upravičenostjo,⁶¹ pa kar z umetnostjo nasploh), v temelju pomeni "delovanje", "delo", "proizvajanje" in "ustvarjanje". V Simposionu (šesti dialog) jo Platon (se pravi Sokrat, v pogovoru z duhovnico in vedeževalko Diotimo iz Mantineje) takole opredeli: "*Diotima*: '... Kakor veš, je beseda *poiesis* (ustvarjanje, delo) kaj širok pojem: zakaj sleherni vzrok za prehajanje iz nebivanja v kakršnokoli bivanje je *poiesis*. Tako so vsa dela, ki sodijo v področje umetnosti, *poieseis* (stvaritve) in njih mojstri vsi *poietai* (ustvarjavci).'*Sokrates*: 'Res je.'; *D*: 'In vendar veš, da ne pravimo vsem *poietai*, ampak, da imajo razna druga imena. Ime celote velja samo enemu delu, tistemu, ki se je od običnega pojma *poiesis* odločil ter ima opraviti zgolj z *muzično* (kurziva JM) in metrično umetnostjo. Samo ta del se imenuje *poiesis* (poezija, pesništvo), in ljudje, ki se ukvarjajo s to vrsto ustvarjanja, so *poietai* (poeti, pesniki).'"⁶²

Posplošeno rečeno torej beseda *poiesis* označuje tisti akt, ki povzroči, da nekaj iz nebivanja preide v bivanje. Z drugimi besedami to pomeni, da je po Platonu izraz oznaka za obči pojem, ki obsega vse ustvarjalne dejavnosti (neumetniške in umetniške). In to kljub temu, da z besedo *poiesis* običajno označujemo samo tisti del (umetniške) ustvarjalnosti, ki se ukvarja z "muzično in metrično umetnostjo", tj. poezijo. Predvsem pa beseda *poiesis* označuje delovanje, ki *proizvaja*, ki rezultira v nečem, česar prej (v enaki obliki) ni bilo. Ne pomeni proizvajanja *ex nihilo* niti običajnega izvajanja vsakodnevnih opravil, ampak izrecno proizvajanje novega; in to s poudarkoma na povzročanju. Podoben pomen besedi *poiesis* pripisuje Aristotel. Zato ni čudno, da njegova *Poetika*⁶³ nenehno poudarja problematiko dela, strategije, razporeditve in strukture.

60 τέχνη [Et. τέχνη od τέχων = tesar] I. abstr. (lepa) umetnost, umenje. I. a) ročna/spretnost, μετὰ τέχνης spretno; ἀνέν τέχνης nespretno; b) umetelnost, umetnost; rokodelstvo, obrt, posel, poklic; οἱ τὰς τέχνας ἔχοντες umetniki; ἔχω τὴν τέχνην izveden sem v, vešč sem umetnosti, ukvarjam se z umetnostjo (obrtjo); ἀσκάω τέχνην dejansko izvršujem; ἐν τῇ τέχνῃ εἰμί ukvarjam se z umetnostjo, obrtjo; ἐπὶ τέχνῃ μαθηάμενο temeljito se učim česa; ἐπὶ τέχνῃ λεγόμενα umetniško govorilno besede. 2. a) duševna spretnost, čut za umetnost, razsodnost, umenje, veda; b) premetenost, zvijača, zvitost, zvit naklep, umetni obrat; prebrisanost v govoru, način; πάση τέχνῃ καὶ μηχανῇ na vse mogoče načine; μηδενὶ τέχνῃ na noben način, nikakor ne; τέχνην z zvijačo; ἰδίῃ τέχνῃ naravnost, odkrito, očitno, apraviti. II. konkr. umetniški izdelek, umetniško delo, umetnina. (prirejeno cit. po ibidem).

61 O zblizževanju in razdvajanju pojmov pesništvo in umetnost cf. Władisław Tatarkiewicz, *Istorija šest pojmova*, Beograd: Nolit (brez letnice izdaje), zlasti tretje poglavje (Umetnost: Istorija odnosa umetnosti I poezije), str. 77–115 (odslej cit. Tatarkiewicz, *Istorija šest pojmova*).

62 Platon, *Simposion in Gorgias* (prev. Anton Sovrè), Ljubljana: Slovenska matica, 1960, (205 B9–C9), str. 97–98.

63 Aristoteles, *Poetika* (prev. Kajetan Gantar), Ljubljana: Cankarjeva založba, ²1982.

Pri Platonu pa je izraz *poiesis* na poseben način povezan tudi z izrazom *tehne*. V Simposionu piše: "Ustvarjanje v vsaki *téhne* je *poiesis*" (αἱ ὑπὸ πᾶσαις ταῖς τέχναις ἐργασίαι ποιήσεις εἰσι).⁶⁴ Vendar ne velja tudi obratno. Vsak *poiesis*, tj. vsako ustvarjalno delovanje za Platona ne temelji na *tehne* in ni identično z njim. V dialogu "Ion"⁶⁵ to povsem izrecno pove. Pravi namreč, da prav *poiesis* pesništva ne počiva na *tehne*. Rapsodovo (in nasploh poetovo) delovanje – prihaja na dan v dialogu med Sokratom in rapsodom Ionom iz Efeza – je na poseben način seveda povezano s fenomenom zbiranja, izbiranja in povezovanja, se pravi s tem, kar je v zvezi z grškim izrazom "*legein*" (λέγειν = urejanje, v-obliko-dajanje). To nakazuje že samo rapsodovo poimenovanje (ραψωδός = povezovalac pesmi; "ῥαφή" je šiv; "ῥάπτης" je ta, ki šiva; "ῥάπτειν" je spenjati, spajati, povezovati). Vendar rapsod in pesnik – po Platonu – tega zbiranja, izbiranja in povezovanja, ki so osnova razlikovanju in presoji, ni sposoben na ravni splošnosti, pač pa samo v posamičnih stvareh in konkretnih primerih.⁶⁶ Rapsod sicer mora razumeti, kar je hotel povedati pesnik, mora spoznati in poznati smisel njegovih besed in duha, saj bi ga sicer ne mogel interpretirati in posredovati poslušalcem, kar je konec koncev njegova naloga in temelj njegove umetnosti.⁶⁷ Vendar je rapsod v svojih interpretacijah več ali manj vezan le na posamičnega pesnika, ki ga interpretativno obvlada. Ukvarja se s posamičnim, ne s celoto. Govori lahko o pesniku, ki ga "obvlada", ne pa o *vseh* pesnikih nasploh. Ion v dialogu, to povsem izrecno in prostodušno prizna: "Če kdo govori o kakšnem drugem pesniku, temu ne posvečam posebne pozornosti, niti nisem sposoben govorjenemu kar koli pomembnega dodati, pač pa redno zadremlem. Kakor hitro pa kdo omeni Homerja, se takoj zbudim in imam prav veliko povedati".⁶⁸ Dejstvo, da lahko Ion dobro in veliko govori le o Homerju, ne pa tudi o drugih pesnikih, pa ima po Platonu svoj vzrok. Ta vzrok je *tehne*, ki ga Ion (kot rapsod oziroma pesnik) ne poseduje: "... Vsakomur je jasno, da tvoje tolmačenje Homerja ne temelji na umetnosti (τέχνῃ) in znanstveni izobrazbi. Če bi ga namreč bil sposoben interpretirati skozi 'tehne', potem bi bil sposoben interpretirati tudi vse druge pesnike, saj je pesništvo celota".⁶⁹

Po tem, da je sposoben spoznati ne le del in posamično, ampak celoto in raznolikost, se "*téhnites*" – tj. ta, ki obvlada *tehne* – bistveno razlikuje od rapsoda in pesnika. *Tehne* predpostavlja spoznanje celote (ὅλον), s to celoto pa tudi spoznanje raznovrstnosti in invariantnosti. Prav to nekomu, ki ima v posesti *tehne*, omogoča, da to raznolikost obvlada, jo medsebojno primerja in o njej primerjalno sodi. Sposoben je na primer razlikovati med dobrim in slabim. Tudi na področju poezije, česar rapsod Ion po Platonu ni.

Tehne je torej *poiesis* posebne vrste. Izvir njegove posebnosti in posebne ustvarjalne moči je spoznanje celovitosti, raznolikosti in zakonitosti v njej. "Tehne," piše Aristotel v prvem poglavju Metafizike, "nastane, če se mnogi (in zato razpršeni) vpogledi izkustva (empeirie) povzamejo v neki splošni predpostavki (μία καὶ ὅλον ὑπόληψις) o podobnih stvareh (περὶ τῶν ὁμοίων). Namreč, predpostavka, da je Kaliju, obolelemu od te ali te bolezni, pomagalo to ali to, prav kakor tudi Sokratu in posamič

64 Ibidem, 205 B9 – C 1.

65 Platon, *Ion* (cf. Sovretov prevod dialoga v Dodatku k prevodu Homerjeve Odiseje, Ljubljana: Cankarjeva založba /Svetovni klasiki/, 1982, str. 370-383) ; cf. tudi: H. Flashar, *Der Dialog Ion als Zeugnis Platonischer Philosophie*, Berlin 1958).

66 Cf. Ibidem 531 E 9, 532 C 5 (cf. Sovre, str. 372-373).

67 Ibidem, 530 B 5 (cf. Sovre, str. 370).

68 Ibidem, 532 B 8 (cf. Sovre, str. 372-373).

69 Ibidem, 532 C 5 (cf. Sovre, str. 373).

še mnogo drugim, pripada izkustvu; vedenje pa, da je pomagalo vsem obolelim, ki spadajo v isto vrsto ($\pi\alpha\sigma\iota\ \tau\omicron\iota\varsigma\ \tau\omicron\iota\omicron\iota\omicron\delta\epsilon\ \kappa\alpha\tau'\ \epsilon\iota\delta\omicron\varsigma\ \epsilon\nu\ \alpha\pi\omicron\rho\omicron\iota\sigma\theta\epsilon\iota\sigma\iota$) (...), je stvar tehne (umenja).⁷⁰ Dejansko torej tehne pomeni prehod od *empeirie*, spoznanja posamičnega, kontingentnega, k *theorii*, spoznanju splošnosti, zakonitosti in nujnosti. *Tehne* po Platonu in Aristotelu razodeva ne le to, da nekaj je ($\delta\epsilon\ \tau\iota$), pač pa obenem tudi zakaj, iz kakšnega vzroka ($\delta\iota\ \tau\omicron\ \tau\iota$) nekaj je, kakršno je. Za *tehne* je torej značilno dvojje: prvič, sposobnost oblikovanja splošnosti (generalizacija, teorija), ki v enoto in celoto po določenem kriteriju poveže množstvo raznovrstnih pojavov ter jih s tem osmisli, in drugič, zmožnost, da oblikovano spoznanje (teorijo) preverja, potrjuje ali ovrže (verifikacija, falsifikacija). Še natančneje: *tehne* je spoznavna zmožnost povezujočega, razlagajočega in osmišljajočega logosa, je ustvarjanje, ki ve za svoj *lastni temelj*, zmore doseči univerzalnost in celo ustvariti nek univerzalno utemeljeni svet.⁷¹ To je gnostični ali teoretični vidik pojma *tehne*. Njegov prepoznavni znak je mogoče izraziti v sintagmi "*vedeti zakaj*" (nekaj je, kakor je) in kakšen smisel to ima. – Ta teoretični, racionalni in spekulativni vidik *tehne* je v svojem delu *Kunst und Mythos* lepo izpostavil in poudaril Ernesto Grassi.⁷² Njegova teza je (zato) celo, da *tehne* sploh ne označuje umetniškega, ampak predvsem filozofovo delovanje.⁷³

Tehne pa ima v grškem pojmovanju še drugo – praktično in instrumentalno – plat. Poleg navedenega označuje in pomeni namreč tudi to, kar danes opisujemo z razširjeno angleško sintagmo "*know-how*", tj. "(spo)znanje o praktični dosegih ciljev". Razpoznavni znak tega pragmatičnega aspekta *tehne* je sintagma "*vedeti kako*" (lahko nekaj storim ali dosežem). Zunanji izraz tega aspekta je še danes tehnika in z njo povezano tehnološko znanje.

Delovanje, ki ga označuje starogrški izraz *tehne*, ima torej dva vidika: eden je *iskanje resnice in smisla* (teoretski aspekt), v okviru katerega skuša človek čimbolj celovito spoznati naravo in samega sebe kot del narave, drugi (instrumentalni) pa je *iskanje praktične učinkovitosti te resnice in načinov realizacije osmišljenih ciljev*. Ta vidik stremi za tem, da spremeni svet in zadosti človekovim potrebam, obenem pa je, kot bi danes rekli, vir različnih tehnologij in tehnoloških strategij. "Teoretični" pol "tehničnega" (od izraza "tehne") prizadevanja teži k temu, da bi kar se le da abstrahiralo posebno in konkretno, da bi čimbolj izključil empirično raznolikost in izluščil tisto, kar je v njej *invariantno, bistveno in smiselno*. Nasprotno pa si "praktični" pol prizadeva iznajti poti in načine, s katerimi bi bilo abstraktno spoznanje mogoče uporabiti v konkretnih okoliščinah in za doseg konkretnih ciljev. Njegov temelj je znanje, ki pove, kako je abstraktno spoznanje mogoče uporabiti v preoblikovanju snovnega sveta. Če je torej teoretični pol usmerjen od narave k spoznanjem, je njegov praktični komplement usmerjen od spoznanj nazaj k naravni materiji, in sicer na način, da jo skuša z aplikacijo abstraktnih spoznanj praktično spremeniti v človeku potrebne proizvode.

Takó pridobivanje spoznanj kot njihovo kanaliziranje v produktivne postopke z materijo sta za človeka izjemno pomembna procesa. Zato človek pridobivanje

70 Cf. Aristoteles, *Metafizika*, 981 a 5-13 (prevedel Tomislav Ladan, Zagreb: Globus, 1985, str. 2).

71 Cf. Ernesto Grassi: *Kunst und Mythos*, Hamburg: Rowohlt, 1957, str. 57 (cf. tudi str. 25-27 in 50-59).

72 Ibidem, str. 53-59.

73 Ibidem, str. 56: "... die Klärung der <technē> führt uns noch nicht zur Bestimmung des Wesens der Kunst, aber sie ermöglicht uns, <technē> von <Kunst> abzuheben."; str. 57: "Die *technē*, sofern sie eine unterschiedliche Mannigfaltigkeit in einem allgemeinen Entwurf zusammenfaßt, ist Erkenntnis vermöge des bindenden und erklärenden Logos. Dieses Wissen bildet ein Ganzes ($\delta\lambda\omicron\nu\nu$). Wen aber nach Platon nicht das Wissen ($\tau\epsilon\chi\nu\nu$) Quelle des Dichtens, der künstlerischen Eingebung ist: welches ist dann ihr Ursprung?".

spoznanj in spoznavanje možnosti njihove praktične uporabe neprestano kontrolira in kultivira v pogojih njune uspešnosti. To pomeni, da imata tako teoretična kot tehnična plat človekovega prizadevanja tudi sebi lastno avtorefleksivno podstat. Na teoretskem področju jo imenujemo "metodologija raziskovanja", na tehničnem pa "tehnologija". Teoretska in tehnična praksa sta torej dve avtonomni praksi, ki imata vsaka svoje cilje in vsaka svojo usmerjenost. Vendar lahko vsakdo vidi, da obe kljub avtonomiji iščeta druga drugo. Brez spoznanj teoretične refleksije si prave tehnične prakse sploh ne moremo misliti; in obratno, brez tehnoloških iznajdb in tehničnih pripomočkov bi teoretična praksa nikdar ne dosegla spoznanj, s katerimi razpolaga. Teoretska in tehnična praksa oblikujeta funkcionalno soodvisno in povezano celoto. In to kljub temu, da se nam v pogojih moderne delitve dela pogosto dozdeva, da (lahko) obe hodita po povsem ločenih in neodvisnih poteh. – Zgoraj sem zapisal, da imata teoretična in tehnična plat človekovega prizadevanja sebi lastne cilje in sebi lastno usmeritev, zaradi česar producirata tudi sebi lastna spoznanja. Zastavlja se torej vprašanje, kako se lahko ta spoznanja medsebojno povezujejo in s tem krepijo v svojem učinku. Razmerje med moderno naravoslovno znanostjo in tehniko lahko nakaže smer odgovora. Ker naravoslovne znanosti izražajo svoja spoznanja na matematični način, lahko ta spoznanja dokaj neovirano prehajajo v tehniko, ker je tudi ta utemeljena na matematiki. Medsebojno oplajanje naravoslovnih in tehničnih spoznanj torej omogoča njun skupni imenovalec – matematično mišljenje. To je v tem primeru očitno zelo uspešen "medij". Manj uspešen pa je ta matematični posrednik na primer na področju humanističnih znanosti. Vzrok za to leži v posebni naravi humanističnih spoznanj, ki so, kot kaže, manj oziroma le delno izrazljiva z matematično formalizacijo. Posledica tega je, da imajo te znanosti (na primer psihologija, psihoanaliza, sociologija) po eni strani več težav pri prenašanju svojih spoznanj v prakso, po drugi strani pa so prisiljene bolj reflektirano iskati dodatne posrednike med lastno teorijo in tehniko. Kot sklep lahko zapišem, da je posrednik med čisto teoretično in čisto tehnično sfero neke stroke, ki omogoča, da spoznanja te stroke stopijo v življenje, *poseben tip mišljenja*. In sicer tak, ki zmore po eni strani popolnoma abstraktna spoznanja pripraviti do tega, da se oprimejo konkretnih tehničnih postopkov, orodij in materialov, s katerimi stroka preoblikuje sebi lastno stvarnost, po drugi strani pa te materiale, sredstva in postopke tako posplošiti, da so sposobna sprejeti regulativnosti abstraktnih spoznanj.

Danes smo navajeni, da sta teoretična in tehnična praksa močno specializirani in v nekem zunanem medsebojnem odnosu. To se kaže že na jezikovni ravni, kjer nenehno ločeno govorimo o kontemplaciji in akciji, o teoretiziranju in prakticiranju. Nimamo nobenega izraza, ki bi to dvojje združeval pod isto streho. Verjamem celo, da bi nam bil, tudi če bi ga imeli, zelo tuj. Nasprotno pa so bili Stari Grki vajeni misliti univerzalistično, zato so stvari pojmovali in poimenovali v njihovih funkcionalnih povezavah. Pri njih tako izraz oziroma pojem *tehne* – vsaj do 5. stoletja in v vsakodnevni rabi⁷⁴ – označuje vse dejavnosti, pri katerih sta gnostična (=teoretična) in praktična (=tehnična) plat delovanja neločljivo povezani. Grkom je bilo povsem naravno, da je teoretično spoznavanje dopolnjeno z njegovo praktično verifikacijo in realizacijo, zato obeh polov človekove kreativne prizadevnosti niso imeli potrebe umetno ločevati. Zanje sta teoretsko in tehnično (spo)znanje tvorila funkcionalno enoto, in to enoto so izrazili z besedo τέχνη. Izraz *tehne* je bil torej najprej skupna

74 Cf. Tatarkiewicz, *Istorija šest pojmova*, str.80.

oznaka za dve vrsti dopolnjujočega se spoznanja oziroma mišljenja: teoretičnega (*dianoia theoretiké*) in tehničnega oziroma praktičnega (*dianoia praktiké*).⁷⁵

Če torej izhajam iz izvirnega pomena izraza *tehne*, lahko rečem, da je *tehne* posebna oblika *poiesisa* in sicer tista, ki obvladuje "presečno" področje med t.i. čisto teorijo in čisto prakso. Tako ga bom v nadaljevanju tudi pojmoval.

Dejstvo, da Platon v "Ionu" zanika, da je dejavnost rapsodov in pesnikov osnovana na "tehne" in iz njega izhaja, bi v skladu s tem pojmovanjem torej pomenilo, da zanika funkcionalno sodelovanje spoznanja (refleksije) in tehnike v njihovem početju. Poglejmo, če je to res. – Ko v dialogu Ion sprašuje Sokrata, kje vidi vzrok za to, da ga ni, ki bi lahko Homerja interpretiral bolje od njega, čeprav drugih pesnikov ne more niti približno tako dobro interpretirati, mu filozof odgovarja: "... Tvoj dar, da izvrstno govoriš o Homerju, ni umetnost (tehne, JM), kakor sem otodi dejal, ampak *božanska sila* (kurziva JM), ki te žene, prav kakor pri kamnu, ki ga je Euripides imenoval magnet (...). Ta kamen, ne le da sam privlačuje železne prstane, temveč podeljuje tudi njim moč, da delujejo podobno kot magnet in privlačujejo druge prstane. Tako se naredi včasih kar cela veriga železnih obročkov, ki visé drug od drugega; in vsi dobivajo privlačnost od istega kamna. Prav tako tudi Muza najprej sama navdihne pesnike, le-ti navdahnejo druge in tako se plete veriga. Zakaj vsi dobri poetje, tako epski kakor lirski, ustvarjajo vsa ta prelepa dela *ne iz premišljene umetnosti* (τέχνη), *temveč v zamaknjenju in obsedenosti* (ἐνθουσιαστικῶς, *enthousiazontes*) (kurziva JM). (...) Zakaj pesnik je lahkotna stvar, krilata in sveta, ki ne more pesniti, dokler ga ne obsede božanstvo, da izgubi pamet in ni več razuma v njem; dokler pa to dobrino še ima, ne more noben človek pesniti in prerokovati. Ni torej premišljen umetnostni čut tisto, po čemer pesniki govoré mnogo lepega o stvareh, tako kot ti govoriš o Homerju, temveč božje navdihnjenje. Zato je vsak pesnik zmožen lepo zapeti samo to, kar mu narekuje Muza: eden ditirambe, drugi hvalnice, tretji plesne pesmi, četrti epe, peti jambe. In kdor je v eni teh zvrsti dober, je v vseh drugih zanič, zakaj poet ne poje iz premišljenega umetnostnega čuta (tehne, JM), ampak iz božanske moči. Ko bi namreč obvladal pravila umetnosti (tehne, JM), bi našel primerno obliko in izraz za vse veje pesništva, ne samo za eno. Tako pa jemlje božanstvo pesnikom razum ter jih porablja za služabnike, enako kot uporablja preroke in vidce za to, da mi poslušalci spoznamo, da tisti, ki v *nezavednem znanju* (kurziva, JM) odkrivajo vsa ta dragocena razodetja, ne govorijo iz sebe, temveč, da je pravi govorec bog sam in da po njih občuje z nami...".⁷⁶

Po Platonu torej rapsod in pesnik ne delujeta sama iz sebe, iz lastne potrebe in odločitve, ampak po božanskem navdihu, iz božanske moči, iz neke božanske ekstatične omame in diktata, ki se mu, ko ju obsede Muza, ne moreta upreti. V resnici sta *orodje v božjih rokah*, nekak medij ali sprejemno-oddajna postaja za božja sporočila, ki je toliko primernejša, kolikor manj s svojo razumnostjo in preudarkom moti oziroma potvarja božanski narek. V tem oziru ne rapsod in ne pesnik ne potrebuje nikakršnega umetnostnega čuta, nikakršnega (s)poznavanja umetnostnih zakonitosti ali pravil. Vse to je zanju popolnoma nepomembno. Še več. Le oviralo bi ju in sam bog ve, če bi ju s tem znanjem Muza sploh še obiskala. Lahko torej rečem, da je po tem pojmovanju *tehne*, še posebej njegova refleksivna, gnostična ali teoretska komponenta, za pesništvo docela odveč, če ne že kar naravnost škodljiva. Nekoliko

75 Cf. Aristotel, *Nikomahova etika*, 1139 a 15 ss., (prevedel Tomislav Ladan, Zagreb: Sveučilišna naklada Liber, 1982, str. 118–121).

76 Platon, *Ion*, 533 E ss (prirejeno po Sovre, str. 374–375 in po Gantarjevem uvodu v Aristotelovo *Poetiko*, Ljubljana: Cankarjeva založba, 1982, str. 13).

težje bi bilo to trditi za njegovo "know-how" komponento (veščina, spretnost), saj Muze za svoje medije praviloma vendarle ne izbirajo ljudi, ki ne poznajo nobenega prijema na liri ali ne znajo pisati, ampak profesionalne rapsode in pesnike, ki imajo obvladovanje instrumenta, verzifikacije in metrike tako rekoč v malem prstu. Zgleda, da se tudi muza ne more poslužiti tehnično popolnoma neukega medija. Nasprotno. Samo če je obvladovanje "obrtni" do popolnosti profesionalizirano in s tem avtomatizirano, lahko božansko sporočilo zares zadobi obliko in izraz, ki mu kot božanskemu pritiče. Enako kot bi rapsodova ali pesnikova *razumnost s trezno in kritično distanco* motila božanski diktat, bi ga oviralo in paraliziralo tudi neobvladovanje glasbenega ali pesniškega "*metièra*". Tehnično boljši rapsod ali pesnik lahko bolje *prevaja* tudi božansko sporočilo. Tehnična kompetenca je v tem pogledu pomemben faktor.

To plat rapsodovega in pesnikovega delovanja in s tem samega pojma *tehne* Platon v dialogu ne zna prav opaziti, iz česar izvira tudi naslednja težava, ki je vzrok najbolj dilematičnim mestom dialoga in na določen način izsili njegov razmeroma tvegani in rokohitrski konec. Da bi na to težavo opozoril, je treba pogledati nekaj fragmentov iz Iona: "*Sokrates: ... O katerem področju, ki ga obravnava Homer, lahko dobro govoriš? O vseh menda ne? – Ion: Verjemi, Sokrates, o vseh brez razločka. – S: Tudi o rečeh, ki se sam nanje ne razumeš, pa jih Homer ima? – I: Kakšne reči naj bi imel Homer, da bi jih jaz ne razumel? – S: Ali ne govori pogosto in obširno tudi o strokovnih veščinah? Na primer o vojništvi –, čakaj povem ti verze, samo če se jih bom spomnil! (...) I: 'Sam se nagni ob stran čvrstó pletenega koša, / malo na levo od konj: povódnika goni in tiraj / z bičem in glasom na móč, a vojke mu pusti ohlapne! / Sédelnik, ta pa naj šine tako na tésno okrog cilja, / kakor da pésto navidez posnelo je rob odrivaču, / vendar se čuvaj skrbno, da ne prasneš nemara ob / kamen!'*" – S: Dovolj! No, Ion, če bi šlo za ugotovitev, ali je Homerjev nauk pravilen ali ne, kdo utegne bolje presoditi, zdravnik ali voznik? – I: Jasno, da voznik. (...) S: Kdo je torej boljši sodnik o *pravilnosti stihov* (kurziva JM), ki si jih navedel, ti ali voznik? – I: Voznik. (...) – S: ... Zdaj pa pojdi in stori še sam tako. Kakor sem jaz tebi iz Iliade in Odiseje izbral poklicne naloge učenjaka, zdravnika in ribiča, tako izberi tudi ti meni (...) naloge rapsodske umetnosti pa mi razloži, kaj pristaja rapsodu, da preiskuje in presoja za razliko od drugih ljudi!"⁷⁷ – Ker Platon (Sokrat) meni, da je *najboljši sodnik o pravilnosti stihov* strokovnjak s področja, ki ga verzi opisujejo, torej strokovnjak za področje, ki je *predmet* pesniške ikonografije, je seveda jasno, kam je usmerjena njegova pozornost. V pesništvu gleda predvsem njeno "vsebinsko" (fabulativno, ikonografsko) plat, ne vidi pa njegove formalne (oblikovne in izrazne) plati. Ker se fabulativna plat grškega pesništva praviloma nanaša na različna izvenpesniška področja (teologija, vojskovanje, politika, zdravilstvo itn.), je jasno, da ob omenjeni predpostavki v teh izvenpesniških stvareh rapsod Ion nikoli ni dovolj kompetenten sodnik. Pravzaprav Platon skozi Sokratova in Ionova usta v vsem dialogu ne ugotovi, za kaj bi Ion v zvezi s pesništvom sploh lahko bil kompetenten. Sam rapsod meni, da še najbolj za vojskovanje in njegovo strategijo, vendar mu Sokrat tudi to spodbije. Vprašanje torej ostane brez pravega in jasnega odgovora. Pa bi ga po mojem mnenju bilo mogoče najti. In sicer v tistem delu dialoga, ko Ion Sokratu sicer priznava, da govorijo pravzaprav vsi poetje o vsebinsko povsem podobnih, če že ne kar enakih stvareh, da pa Homer to počenja neskončno *bolje* od vseh drugih. *Tako po obliki kot po izrazu*. In prav tu, v tej *oblikovno-ekspresivni sferi* poezije bi utegnili tičati Ionova (rapsodova in pesnikova) strokovna kompetenca, ki mu je – mimogrede rečeno – Sokrat niti ne zanika, saj se brez ugovora pridruži njegovi sodbi, da je Homer

77 Prirejeno po Sovre, str. 377-380.

boljši epski pesnik kot vsi do takrat poznani. Nanašala pa bi se ta kompetenca najmanj na dvoje: na tehnično izvedbo in oblikovanje pesniškega izraza (produkcija), če je že njegova vsebina ekskluzivno pridržana Muzam, in na presojo uspešnosti artikulacije tega izraza (aksiologija).

Ker torej Platon v skladu s svojim pojmovanjem v poeziji ne najde nikakršnega teoretskega vidika, njen tehnični "know-how" pa mu ostaja prikrit, povsem logično sklepa, da pesniško delovanje ne počiva na tehne in ne izhaja iz njega. Tak sklep pa je veljaven in logičen samo pod pogojem, da pojmujeemo pesništvo kot *muzično*,⁷⁸ se pravi kot "od muz navdahnjeno" dejavnost. Določitev ustreznega pomena besede "muzičen"⁷⁹ je na tem mestu ključna za razumevanje grškega pojmovanja poezije in razmerja med poezijo in drugimi umetnostnimi panogami. V tej zvezi beseda ne označuje "muzikalnega in metričnega" značaja pesniškega izraza – čeprav jo nekateri,⁸⁰ po mojem mnenju napačno, razumejo tudi tako – ampak naravno poezije kot *od bogov (Muz) navdihnjene oziroma kibernetizirane dejavnosti*. V tem oziru je poezijo treba razumeti kot dejavnost (*poiesis*), ki nima lastne avtonomije, ker nima izvora sama v sebi, ampak v božanstvu. Poezija je ne-človeška, božja dejavnost, čeprav je zabeležena (!) po ljudeh. "Najzanesljivejši dokaz za to (...) trditev," pravi Platon, "je pesnik Tinihos: ta ni nikoli ustvaril nobene pesnitve, ki bi se zdela komu vredna spomina, razen slovitega paiana, ki ga vsi pojó, eno najlepših pesmi, kar jih je kdaj bilo zloženih, naravnost iznajdbo Muz, kakor jo sam imenuje. Z njo so nam bogovi najočitneje pokazali in izključili sleherni dvom, da vse te lepe stvaritve niso človeške in delo ljudi, marveč božje in delo bogov; in da so pesniki zgolj njih tolmači, slednji obseden od božanstva, ki si ga je izbralo za orodje. To je hotel bog povedati, zato je namenoma po najneznatnejšem pevcu zapel najčudovitejšo pesem."⁸¹ V skladu s takim pojmovanjem je torej poezija dejavnost, ki za svoj nastanek ne potrebuje nikakršnega dolgotrajnega eksperimentiranja, študija in spoznavanja, ne teoretičnega (*dianoia theoretiké*) ne tehničnega (*dianoia praktiké*), ampak le določeno avtomatizirano izvajalsko spretnost, podobno spretnosti človeka, ki zna hoditi in lahko zato gre, kamor se mu reče. Ali z drugimi besedami: *poezija kot metafizično kibernetizirani poiesis ne potrebuje nikakršnega tehne*. V tem oziru je med človeškimi dejavnostmi – tudi umetniškimi – posebnost in izjema, saj so po grškem pojmovanju te dejavnosti prav zato, ker nimajo tovrstne božanske kibernetične podpore, vse po vrsti neogibno vezane na *delovanje po empirično pridobljenih, teoretično konceptualiziranih in praktično verificiranih načelih in pravilih* (tehne). To izjemno naravo poezije so Stari Grki poudarili tako, da poezije, kot mi danes, sploh niso uvrščali med umetnosti (*téhne*), ampak na področje prerokovanja in neke vrste (moralne) filozofije. Zanje so bili pesniki nekaj takega kot preroki in modreci (v smislu t.i. "svetih mož"), kot mediji božanskih sil, ki upravljajo svet. Bili so posredniki znanja, vendar ne lastnega, ampak božjega.⁸² Arhitekt in kipar vesta za proporce uspeših del. Lahko jih celo natančno opišeta in se pri delu nanje naslonita. Pesnik pa se pri svojem delu ne more naslanjati

78 μουσικός (od Moesa = muza, modra žena; pl. hčere Zeusa in Mnemosine, boginje pomnjenja; pokroviteljice znanosti in umetnosti) 1. kar se tiče muz ali njih umetnosti, muzičen, lepoglasen, glasben, umetniško ali znanstveno izobražen; ó μουσικός godec, glasbenik; 2. spreten, primeren, skladen; ή μουσική (sc. τέχνη) vsaka duhovna izobrazba, umetnost.

79 Za lucidno opozorilo na to ključno "podrobnost" in za vse debate ob temi pričujočega razdelka se zahvaljujem prof. dr. Milanu Butini.

80 Cf. na primer Dušan Pirjevec, *Velika antologija slovenske poezije*, Naši razgledi, 26. marec 1971, str. 177.

81 Prirejeno po Sovre, str. 375.

82 Cf. B. Schweitzer, *Der bildende Künstler und der Begriff der Künstlerischen in der Antike*, Neue Heidelberger Jahrbücher, 1925, str. 66.

na nikakršna pravila, na nikakršne norme in na nikakršno teorijo. Vse, kar mu preostane, je, da računa na pomoč Apolona in Muz in čaka nanjo. Poezija je bila za Stare Grke torej nekakšna izven- oziroma nadumetnostna dejavnost. Prav zato jo je v kontekstu starogrškega pojmovanja nadvse napačno obravnavati kot *pars pro toto* za vse umetnostne panoge in iz tega, kot je to v svojem delu *Kunst und Mythos*⁸³ na nek ne dovolj reflektirani način storil Ernesto Grassi, izpeljati generalni sklep, da nobena umetnost nikoli ni osnovana na tehne in ne ustvarja iz njega. Nasprotno. Vse umetnosti po grškem pojmovanju temeljijo na tehne. Pojem umetnosti je bil pri Grkih namreč zgrajen na ta način, da je od današnjih umetnostnih panog obsegal likovne umetnosti (slikarstvo, kiparstvo, arhitekturo), ni pa obsegal poezije. "Umetnost" (τέχνη) so Grki imenovali vsako dejavnost,⁸⁴ ki se izvaja po določenih načelih in pravilih. Tej opredelitvi je odgovarjalo delo arhitekta in kiparja, prav tako pa tudi delo tesarja ali tkalca. Strokovnjaki v teh dejavnostih so bili vsi mojstri umetnosti (*technitai*), njihove dejavnosti pa vse umetnosti. Pojem umetnosti je torej pri Grkih imel drugačno vsebino, predvsem pa drugačen obseg, kot ga ima danes. Tako oblikovanega pojma umetnost so se posluževali tako ljudje v vsakodnevem govoru, kakor tudi filozofi. V tem oziru je še Aristotel definiral umetnost kot sposobnost proizvajanja na temelju točnega razumevanja (cf. op. 30).

Za ukvarjanje z umetnostjo v tem širokem grškem pomenu je bila potrebna tako fizična pripravljenost (spretnost) kot umska bistrina (domiselnost), tako večšina kot znanje. Zato so Grki umetnost, čeprav je v njen obseg spadala tudi dejavnost tesarja, redno uvrščali med umske dejavnosti. Resda so jo zoperstavljali čistemu spoznanju in teoriji, so pa vedno poudarjali, da temelji na znanju, tj. na proizvodnem znanju (*poietike episteme*), kakor ga je za razliko od teoretskega znanja (*theoretike episteme*) imenoval Aristotel. To znanje je za Grke predstavljalo znanje precej visoke stopnje. Uvrščali so ga višje od običajnega izkustva, saj je bilo povezano s spoznanjem splošnosti. Osnovo umetnostnega delovanja namreč tvorijo posebna pravila, pravila pa so vedno splošna. Tako pojmovana umetnost je bila torej, piše Władisław Tatarkiewicz,⁸⁵ kompleksen in nekoliko zagoneten pojav, ki je združeval v sebi kar več nasprotij. Kot človekova stvaritev je bila umetnost po eni strani nasprotje naravi, kot praktična dejavnost nasprotje čistemu spoznanju, kot namerna in na znanju osnovana dejavnost nasprotje naključju in kot dejavnost, ki temelji na obih pravilih, nasprotje izkustvu.

Ta zagonetna in nečista narava umetnosti, ki ni prav nič tuja tudi ljudem današnjega časa, dejansko pomeni, da je umetnost v svojem funkcionalnem ustroju "interdisciplinarna", sintetična dejavnost, v kateri se medsebojno navdušujejo in podpirajo praktična dejavnost in spoznanje (teorija), naključje in nujnost, izkustvo in

83 Grassi, *Kunst und Mythos*, str. 25: "Als erstes wäre zu erklären, was es bedeutet: a) sich mit den Dichtern – also mit einem Kunstwerk – zu beschäftigen..."; str. 57: "Die *technē*, sofern sie eine unterschiedliche Mannigfaltigkeit in einem allgemeinen Entwurf zusammenfaßt, ist Erkenntnis vermöge des bindenden und erklärenden Logos. Dieses Wissen bildet ein Ganzes (ὅλον). Wen aber nach Platon nicht das Wissen (τέχνη) Quelle des Dichtens, der künstlerischen Eingebung ist: welches ist dann ihr Ursprung?"; str. 58: "Die Kunst der Dichtung – die exemplarisch für jede schöpferische Betätigung stehen mag – nennen wir <Poesie>. (...) Der künstlerischen und der technischen <poiesis> ist es also gemeinsam, daß sie etwas hervorbringen, aber keine universell <begründete> Welt, keinen Weltgrund offenbaren. Die Dichtung unterscheidet sich aber von *technē* darin, daß sie überhaupt nie aus einer Kenntnis schafft, die *technē* dagegen aus einem Wissen, das freilich ein Teil-Wissen ist, was wir auch Heute mit der Formel <rein technisches Wissen> meinen."

84 Hrvaški in srbski jezik imata za to dejavnosti posrečen izraz – *umjelačka* oziroma *umelačka proizvodnja* (iz "umeti kaj napraviti" → umetnost).

85 Cf. Tatarkiewicz, *Istorija šest pojmova*, str. 81.

refleksija, fizično in duhovno delo... Če jo ohromimo v tej konvergentni interdisciplinarni celovitosti, izgubi svojo identiteto, kot bi izgubila dušo, in tu je samo še fantom in neobgljena laboratorijska bitnost, ki smo si jo pod pritiskom kompleksnosti za potuho urezali v živem dogajanju in jo zamenjali zanj.

Videti je torej, da me vsa ta dolga etimološka analiza pojmov *poiesis* in *tehne* ni pripeljala bistveno dlje od slutnje oziroma teze, ki sem jo v obliki najmanjšega skupnega imenovalca številnih definicij umetnosti zapisal na začetku drugega dela razprave, namreč od teze, da je umetnost raznolik, mnogoplasten in konvergenten pojav, ki bi ga še najlaže ponazorili s konstrukcijo elipse, ki jo družno oblikujeta *žarišče duhovne koncentracije* in korelativno *žarišče materialne organizacije*. Mislim pa, da temu le ni čisto tako. Če drugega ne, je opravljena analiza moja hipotezo potrdila z izvornim in relativno dolgo preverjanim izkustvom, kar je že nekaj. Predvsem pa jo je obogatila z vrsto konkretnih podatkov, ki lahko, če jih povežem z že prej pridobljenimi spoznanji in funkcionalno koordiniram, sliko dogajanj v umetnosti napravijo preciznejšo in bolj operativno.

*

Glavno spoznanje, ki izhaja iz opravljene etimološke analize, je, da je umetnost brez ostanka *tehne* v izvirnem grškem pomenu besede, tj. dejavnost, ki simultano vključuje *element spoznanja* in *element instrumentalizacije tega spoznanja*. Ali drugače: ki je v celoto in enoto sposobna povezati element teoretičnega in tehničnega spoznanja.⁸⁶ To neposredno funkcionalno povezovanje obeh polov je v ustvarjalnem oziru jedro, v raziskovalnem pa obenem najtrši oreh njene kreativne moči.

Za umetnosti – pa naj bo to v starogrškem ali novoveškem pojmovanju – je torej bistveno in karakteristično direktno in celovito *funkcionalno povezovanje* miselno-spoznavne in aplikativno-praktične plati človeškega prizadevanja. Ta ugotovitev, ki na grobo povzema *differentio specifico* umetniškega početja, pa seveda še prav nič ne razloži, kako to "funkcionalno povezovanje" poteka, kje ima svoj temelj in zakaj je lahko učinkovito. – Ko sem zgoraj opisoval odnos med teoretično znanostjo in tehniko, odnos, ki je za razliko od odnosa med teorijo in tehniko v umetnosti zunanji in s tem bolj opazen, sem zapisal, da je močno abstraktna spoznanja znanosti mogoče prevajati v tehnično-tehnološke postopke zato, ker imata tako teoretična znanost kot tehnika nek skupni imenovalac, namreč *matematično mišljenje* oziroma *matematično formalizacijo*. Dejstvo, da naravoslovne znanosti izražajo svoja spoznanja na matematični način, omogoča, da njihova spoznanja razmeroma lahko (seveda pa ne vedno brez vseh problemov) prehajajo v tehniko, ki tudi temelji na matematiki. Če se skušam na tem mestu vprašati, kaj je v matematični formalizaciji takega, da omogoča spoj med abstraktno mislijo in povsem konkretno materijo, konkretnimi orodji in konkretnimi tehnološkimi postopki, lahko ugotovim, da je to posebna narava matematičnih spoznanj. V temelju vsa matematična spoznanja izvirajo iz materialnega sve-

86 Že iz grških časov to velja za vse likovne umetnosti, mislim pa, da je kljub opisanemu grškemu pojmovanju poezije to mogoče trditi tudi zanjo, saj danes komajda še kdo verjame, da je pesniško vsebino mogoče učinkovito jezikovno (=praktično) artikulirati zgolj z nekim božanskim narekom. Za kaj takega je, nasprotno, treba veliko truda in tehničnega znanja, čeprav tega tehničnega vidika v poeziji običajno ne znamo opaziti in ceniti. Podobno kot na primer v likovni umetnosti za tehnično prakso ne znamo dovolj razločno videti njene miselno-spoznavne prakse. Pesniki to dobro vedo in mnogi med njimi so ta moment lastnega početja tudi pesniško tematizirali. Na tem mestu lahko v tej zvezi navedem odlomek iz soneta pesnika Milana Jesiha: "(Grljal sem svinčnik ves preljudi dan / in silil se z eno samo vrstico, / kakor da bi z neba vabilal pčico, / naj pride sest mi na odprto dlan, / pa nič; ..." (Milan Jesih, *Soneti*, Celovec-Klagenfurt: Založba Wieser, 1990, str. 93).

ta. Pojemov števila, lika, količine, dimenzije ipd. nimamo od nikoder drugod kot iz narave. To pomeni, da so matematična spoznanja izpeljana iz materialne resničnosti. Res so kot pojmovna spoznanja na zelo visokem nivoju splošnosti, vendar se njihovi pomeni nanašajo na tiste dele stvarnosti, iz katerih so izpeljani. Jih pomenijo. Ali z drugimi besedami: matematični pojmi so reprezentanti določenih aspektov realnosti na miselnem nivoju, kar jim omogoča, da delujejo kot posredniki med materialno konkretnostjo in abstraktnim miselnim slojem, pa tudi med teoretično zamisljo in njeno materialno realizacijo v tehničnem proizvodu. To posredniško funkcijo matematičnih spoznanj pa podpira še neko dodatno dejstvo. Definicije matematičnih pojmov namreč najpogosteje niso drugega kot napotki za realizacijo. Na primer: matematična definicija kroga vsebuje pravilo njegove izdelave, tj. pravilo o konstrukciji kroga; matematična definicija integrala ni nič drugega kot napotek, kako izvedemo to operacijo. Zato filozof Karl-Heinz Volkmann-Schluck po mojem mnenju povsem pravilno ugotavlja, da je matematično spoznanje že samo po sebi tehnično in lahko zato neposredno prehaja v tehnično prakso.⁸⁷ Če torej lahko abstraktna spoznanja, kot to dela naravoslovna znanost, izrazimo v matematični obliki, si s tem bistveno olajšamo pot k njihovi realizaciji v praksi.

Po zgledu teh razmislekov bom na tem mestu po analogiji postavil tezo, da tudi v umetnosti – čeprav veliko bolj diskretno – med njenim teoretičnim in tehničnim polom posreduje mišljenje in formalizacija s podobnimi lastnostmi, kot jih razodeva matematična pojmovnost in formalizacija. Teza, ki jo je seveda treba še dokazati, se na prvi pogled zdi nenavadna in drzna. Se pa takoj omili, ko se spomnimo, kako pogosto se na primer slikarstvo in glasba, da o arhitekturi sploh ne govorim, poslužujeta matematičnega mišljenja in formalizacije.

Kadar hočemo dokazati neko tezo, praviloma ni dovolj, da jo dokazujemo na povsem splošni ravni. Posebej ne v začetku. Zato bom tudi tukaj dokaz skušal izpeljati na konkretnem primeru likovne umetnosti, ker razmere v njej najbolje poznam. Dejstvo, da bo razprava tekla o stvareh, ki zadevajo temelje umetniške produkcije, pa me navdaja z upanjem, da bo povedano s primerno prikrojitvijo perspektive mogoče aplicirati tudi na pogoje v drugih umetnostih.

Moja teza se torej glasi: med čisto duhovno vsebino in njeno tehnično realizacijo v materialu neke umetnosti posreduje tej umetnosti lastno pojmovno (!) mišljenje.

Toda, ali ni v zvezi z umetnostjo napačno govoriti o pojmovnem mišljenju, saj umetnost po splošnem prepričanju raste iz emocije? "Po moji sodbi sta," piše Milan Butina, "v likovnem ustvarjalnem procesu emocionalno doživetje sveta in racionalno spoznanje sveta enakovredni kategoriji. Slikar mora, da bi lahko ustvarjal, svet in svoje delo čustveno doživeti in ga racionalno dojeti. Šele takrat, ko dojame sebe in svoje doživetje sveta ter na podlagi tega najde svoje izrazne možnosti, lahko to doživetje in dojetje adekvatno izrazi... Emocionalno doživetje sveta, racionalno dojetje tega doživetja in racionalna likovna analiza in izvedba se morajo zlit v enovit proces, če naj le-ta privede do celovitega umetniškega izraza. Šele takšna celovitost čustvenih in razumskih sestavin lahko zagotovi celovitost estetskega doživetja gledalca. Emocionalno doživeto stvarnost je mogoče preoblikovati v umetniško likovno formo samo s skrajno racionalnim pristopom v analizi doživetja, izraznih sredstev in možnosti. Sam proces likovnega formuliranja in oblikovanja je racionalno vodeni proces. 'Genij' slikarja ima vedno vsaj dve komponenti: veliko senzibilnost v odnosu do stvarnosti in tej senzibilnosti adekvatno sposobnost realizacije v likovnem materialu.

87 Cf. Karl-Heinz Volkmann-Schluck, *Einführung in das philosophische Denken*, Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann Verlag, 1975, str. 62-63.

Obe sestavini mora slikar biti sposoben racionalno analizirati in rezultate analize sintetizirati ... v umetniški formi. Seveda pa način tega racionalnega dela ni enak znanstvenemu, zlasti zato ne, ker je vedno potopljen v subjektivno situacijo slikarja in ne v objektivno raziskovalno razmerje, ki je značilno za znanost.⁸⁸ V citatu lahko besedi likovno in slikar zamenjamo z besedama umetniško in umetnik, pa se osnovni pomen v ničemer ne spremeni. Le razširi in posploši se, kar je za moj namen še ugodnejše. Z ozirom na mojo tezo je nekoliko vprašljiv le zadnji del citata, ki zareže jasno razliko med znanstvenim in umetniškim mišljenjem. Utegne namreč priklicati dvom, ali gre v umetniški praksi zares za pravo pojmovno mišljenje.

V principu je mogoče izpeljati pojme iz vsakega pojava, torej tudi iz umetniške prakse, če jih tam ni. Toda, kdo pravi, da jih ni?, se sprašuje Butina, in odgovarja: "V zgodovini je bilo veliko umetnikov, ki so mislili o svoji umetnosti in svoja razmišljanja in spoznanja tudi zapisali. (...) ... naj omenim samo Maleviča, Kleeja, Kandinskega, ki so uporabljali zelo abstraktne pojme, ki po globini in uporabnosti prav nič ne zaostajajo za znanstvenimi."⁸⁹ Toda to so pojmi meta jezika umetnosti, bolje, konceptualizirani besedni opisi dogajanj v umetnosti, ne pa ta dogajanja sama. Pojem je mogoče oblikovati o vsakem dogajanju, to pa še ne pomeni, da je tudi to dogajanje samo pojmovno. Ali torej v likovni umetniški praksi pojmi in pojmovno mišljenje sploh obstajajo?

Temelj likovne (na primer slikarske) produkcije so t.i. orisne likovne prvine, kot so svetlo-temno, barva, točka in linija. Vsakdo lahko vidi, da so te prvine, natančno tako kot matematični pojmi števila, lika in količine, izpeljane iz materialne in čutne resničnosti. Zavesti o barvi, svetlosti, točki in liniji nimamo od nikoder drugod kot iz narave. Dejansko so to abstrakcije določenih čutnih aspektov materialne stvarnosti, abstrakcije, ki so reprezentant teh aspektov na miselnem nivoju. To pa, kot v primeru števila, lika in količine pomeni, da so pravi pojmi. Še več. Ker so spoznanja o najsplošnejših aspektih likovne eksistence, so kategorije. Ti likovni pojmi pa imajo v primeru z znanstvenimi nenavadno naravo, ki jo je Milan Butina označil kot "sin-kretično".⁹⁰ S tem je hotel povedati, likovni pojmi niso abstraktni na enak način kot znanstveni, ker so vedno vezani na materialne nosilce in čutne modalitete zaznavanja, iz katerih so izpeljani. Zato so po eni strani miselno-abstraktni, po drugi pa čutno-konkretni, ker jih lahko le tako definiramo njihovi naravi ustrezno. Definicija likovnega pojma mora zato zajemati tako njegovo miselno abstraktnost, kot njegovo čutno (prostorsko) konkretnost.⁹¹ Take definicije pa besedni izraz, ki je vezan na zvočno čutnost in lahko natančno izrazi samo tisto, kar je v skladu s tem medijem, ne more zadržati, ali pa le približno in nepopolno. Pogosto se zato zgodi, da ni ustreznih besednih izrazov za likovne pojme. Ker pa smo pojme vajeni izražati predvsem z besedami, se pogosto zgodi, da zaradi pomanjkanja besednih izrazov ne vidimo pojmov. – Treba pa je dodati še nekaj. "Vsako izrazno in sporočilno sredstvo je vedno tudi čutno-konkretno, pa naj nosi še tako abstraktno vsebino. Za verbalno-pisni način izražanja je značilno, da materialni nosilci in vsebine, ki jih le-ti nosijo, ne izhajajo iz istega medija, v katerem nastajajo spoznanja. Zato prenos iz medija, v katerem

88 Milan Butina, *Likovna teorija in likovne umetnosti*, Likovne besede 2, Ljubljana 1986, str. 23.

89 Ibidem, str. 21.

90 Butina, *Likovna teorija in likovne umetnosti*, str. 21.

91 Podrobneje o tem cf. Butina, *Slikarsko mišljenje*, Ljubljana: Cankarjeva založba, 1984, str. 302–316; Jožef Muhovič, *Formalisierung, Formalität und Formalismus in der (bildenden) Kunst*, zbornik mednarodnega kolokvija "Formalism", Ljubljana, 1992, str. Ljubljana 1992, str. 70–85 (slov. verzija: *Umetnost in formalizacija. Odnos med formo in vsebino v (likovni) umetnosti*, Anthropolos V–VI, Ljubljana 1992, str. 71–84); Jožef Muhovič, *Likovno mišljenje in likovna pojmovnost*, Anthropolos I–II, Ljubljana 1992, str. 32–51.

nastajajo spoznanja, v medij, s katerim jih izražamo, trga vez med spoznanjem in področjem, ki je spoznano. Pri umetnostih, še posebej pri likovni, pa je večinoma tako, da ostajamo znotraj istega medija, se pravi, da vizualno dosežena spoznanja izražamo likovno, ki je tudi vidno. Zato so izrazna sredstva umetnosti (in pojmi specifičnega umetniškega mišljenja, JM) bolj poudarjeno povezana s čutnostjo in materialnostjo kot znanstvena. To je razlog, da je treba pri definiciji likovnih (umetniških, JM) pojmov upoštevati to materialno-čutno komponento kot sestavni del definicije pojma. Včasih tega ni mogoče napraviti samo z verbalnimi ekvivalenti, ker pač besede ne morejo nositi vsake vsebine, ali pa besed sploh nimamo na razpolago".⁹²

*

S tem sem, upam, dovolj nazorno nakazal nekaj temeljnih predpostavk in dogajanj, ki določajo in konstituira ontologijo umetniške produkcije. Za oris celotne ontološke zgradbe je to – spričo njene izjemne kompleksnosti in sintetičnosti – seveda še vedno veliko premalo, vendar pa lahko pridobljena spoznanja po mojem mnenju realistično orišejo vsaj njene konture. Še posebej, če jih skušam na kratko povzeti in funkcionalno povezati, kar imam namen storiti na tem mestu.

1. Temeljno spoznanje drugega dela razprave je, da je umetnost *tehne* v izvirnem grškem pomenu besede. Se pravi dejavnost, v kateri duhovna in materialna, teoretična in tehnična sfera delovanja niso ločene na način zunanje delitve dela, kakor je to primer pri naravoslovnih znanostih in tehniki, ampak tvorijo nerazdružno funkcionalno celoto, "v kateri človek (še) govori o celoti sveta s celoto svojih moči".⁹³

2. Faktor, ki to funkcionalno celoto omogoča, ker tvori njeno *kibernetično infrastrukturo*, je vsaki umetniški panogi lastno specifično pojmovno mišljenje. (Povsem eksplicitno to pove pesnik Vlado Gotovac, ko pravi, da umetnik ne sme pri svojem delu opustiti nobene svojih moči, da mora uporabljati inteligenco, saj lahko le tako vse druge sestavine človekove totalnosti, kot so čustvo, intuicija, sanje fantazija ipd. "pridejo na svoje resnično delovno mesto".⁹⁴) To mišljenje je jedro umetnosti kot *tehne*. Njegova narava je sinkretična. – Za logično diskurzivno mišljenje je značilno, da ima predvsem spoznavno funkcijo, da se odvija v zaporedju in je čisto abstraktno, čisto miselno. Pojemovna mišljenja, ki so lastna posameznim umetniškim panogam, pa so drugačna. Njihova vsebina predvsem ni samo miselno spoznanje, ampak tudi emocionalno doživetje. Zaradi navezanosti na svoje materialne nosilce, pa so tudi neposredno produktivna. Tako na primer likovni umetnik misli neposredno v likovnem delovanju, tj. takrat, ko preoblikuje likovne materiale v skladu z lastno zamislijo. Likovno mišljenje je neposredno ustvarjanje prostora in telesa v njem, glasbeno neposredna produkcija zvokov, filmsko produkcija kadrov in sekvenc itn. Avtohtono umetniško mišljenje je torej sredstvo neposrednega spreminjanja abstraktne zamisli v novo in konkretno možnost eksistence duha in materije v kulturnem prostoru.

3. Avtohtono umetniško mišljenje (v širokem grškem pomenu, ki vključuje tudi stroke, kot so tesarstvo, tkalstvo ipd.) je *spiritus movens* situacije, ki jo označujemo z izrazom *tehne*. Brez njega *tehne* ne bi bil mogoč. To pomeni: ne bi bila možna kontinuirana vzajemna in celovita izmenjava med spoznanjem in prakso in zato ne bi bilo možno humano preoblikovanje danosti v nove proizvode.

⁹² Ibidem.

⁹³ Pesnik Vlado Gotovac v intervjuju za Novo revijo 69–70, Ljubljana 1988, str. 137.

⁹⁴ Ibidem.

4. Še posebej bi pa brez tehne ne bilo mogoče nekaj drugega, namreč produkcija vrednot. Umetnost (v današnjem pomenu besede) namreč ne producira le novih predmetov in produktov, kot njene sorodnice obrti, ampak predlaga nove oblike in možnosti eksistence človekovega duha v materiji. Če bi uporabil dve sintagmi z začetka tega dela razprave, bi lahko rekel, da umetnost na posebno celovit in koherenten način ustvarja – ali vsaj poizkuša ustvariti – most med spoznanjem biti (*Erkenntnis des Seins*) in spoznanjem smisla (*Erkenntnis des Sollens*). Zato ni čudno, da jo psiholog Benbow Ritchie definira kot "vrednote ustvarjajoče obnašanje",⁹⁵ antropologu Edvardu Sapirju je izjemno pomembno opaziti dejstvo, da se povsod, kjer je govor o kulturi, nagonsko poudarja umetnost. Poglobljena analiza namreč pokaže, pravi Sapir, da se v umetnosti praviloma dosežejo najvišji izrazi kulture, sama kvintesenca genija neke civilizacije. To pa zato, ker je umetnost avtentično izražanje izkustva v najbolj zadovoljivo humani obliki. Pri tem pa ni mišljeno s pomočjo znatnosti logično urejeno izkustvo, ampak izkustvo, kakor se nam neposredno in intuitivno kaže v življenju. Ker kultura v bistvu temelji na skladnem razvoju občutka obvladovanja sveta, za čemer nagonsko hrepeni vsak posameznik, lahko povedano pomeni samo to, da mora umetnost kot oblika zavesti, v kateri je pečat osebnega izjemno neposreden in najmanj oviran od zunanje nujnosti, to kulturo odražati bolje kot vsi drugi podvigi človekovega duha. Povezovati naša življenja, naša spoznanja, naša čustvena razpoloženja z izraznimi oblikami, ki prepričljivo delujejo na druge ljudi in dosežejo, da v njih ponovno zaživimo, je največje duhovno zadovoljstvo, kar ga poznamo, je najvišja oblika stapljanja človekovega duha z duhom njegove civilizacije.⁹⁶ – In vse to zahvaljujoč temu neznatnemu, diskretnemu in sinkretičnemu pojmovnemu vrtincu, ki zaplaja in kibernetizira tehne.

Magdeburg – Ljubljana, marec – september 1994

95 Cf. Benbow Ritchie, *Die formale struktur des ästhetischen Gegenstands*, v: Dieter Heinrich & Wolfgang Iser (ed.), *Theorien der Kunst*, Frankfurt am Main: Suhrkamp (STW), 1992, str. 382.

96 Edward Sapir, *Ogledi iz kulturne antropologije*, Beograd: BIGZ, 1974, str. 94.

Čutno in kategorialno zrenje pri Husserlu

BOŽIDAR KANTE

POVZETEK

Husserlova obravnava kategorialnega zrenja v *Logische Untersuchungen* predstavlja enega od temeljnih kamnov fenomenološke filozofije. Dano je v kantovski tradiciji tisto, kar zadeva, aficira čutnost. Husserl s kategorialnim zrenjem razširja področje danega, kategorije pa postanejo "reči", ki jih je zdaj mogoče, po Heideggerjevih besedah, ravno tako srečati kot ono, kar nam je dano prek čutov. Tu leži tisto Husserlovo "odločilno odkritje": bit nam ja dana tako, kakor vsakršna čutna stvar; bit ni zgolj pojem, ni čista abstrakcija, ki bi jo bilo mogoče dobiti zgolj z izpeljavo.

ABSTRACT

SENSUOUS AND CATEGORIAL INTUITION IN HUSSERL

Husserl's analysis of the categorial intuition in his *Logical Investigations* represents one of the landmark in phenomenological philosophy. The given in Kantian tradition is that which affects senses. With categorial intuition Husserl extends the domain of the given; categories become "things" which could be meet, as Heidegger says, as much as that which is given us through the senses. Here lies Husserl's "crucial discovery": being [Sein] is given us as every other sensuous thing; being is not only concept, pure abstraction, which can be obtained only by deduction.

I

Pojem zrenja [*Anschauung*] ima v zgodovini filozofije dolgo in nepretrgano zgodovino; sam izraz je obremenjen z dvoumjem in ima več poglavitnih pomenov, ki so imeli pomembne vloge v posameznih filozofskih smereh. Provizorno smo pripravljene tvegati dokaj splošno in ohlapno definicijo: zrenje v filozofskem smislu po eni strani zahteva, da vidimo sam predmet v njegovi celotnosti, ne pa v njegovih posameznih določitvah, po drugi strani pa je način, kako se nam stvari neposredno, v enem pogledu, pojavljajo. V zrenju doživljamo prezenco [*Gegenwart*] reči brez vsakršnega posredovanja. "Neposredno" ni vrstni izraz; pokriva in lahko pomeni tako različne stvari, kot so "odsotnost sklepanja, odsotnost vzrokov, odsotnost zmožnosti

definiranja izraza, odsotnost upravičenja, odsotnost simbolov ali odsotnost misli".¹

Eden izmed glavnih pomenov "zrenja" je pomen, ki zrenje povezuje z nepropozicionalno vednostjo o stvari. Nepropozicionalno vednost o stvari "uprimerjajo (a) čutne zaznave, obravnavane kot tvorbe kognitivne zmožnosti, ki se razlikuje od zmožnosti oblikovanja sodb o čuteni bitnosti; (b) zrenja univerzalij".² Husserl se je strinjal s Kantovim glediščem, ki je zrenje pojmovalo kot "vednost, ki je v neposredni povezavi s predmeti". Kar zadeva odnos med zrenjem in zaznavanjem, ne najdemo v nobenem od Husserlovih del nobenega dvoma: zaznavanje je zgolj ena vrsta "zrenja", ki se od drugih vrst zrenja (spomina, domišljije, fenomenološke refleksije, itn.) vseka-kor razlikuje po načinu samodanosti predmeta. "...[Z]aznavanje je vrsta tistega, kar Husserl imenuje 'zrenje' [*Anschauung*], in nas oskrbuje z neposredno in takojšnjo seznanjenostjo z zaznanim predmetom."³ V smislu ožjega "čutnega" zaznavanja je predmet neposredno dojet ali samoprezentent; v aktu zaznavanja je predmet konstituiran neposredno, z enim pogledom. Husserl se tudi nagiba k temu, da bi "zrenje" in "zaznavanje" uporabljal kot zamenljivo enakovredna izraza (ki ju loči le beseda "oziroma"). Druga, natančnejša definicija teh dveh izrazov se v Husserlovem slogu glasi: zaznavanje je akt izpolnjevanja na način potrjujoče samoprezentacije; zrenje je akt izpolnjevanja nasploh. Vendar pa lahko govorimo, kot pravi Husserl, o zaznavanju in posebej o videnju tudi v širšem smislu, ki vključuje dojemanje celotnega stanja stvari in, naposled, tudi apriorno evidenco zakonov.

Kategorialno zrenje predstavlja razširitev pojma zrenja in zajema kategorialne predmetne oblike, to je, "sintetične" funkcije na področju objektivirajočih aktov, preko katerih so te predmetne oblike konstituirane ali samodane. Kategorialne oblike so organizirane na podlagi čutnega gradiva. Vselej moramo upoštevati, da akt kategorialnega zrenja ne more biti izpolnjen brez ustreznega čutnega zaznavanja. Kategorialni akti so akti višjega reda in zahtevajo "novo vrsto predmetnosti". "Predmeti" kategorialnega zora so stanja stvari, konstituirana v sintetizirajočih aktih izpolnitve na podlagi kategorialnih prvin pomena. Če analiziramo izjavo o zaznavi [*Wahrnehmungsaussage*], bomo ugotovili, da s podstatno zaznavo dobi svoj pomen izjava kot celota. Ne rečemo zgolj "Vidim to mačko, črnilec, nekaj knjig, itn.", temveč tudi "Vidim, da je ta mačka na preprogi, da so knjige na policah, itn.". Če se nam izpolnitev nominalnega pomena zdi bolj ali manj jasna, pa zdaj zastavljamo vprašanje, kako razumeti izpolnitev izjave kot celote, posebno tistih vsebin, ki segajo preko nominalnih terminov? Kaj lahko preskrbi izpolnitev momentom pomena, kamor, na primer, sodi kopula, momentom "kategorialnih oblik"? Ta vprašanja so bila odločilni "impetus" za vzpostavitev nove vrste zrenja, namreč kategorialnega zrenja.

II

Podrobnemu preučevanju odnosa med čutnim in kategorialnim zrenjem je posvečeno Husserlovo delo *Logische Untersuchungen* [Logične raziskave], posebej šesta raziskava (šesto poglavje drugega razdelka nosi pomenljiv naslov *čutna in kategorialna zrenja*). Za izhodišče naše razprave bomo vzeli nekaj indikativnih navedkov, za katere upravičeno menimo, da ne le najustrezneje in strnjeno povzemajo odnos med

1 Glej Paul Edwards (ur.): *The Encyclopedia of Philosophy*, 4. zv. New York in London: Macmillan in Collier, 1967, str. 204.

2 Ravno tam, str. 204.

3 Smith, David Woodruff in McIntyre, Ronald: *Husserl and Intentionality*. Dordrecht: Reidel, 1982, str. 20.

dvema vrstama zrenja ali zaznavanja, to je, čutnim in kategorialnim, temveč hkrati zastavljata številna vprašanja in odpirata dileme. Poante *Logičnih raziskav* niso izražene zgolj na paradigmatični način, temveč so tu in tam odete v jezik delfskega oraklja: "Tako dojemamo specifično enotnost *rdeče* neposredno, 'samo', na temelju posameznih zrenj nekaj rdečega. Gledamo na moment rdečega, vendar izpolnjujemo poseben akt, katerega intenca je usmerjena na 'idejo', na 'splošno'. Abstrakcija v smislu tega akta se vseskozi razlikuje od zgolj pozornosti ali poudarjanja momenta rdečega: da bi naznačili razložek, smo znova in znova govorili o *ideirajoči* ali *generalizirajoči abstrakciji*."⁴ Ali, dalje: "Medtem ko menimo rdeče *in specije*, se nam pojavlja rdeč predmet, in v tem smislu gledamo nanj (saj ga vendar ne menimo)... Medtem ko se pojavlja rdeč predmet in na njem privzdignjen moment rdečega, menimo, nasprotno, neko identično rdeče, menimo pa ga na neki nov *način* zavedanja, v katerem nam namesto posameznega postane predmetna ravno *species*."⁵ In dalje: "V aktu abstrakcije... nam je *dano samo* splošno; ne le da ga mislimo na zgolj signifikativen način, kot v primeru golega razumevanja splošnih imen, temveč ga tudi dojemamo, *uzremo*. Govorjenje o *zrenju* in, specifičneje, o *zaznavanju splošnega* je tukaj dobro upravičeno."⁶ Kakorkoli očitne in preproste se nam že utegnejo zdeti te izjave, pa si ne moremo kaj, da ne bi sebi in Husserlu zastavili številna vprašanja. Kako lahko nasploh govorimo o kategorialnem zaznavanju (ali ni to nekaj podobnega govorjenju o lesenem železu)? Kakšne vrste aktov sodelujejo v tem procesu? Ali za kategorialno zaznavanje potrebujemo posebno vrsto aktov? Mar to zaznavanje poteka hkrati z aktom samega čutnega zaznavanja? Da bi bili čimbolj zvesti Husserlovi eksplikaciji te teme in duhu njegove izpeljave, bomo začeli s podrobnejšo razčlenitvijo drugega razdelka šeste raziskave iz *Logičnih raziskav*. Glavni problem se kaže v naslednji obliki: kako razložiti dejstvo, da si objekt, stvar ali stanje stvari ne le lahko predstavljam, temveč isti objekt, stvar ali stanje stvari tudi zaznavam? Za kar tu gre, je, po Husserlovem mnenju, opis "odnosa med intenco pomena [*Bedeutungsintention*] in izpolnjujočim zrenjem [*erfüllender Anschauung*]", to je, kako se "intencionalno bistvo zornega akta *ujema* ali *sodi* k pomenljivemu bistvu signifikativnega akta".⁷ V vsaki situaciji, v kateri imamo opraviti z izpolnjevanjem prazne intence pomena, nujno naletimo na tri akte: (a) signifikativen ali "prazen" akt intence pomena; (b) akt zrenja, katerega vsebina izpolnjuje prvi akt; (c) akt izpolnitve, katerega naloga je poskrbeti, da se vsebina prvih dveh aktov ujema. Rezultat tega akta je zavedanje izpolnitve, njegov intencionalni korelat pa je identiteta predmetov drugih dveh aktov. Predmet intence pomena je enak kot predmet, menjen v izpolnjujočem aktu. Identifikacija igra vlogo prepoznavanja. Za jasnejšo razlago in opis si oglejmo primer oziroma položaj, ki ga obravnava tudi sam Husserl. Husserl omenja primer, v katerem razumem izraz, kakršen je, na primer, "moj črnilnik", na zgolj simbolni način. "To pomeni, da opravljam akt intence pomena, katerega intencionalni predmet je moj črnilnik, vendar pa da ne opravljam nikakršnega hkratnega zaznavanja ali čutnega zrenja tega predmeta. O njem *zgolj* razmišljam, v njegovi odsotnosti. Predpostavimo nadalje, da potem pridem v položaj, v katerem 'moj črnilnik stoji pred mano: jaz ga *vidim*'. Situacija, ki sledi, utegne soditi k obema od dveh povsem različnih vrst. Po eni strani se identitete ali koincidence, ki velja med tistim, kar dojemam, in onim, kar zaznavam, lahko ne zavedam: medtem ko premišljujem o mojem črnilniku, lahko moje oči prazno begajo po

4 Husserl, E.: *Gesammelte Schriften*, 3. zv. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1992, str. 225-226.

5 Ravno tam, str. [111]-112.

6 Husserl, E.: *Logische Untersuchungen II/2*. Halle: Max Niemeyer, 1921, str. 163-164.

7 Husserl, E.: *Logische Untersuchungen II/2*. Halle: Max Niemeyer, 1921, str. 64.

sobi in se zaustavijo na nečem črnem in svetlečem, ki leži na podu, napol pokrito z odloženimi listi rokopisa. Čeravno ga vidim in čeravno o njem dejansko premišljuje, ga preprosto ne prepoznam. Po drugi strani pa se kajpada utegne zgoditi, da moja intenca pomena nenadoma - tako je videti - zadene svojo tarčo: tisto, o čemer mislim, in ono, kar vidim, zame sovpada, in rečem: "To je to! To je moj črnilek!"⁸ Tu moj prazen akt intence pomena doseže izpolnitev v mojem aktu zaznavanja. Kaj združuje ta dva akta v eno? "Odgovor je videti jasen. Ta odnos je kot *imenujoč* posredovan ne le zgolj preko aktov pomenjanja, temveč tudi *spoznavanja*, ki so sicer tu akti *klasifikacije*. Zaznani predmet bo *spoznan* kot črnilek..."⁹

Husserlov namen v *Logičnih raziskavah* je oblikovanje teorije simbolne vednosti, to je, odkriti "psihološko vez med znakom in označenim predmetom, ali natančneje: med znakom in zrenjem, v katerem nam je dan predstavljeni predmet".¹⁰ Znaki niso nič več slepi nadomestki za intendirane predmete, temveč prej opora [*Anhalt*] za pomenljiv intencionalni akt. Teorija simbolne vednosti naj bi premostila prepad med, po eni strani, slepimi simbolnimi manipulacijami in, po drugi strani, zornimi predstavitvami. Simbolni izraz 3^3 je mogoče, na primer, preformulirati v obliko množenja kot $3 \times 3 \times 3$, to pa spet v obliko seštevanja: $1+1+1+1$, itn. Vsak korak seštevanja je mogoče opraviti nazorno. "To pomeni, da medtem ko kompleksen znak 3^3 dopušča zgolj simbolno reprezentacijo označenega števila, pa je to število, na ustrezen način preoblikovano, mogoče predstaviti v zaporednih korakih, in to tako, da ni nič več slepo."¹¹

Teorija simbolne vednosti najde svoj pravi izraz v odnosu med čutnim zaznavanjem in besednim imenom predmeta zaznavanja; paradigmatški primeri tega odnosa so lastna imena in imena razredov. Ime "moj črnilek" se "prilega" zaznanemu predmetu, mu, kakor smo navajeni reči, otipljivo pripada. K nominalnemu spoznavanju nečesa kot nečesa sodi tudi evidenca, da je predmet zrenja enak kot predmet v zrenju izpolnjujoče se misli. Če nasplošno primerjamo obe sestavini enotnosti izpolnitve, bomo ugotovili predmetno identiteto. Jasno je, da identitete ne preskrbljuje šele primerjajoča in miselno posredovana refleksija, nasprotno, identiteta je že vnaprej tu in predstavlja neizrazljivo, nedojemljivo izkustvo. Z drugimi besedami, tisto, kar mi, glede na akt, fenomenološko označujemo kot izpolnitev, je treba, glede na dvostranski predmet - po eni strani glede na nazoren predmet, po drugi strani pa glede na mišljen predmet - izraziti kot izkustvo identitete, kot zavedanje identitete, kot akt identificiranja. Predmetno, ki ustreza aktu izpolnitve, je bolj ali manj popolna identiteta.

V šestem poglavju uvaja Husserl razpravo s pripombo, da v njegovih prejšnjih razlagah obstaja velik prepad, ki je posebej razviden v obravnavah kategorialnih objektivnih oblik ali "sintetičnih" funkcij na področju objektivirajočih aktov.¹² Objektivirajoči akti so odgovorni za konstitucijo teh objektivnih oblik; skozi te akte sežejo oblike do "zora", "spoznavanja" oziroma "prepoznavanja". Kaj utegne preskrbeti izpolnitev momentom pomena, ki tvorijo obliko propozicije kot take, momentom "kategorialne oblike", kamor sodi, na primer, kopula? Kot paradigmatški primer

8 Glej D. Bell: *Husserl*. London: Routledge, 1990, str. 144-145.

9 Husserl, E.: *Logische Untersuchungen II/2*. Halle: Max Niemeyer, 1921, str. 25.

10 Glej D. Münch: "The early work of Husserl and artificial intelligence". *Journal of the British Society for Phenomenology*, 21 zv., št. 2, maj 1990, str. 116.

11 Ravno tam, str. 115.

12 Objektivirajoči akt se od vseh drugih vrst aktov razlikuje po tem, da ima sinteza izpolnitve, ki sodi na področje objektivirajočih aktov, značaj spoznavanja, (pre)poznavanja oziroma identificiranja. Izpolnitvena enotnost akta ima značaj identificirajoče enotnosti. Intencionalni korelat identificirajočega akta je predmetna identiteta.

obravnave izbere Husserl izjave zaznavanja, in si potem zastavi naslednje vprašanje: "Ustrezajo vsem delom in oblikam pomena tudi deli in oblike zaznave?" Če je temu tako, to je, če obstaja strogi paralelizem med izpolnjujočim zrenjem in pomenljivo referenco, potem bi bila izjava nekakšen dvojček ali "zrcalo" zaznave. Interpretacijski prototip odnosa med pomenom in zrenjem bi bil odnos med pravim pomenom, to je pomenom, ki ga izraža lastno ime, in zaznavo. "Neposredno zaznavanje" mesta Köln "povzroči, da se predmet pojavlja brez kakršnekoli pomoči nadaljnjih, na njem [zaznavanju] utemeljenih aktov, [predmet], ki ga in *tako kot* ga meni intenca pomena. Intenca pomena torej najde v čisti zaznavi akt, v katerem se popolnoma ustrezno izpolni." Na prvi pogled se zdi, da bi moral tak paralelizem veljati tudi v primeru strukturiranih in artikuliranih izrazov. Pripravljeni smo verjeti, da je strukturirani izraz pravilno in ustrezno zrcalo zaznave. "Jaz *vidim* bel papir in *rečem* bel papir; s tem izražam, natanko po meri, zgolj tisto, kar vidim. Ravno tako pri celih sodbah."¹³ Vendar pa ne smemo dovoliti, da nas tako zavajajoče govorjenje spravi na napačno pot. Eden od vokalnih kamnov Husserlove teorije pomena je postulat, da je vsak izraz, celo vsak morfem, referirajoči izraz. Sinkategorematski izrazi imajo lasten pomen, ki je v nekem določenem smislu nepopoln. Njihovi referenti so kategorialni vidiki kompleksov ali stanj stvari. Zgornji postulat je v očitnem protislovju s trditvijo, da je paralelizem med intencami pomena in izpolnjujočimi akti varljiv. Prepričanje o sovpadanju izraza in zaznave bi nas vodilo k misli, da je pomen utemeljen v zaznavi. Beseda *bel* gotovo pomeni nekaj na samem belem papirju in se tako, v procesu izpolnjevanja tega izraza, ujema z delno zaznavo, ki se nanaša na bel moment predmeta. Vendar sprejemanje zgolj ujemanja oziroma skladnosti s to delno zaznavo ni dovolj. Tu je treba reči, da je pojavljajoče se *belo* prepoznano in imenovano kot *belo*. Kar je vključeno v to prepoznavanje, je očitno neki drugi akt, ki nemara prvega vključuje, vendar pa se navzlic temu od njega razlikuje. "Intenca besede *bel* se le delno pokriva z barvnim momentom pojavljajočega se predmeta; ostane presežek v pomenu, neka oblika, ki v samem pojavu ne najde ničesar, da bi se v njem potrdila. Bel, to je, bel *bivajoč* papir."¹⁴ Zgodba se ponovi tudi s samostalnikom "papir": "In ali se ta oblika ne ponovi, če ravno ostaja prikrita, tudi pri samostalniku papir? Le da se pomeni za značilnosti, združeni v njegovem "pojmu", iztečejo v zaznavo: tudi tu je cel predmet prepoznan kot papir, tudi tu vsebuje neko dopolnjujočo formo, formo biti, če ravno ne kot edino formo."¹⁵ Rezultati izpolnitve neposredne zaznave take forme očitno ne morejo doseči.

Gotovo, nagovorjenemu lahko razumno in nedvomno rečem: "Vidim, da je ta papir bel", toda pomen takega govorjenja ne more biti, da pomen izražene propozicije izraža zgolj videnje. Veljati mora tudi, da kognitivno bistvo videnja, v katerem se pojavljajoča predmetnost kaže kot samodana, utemeljuje kakšen povezujoči, nanašajoči se ali katerikoli drugi oblikujoči akt. Ti akti potekajo na podlagi čiste zaznave. Ravno to so tisti akti, katerim je izraz s svojimi spreminjajočimi oblikami "vzel" me-ro, in ravno to so tisti akti, v katerih ta izraz - glede na te oblike, ki se udejanjajo na temelju dejanske zaznave - najde svojo izpolnitev. Če vzamemo te utemeljene akte skupaj ali, nasprotno, forme akta z njihovimi utemeljujočimi akti in pod imenom *utemeljen akt* razumemo celoten kompleksen akt, ki nastane iz te formalne utemeljitve, potem bi lahko rekli: "[P]od predpostavko pravkar pokazane možnosti se znova vzpostavlja paralelizem, le da ne paralelizem med intencami pomena izjav in njihovimi

13 Husserl, E.: *Logischen Untersuchungen II/2*. Halle: Max Niemeyer, 1921, str. 130.

14 Husserl, E.: *Logische Untersuchungen II/2*. Halle: Niemeyer, 1921, str. 131.

15 Husserl, E.: *Logische Untersuchungen II/2*. Halle: Niemeyer, 1921, str. 131.

ustreznimi zgolj zaznavami, temveč med intencami pomena in onimi, v zaznavi *utemeljenimi akti*.¹⁶ Husserl tako sklene, da moramo biti pozorni na dejstvo, da imajo ustrezne nasprotke oziroma dvojnike v zoru vsakokrat le nekateri, vnaprej določljivi deli izjave, medtem ko drugim delom izjave v zoru sploh ne more ničesar ustrezati. Razčlenjeni govor predstavlja nize izjav zaznavanja, ki imajo različne, spreminjajoče se oblike. Vzorci takih oblik so, na primer: "*N je P*" (kjer *N* označuje lastno ime), "*Neki S je P*", "*Ta S je P*", "*Vsi S so P*", itn. Različne črke in besede v teh vzorcih ustrezajo delno členom, delno pa povezujočim oblikam v pomenih dejanskih izjav, ki sodijo v te vzorce. Husserl nadaljuje: "Zdaj ni težko videti, da pomeni, ki se izpolnjujejo v sami zaznavi, *lahko stojijo zgolj na s črkovnimi simboli označenih mestih* takih "oblik sodbe", medtem ko bi bilo za dopolnjujoče pomene oblik brezupno, da, celo popolnoma napak, v zaznavi neposredno iskati, kar bi jim utegnili dati njihovo izpolnitev." Na celotnem področju objektivirajočih aktov velja torej temeljna razlika med čutno materijo predstavitve, *hyle*, in kategorialno obliko predstavitve. Predmetni korelati kategorialnih oblik niso "realni" momenti, dani kot materija, z enakim čutnim statusom kot zaznano dano.

Obliko dajajoča fleksija, bit, razumljena v eksistencialnem smislu ali v atributivnem in predikativnem smislu torej ne najde svoje izpolnitve v zaznavi. Tu se Husserl nanaša na znamenito kantovsko reklo, da bit [*Sein*] ni realni predikat. To se ne nanaša zgolj na "je" eksistence, temveč tudi na "je" predikacije. Husserl je, v skladu s svojo teorijo pomena, zavezan trditi, da mora obstajati referent tega "je". Kantovsko reklo pomeni natanko tisto, kar skuša pojasniti Husserl. "Barvo lahko vidim, ne pa barven-bit. Gladkost lahko čutim, ne pa gladek-bit... Bit ni ničesar v predmetu, nikakršen del taistega, nikakršen v njem bivajoč moment; nikakršna kvaliteta ali intenziteta, vendar tudi nikakršna figura, nikakršna notranja oblika nasploh, nikakršna kakorkoli že pojmljena konstitutivna značilnost. Bit pa tudi ni ničesar *na* predmetu; kakor ni nikakršna realna notranja, ni tudi nikakršna realna zunanja značilnost in zato, v *realnem* smislu, sploh ni nikakršna "značilnost". Saj ne zadeva tudi *stvarnih* oblik enotnosti, ki predmete povezujejo v obširnejše predmete... kjer kajpada ni najti kaj takega kot "je"... Vse to so zaznavnosti, in te zaznavnosti izčrpajo obseg možnih zaznav tako, da je s tem hkrati rečeno in ugotovljeno, da je *bit kratko malo nezaznavna*.¹⁷ To pomeni, da bit ni nekaj, kar bi bilo "danost" čutnega zaznavanja, ne zunanje ne notranje. Husserl izrecno nasprotuje Lockovemu stališču, da logične kategorije, kakršne so bit, nič, eno, učinek, itn., izvirajo iz refleksije o nekaterih psihičnih aktih, to je, iz področja notranjega čuta, notranjega zaznavanja. Misel *sodba* se izpolnjuje v notranjem zrenju dejanske sodbe, v njem pa se ne izpolnjuje misel "je". Sam "je" ni v sodbi; v besedi "je" je "je" zgolj mišljen, to je, signifikativno menjen. Toda sam "je" je nekako dan, četudi niti kot realen konstituent danega korelata zunanjega čutnega zaznavanja niti kot realen konstituent notranje doživljenega izkustva, še posebej pa ne sodbe kot mentalnega izkustva. "*Samodan* ali vsaj domnevno dan je v voljni *izpolnitvi* sodbe v določenih okoliščinah: v *ovedenju* domnevnega stanja stvari. Zdaj se ne pojavi le v delnem pomenu *zlat* menjeno samo niti v delnem pomenu *rumeno* menjeno samo, temveč se pojavi *zlat-je-rumeno*."¹⁸ Kakšen temeljni nauk lahko razberemo iz tega navedka? Prvič, obstaja razlika med konstitucijo sintetične enotnosti predmeta in menjenim, ki se nanaša na to enotnost. Naša pozornost med

16 Husserl, E.: *Logische Untersuchungen II/2*. Halle: Niemeyer, 1921, str. 132.

17 Husserl, E.: *Logische Untersuchungen II/2*. Halle: Niemeyer, 1921, str. 137-138. Ta navedek ponuja pojasnilo, zakaj je vsebina šeste raziskave tako živo privlačila Heideggerjevo zanimanje. Tu smo iz oči v oči soočeni z jasno določljivo ontološke difference.

18 Husserl, E.: *Logische Untersuchungen II/2*. Halle: Niemeyer, 1921, str. 140.

konstitucijo kategorialnega predmeta ni usmerjena na sam predmet, temveč na posamezne člene kategorialne sinteze. Ko torej izpolnjujemo sodbo "Zlato je rumeno", intencionalni žarek nikakor ni usmerjen k stanju stvari, da je zlato rumeno, temveč k "zlato" in k "rumenemu". V izpolnjevanju kategorialne sinteze se sicer vseskozi zavedamo enotnosti predmetnosti, konstituirane ravno v tej sintezi. Kategorialni predmet postane predmet šele *naknadno*. Ko predmet kategorialne zavesti postaja predmet šele naknadno, je v tem procesu z enim pogledom (monotetično) dojeto tisto, kar je bilo prej dojeto v več pogledih v pojasnitvenem aktu kompleksne čutne celote. Postopek, kjer je podrejeni stavek, uveden z "da" [*that*], uporabljen kot nomen (na primer, oblika "Zlato je rumeno" se spremeni v obliko "Da je zlato rumeno..."), se imenuje nominalizacija. Če pod temi sodbami ne razumemo le intenc pomena, ki sodijo k dejanskim izjavam, temveč tudi izpolnitve, ki popolnoma ustrezajo tem intencam pomena, potem je gotovo res, da je bit mogoče dojeti zgolj v sodbah. Torej nikakor ne smemo reči, da bi pojem *biti* morali ali lahko pridobili iz refleksije o nekaterih sodbah. Če je bit oblikovana do popolne konkretnosti, potem imamo pred sabo neko stanje stvari, predmetni korelat celotne sodbe. Odnos tega stanja stvari, preko katerega je "sam 'je'" dan aktu *ovedenja*, Husserl pojmuje v skladu z modelom odnosa čutno danega do čutnega zora. Pojma *stanje stvari* in *bit* (v smislu kopule) ne izvirata iz refleksije o sodbah ali izpolnitvah sodb, temveč iz samih izpolnitev sodb. Abstraktivna podlaga za realizacijo zgoraj omenjenih pojmov ni v teh aktih kot predmetih, temveč v predmetih teh aktov. Vsak pojem nam je lahko dan na podlagi nekega akta, ki postavlja - vsaj domišljijsko - pred naše oči posameznost, ustrezajočo aktu. Enako velja za pojem "biti". "Saj je že vnaprej samo ob sebi umljivo: kakor vsak siceršnji pojem (ideja, specifična enotnost) lahko *"izvira"*, to je, nam postane *samodan* le na temelju nekega akta, ki katerokoli njemu ustrezajočo posameznost vsaj domišljijsko postavi pred naše oči, tako lahko pojem biti izvira zgolj takrat, ko je *kakršnakoli bit, dejanska ali domišljijška, postavljena pred oči*."¹⁹ Vsako stanje stvari nam mora biti dano, to je gotovo, z aktom, ki nam daje to stanje stvari - ta akt je analogon običajnega čutnega zrenja. Enako velja za vse kategorialne oblike ali kategorije. Skupek, na primer, je dan in je lahko dan zgolj v dejanskem dojetju skupnega, torej v aktu, ki najde svoj izraz v obliki konjunktivne povezave *A in B in C...* Toda pojem skupna ne izvira iz refleksije o tem aktu; namesto na dajajoči akt moramo biti, nasprotno, pozorni na tisto, kar akt daje, na *skupek*, ki ga akt pripelje do *konkretne* pojavnosti. Če kategorialne oblike izjave, ki obstajajo poleg materialnih momentov, v zaznavi niso določene - v kolikor je zaznava razumljena zgolj kot čutna zaznava - potem mora biti v temelju govorjenja o izjavi neki drug smisel; nekako mora obstajati neki akt, "ki dela taisto uslugo kategorialnim pomenskim prvinam kot zgolj čutna zaznava materialnim prvinam".²⁰ Na vprašanje: kaj pomeni, da kategorialno oblikovani pomeni najdejo izpolnitev ali udejanjenje v zaznavah, lahko pravzaprav odgovorimo: ne pomeni nič drugega kot dejstvo, da se nanašajo na sam predmet v njegovem kategorialnem oblikovanju. S temi kategorialnimi oblikami predmet ni le menjen, kot v primeru zgolj simbolne funkcije pomenov, temveč nam je tudi, natanko v teh oblikah, postavljen pred oči. Z drugimi besedami: predmet ni le menjen, temveč je dejansko *uzrt* ali *zaznan*. Tako pojmi (skupek, predikat, stanje stvari), ki jih uporabljamo v vsakdanjem govoru, postanejo "predmeti", akti pa, preko katerih se ti pojmi pojavljajo kot dani, postanejo "zaznave".

19 Husserl, E.: *Logische Untersuchungen II/2*. Halle: Niemeyer, 1921, str. 141.

20 Husserl, E.: *Logische Untersuchungen II/2*. Halle: Niemeyer, 1921, str. 142.

III

Kako razumeti in si razlagati, kar smo iskali, še posebej ob upoštevanju dejstva, da se Husserl nikoli ni prebil do zadovoljive in podrobne rešitve težav, naštetih v zgoraj omenjenih navedkih? Legitimna pojasnitev bi utegnila biti naslednja: pojem "rumeno" presega rumeno, kakor nam je dano v čutnosti. Ravno ta čutna prezenca kakršnekoli posamezne rumene je tista, ki utemeljuje akt abstrakcije, dovoljujoč udejanjenje pojma, vendar pa je ta pojem kajpada tudi tisti, zaradi katerega je taka posamezna rumena prepoznana kot rumena. Posamezna rumena je dana zgolj zato, ker je dana rumena kot taka, sam pojem "rumeno", čeravno v danosti, ki sama ni čutna. V omejenem smislu besede je akt kategorialnega zora soprisoten hkrati s čutnim zorom vselej, kadar poteka zaznavanje, to je, zaznavanje v smislu izpolnjujočega akta potrdilne samopredstavitve.²¹ Z drugimi besedami, sam predmet je postavljen pred nas, je zaznan v oblikah, v kategorialnih strukturah. "Zaznavanje, nič več razumljeno v strogem smislu kot sprejemanje hiletično danega, temveč raje v svoji kognitivni celotnosti kot akt, s katerim je sama stvar identificirana in potrjena v svoji identiteti, povezuje čutno in kategorialno zrenje."²² Skratka, v neposrednem aktu čutnega zaznavanja je prisoten pred nami enoten, realni predmet, ki je navzlic temu kompleksen, to je, sestavljen, saj vsebuje številne diskretne konkretne dele in abstraktne momente. Ti abstraktni momenti so ravno tako posamezni in realni kot zaznan predmet kot celota. Čeravno se utegne zgoditi, da se jih sprva ne eksplicitno zavedamo, pa lahko usmerimo pozornost k njim, tako da postanejo predmet neposrednega čutnega zrenja. Ko je tak akt selektivne pozornosti usmerjen k odvisnemu delu predmeta, to je, k abstraktnemu momentu, je sam akt selektivne pozornosti neka oblika abstrakcije (čeravno ne oblika "ideacijske abstrakcije"). Predpostavimo, na primer, da imam pred svojimi očmi tri predmete. Svojo pozornost osredinim na njihove barvne momente. Tako imam vidno predstavo treh različnih, realnih, vendar abstraktnih posameznosti: m_1 , m_2 , in m_3 . Če so ti trije momenti drug do drugega v odnosu biti *kromatsko podoben* in če se zavedam, da je temu tako, potem lahko vidim eno in isto barvo B , ki ima lastnost, da je uprimerjena na treh različnih mestih. Barvni izraz B je ime za tisto, kar imajo m_1 , m_2 in m_3 skupnega; je ime vrste, ki kot taka ni možen predmet čutnega zaznavanja.²³ "Moje zavedanje B -ja je navzlic temu zaznavno zavedanje: lahko vidim barvo, ki je skupna trem momentom, vendar ne v enakem smislu, v katerem lahko rečem, da vidim one same momente. Husserl pravi: 'V razširjajočem aktu identificiranja, ki vse posamezne akte abstrakcije sintetizira, ... se zavemo identitete splošnega'.²⁴

Zdi se, da se je Husserl zelo dobro zavedal vseh težav, v katere je zašel, ko se je lotil kategorialnega zaznavanja, vendar pa ni kasneje nikoli našel dovolj moči in časa, da bi jih na zadovoljiv način pojasnil. To domnevo podpira dejstvo, da dejansko ni bil nikoli zadovoljen s tekstom šeste raziskave. Kakorkoli že, Husserl nam v drugi, delno popravljeni izdaji šeste raziskave ponudi pojasnilo, da je bil - potem ko je bil znaten del teksta že natisnjen - prisiljen objaviti namesto nove, radikalno popravljene izdaje, staro, le tu in tam izboljšano in na novo napisano. Še posebej pa pravi, da bi dandanes

21 Ta Taminiauxova razlaga (glej članek "Heidegger and Husserl's *Logical Investigations*", *Research in Phenomenology*, 7. zv. (1977)) potrebuje dopolnilo v smislu, da kategorialni predmet postane predmet zgolj naknadno.

22 Taminiaux, J.: "Heidegger and Husserl's *Logical Investigations*", *Research in Phenomenology*, 7. zv. (1977), str. 75.

23 Glej D. Bell: *Husserl*. London: Routledge, 1990, str. 113.

24 Ravno tam, str. 113.

(leta 1920) številne stvari napisal z različnega zornega kota in poudarja dejstvo, da nič več ne sprejema nauka o kategorialni reprezentaciji.²⁵ Usodna slabost Husserlovega stališča o kategorialni reprezentaciji je, da določi "kategorialno reprezentacijo kot kategorialno dožemanje čutnih vsebin dožemanja"²⁶; to je nekakšen logični nesmisel. Drugo vprašanje, ki si ga zastavljajo omenjeni avtorji, zadeva čutne reprezentante čisto kategorialnih predmetov: kaj bi lahko služilo za njihove čutne reprezentante? Enega izmed možnih izhodov bi utegnili predstavljati povezava med kategorialno reprezentacijo in neposrednim zrenjem bistev, kakor je bila predlagana v predgovoru k *Logičnim raziskavam* (1921).

Navzlic temu pa smo trdno prepričani, da predstavlja obravnava kategorialnega zrenja v šesti raziskavi enega od temeljnih kamnov fenomenološke filozofije. Vsebina te raziskave implicitno najavlja prehod od transcendentalne k ontološki fenomenologiji, natančneje, k eksistencialni analitiki tubiti: "Ne obstaja nobena ontologija poleg fenomenologije, temveč znanstvena ontologija ni nič drugega kot fenomenologija."²⁷ Heidegger poroča, kako je ravno šesta Husserlova raziskava nenehno pritegovala njegovo pozornost, saj se mu je prav razlika med čutnimi in kategorialnimi zori razodela kot bistvena za določitev "raznolikega pomena bivajočega". Dano je v kantovski tradiciji tisto, kar zadeva, aficira čutnost; Husserl s kategorialnim zrenjem razširja področje danega, kategorije pa postanejo "reči", ki jih je zdaj mogoče, po Heideggerjevih besedah, ravno tako srečati kot ono, kar nam je dano prek čutov. Tu leži tisto Husserlovo "odločilno odkritje": bit nam je dana, tako kakor vsakršna čutna stvar; bit ni zgolj pojem, ni čista abstrakcija, ki bi jo bilo mogoče dobiti zgolj z izpeljavo. Husserlu bit pomeni biti predmet, zato si nikoli ne zastavi vprašanja o smislu biti.

25 Glej posebej predgovor v Husserlovo delo *Logische Untersuchungen*, 2. zv., 2. del. Gre za drugo, delno predelano izdajo, ki je izšla v Halleju pri založbi Max Niemeyer leta 1921.

26 Bernet, R.; Kern, I. in Marbach, E.: *Edmund Husserl: Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1989, str. 170.

27 Heidegger, M.: *Gesamtausgabe*. 20. zv. Frankfurt/aM: Vittorio Klostermann, 1988, str. 98.

Konstituiranje filozofske antropologije

BORUT OŠLAJ

POVZETEK

V članku z naslovom Konstituiranje filozofske antropologije skušamo pokazati in opozoriti - sledeč temeljne prelome v novoveški filozofiji od Kanta do Nietzscheja - na tiste posebnosti filozofije 18. in predvsem 19. stoletja, ki so omogočile nastanek filozofske antropologije in brez katerih ne bi bilo mogoče razumevanje tistih njenih specifičnosti, po katerih se bistveno razlikuje od ostalih disciplin. Najpomembnejše postaje na tej poti so: Kant, Hegel, Schelling, romantični filozofi (Goethe, Steffens, Heinroth), Feuerbach in Nietzsche. Za nastanek filozofske antropologije so bili potrebni trije obrati, ki so zanj konstitutivni:

- a) obrat k subjektu (kopernikanski obrat),*
- b) obrat k življenjskemu svetu,*
- c) obrat k naravi.*

ABSTRACT

CONSTITUTING PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Pursuing the basic shifts in modern philosophy from Kant to Nietzsche, the paper entitled "Constituting Philosophical Anthropology" attempts to point out and draw attention to those special features of the 18th and, especially, 19th century philosophy which allowed for the rise of philosophical anthropology and without which one cannot understand the specific features which distinguish it from other disciplines. The most important stops on this way are: Kant, Hegel, Schelling, the romantic philosophers (Goethe, Steffens, Heinroth), Feuerbach and Nietzsche. Three shifts were required for the constitution of philosophical anthropology:

- a) Shift towards the subject (a Copernican shift)*
- b) Shift towards the living world*
- c) Shift towards nature*

S Kantovim kopernikanskim obratom je dan prvi konstitutivni princip filozofske antropologije: to je človek kot subjekt, osvobojen metafizične triade človek - svet - bog. Da bi določili še druge, ki jih je delno prav tako mogoče locirati v Kantovo filozofijo, se bomo oprli na odlično Marquardovo študijo: "K zgodovini filozofskega pojma 'antropologija' od konca osemnajstega stoletja",¹ ki predstavlja danes klasični in najbolj temeljit propedeutično-antropološki spis.

"Beseda antropologija obstaja očitno šele od 16. stoletja.² Filozofska teorija, ki potrebuje to besedo kot geslo - se etablira šele skozi dvojni odklon, ki ga omogoči izključno novi vek: po eni strani odklon filozofije od "tradicionalne šolske metafizike", po drugi pa od "matematično naravoslovne znanosti". Ta dvojni odklon je dejansko obrat k življenjskemu svetu (Lebenswelt) in kot tak prvi pogoj nujnosti in nastajajoče pomembnosti filozofske antropologije."³

Kantova 'Pragmatična antropologija' (Anthropologie in pragmatischer Hinsicht) "je v genezi filozofske antropologije klasično izpričevalo za centralni pomen obrata k življenjskemu svetu".⁴ Implicitni obrat k življenjskemu svetu smo zasledovali že v Kantovi kritični trilogiji, implicitni, kolikor je njegov prehod od teoretične k praktični filozofiji, od esence k eksistenci, od quid sit h quod sit nedosleden in neprepričljiv. Ta Implicitni antropološki obrat je pri njem zasnovan spoznavno teoretsko, namreč: tradicionalna šolska metafizika se ukvarja samo z "miselnimi rečmi", matematično-naravoslovna znanost pa samo s "pojavi", kot taki sta obe oddaljeni od pristnih življenjskih interesov človeka. To Kantovo formulacijo iz 'Kritike čistega uma' uporabi Marquard kot osnovo za svojo teorijo "dvojnega odklona".

Kantova 'Pragmatična antropologija' izide l. 1798, kot objava predavanja, ki ga je imel v zimskem semestru 1772/73, z namenom "narediti antropologijo za spodobno akademsko disciplino".⁵ Pri tem je seveda zanimivo, da govori Kant o antropologiji še pred svojo kritično trilogijo, s čimer jo na nek način že vnaprej antropološko fundira in nakaže njen pravi namen, ki je v obratu k življenjskemu svetu.

"Natanko zaradi tega postane v trenutku pričenjajoče kritike uma jasno, da tradicionalna šolska metafizika in matematično-naravoslovna znanost tej teoriji, temu življenjskemu svetu ne bosta kos, zato je kot njegov novi organon potrebna 'antropologija'.⁶ Šolska metafizika namreč sprašuje po onstranskem in čez-svetnem pomeni in bistvu človeka, fizika kot vodilna naravoslovna znanost pa o naravi, ki ni živa in zato ravnodušna do človekovega življenja.

Zaradi tega Kant tudi definira antropologijo kot "poznavanje sveta" (Weltkenntnis), h kateremu ne pridemo s pomočjo čistega mišljenja in s pomočjo abstraktnih naravoslovnih znanosti, temveč zgolj s pomočjo "običajnega izkustva".⁷ Toda pojem izkustva Kant tukaj ne povezuje s človekovo čutno pripadnostjo svetu, temveč z njegovo kulturno, ustvarjalno dejavnostjo samooblikovanja.

"Nek sistematično oblikovan nauk o spoznavanju človeka (antropologija) je to lahko bodisi v fiziološkem ali pragmatičnem oziru. - Fiziološko spoznavanje človeka stremi k raziskovanju tega, kar naredi narava iz človeka, pragmatično pa za

1 Marquard Odo, Zur Geschichte des philosophischen Begriffs "Anthropologie" seit dem Ende des achtzehnten Jahrhunderts, v Collegium philosophicum, Basel/Stuttgart 1965.

2 Magnus Hundt: Anthropologium de hominis dignitate, natura et proprietatibus, 1501 in Otto Casmann: Psychologia anthropologica sive animae humane doctrina, 1594.

3 Marquard, Zur Geschichte, str. 211.

4 Marquard, Zur Geschichte, str. 212.

5 Ibidem.

6 Marquard, Zur Geschichte, str. 213.

7 Kant Immanuel, Anthropologie in pragmatischer Hinsicht, Reclam, Stuttgart 1983, str. 30.

tem, kaj naredi človek kot svobodno delujoče bitje iz samega sebe, oziroma lahko in mora narediti."⁸

Človek-subjekt kot kreator samega sebe; v tem se Kantov pogled na človeka kot svobodno bitje ne razlikuje od renesančnih konceptov, toda zaključek njegove formulacije, "lahko in mora narediti", že napoveduje poznejšo, do šolske metafizike restavratsko razpoloženo 'Kritiko praktičnega uma', kjer človek iz samega sebe lahko naredi natanko to, kar mora narediti - pokoriti se dolžnosti. Iz njegove 'Antropologije' in 'Pedagogike' vejata pruska disciplina in duh podrejanja bolj kot nihilizmu bližja absolutna svoboda; na ta način Kantu nikakor ne moremo očitati nihilističnih namenov, kljub temu da je v spoznavno-teoretskem oziru k nihilizmu prispeval več kot kdorkoli pred njim.

"Človek je edino bitje, ki mora biti vzgajano... Disciplina in vzgoja spremenita živalskost v človekost. Žival je vse skozi svoj instinkt; nek tuj um je že poskrbel za vse. Človek pa potrebuje lastni um. On ne poseduje instinktov zato si mora sam narediti načrt svojega obnašanja. Ker pa hkrati ni v stanju, da bi to storil, na svet namreč pride v surovem stanju, morajo to zanj narediti drugi... Človek lahko postane-ne človek samo z vzgojo. Nič drugega kot to, kar vzgoja naredi iz njega."⁹

Človek je svoboden do trenutka, dokler ga ne zajame vzgojni sistem, torej zelo kratek čas; vojaška disciplina, togost in doslednost avtoritarne vzgoje, ki iz subjektov ustvarja anonimne posameznike hierarhičnega vojaškega sistema, je kratkoročno gledano zelo učinkoviti načini kako ubežati grozečemu nihilizmu, a ima hkrati številne negativne stranske pojave. Toda tovrstna profana religiozna struktura je, če jo primerjamo s strukturo živih religioznih sistemov, ponavadi zelo kratkega časa, saj so vrednote na katerih temelji, pravtako profane, torej končne in relativne, in ker se protagonisti tovrstnih sistemov tega zavedajo, nadomestijo šibkost vrednot z močjo sile. O rezultatih tukaj ni potrebno govoriti.

Vrnimo se k Marquardovi študiji. Rečeno je bilo, da se antropologija etablira pri Kantu skozi obrat k življenjskemu svetu (le-ta hkrati pomeni drugi konstitutivni princip filozofske antropologije) in na ta način postane "življenjska filozofija".¹⁰ Marquardovo tezo lahko sprejmemo samo pogojno, tj. kolikor gre Kantov obrat k "življenjskemu svetu" in "življenjski filozofiji" razumeti kot zgodovinsko-filozofski princip, ki ga je mogoče locirati - in v tem se v celoti strinjamo z Marquardom - v Kantovo filozofijo, ne pa njegovo tematizacijo, saj Kant mej šolske metafizike nikoli ni dokončno zapustil.

Da Kant obrata šolske metafizike v filozofsko antropologijo ne izpelje dosledno in v celoti, je tudi Marquardova teza, ki jo izpelje s pomočjo problematizacije pojmov zgodovinskosti in narave. Ko govori o pojmu "življenjske filozofije", poudarja, da Kantova ni edina: "Druga velika življenjska filozofija modernega sveta je filozofija zgodovine" (Geschichtsphilosophie). "Obrat k življenjskemu svetu definira filozofsko antropologijo zgolj nespecifično. Zato pride ta filozofija do specifične in temeljne veljave šele tam, kjer med življenjskimi filozofijami prevzame vlogo velike alternative do filozofije zgodovine."¹¹ Alternativa filozofiji zgodovine predstavlja tukaj pojem narave. Narava, ki nadomesti zgodovino, statično, ki nadomesti dinamično,

8 Kant, *Anthropologie*, str. 29.

9 Kant Immanuel, *Über Pädagogik*, str. 441-443.

10 Marquard, *Zur Geschichte*, str. 213.

11 Marquard, *Zur Geschichte*, str. 213-214.

ciklično, ki nadomesti linearno, je tretji in hkrati odločilni konstitutivni princip filozofske antropologije. Do tega principa ni Kant nikoli prišel, saj je možnost "fiziološke antropologije" zavrnil, ker je človek v njej odvisen od narave. Človek kot naravno bitje je zanj "nevzgojeno bitje", je tisto, ki prebiva v stanju živalskosti. Takšen Kantov odnos do narave ne preseneča, saj je znano njegovo stališče iz Kritike praktičnega uma, da je "človek bedno bitje, kolikor pripada čutnemu svetu", čutno pa je pri njem sinonim za naravo.

Kant je sicer prvotno reduciral metafizično triado bog - človek - svet na človeka. Da bi naredil odločilni obrat metafizike v filozofsko antropologijo, bi moral človeka spet postaviti v odnos, in sicer do narave, kot najbolj neposrednega okolja človekovega življenjskega sveta; človekov življenjski svet - karkoli je že ta pojem pri Kantu pomenil - je sicer postavil v odnos, toda spet do boga kot moralne popolnosti, s čimer je rehabilitiral židovsko-krščanski koncept, na ta način pa je morala narava ostati zunaj območja njegovih prizadevanj, kot nekaj človeka nevrednega.

Kantov življenjski svet ni povezan niti z zgodovino niti z naravo, temveč s koncepti šolske metafizike.

Življenjski svet v formi filozofije zgodovine doseže svoj vrh v Heglovi filozofiji. Predvsem njegovo Fenomenologijo duha je mogoče brati tudi kot antropologijo, kot svojevrsten nauk o razvoju človekovega duha od neposredne čutne gotovosti do absolutne svobode duha, čeprav je hkrati ni mogoče obravnavati kot filozofsko antropologijo, kolikor temelji na zgodovini razvijajočega se duha. Heglov duh ni del narave; človek v neposrednem odnosu do narave je duša, človek kot del narave je v svoji drugobiti, je od samega sebe odtujen; šele kot duh je spet pri samem sebi, nasebje narave je ukinjeno v na-sebi-in-za-sebe-duha. Pri Heglu pelje pot od duha k naravi in spet nazaj k duhu, medtem ko je pot filozofske antropologije obratna. Biblična soteriologija je pri Heglu transformirana v zgodovinsko soteriologijo; svetovna zgodovina je napredovanje v zavesti o svobodi. To, kar zapiše Max Müller o tehničnem svetu, v celoti velja za Heglovo filozofijo:

"Želim priti do svoje popolnosti in ta pot naj bo brez konca, vedno vzpenjajoča in razmnožujoča, dokler končno ne dosežem neskončnega, to je fenomen, ki ga Aristotel imenuje "epidosis eis heauto", neskončna rast k samemu sebi. Namesto regresa postane v svetu tehnične umetnosti in umetnosti cilj neskončni progres."¹²

Heglova ontologija je ontologija zavesti, notranja zgodovinskemu napredovanju, ki ga vodi svetovni um. Enotnost te zgodovine pa je razumljiva samo glede na boga Izraela.¹³

Heglov zgodovinski koncept človeka se od antropološkega bistveno razlikuje v tem, da je v prvem človek podrejen svetovnemu umu, ki upravlja zgodovini, medtem ko je v drugem del narave in razumljen pretežno iz nje.

Toda 19. stol. je razumnost zgodovinskega uma hitro spravilo na laž, hkrati pa je konec vere v um pomenil propad nekega koncepta človeka, in sicer tistega, v katerem je bil definiran kot animal rationale. Človekova racionalnost je pri Heglu utemeljena v umnosti božjega načrta, po katerem se odvija svetovna zgodovina, in katere nosilec je človek. Zdaj, ko ta umni zgodovinski progres privede človeka do položaja, v katerem se je prisiljen odpovedati zadnji trohici osebne časti in ponosa, v katerem postane anonimni in odvisni člen tehnološkega procesa kot njegovega lastnega otroka, ni več

12 Müller Max, *Philosophische Anthropologie*, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1974, str. 243-244.

13 Pannenberg Wolfhart, *Was ist der Mensch*, Göttingen 1985, str. 103.

nobene avtoritete, niti filozofske več, ki bi utemeljevala človeka kot racionalno bitje; kako neki naj bo racionalno tisto, kar pripelje človeka do stopnje popolne samoodtutitve. Vkolikor je človek nosilec te zgodovine, izgubi s tem pravico do naziva "animal rationale".

Kriza filozofije zgodovine zdaj etablira romantično filozofijo narave. Ker se jim je zdela zgodovina v tolikšni meri brezizhodna, lahko velja za dejansko človeško samo tisto, kar je radikalno nezgodovinsko, to pa je narava. "Krizo filozofije zgodovine nadomesti - s Schellingom in njegovimi privrženci uveljavljena - filozofija narave."¹⁴

Schelling še za časa Heglovega življenja, jasno vedoč za probleme negativnih zgodovinskih konceptov, privede filozofijo nazaj k njeni prvotni in izvorni nalogi, tj. iskanju pozitivnega temelja; glede na Hegla izvrši obrat negativne v pozitivno filozofijo. Heglov zgodovinski koncept je v svoji dialektični samodiferenciranosti nek sistem brez pozitivnega temelja, je brez sleherne osredinjajoče opore. V toliko je linearističen in negativen, v filozofijo utemeljujoči opoziciji mitos - logos zastopnik in reprezentant slednjega. Kot negativna filozofija logosa ta sistem v celoti zanemari človekovo čutnost in končnost. Schelling prestavlja v vsem tem ostro opozicijo Heglovi filozofiji.

"Tako morajo naposled posvečeni in neposvečeni drug drugemu podati roko, mitologija mora postati filozofska, narod umen, filozofija pa mitološka, da bi naredila filozofe bolj čutne."¹⁵

Pretežni del svojih filozofskih naporov je Schelling posvetil prav zgleditvi filozofskih dualizmov. V navedenem citatu je filozofija sinonim za umno, mitologija pa za čutno. Schelling je za združitev filozofije in mitologije, kolikor filozofiji manjka pozitivna čutna osnova ("Vsa novoveška filozofija ima od svojega začetka to skupno pomanjkljivost, da za njo ni skupne narave, in da ji manjka živa osnova."¹⁶). To čutno osnovo skuša mladi Schelling dokončno zagrabiti v pojmu narave.

Schelling prevzame zahtevo romantike (predvsem Hölderlinovo), da se zgradi nova filozofija narave. Tako kot romantikom, je tudi njemu pomenila narava podobo prvotne enosti. "Popolni pojav združene svobode in nujnosti v zunanjem svetu mi daje samo organska narava."¹⁷ Narava je za Schellinga nevidni duh, duh pa nevidna narava. Filozofija narave pomeni Schellingu prvo orožje v boju zoper filozofsko refleksijo, zoper logos in linearistično razsrediščenost, v katerih prevladujejo dualizmi in neenotnost. Schelling verjame, da pomeni filozofija narave pot k obljubljeni identiteti, spoju subjekta in objekta, ukinitvi razcepa in vzpostavitvi nerazlikovane identitete čutnega in intelegibilnega, skratka pot k "mitologizaciji" filozofije.

Progresivni, negativni zgodovinski koncept je zdaj prvič znotraj novoveške filozofije nadomeščen z regresivnim, pozitivnim konceptom narave kot temeljem prvotne enosti. Toda četudi Schelling precej govori o pozitivnem, naravi in dejavnem, ostaja - tako kot ostali trije predstavniki nemške klasične filozofije - znotraj meja šolske metafizike, kolikor njegov mladostni klic k naravi ni mišljen "rusojevsko", temveč predstavlja narava zanj ideal in tisto mero enovitosti, ki naj bi jo dosegel tudi človek; aristotelsko paradigmo zamenja platonska. Epohalno pomembnost Schellinga gre tako iskati v tem, da poskuša tavajočemu in iščočemu novoveškemu subjektu spet ponuditi

14 Marquard Odo, *Anthropologie, Historisches Wörterbuch der Philosophie*, str. 366.

15 Schelling F.W.J., *Briefe und Dokumente*, Bonn 1962, str. 71.

16 Schelling F.W.J., *Izbrani spisi*, Slovenska Matica, Ljubljana 1986, str. 167.

17 Schelling F.W.J., *Sistem transcendentalnega idealizma*, str.224; v Vladimir Filipovič, *Klasični njemački idealizam*, Nakladni Zavod Matice Hrvatske, Zagreb 1982.

trdno, statično oporo, ob kateri bi potešil svoje po večnosti hrepeneče bistvo. Pogled naprej je pogled v prazno, četudi ga izpolnjujejo projekti in načrti, je vedno živčno nemirni pogled negotovosti; pogled nazaj pa nasprotno človeka vrača v stanje umirjenosti in ravnovesja ob veri v polnost prvotne enosti, prvotnega temelja.

V svojem zrelem obdobju Schelling še radikalizira svoj pogled v preteklo, s tem ko skuša zajeti tisto pravo, nedvomno, zakoreninjeno za vedno, kot pozitivni temelj vsega bivajočega. Najpomembnejše sredstvo ob tem početju ni refleksija, temveč spomin ter moč domišljije.

"V človeku je torej eno, kar je spet treba poklicati v spomin, in drugo, kar kliče v spomin; eno, v katerem je odgovor na vsako vprašanje raziskovanja, in drugo, ki iz prvega spravlja odgovor na dan."¹⁸

Vkolikor bi nam na podlagi "ontološkega spomina" uspelo zajeti poslednji temelj vsega bivajočega, bi "znanost postala historija" in bi se "filozof lahko povrnil k preproščeni zgodovini"¹⁹ (Schelling zgodovine ne razume zgodovinsko, temveč kot spominjanje preteklega). Tisto kar vemo lahko samo še pripovedujemo, historija kot pripovedovanje že vedenega pa je mitologija. Filozofija kot mitologija ni več racionalna, temveč aracionalna, njeni "spoznavno-teoretski sredstvi sta intuicija in domišljija; slednja ima pri Schellingu odločilni pomen, saj mora "vse prikazano prebuditi k življenju";²⁰ v razumu je vse omejeno in končno, domišljija pa se z mejami igra in daje "prasliko vzora".

Schelling spremeni metafiziko negativnega v metafiziko pozitivnega in tako pripravi pogoje celotni nemški romantični misli, ki odigra v začetku 19. stol. eno ključnih vlog pri konstituiranju filozofske antropologije.

Pri romantikih narava sicer ni več metafizična natura, temveč nekaj živega in otipljivega; toda na ta čedalje bolj naturalističen pojem narave romantik še vedno gleda z metafizičnim pogledom, ki išče odrešenje. Pri Goetheju je narava izhodišče njegovemu panteističnemu nauku o enotnosti človeka, narave in boga. Goethe je od svojih najzgodnejših dni očaran nad "izvornim občutkom, kot da smo z naravo eno" (pismo Jacobiju 1801). Človek je naravi tako soroden, da med njima ni nobenih spoznavno-teoretskih pregrad, prav zaradi tega pa mu tudi bog in božja dela ne morejo ostati vekomaj nerazložljiva. V panteističnem zanosu piše Falku: "Človek je prvi pogovor, ki ga ima narava z bogom." Goethe človeka ne razume v smislu novoveškega subjekta, v njegovi ločenosti od narave in boga ter reduciranosti na lastno spoznavno moč, temveč kot individuum v prvinski povezanosti z naravo in bogom; te prvinske povezanosti pa se zdaj ne zavedamo več s pomočjo uma, temveč z iracionalnimi sredstvi, strastmi in čustvi:

"Človek je človek, in nekaj malo uma, ki ga premore, ni nič v primerjavi z besnečo strastjo..." "Ah, vi umni ljudje! Opijanjenost! Blaznost!" "Sramujte se, vi trezni! Sramujte se, vi modreci!" (Werther)

Tudi v zrelejših, ne več "viharniških" časih spoznavanje zanj ni bila najvišja človeška odlika. Človek je v čutno-čustveni, toda tudi spoznavajoči odprtosti do sveta, zato bistvo njegovega duha ni v samozavedanju, ampak v zavedanju sveta

18 Schelling, Izbrani spisi, str. 243.

19 Schelling, Izbrani spisi, str. 248.

20 Schelling, Über Mythos historische Sagen und Philosopheme der älteste Welt, str. 5; v "Schellings Werke".

(Weltbewusstsein). Ker človek ni mišljen kot subjekt, njegova naloga ne more biti v spoznanju samega sebe; le-to je prioriteta povsod tam, kjer je človek sam, od sveta in boga ločeno bitje.

"Priznam, da se mi je od nekdaj velika in tako pomembno zvonceča naloga: spoznaj samega sebe, zdela sumljiva kot zvijača skrivne družine duhovnikov. Kako naj človek spozna samega sebe? S pomočjo opazovanja nikoli, vsekakor pa skozi delovanje. Poskušaj opravljati svojo dolžnost in takoj boš vedel, koliko veljaš. Samospoznanja ne more izpolniti nihče, in četudi si tega ne želi, je človek temno bitje, ne ve, od kod prihaja in kam gre." (Eckermann: Pogovori z Goethejem)

Človek je samemu sebi nedoumljiva skrivnost, zato se ne bo mogel nikoli spoznati; prioriteta je zdaj iz spoznanja prenešana na dejanje in samouresničevanje človeka v njegovi čutno-umski celovitosti in povezanosti z naravo. Ker je narava tako kot pri Schellingu pojmovana kot nezavedno, iz tega pri Goetheju sledi, da "človek ne more dolgo ostati v zavestnem stanju; ponovno se mora zateči v nezavedno, kajti tam prebivajo njegove korenine".²¹

S pomočjo svoje izredne umetniške senzibilnosti in tenkočutnosti Goethe, podobno kot Pascal, zelo dobro občuti položaj in vrednost novoveške, na moči uma temelječe subjektivitete, ki se čedalje bolj izgublja in razoseblja v brezopornem linearističnem vrtincu zgodovinskosti in napredka. Njegova umetnost in misel sta protest in krik obupanega človeka, ki vidi pred seboj vso globino razdejanja in ki temu razdejanju postavlja nasproti umetniško-panteistično vizijo celovitega človeka v enovitosti z naravo in bogom.

Ta živčna razdraženost romantike, katere največja zasluga je v tem, da človeka spet spomni na izgubljene ideale, da ga ustavi v njegovem brezglavem ihtenju in tavanju in ga opozori na tiste večne vrednote, ob katerih je živel kot nezgodovinsko bitje, odločilno pogojuje poslednjo človekovo kritično samodistanco, ki je najširše razsežnosti dosegla v 20. stoletju. V Rousseaujevem klicu "nazaj k naravi" je romantika našla tisti avtentični in pristni izraz, ki odzvanja še danes in brez katerega bi tudi antropološki obrat v 19. stol. ostal v bistvenem aspektu nerazumljen.

Romantična filozofija je bistveno antropologija. "Ker filozofija zgodovine rezig-nira, postane antropologija v obdobju romantike fundamentalna", s tem ko "postane v emfatičnem pomenu to, kar ni smela biti pri Kantu: fiziološka antropologija".²² Heinrich Steffens zapiše v svoji Antropologiji:

"...tisti občutek, ki nas potopi v polnost narave, tisti sveti, pomladni občutek, ki nam ponuja vrenje življenja v naravi kot naše lastno", je "najbolj čist, čudovit in globok občutek človeka in hkrati temelj antropologije".²³

Steffens si prizadeva razumeti človeka iz enotnega organizirajočega centra, iz skritega življenjskega principa, ki ga ustvarja, prežema in mu daje enotnost. Zanj je ustvarjajoči princip človeka hkrati tudi ustvarjajoči princip celotnega vesolja; to je narava v svoji panteistično-romantični tematizaciji. Tudi pojem svobode, ki je eden centralnih pojmov Steffensove antropologije, ni izpeljan iz nič, iz človekove neodvisnosti in samosti, temveč prav tako iz narave kot skupnega temelja življenja. "...

21 Citirano po: Rothacker Erich, *Philosophische Anthropologie*, H. Bouvier u. Co. Verlag, Bonn 1966, str. 4.

22 Marquard, *Zur Geschichte*, str. 214.

23 Steffens Heinrich, *Anthropologie*, Breslau 1822, str. 14.

antropologija je možna samo takrat, če prepoznamo klico svobode v naravi kot skritem kraju razvijajočega se duha."²⁴

Narava postane tako v romantični antropologiji nadomestek za boga, postane tista opora, iz katere vse izvira in po kateri je vse osmišljeno.

Čeprav je narava zdaj prvič po grških filozofih fysisa spet postala osrednja filozofska kategorija, kar romantično filozofijo - v tem aspektu - postavlja v rehabilitacijsko razmerje do predsokratske filozofije, pa kaj več kot hrepenenja polnih metafizično-poetičnih formulacij o naravi ni premogla. V tem pogledu je tipičen Steffensov sodobnik Johann Christian August Heinroth:

"Stanje prvega človekovega otroštva je bilo nedvomno stanje blažene nedolžnosti... Žive polnosti prvega človekovega bivanja sploh ne moremo dovolj bogato misliti: Celotna narava je bila njegova, zakaj on sam je v celoti pripadal naravi, bil popolnoma potopljen vanjo, na njej visel in sesal kot otrok na prsih matere. Stvarnik je govoril človeku skozi naravo, ona je bila njegov organ. In tako bi najčistejše sozvočje narave in človeških moči pripeljalo človeka do njegove zrelosti, če se ne bi v njem prebudila samost. Človek bi se moral naučiti najti stvarnika v naravi... Toda v tem, ko se je prebuditel k samosti, je izgubil stvarnika. Ta prebuditel je pomenila padeč od stvarnika; greh. To ni bilo prebujanje k zavesti nasploh, temveč k zavesti krivde."²⁵

Toda tukaj je treba poudariti, da so metafizično-poetične reakcije na nihilistične konsekvence uma in zgodovine vendarle nek korak nazaj (nazaj tukaj pomeni naprej), korak v smeri odpravljanja ontološke brezopornosti in samosti človeka, pa čeprav v formi z domišljijo prežete nove vere - svetovnega nazora. Homerjev poetični iluzionizem je glede na neposredno izgubo religioznega univerzuma morda res korak v smeri niča, toda romantični koncept je glede na stanje duha časa pravgotovo korak stran od niča, je nek način, s katerim se je vsaj poskušalo človeku ponovno vrniti izgubljeni smisel.

S svojo zazrtostjo nazaj, k izgubljeni popolnosti v sozvočju bivajočega, je romantična antropologija antizgodovinski koncept par excellence, in prav skozi antizgodovinskost in obrat k naravi je ta filozofija antropološka in to celo v formi fundamentalne filozofije sploh (Marquard). V obratu k naravi je romantična antropologija prvi poskus revitalizacije filozofije, je - sledeč Schellingov apel - njen prvi poskus oživitve. Metafizična triada bog-človek-svet je tukaj nadomeščena z antropološkim razmerjem človek-svet, pri čemer je pojem sveta oz. narave še vedno koncipiran metafizično, tj. kot prapodoba izgubljene totalitete, torej kot nadomestek boga.

Romantična antropologija je izraz krize zaupanja v zgodovino, razum in filozofijo, ki tematizira zgodovino kot razumno teleološko dogajanje; ali kot pravi Marquard: "Tam, kjer se zdi, da ostane duh brez moči, zgodovina pa preveč ne-umna, da bi sama od sebe lahko imela smisel, tam preostane edino še narava, ki ji lahko ponudi smisel."²⁶ Pojem narave postane terminus medius filozofije 19. stol, je tisti ključni pojem, ki omogoči prehod šolske metafizike v antropologijo. Če se ozremo nazaj ne potek novoveške filozofije, lahko hitro ugotovimo, da narava v njej ni bila tematizirana kot fysis, temveč kot božja akcidenca. "Svet nima karakterja narave, temveč od boga izpolnjene zgodovine."²⁷ Židovsko-krščanska teleologija doseže svoj ne-

24 Steffens, *Anthropologie*, str. 196.

25 Heinroth Johann Christian August, *Lehrbuch der Anthropologie zum Behuf academischer Vorträge und zum Privatstudium*, Leipzig 1822, str. 212.

26 Marquard, *Zur Geschichte*, str. 220.

27 Guardini Romano, *Welt und Person*, Werkbund Verlag, Wuerzburg 1962, str. 31.

dvomni filozofski vrh znotraj Heglove filozofije. Za Hegla je antropologija na poziciji "Naturgeista" - naravnega duha - torej duha v njegovi naravni določenosti in neposrednosti, je torej filozofija na-sebja. Antropologija je zanj in njegove učence (Michelet) zgolj teorija o človekovi možnosti (dynamis), medtem ko pomeni antropologija zgodovine (Geschichtsanthropologie) človekovo resničnost.²⁸ V tem smislu je Heglova filozofija antiantropološko koncipirana, romantična antropologija pa neposredna kritika in obrat od heglovstva.

Narava označuje zdaj celoto vseh reči. Z njo je povezano pravilno, zdravo, pristno in popolno, nasproti njej pa stoji umetno, nezdravo in propadlo. To nezdravo, umetno in propadlo je vezano na kulturo zgodovinskega subjekta volje do moči. Rousseau zapiše: "Vse je dobro, kar prihaja iz stvarniških rok, pod človekovimi rokami pa postane vse degenerirano" (Emile, prvi stavek). Narava kot oblika še eksistirajoče harmonije izraža nekaj poslednjega, je hkrati ustvarjalna in skrivnostna in si ne pusti odstreti tančice. Kot taka postane zatočišče, opora in vrelec pozabljenih ontoloških vrednot. Romantični pojem narave kot numinozne globine, skrivnosti in vseustvarjajočega sveta ima svoje napovedovalce že pri Giordanu Brunu in Spinozi, najbolj neposrednega pa pri Hölderlinu. Narava je regres; zgodovina je progres.

"Svet kot narava je neprestani regres, pot nazaj k izvornemu in prvotnemu, k skupaj ležečemu, k popolnemu, rajskemu, ki se razdvaja v mnoštvo posameznega, pri čemer posameznost, ki mu narava dopusti vziti, le-tega v njegovi posameznosti ponovno zlomi in vpotegne nazaj v celoto. Odrešitev je tukaj ponavljanje in povrnitev k izvoru."²⁹

Narava je vsak dan tako popolna kot poprej, njena v samo enakosti ohranjajoča popolnost, ki ne pozna diskontinuitete zgodovinskega časa, njeno nihanje, padci in vzponi, je večnost v svoji vračajoči se, ciklični formi. Epohalnost obrata k naravi je v obuditvi pomena nepresežene vrednosti religioznih cikličnih form, le da v desakralizirani - metafizični formi. Po več kot 2000 letih človek prepozna nihilistično "naravo" zgodovine; nič, kot prazen prostor, v katerem se lahko giblje, v katerem lahko išče in zapolnjuje, prestavlja in spreminja vrednote in smisle, na katerih si izgrajuje in opravičuje svojo vsakokratno časovno legitimeteto. V tej vezanosti na vsakokratno časovnost je relativna in minljiva, kar pa je hkrati tudi pogoj, da je to, kar je - zgodovina. Če je progresivnost zgodovine vezana na cilj, je regresivnost narave vezana na izvor, na začetek. V tem smislu je gibanje narave arche-ološko; arche kot izvor, kot pramoč, iz katere vse izhaja in v katero se vse vrača.

Vse ključne religiozne značilnosti, ki smo jih omenili na začetku, so na teoretično - metafizični ravni povrnjene s pojmom narave. Zavoljo teoretično - metafizične ravni je zdaj seveda beseda na prvem mestu. S pojmom predmeta, oz. opredmetenosti, se šolska metafizika že po definiciji ni mogla srečati, znotraj romantične antropologije pa je narava opredmeteni, čutno dostopni izvor in začetek vsega. Tretji ključni pojem je pojem dejanja, ki ga antropologija v nasprotju s šolsko metafiziko, ki izhaja iz pojma cogita, postavi kot človekovo temeljno značilnost in dolžnost (človek je predvsem delujoče in ne misleče bitje). Ob vsem tem pa narava postane religiozno osredinjajoči pojem, ki naj ponovno združi in poveže linearistično dispartnost. V tem smislu je treba romantično antropologijo dobesedno razumeti kot reakcionarni pojav - kar je bil tudi eden glavnih očitkov zoper njo (o tem nekoliko

28 Marquard, Zur Geschichte, str. 217.

29 Müller Max, Philosophische Anthropologie, Verlag Karl Alber, Freiburg/München 1974, str. 243.

pozneje) - ki se zgleduje in skuša na metafizični ravni rehabilitirati religiozno strukturo enotnosti besede, predmeta in dejanja.

Narava je tako v fiziološki kot v metafizični formi arche-ologija. Antropologija je tako v svoji regresivni naperjenosti k arche-ju fundamentalna filozofija; kolikor je strukturirana okrog arche-ja, je fundament vseh možnih nadgradenj. Filozofija zgodovine je kot negativna filozofija možna zgolj skozi pozabo arche-ja, v toliko je ontična metafizika; romantična antropologija je skozi tematizacijo arche-ja pozitivna filozofija, v toliko je ontološka metafizika.

Ob Schellingu smo zapisali, da aristotelsko paradigmo zamenja platonska, dokončno zamenjavo paradigem pa v svoji zazrtosti v statično in nespremenljivo oporo predstavlja prav antropologija tistega časa. Pojem "anamnesis" igra pri Platonu in antropologiji ključno vlogo, čeprav pri slednji v glavnem netematizirano, v formi tihe predpostavke. Platonsko eno v formi antropološkega pojma narave izpodrine aristotelovsko mnoštvo. Le-to je v drugem krščanskem tisočletju počasi zasedalo v zahodni misli čedalje večji delež: s pomočjo Aristotelove filozofije izrine srednjeveška sholastika platonizem iz aktualnih filozofskih diskusij, pozneje je eksperimentalna matematična fizika (Gallilei) učila, kako "razrezati naravo", in končno, industrijska revolucija nadomesti naravne strukture z ogromnim, še vedno rastočim sistemom artefaktov. V tej zvezi so zelo zanimiva in poučna Weizsäckerjeva (Carl Friedrich von) razmišljanja o naravoslovnih znanostih, predvsem fiziki, in negativnem vplivu aristotelске filozofije nanjo. Weizsäcker ugotavlja, da je bil razvoj pod dominacijo Aristotelove filozofije ambivalenten.

"Njegova posledica (razvoj) je zmanjšanje zmožnosti zaznave enotnosti in s tem tudi znotraj območja mnoštva redukcija harmonije in modrosti." "Kvantna teorija se je čutila dolžno prediskutirati vlogo opazovalca, kot subjekta vednosti." "Descartesova filozofija ima svoje predpostavke v aristotelovski ontologiji, ki jo tiho prevzame od sholastike. Torej bomo morali kritizirati tudi to ontologijo. Vpeljana je bila zato, da bi zamenjala platonizem. Torej mora biti naše izhodišče spominjanje na Platonovo filozofijo."³⁰

"Proizvod mnoštva je gibanje. To nastane v svetovni duši, ki giblje sebe in vse ostalo. Vednost je najvišja forma gibanja, je udeležnost v božjem umu. Najvišje gibanje ostaja v samem sebi; tako vztraja v Enem. Njegova prostorska slika je krog, njegova časovna slika pa večno vračanje. Najvišja vednost je vednost o nespremenljivem. Popolnost sveta je v tem, da v njem ni nič novega."³¹

"Trditi je mogoče, da nihče ni zgodovine postavljajl tako v ospredje kot kristjani, ki niso upali na nič drugega kot na konec zgodovine, tako kot njeni sekularizirani moderni nasledniki. Te izkušnje platonizem ne vsebuje, zato ta filozofija tudi ni uspela adekvatno zajeti filozofskih problemov biti in časa ter enotnosti časa. Zato, tako se mi zdi, platonizem ni mogel ostati filozofski jezik krščanstva."³²

"Stvari svoje biti nimajo več v ideji, katere del so in s tem tudi enega; imajo jo v sami sebi. Vsaka reč postane substanca. Božji um pa zdaj postane ločena, najvišja substanca, substanca, ki ne vsebuje nobene materije, tj. nobene neuresničljive možnosti."³³

30 Weizsäcker Carl Friedrich von, *Der Garten des Menschlichen* (Beiträge zur geschichtlichen Anthropologie), Carl Hanser Verlag, München 1977, str. 169-171.

31 Weizsäcker, *Der Garten*, str. 172.

32 Weizsäcker, *Der Garten*, str. 173.

33 Ibidem.

Te Weizsaeckerjeve citate, ki se nanašajo na "Problem subjekta v moderni fiziki" smo si izposodili, ker odlično zadenejo jedro problematike, v katero je vmeščen tudi nastanek antropologije kot prehoda od množstva zgodovinskih substanc k enosti narave in človeka. Zgodovinski vzor je pri tem lahko nedvomno le Platonova filozofija in ciklični religiozni sistemi, s katerimi je ta filozofija vsebinsko sorodna.

V tem smislu je romantična antropologija poskus vzpostavitve renesanse antičnega človeka v njegovi celovitosti s fysisom, še preden je ta z gnosticizmom zašel v globoko, nihilizem napovedujočo krizo, je poskus revitalizacije filozofije na njenih izhodiščnih predsokratskih principih, revitalizacije platonске paradigme na račun aristotelske; na ta način je v tesni povezavi z religijo in iz nje izhajajočo pozitivno filozofijo.

Ostanimo zdaj še nekaj časa pri za antropologijo tako bistvenem razmerju do religije. V ta namen si skoraj ne moremo želeti primernejšega avtorja, kot je Feuerbach, pri katerem je to razmerje v centru njegovih filozofskih prizadevanj.

Poglavitni namen Feuerbachovega dela *Bistvo krščanstva* je v redukciji religije na antropologijo. Kot sam pravi, želi dokazati, "da so temelji nadnaravnih misterijev religije povsem preproste, naravne resnice".³⁴ Religije in teologije zato ne obravnava niti kot mistične pragmatologije niti kot ontologije, temveč kot "psihično patologijo",³⁵ skozi katero postane očitno, "da je skrivnost teologije antropologija".³⁶ Zato je človekova temeljna dolžnost sokratski "gnothi se auton"; ta postane Feuerbachu tista metoda, s katero je mogoče vse človekove konstrukte prikazati kot antropomorfizme in jih spet potegniti na varna zemeljska tla. Hkrati s tem, ko obravnava religijo, obračunava tudi s spekulativno ontoteološko filozofijo (predvsem Hegel) in si v skladu z antropološko maniro prizadeva za njen obrat k življenjskemu svetu: "Resnica je človek, ne um in abstracto, življenje, ne misel, ki ostaja na papirju in ima na papirju svojo polno in ustrezno eksistenco."³⁷ Zaradi tega Feuerbach zavrača spekulacijo, ki namesto da bi izhajala iz predmetov, ustvarja predmete znotraj misli. Feuerbach dobro ve, da pristne religioznosti že dolgo ni več, zato jo skuša rešiti tako, da jo rehabilitira v njeni tuzemeljski, antropološki formi: "...krščanstvo je že zdavnaj izginilo ne le iz uma, ampak tudi iz življenja človeštva, da ni več nič drugega kot fiksna ideja, ki je v kričečem protislovju z našim življenjskim zavarovanjem..."³⁸

Feuerbach pristopa k antropološki redukciji tako, da najprej določi bistvo človeka kot predmetnega bitja. Pri tem izhaja iz Heglove teorije, po kateri predmet, na katerega se človek nanaša, ni nič drugega kot lastno, predmetno bistvo tega subjekta. Tako človekova zavest o neskončnosti "ni nič drugega kot zavest o neskončnosti zavesti. Ali: v zavesti o neskončnosti je zavedajočemu se neskončnost predmet po njegovem bistvu."³⁹ V tem Feuerbach vidi dokaz, da je neskončnost, kot eden centralnih religioznih "pojmov", v bistvu antropološke narave, v kolikor je zavest o neskončnosti zgolj zavest zavedajočega se subjekta o tej neskončnosti. Človek tako ni nič brez predmeta, pri čemer je predmet to, kar subjekt meče predse, je pred-met.

"Absolutno bistvo, človekov bog, je njegovo lastno bistvo. Moč predmeta nad njim je zato moč njegovega lastnega bistva. Tako je moč predmeta čustev, moč čustev,

34 Feuerbach Ludwig, *Bistvo krščanstva*, Slovenska Matica, Ljubljana 1982, str. 55.

35 Feuerbach, *Bistvo*, str. 56.

36 Feuerbach, *Bistvo*, str. 57.

37 Feuerbach, *Bistvo*, str. 61.

38 Feuerbach, *Bistvo*, str. 74.

39 Feuerbach, *Bistvo*, str. 80.

moč predmeta uma, moč uma samega, moč predmeta volje, moč volje." "Ne moremo se ukvarjati z ničimer drugim, ne da bi se ukvarjali s samim seboj."⁴⁰

Človekovo razmerje do predmeta je tako razmerje do zrcala, v katerem vedno vidi le samega sebe. Feuerbachov očitek religiji in spekulativni filozofiji je v tem, da sta zrcalno podobo obe jemali za objekt na sebi, namesto da bi v njej videli subjektov odsev.

Skladno z antropološko metodo preide Feuerbach od bistva človeka k bistvu religije, ki jo skuša dosledno izpeljati iz prvega.

"...bog je razodeta notranjost, je izgovorjeni človekov jaz; religija je praznično razkritje skritega človekovega zaklada, izpoved njegovih najbolj notranjih sil, javno priznanje njegove ljubezenske skrivnosti." "...religija je prvo in sicer posredno človekovo samozavedanje."⁴¹

Feuerbach razume religijo kot odnos do samega sebe oz. do lastnega bitja, vendar tako, da se mu to lastno bitje nezavedno kaže kot neko drugo bitje. Božje bitje tako ni nič drugega kot človeško bitje, ali bolje rečeno, "človeško bitje, ločeno od meja individualnega, tj. dejanskega, telesnega človeka."⁴² Korak od religije k antropologiji je za Feuerbacha zelo majhen, potreben je samo sprevid o bistvu zrcalnega stadija, pozitivna religiozna vsebina je pri tem ohranjena, le da je njen izvor zdaj v subjektu. Izvirno in dejansko religijo Feuerbach višje ceni kot krščanstvo in spekulativno filozofijo, saj zapiše, da je bila človeku resnica "prvotno odvisna od eksistence, kasneje pa mu je bila eksistenca odvisna od resnice."⁴³ V tem aspektu pa med antropologijo in dejavno religijo izgine razlika, kolikor obe izhajata iz eksistence. Tudi čutnost, ki jo krščanstvo zatira, je domena antropologije in dejavne religije (spomnimo se samo na preštevne poganske obrede s poudarjeno čutno vsebino, pred katerimi se je krščanstvo vedno križalo in vzdihovalo nad njihovo mesenostjo in pokvarjenostjo; medtem ko je za te religije čutnost vedno pojmovana hkrati kot kozmična čutnost in ne kot stvar individualnega poželenja.).

Bog je torej izbrano, najbolj subjektivno in najbolj lastno bistvo človeka. "Človek - to je skrivnost religije - opredmetuje svoje bitje in si postavlja za predmet to opredmeteno, v subjekt, v osebo spremenjeno bitje."⁴⁴

Človeka v njegovi čutni celovitosti, v njegovi fiziološki resničnosti, postavlja Feuerbach na mesto boga, kolikor je njegova zavest o bogu njegova lastna božja zavest. Toda kot mu pozneje očita Marx, njegov človek ni tematiziran in konkretno, temveč in abstracto; koliko je ta očitek upravičen, puščamo tukaj ob strani, dejstvo ostaja, da je v tem oziru Feuerbachova filozofija zavezana romantičnemu duhu. Tako kot za romantične filozofe, je tudi za Feuerbacha značilno hrepenenje po naravnem, čutnem človeku, katerega misel izhaja iz njegove eksistence. S tem pa se vračamo k izhodiščnemu vprašanju razmisleka o Feuerbachovem pomenu za antropologijo, tj. k razmerju med dejavno religijo in antropologijo. Skoraj sočasno z antropološkim obratom se pričenjajo tudi prvi poskusi prenovitve krščanstva na njegovih evangelijskih temeljih, pri čemer je zanimivo to, da med obema poskusoma ni kakšnih posebnih razlik.

40 Feuerbach, Bistvo, str. 83.

41 Feuerbach, Bistvo, str. 90-91.

42 Feuerbach, Bistvo, str. 92.

43 Feuerbach, Bistvo, str. 97.

44 Feuerbach, Bistvo, str. 107.

"Feuerbach počne v svojem napadu na teologijo komaj kaj drugega kot to, kar počnejo drugi antropologi za njeno obrambo: človeka, vključujoč z naravo, kot njegovo bazo, naredi za univerzalni predmet filozofije - antropologijo, ki vključuje fiziologijo, naredi za univerzalno znanost."⁴⁵

Tako za filozofska kot za krščanska iskanja tega časa je značilen povratek k človeku v njegovi pristni naravnosti, pri čemer sta tako zgodovinskost kot racionalnost pojmovana kot njegovo nenaravno stanje. Povratek k pristni - nespekulativni - filozofiji in pristni religioznosti pomeni isto: povratek k naravnemu človeku. Če je na eni strani razpad religioznih sistemov eden glavnih razlogov za nastanek filozofije, če je nadalje kriza negativne, zgodovinske filozofije kot njene prevladujoče oblike pripeljala do antropologije, potem je na drugi strani poglobitveni vzrok krize, v katero je zašlo krščanstvo, njegova negativna aristotelska forma, v katero se je dokončno odela s Tomažem. Tako filozofija kot krščanstvo se zavesta svojih skupnih osnov: razsredičenega židovsko-grškega linearizma, zato je njun obrat usmerjen k istemu cilju: k predzgodovinskemu, cikličnemu, prednegativnemu, pozitivnemu, k naravnemu človeku. Ideali religije se izkažejo za enake idealom filozofije: to so ideali človeka; v tej antropološki redukciji leži nedvomni prispevek Feuerbachove filozofije.⁴⁶

Vsa razlika med Feuerbachovo antropologijo ter Kierkegaardovim krščansko prenoviteljskim eksistencializmom je zgolj v pomenu, ki se ga pripisuje funkciji ogledala. Feuerbach je prepričan, da je človek dovolj osebnostno močan, da lahko ne samo preživi, temveč tudi kvalitetneje živi brez podvojitve v ogledalu. Pri Kierkegaardu so volja, um in srce prav tako centralni pojmi kot pri Feuerbachu, le da jim je dodan še najpomembnejši: vera, to je tisti, ki vzdržuje in ohranja resničnost zrcalnega stadija. Feuerbach na nek način do konca izpelje protestantsko revolucijo v tem, da religioznost dokončno subjektivira, reducira religijo na človeka, jo antropologizira. S tem ko odstre pajčolan iluzije, pajčolan religiozne podvojitve, v prepričanju, da vrača človeku popolno svobodo in neokrnjeno subjektiviteto v vsej njeni čutno-duhovni totaliteti, nehoti postane ena izmed zadnjih in s tem najbolj odgovornih "stopnic", ki so pripeljale do nihilističnega zloma ob koncu 19. in na začetku 20. stoletja. Ostaja namreč nerazrešeno kardinalno vprašanje: ali človek živi srečneje in polneje s podvojitvijo v ogledalu ali brez nje? Mit o Narcisu govori o tem, da lahko človek ljubi samega sebe le skozi podvojitve, s pomočjo zrcalne podobe doseže popolno samo-uničenje lastne subjektivitete, doseže poenotenje; in v tem je nedvomna religiozna poanta tega mita. Tudi dogodki celotne novoveške zgodovine nenehno odgovarjajo na zastavljeno vprašanje, le na intelektualni ravni nedvoumnih odgovorov ni.

Bog, za katerega človek ve, da ni nič drugega kot njegova zrcalna podoba in ga na podlagi te vednosti ponotranji, je v bistvu že mrtvi bog. Človek, ki ukine podvojitve, izigra samega sebe.

Bog je sicer dejansko že dolgo mrtev, toda na miselni ravni, ki vselej zaostaja za dejanskostjo, je to dejstvo formalizirano šele pri Nietzscheju. Nietzsche samega sebe sicer nikoli ni imel za antropologa, vendar pa je njegov pomen za antropologijo neprecenljiv, prvič: ker je najbolj radikalno od vseh izpeljal redukcijo šolske metafizike na življenjski svet, tako radikalno, da je s tem nehoti ustvaril novo metafiziko,

⁴⁵ Marquard, *Zur Geschichte*, str. 216.

⁴⁶ O sorodnostih med religioznimi in antropološkimi miselnimi prizadevanji v 19. in 20. stol. pričata tudi dejstva, da je bil prvi pomembnejši antropolog prav teolog, to je Herder, in da je večina mislecev, ki se v 20. stol. ukvarjajo z antropologijo, presenetljivo ali ne, prav tako teologov. Na večini evropskih univerz je filozofska antropologija le redko zastopana kot samostojni predmet pri študiju filozofije; neprimerno pogosteje pa se predava na teoloških fakultetah.

in drugič: s svojim poudarjanjem "nedoločljivosti človeka" (Nichtfeststelltheit des Menschen), s čimer je najbolj neposredno vplival na filozofsko antropologijo 20. stol., ki negira vse vnaprejšnje določitve človeka in gradi na njegovi "eksperimentalni svobodi".⁴⁷

Nietzschejev odnos do zahodne kulture kot metafizike je najbolj izražen v njegovi ostri kritiki pojma subjekta in njegovega spoznavanja. Nastanek človeka kot spoznavajočega subjekta umesti Nietzsche v samega Sokrata. S Sokratom, ki je prvi "genij dekadence", se pričenja obdobje znanosti. Bivanje zdaj izgubi skrivnostno zavest o enotnosti življenja in smrti. "...tu stoji blodna misel...neomajna vera, da sega mišljenje po poti kavzalnosti v najgloblje prepade obstoja in da mišljenje ni le sposobno spoznati obstoj, temveč ga je sposobno celo spreminjati."⁴⁸ Sokrat postane za Nietzscheja simbol negacije življenja; vse mora biti razumljeno, da je lahko lepo. V distanci do življenja in iz te distance porajajočem dualizmu, je zanj bistvo metafizike kot negativne filozofije, ki temelji na abstraktnosti pojma. "Pojem je prazna lupina nekoč z intuicijo prežete metafore."⁴⁹ Nietzsche kritizira spoznavajoči subjekt kot negibni center moči, kot točko, ki logizira, poenostavlja, shematizira in moralizira. "Ne obstaja noben subjekt, nobeno notranje središče, ki bi zavestno upravljalo z vsemi človeškimi postopki." "Subjekt: to je terminologija naše vere v enotnost vseh različnih momentov najvišjega občutja realnosti... Subjekt je fikcija." (Volja do moči) In če je fikcija subjekt, potem je to tudi njegova poglobljena dejavnost, spoznavanje. "Nekoč je bila neka zvezda, na kateri so pametne živali iznašale spoznavanje. To je bila najbolj trpka in lažna minuta svetovne zgodovine."⁵⁰ Mišljenje je privid na pojmovno spoznavanje reduciranega človeka, ki je v tej abreviaturni obliki neke vrste rastlina brez tal, brez korenin; ne pozna več svojega telesa, instinktov, gonov in strasti. Metafizični subjekt je nenaravni človek; da bi se ponovno približal svoji izgubljeni naravni celovitosti, mora spet postati individuum, ki je "celotno dosedanje življenje v eni črti, in ne njegov rezultat".⁵¹ V vsem tem Nietzsche samo nadaljuje in radikalizira tisto kritično distanco do negativne filozofije, ki se je pričela s Schellingom in se nadaljevala pri romantičnih filozofih ter Feuerbachu.

Bistveno pa se razlikuje od svojih predhodnikov v radikalnosti ponujenih rešitev: "Moja filozofija želi izveliči človeka iz privida za ceno vseh stvari, celo brez strahu pred tem, da lahko življenje propade." Nietzschejeva revitalizacija filozofije ima izrazite antropološke osnove, saj popolnoma v skladu s principi antropološkega obrata zahteva vrnitev človeka k njegovemu življenjskemu svetu, v njegovi naravni in telesni⁵² določenosti, z vsemi instinkti, strastmi in goni.

Nietzsche si prizadeva za revitalizacijo filozofije na umetniški osnovi, toda ne tako, da postane umetnost organon filozofije - kot pri Schellingu, temveč tako, da naj bi postala sama filozofija umetnost. "V vsej dosednji filozofiji manjka umetnik."⁵³ Tako kot Schelling, skuša tudi Nietzsche narediti filozofijo bolj čutno. Ker je krščanski, moralni bog (kot ga pretežno razume Nietzsche) mrtev, postavi zdaj na njegovo

47 Pleger H. Wolfgang, *Differenz und Identität*, Duncker & Humblot, Berlin 1988, str. 14.

48 Nietzsche Friedrich, *Rojstvo tragedije iz duha glasbe*, Ljubljana 1970, str. 71.

49 Nietzsche, *Rojstvo tragedije*, str. 89.

50 Citirano po: Fink Eugen, *Nietzscheova filozofija*, Zagreb 1981, str. 39.

51 Nietzsche Friedrich, *Volja za moč, Mladost*, Zagreb 1988, str. 185.

52 Zanimivo je, na kar opozarja Marquard, da romantični obrat k naravi znotraj aplikativnih znanosti najbolj produktivno izkoristijo zdravniki, saj je človek kot naravno bitje predvsem telesno bitje. "...tako postanejo zdravniki pristojni za naravno filozofijo človeka; in prav romantična zdravniška antropologija pripada zato k filozofsko najpomembnejšim predhodnicam sodobne antropologije" (Marquard, *Zur Geschichte*, str. 215), zelo pomembno pa vpliva tudi na Nietzscheja.

53 Nietzsche, *Volja za moč*, str. 388.

mesto telesnega boga Dioniza; bog telesa, strasti in čutov stoji v neposredni povezavi s celoto sveta. "Več umnosti je v tvojem telesu, kot v tvoji najboljši modrosti."⁵⁴ (S prehodom od miselnega subjekta k telesu je Nietzsche Plessnerjev predhodnik.) Dionizičnost je Nietzscheju sinonim za ne-metafizičnost, za človekovo primordionalno naravno celovitost v cikličnem večnem vračanju enakega. "Pod čarom dionizičnega se ne ustvarja ponovno samo zveza med človekom in človekom, temveč praznuje tudi odtujena, sovražna in podjarmljena narava praznik s svojim izgubljenim sinom, človekom."⁵⁵ Človek v dionizičnem stanju postane notranji del igre večnega vračanja enakega. Razpoke med človekom in celoto sveta sicer ni mogoče dokončno zaceliti, začasno lahko nasprotje pomiri le umetnost, ki je veselo upanje, da je razpoko mogoče zaceliti; "življenje je upravičeno le kot estetski fenomen".⁵⁶

"Mi imamo umetnost, da ne bi propadli zaradi resnice."⁵⁷

"Antimetafizično opazovanje sveta - da, toda artistično."⁵⁸

"Premisljmo to misel v njeni najstrašnejši obliki: obstoj, tak kakršen je, brez smisla in cilja, toda ki se neizbežno spet vrača, brez finala v nič: večno vračanje enakega."⁵⁹

"Svet v svoji resnici večnega vračanja enakega je nevzdržen. Umetnost je najboljšo sredstvo, da se ta svet prenese."⁶⁰

"Na mesto metafizike in religije nauk večnega vračanja enakega."⁶¹

Svet v svoji resnici večnega vračanja enakega je umetniško ustvarjajoče in uničujoče dogajanje življenja. Umetniški igri sveta lahko človek parira samo, kolikor je tudi sam umetnik, kolikor tudi sam živi na umetniški način in pritrjuje življenju, kakršno je. Linearistično-teleološki karakter zgodovinskega človeka je samo ena od njegovih iluzij kot metafizičnega subjekta. Nemetafizično, antiteleološko življenje je brez cilja in smisla, je večna umetniška igra, ki jo svet v večnem vračanju enakega igra sam s seboj. Človek kot čutno, telesno, dionizično bitje je nadčlovek, ki s pomočjo umetnosti kliče večni Amen življenju.

Nietzsche verjame, da je z naukom večnega vračanja enakega odpravil metafiziko in religijo, pri čemer tako prvo kot drugo razume v njuni filozofsko-krščanski onto-teološki posredovanosti. Zato je odprava metafizike zanj razmeroma enostavno opravilo: odpraviti je treba dualizme in absolutizacije ter na mesto sokratskega, abstraktnega, življenju odtujenega subjekta postaviti dionizični individuum v njegovi neposredni čutni povezanosti z naravo in celoto cikličnega univerzuma. Če so religija, filozofija, morala, znanost zgolj sredstva, prividi, s katerimi zahodni človek zapolnjuje praznost linearne prostora, potem je umetniški fenomen - za katerega Nietzsche upa, da lahko človeku povrne izgubljeno naravnost - sredstvo za odpravljanje sredstev, je le še en nadaljni fenomen v verigi prividov. Nietzschejevo prizadevanje, da bi odpravil metafiziko, je samo metafizično, v kolikor je sleherni prizadevanje teleološki akt. Zaratustrinemu smehu in igrivosti manjka - gledano s stališča filozofije - sleherni prepričljivost, kar se pa umetnosti tiče - in to delo je umetnina - vemo že od Homerja naprej, da je to kraljica prividov in iluzij, v čemer sicer ni nič slabega, kolikor si

54 Nietzsche Friedrich, Tako je govoril Zaratustra, Slovenska Matica, Ljubljana 1984, str. 38.

55 Nietzsche, Rojstvo tragedije, str. 10.

56 Nietzsche, Rojstvo tragedije, str. 117.

57 Nietzsche, Volja za moč, str. 393.

58 Nietzsche, Volja za moč, str. 483.

59 Nietzsche, Volja za moč, str. 34.

60 Citirano po: Grlić Danko, Nietzsche kao umjetnik i kao estetičar, Izraz št. 4, 1958.

61 Uvod u Nietzschea, Znaci, Zagreb 1980, str. 289.

seveda ne prizadeva, da bi dokazala njihovo resničnost. Toda kolikor je bil Nietzsche umetnik, je bil prav toliko ali še bolj filozof; umetnost si je podvrget in jo naredil za sredstvo dokazovanja svojega filozofskega prav. Na ta način je bilo nemogoče odpraviti metafiziko, saj Nietzsche celotne zahodne kulture ne napada premišljeno, strpno in prepričljivo, temveč se ji v celoti izogne z iracionalnim skokom v sfero namišljene religiozne primordialnosti, ki ne eksistira nikjer, razen v njegovi glavi; s tem svojim dejanjem ni bil nič manj spekulativen in neživljenjski od tistih, na katere je najbolj zlival svoj žolč. Razlika med racionalnim in iracionalnim, duhovnim in naravnim pri njem ni odpravljena, temveč privedena do vrhunca.

Nietzsche je v celoti dedič romantičnega antropološkega obrata in hkrati njegova dovršitev in zaključek; je, kot je nekdo prepričljivo zapisal, nervozno prenapeti Goethe. Kot najbolj drzni in radikalni predstavnik pozitivne filozofije, je z neopisljivo osebno prizadetostjo opazoval in vzdihoval nad nihilistično usodo zgodovinskega človeka. Kot morda nihče drug, se je zavedal, da je edini protipol nihilizmu mogoče najti v pozitivni vezanosti na naravo, in sicer v njeni religiozni ciklični formi.⁶² Nietzsche razume revitalizacijo filozofije - na nedvomnih antropoloških temeljih - v njeni najbolj radikalni formi, in sicer kot njeno odpravo na osnovi rehabilitacije določenih momentov orfijske religije. Ne da bi se tega zavedal, skuša iz nihilistične pozicije homo metafysicus preskočiti v izgubljeno okolje celovitosti homo religiosus (telesni, čutni bog Dioniz in ciklično pojmovanje časa sta dva temeljna elementa orfijske religiozne sekte, ki pa je že znotraj grške družbe v reminiscenčnem odnosu do nekdanjih religioznih kompleksov, kar gotovo ne izpričuje njene religiozne pristnosti).

Zgodovinski razvoj je proces izgubljanja; najprej je bil človek ob naravno religioznost, nato ob pozitivno filozofijo, na koncu je izgubil še krščanstvo in šolsko metafiziko. Z vsako nadaljnjeto etapo je človek ostajal vse bolj sam, dokler končno v 19. stol. - ko sta bila na zasrmovalni steber postavljena krščanski bog in spekulativna filozofija - ni ostal popolnoma sam. Tako se vračamo k Nietzschejevemu citatu, ki stoji na začetku tega zgodovinsko-pojmovnega pregleda: "Kdor je izgubil to, kar si ti izgubil, postanka ne najde nikjer". S to mislijo Nietzsche izpričuje svoje globoko razumevanje zgodovinskosti, toda v isti sapi nam s svojo filozofijo skuša povedati, da je zdaj končno najdena rešitev, ki ne samo da končuje zgodovinskost subjekta, temveč ga hkrati vrača na začetek, v stanje predzgodovinske naravne religioznosti. Nietzsche je verjel, da lahko z enim samim skokom premostimo 3000-letno zgodovino in se vrnemo v stanje človekove pristne povezanosti s celoto sveta in univerzuma. S tem bi bila dosežena idealna oblika revitalizacije filozofije, to je njena odprava v povrnitvi nezgodovinskega religioznega univerzuma; hkrati je s tem romantika dosegla svoj višek - tisto stanje, po katerem je venomer bolj ali manj glasno hrepenela - a tudi konec ter bolečo streznitev. Nietzsche je zblaznel, človek pa je ostal brez obljubljenega raja, toda tudi brez boga, brez morale in vere v razum. Od Nietzscheja nam je ostala njegova strašna napoved nihilizma ter strašni človek volje do moči.

"Deus absconditus je pustil za seboj kot svojo dediščino homo absconditus. To je pojem o človeku, ki je karakteriziran skozi voljo in moč, skozi voljo do moči."⁶³

Ker nam je romantična misel dala občutek in vpogled v neko izgubljeno, toda srečno stanje človeštva in ker nam je v svojih ekstremnih formah celo obljubljala Novi

62 Nietzsche sicer o povratku k religiji ne govori, saj je ta zanj sinonim za krščansko nenaravnost in moralizem.

63 Jonas Hans, *Zwischen Nichts und Ewigkeit*, Göttingen 1987, str. 9.

Jeruzalem, je bil - potem ko se je izkazala vsa njena naivnost - padec na trda tla toliko bolj boleč in posledice tega padca za človeka skorajda pogubne. Človek se je znašel v svetu, ki mu je kot edina bistvena poteza preostala kvantiteta. Njegov odnos do sveta in sočloveka je opredeljiv samo še prek pojma moči. Na koncu šolske metafizike, to je v njenem prehodu v nihilizem stoji stavek: "Homo est brutum bestiale" (Heidegger).

Šolska metafizika je človeka vedno videla v določeni napetostni diferenci. Vsem prizadevanjem navkljub ostane ujetnik difference tudi Nietzsche, v tem ko je za njegovega človeka po eni strani značilna eksperimentalna svoboda, ki sledi iz človekove nedoločljivosti, po drugi strani pa je vpet v kozmični proces večnega vračanja. Dualizem telesa in duha pri njem ni odpravljen, temveč transformiran in radikaliziran v napetostno diferenco animalitas - rationalitas. V tem času že postaja jasno, da metafizika ni nekaj, kar bi bilo mogoče odpraviti, temveč je tista usoda človeka, ki je ob vsakem poskusu odpravljanja njenih struktur sposobna le-te transformirati v druge oblike.⁶⁴

Ob prehodu stoletij postane nihilizem dominantna poteza družbe; v nekdanj samoumevne resnice šolske metafizike zdaj ne verjame nihče več, kar pa nikakor ne pomeni, da nihilizem ni metafizika. Je! In sicer v transformirani obliki. Mesto boga in klasičnih metafizičnih vrednot zamenja zdaj svet kot tehne. V nihilističnem svetu tehnike kot produktu subjektive volje do moči postane človek suženj rezultata svojega lastnega ustvarjanja. Diferenca med človekom in bogom je transformirana v diferenco med človekom in svetom tehnike, glede na katerega je zdaj v odvisnem razmerju in glede na katerega si ustvarja vrednote ter se osmišlja. Napačno je pogosto prepričanje, da se metafizični dualizem razreši v tehnični monizem; med svetom tehnike in človekom namreč ne more veljati istovetnost - to bi bil absurd - temveč zgolj odvisnost. Res pa je, da je človek zdaj reduciran na stopnjo instrumenta tehnične produkcije, njegovo vrednost pa mu podeljuje zgolj njegova funkcija. V svojem linearističnem bistvu premočevanja svet tehnike ni nič drugega kot kvintesenca židovsko-krščanskega koncepta v njegovi profani, desakralizirani formi, je deus ex machina, katerega glavni cilj je nenehno napredovanje in rast v smeri nedefinirane dovržitve. Duhovni bog krščanstva je moral umreti, da se je lahko njegovo profano bistvo razbohotilo v vsej svoji borniranosti.

"Antropološka poanta novega tehnološkega delovnega etosa je predstavitev transcendence iz popolnoma ničnega in brezpomenskega jaza v območje svetovnega trgovanja."⁶⁵

Hesiodova desakralizirana zasnova človekovega razmerja do lastnega dela doživi tukaj svoj vrhunec in izpolnitev: človek si more ustvarjati transcendence "druge roke" (second hand). Človek v svetu tehnike je človek na razprodaji. V odpovedi naravi, ki mu kot sredstvo stoji na razpolago, je prodal svojo čutno naravo, v odpovedi krščanskemu bogu je prodal ljubezen, v odpovedi sočloveku je prodal svojo človečnost. Preostalo je sebični, duševno revni protestant, ki je pripravljen uporabiti vsa sredstva, da bi obvaroval svojo svobodo in neodvisnost, da bi obvaroval tisto, kar mu je še edino preostalo - svojo subjektiviteto volje do moči.

Kot neposredni odgovor na to krizo in na kataklizmične dogodke ob prvi svetovni vojni, kot neposredno posledico te krize, nastane filozofska antropologija kot posebna filozofska disciplina. Obrat k naravi in življenjskemu svetu je za filozofsko

64 O tem glej odlično študijo Wolfganga F. Plegerja, *Differenz und Identität*.

65 De Boer Wolfgang, *Das Problem des Menschen und die Kultur*, Bonn 1958, str. 75.

antropologijo 20. stol. prav tako značilna poteza kot za antropologijo 19. stoletja. Le nečesa filozofska antropologija ni podedovala - evforične vere v lastno mesijansko poslanstvo, ki naj bi odrešilo človeka v njegovi ubožanosti. To sicer ne pomeni, da se je zdaj odpovedala poziciji fundamentalne filozofije, le tako samoposebi umevno to ni več bilo. Romantično vzhičenost in čustvenost zamenjata zdaj treznost in racionalnost, ki zdaj ni več, tako kot pri Nietzscheju, prezirana in zasmehovana. Neposredno zaslugo, da se je filozofska antropologija sploh lahko konstituirala, pa ima nedvomno fenomenologija, ki si je v nasprotju z romantiko prizadevala vrniti vero v racionalizem in iztrgati subjekt iz njegovega solipsizma ter mu vrniti izgubljeni objekt, kar je bil predvsem udarec psihologizmu in pozitivizmu. Pri pozitivistih in neokantovcih je bila vloga filozofije reducirana na spoznavno-teoretsko problematiko. Nasproti temu pa je fenomenologija ponovno spomnila, da ima filozofija tudi svoj lastni predmet. "K stvarjem samim", "obrat k objektu" so bile njene glavno parole, prek katerih je postajalo spet jasno, da temeljna vprašanja filozofije niso spoznavno-teoretske provenience, temveč metafizične. Na ta način pa se ni odprla samo pot k metafiziki sveta, temveč tudi k metafiziki človeka.⁶⁶ Za filozofsko antropologijo se tako zdi, da med obema ponudi "idealno sintezo", ki za svojo temo "nima več samo spoznavno-teoretski subjekt, temveč bitni subjekt" (Seinssubjekt).⁶⁷

66 Landmann Michael, *Philosophische Anthropologie*, Berlin 1969, str. 51.

67 *Ibidem*.

Filozofija psihologije

MATJAŽ POTRČ

POVZETEK

Znanost in še zlasti psihologija tvorita eno od središč opusov Aristotela, Descartesa, Kanta ter Brentana. V zadnjem času so postali modeli duha pogosta tema v filozofiji psihologije. Mnoge pomanjkljivosti klasičnih simbolnih modelov zmorejo preseči konekcionistični modeli. Ker je človeška realnost glavni vir navdiha konekcionističnih modelov, lahko tak obrat okrepi pogled na pojavoslovje oziroma na fenomenologijo. Še zlasti lahko mereološki model pojava prilagodimo na način, da se ujema z ekološkimi nazori Franceta Vebera o neposrednem zadevanju stvarnosti. Tako pokažemo pot, ki jo bodo modeli duha morali tudi sami ubrati.

ABSTRACT

PHILOSOPHY OF PSYCHOLOGY

Science and particularly psychology have been in center of the traditional works of Aristotle, Descartes, Kant and Brentano. Lately, models of mind became one of the main points of discussion in philosophy of psychology. Many shortcomings of classical symbolic models may be overcome by connectionist models. As human reality is the main inspiration of connectionist models, such a turn can be supplemented by considerations of phenomenology. Particularly, the mereological model of phenomenon may be arranged to fit the ecological views of France Veber's conception of direct access to reality, and by this to show the way models of mind have to take themselves.

Filozofija psihologije tvori dober del opusa vrhunskih filozofov, kot sta Aristotel ali Descartes. Pomembna je tudi za slovensko filozofsko tradicijo in njeno razumevanje. Možna hipoteza je ugotovitev, da slovensko filozofsko tradicijo tako malo poznamo ravno zato, ker med drugim kaj malo vemo o filozofiji psihologije. Vkolikor sledimo naši filozofski tradiciji, bomo opazili, da se skozi ves čas vleče nit filozofije psihologije, ki doseže svoj vrhunec pri osrednjem slovenskem filozofu Vebru. Tudi Vebera bomo lahko ustrezno ocenili šele tedaj, ko bo v našo strokovno zavest v večji meri prodril pomen filozofije psihologije.

Vsi glavni filozofi psihologije, kot so Aristotel, Descartes, Brentano ali Veber, so se zanimali za znanost svojega časa. Prav tako so omenjeni filozofi pravzaprav kar zasnovo psihologijo svojega časa kot empirično znanost (Brentanov izraz). Veber pa je psihologijo kot znanost vpeljal v slovenski prostor. Vkolikor bi bil vsak teh filozofov naš sodobnik, bi bilo moč upravičeno pričakovati, da bi ga zanimala današnja spoznavna oziroma kognitivna znanost, kajti prav slednja skuša opredeliti temeljne značilnosti duševnosti in očrtati vlogo psihologije.

I. ZGODOVINA: ZNANOST IN PSIHOLOGIJA

Psihologija se je sorazmerno pozno ločila od drugih znanosti. Tudi ko se je še vedno ostala empirična znanost, torej takšna, ki temelji na poskusih. Eden začetnikov moderne psihologije je Brentano, v veliki meri na Aristotelovi sledi, čeprav je krepko krenil tudi po lastni poti.

A. Velika filozofska tradicija

Med člani velike filozofske tradicije velja glede znanosti ter psihologije vsaj nekaj besed nameniti Aristotelu, Descartesu, Kantu in Brentanu.

1. Aristotel

Ne le da je bil največji filozof, bil je tudi najbolj ugleden znanstvenik svojega časa. V tem smislu je bil Aristotel enciklopedist. Prav tako je znano, da se je ukvarjal z eksperimenti. Njegov smoter je bil najprej opis, potem pa tudi razlaga različnih področij realnosti. Tako je na primer ontologija Aristotelu zgolj še eno področje realnosti, ki velja opisati njene danosti in zakonitosti, prav tako kot to počnemo na področju fizike. Podobno predstavlja logika sistematični in empirični opis zmožnosti človeškega sklepanja. V tem smislu je Aristotel nedvomno blizu sodobni hevristici, ki skuša sodobno logiko približati človeškim psihološkim zmožnostim, kakršne pač že empirično obstajajo.

a. Fizika

kaže Aristotela kot znanstvenika, ki se zanima za opis narave in njenih počel.

b. Biologija

kaže Aristotela kot teleologa. Načelo smotrnosti loči živo naravo od nežive. Biologija si tako prizadeva za opis sistemov živega.

c. Psihologija

Tu je Aristotel začetnik, zlasti s svojim spisom O duši. Med drugim razlikuje vegetativno dušo, ki je značilna za rastline, animalno dušo, ki je značilna za živali, ter tisto vrsto duše, ki je značilna za človeka. Na ta način je Aristotel položil temelj zvezni obravnavi živega in tudi določeni zvrsti razvojne teorije. Morda lahko v takšnem nauku vidimo tudi temelj za razlago, kako je postopoma prišlo do kompleksnih vsebinskih duševnih stanj pri človeku.

2. Descartes

Je pomemben za nadaljnji razvoj gledanja na duševnost. Slednjo je ločil od empirične preverljivosti, ki je v večji meri lastna področju fizikalnega in mehanskega.

a. Fizika in mehanika

sta torej področji, ki ju je Descartes vzel za temeljno načelo svojih razlag. Med drugim sledi človeško telo tudi zakonom fizike in tako je mogoče njegovo delovanje mehansko razložiti.

b. Duša

Vendar pa je človeškemu telesu pridruženo še nekaj povsem drugega, kar ni podvrženo zakonom mehanike ali fizike, to pa je duša.

(1) Strasti duše

Med drugim govori Descartes o strasteh duše. Tako se uvršča v niz filozofov, ki so poleg racionalnega dela duše upoštevali še njen čustveni del. Takšna razmišljanja so praviloma tvorila podlago etike.

(2) Dualizem

pa je posledica Descartesovega prepričanja, da obstaja poleg telesne substance, za katero smo zvedeli, da jo je Descartes poznal in upošteval, še neka povsem druga substanca, in sicer duševna substanca. Obstoj duševne substance torej pomeni, da v veselju, ki ga sicer vodijo zakoni fizike in mehanike, obstaja še neka substanca, ki je povsem drugačne kvalitete glede na vse tisto, kar je podvrženo mehaniki.

(a) Problem dualizma: vzročna povezava med dušo in telesom: kako je le-ta mogoča, če sta telesu in duši v podlago dve povsem različni substanci?

Če je duševna substanca nekaj kvalitativno povsem različnega od telesne substance, se pojavi problem, kako je pravzaprav sploh mogoče vzročno delovanje ene substance na drugo. Če na primer rečem, da sem začel tipkati, ker sem tako hotel, je premikanje mojih rok po tipkovnici, ki ga sicer lahko razložimo mehansko, očitno povzročila duševna substanca. Torej duševna substanca ima učinke in deluje na sklop mehanskih postopkov. Kako pa naj bo to mogoče, če je, kot rečeno duševna substanca povsem drugačne kvalitete od telesne? Če je duševna substanca povsem različna od razsežnostne telesne substance, se zdi, da ni mogoč njen vpliv na slednjo, telesno substanco, ki jo vodijo zakoni mehanike. Tako ostaja v okviru dualizma delovanje ene substance na drugo nepojasnljiva skrivnost.

3. Kant

Za filozofijo psihologije je pomemben zato, ker je odmeril prednost dejavni moči duševnosti. Svet kot tak je nekaj od nas neodvisnega in tudi ni spoznan. Spoznanje nam nudijo šele kategorije, te pa so rezultat zmožnosti človeške duševnosti. Takšno naziranje danes zagovarjajo tisti, ki menijo, da so pomembni zlasti pojmi, kateri oblikujejo naše dožemanje sveta (Lakoff). Johnson na primer zagovarja tezo, da so naše kategorije izvedljive iz naših temeljnih telesnih izkustev, kakršne so razlika med okolico in notranjostjo telesa, biti v nečem, denimo v sobi, ali biti izven nečesa, na primer biti izven sobe.

a. Astronomija: Kant-Laplaceova hipoteza.

Za nas je zanimivo zlasti to, da je bil Kant ves čas tudi na vrhu dogajanj v znanosti svojega časa. Tako je znana njegova hipoteza v astronomiji, ki gotovo kaže, da je bil tudi izvrsten znanstvenik.

4. Brentano

Sprva je želel postati empirični psiholog. Ker ni dobil sredstev za ureditev laboratorija, je napisal knjigo Psihologija z empiričnega stališča (v kateri je obenem podal temelje pojavnostjo oziroma fenomenologije).

a. Psihologija kot znanost

Tako je Brentano eden izmed utemeljiteljev psihologije kot znanosti v sodobnem smislu.

(1) Opisna metoda kot metoda znanosti

Brentano je najprej želel opisati duševne pojave. Tako je skušal podobno kot Aristotel razvrstiti bitnosti, ki pač obstajajo. Pri duševnih bitnostih razlikuje med predstavami, mislimi in čustvenimi psihološkimi stanji. Vendar pa na drugi strani Brentano ne kaže zanimanja za vzročne razlage, za fiziološke razlage ali pa za dinamične opise kot je to na primer pozneje počel Husserl. Brentanova metoda je statična in znanstveno opisna.

B. Slovenska filozofija

Na prvi pogled je dokaj nejasna kategorija. Vendar velja, da sodijo vanjo vsa dela, ki so jih napisali filozofi slovenskega porekla, tudi če so na primer pisali v latinščini na Dunaju, ali pa če so to bili denimo Čehi, ki so pisali v nemščini na slovenskih tleh. Obstaja pa tudi nekaj filozofov, ki so večino svojega dela napisali v Sloveniji v slovenskem jeziku, kot na primer France Veber.

1. Pomembnost filozofije psihologije

Stalnica v slovenski filozofiji, kakorkoli jo že gledano, je kot rečeno filozofija psihologije. To dejstvo je bilo doslej prezrto zgolj zato, ker so bili naši filozofi vse premalo vešč, da bi se z njim strokovno spopadli. Ena glavnih objektivnih nalog usposabljanja naslednjih generacij filozofov nedvomno leži v tej smeri. Pisci zgodovine filozofije na Slovenskem (Jerman, Urbančič) se niso mogli izogniti, da ne bi navedli mnogo dejstev v prid filozofiji psihologije in so jo tudi obravnavali kot eno najbolj osrednjih filozofskih panog na Slovenskem, čeprav tega morda niso izrecno želeli.

a. Aristotelovska tomistična tradicija

Dejstvo, da je bila filozofija psihologije na Slovenskem vseskozi osrednja, nas ne bo presenetilo, če vemo, da je bila pri nas pomembna tomistična in neotomistična tradicija (glej naslov Urbančičeve knjige). Tomizem pa je povezan z Aristotelom in tako z njegovimi nazori o duševnosti.

b. France Veber

Je najpomembnejši slovenski filozof, ki se je šolal pri Alexiusu Meinongu v Gradcu. Meinong je osnoval prvi eksperimentalni psihološki laboratorij v Avstriji. Veber je vselej menil, da je psihološka metoda začetek (čeprav ne vselej nujno tudi konec) filozofskih razmišljanj.

(1) Očrt psihologije

je delo, kjer Veber utemelji svoj sistem z medsebojno odvisnostjo med predstavami, mislimi, željami in stremljenji, kar vse so psihološki doživljaji. Pri tem je na primer močno bitje, ki ima zgolj predstavo. Vkolikor pa neko bitje ima željo, mora nujno imeti tudi tej sopripadajočo misel in predstavo.

(2) Analitična psihologija

je kot naslov ene izmed njegovih knjig sama na sebi dovolj zgovorna glede pomena, ki ga je Veber pripisoval psihologiji.

(3) Občutki in filozofski pogled na svet

je še neobjavljeno delo, v katerem so občutki dojeti kot temelj vsega doživljanja. Torej se nahajajo pod predstavami kot njihov gradbeni material.

(4) Vprašanje stvarnosti:

tukaj se psihološka metoda introspekcije umakne ekološko utemeljeni psihologiji, kjer je pomembna stvarnost, oziroma povezava med organizmom in njegovim okolnim svetom.

II. MODELI DUHA

so pomembno sredstvo za postavljanje hipotez o duševnosti ter za njeno preučevanje.

A. Problem tradicije: ni modela duha.

Kljub mnogoteremu razpravljanju o duševnosti tradicija ni podala takšnega modela duha, ki bi ga bilo mogoče empirično preveriti.

1. Dualizem: mehanicistični modeli za materialni svet (Descartes), ni pa modela duševnosti.

Tako je Dualist Descartes sicer podal mehanicistične modele za razlago materialnega sveta, ni pa oskrbel modela duševnosti. Dogajanja v telesu je mogoče razložiti v skladu z načeli mehanike in fiziologije. Če se zbudem v nogo, lahko navedem in razložim fiziološko pot dražljaja od stopala do možgan. Ni pa mogoče podati podobnega modela in razlage pojava misli.

2. Introspekcija: neposredni uvid: model duševnosti ni potreben.

Vkolikor pristanemo na tezo, da so nam psihološke vsebine neposredno dostopne, ni kakšne posebne potrebe za modeli duha, z izjemo razvrščanja introspekcijskih dejstev.

B. Kaj so modeli?

Preden gre v proizvodnjo nova znamka avtomobila, naredijo inženirji model avtomobila. Ustvarjamo pa tudi modele tistega, kar nam je premajhno, da bi le-to lahko zaznali (atom), ali pa zopet tistega, kar nam je preveliko, da bi zaznali (sončni sistem). V tem smislu modeli našim čutilom naredijo pristopne stvari, ki sicer le-tim niso neposredno na voljo.

1. Pomembnost modelov sončnega sistema za razlago sončnega sistema: ko model imamo, ga lahko izboljšamo, eksperimentalno primerjamo.

Modele sončnega sistema so ves čas izpopolnjevali. Naša povečana vednost o sončnem sistemu pa ne bi mogla tako hitro napredovati brez modelov, ki omogočajo tudi empirično preverjanje. To preverjanje seveda v primeru sončnega sistema ne more biti eksperimentalno.

2. Modeli genetske zgradbe človeka: ključ za zdravljenje.

Trenutno poteka raziskava genetskega ustroja človeka. Ta raziskava je med drugim pomembna zato, ker nam bo pomagala ne le spoznati človeško telo, ampak tudi okrepiti pri mnogih okvarah, ki imajo svoj ključ v tej genetski zgradbi.

C. Računalniški modeli duha.

Modele duševnosti smo pravzaprav dobili šele s prihodom računalnikov. Znani so klasični in zopet konekcioniistični računalniki, ki so jih vsakokrat uporabili za modeliranje duševnosti. V razpravo so se vselej vključili tudi filozofi.

1. Klasični simbolni računalniki.

V podlago jim je tako imenovana Von Neumannova arhitektura. Procesi v računalniku potekajo zaporedno, eden za drugim (ta potek je običajno precej hiter), simboli pa so diskretni.

a. Kaj pomeni, da so simboli diskretni?

Simboli v klasičnih računalnikih so strogo ločeni eden od drugega, tako da na primer simbola <MAČKA> in <MAČKE> nimata nič več skupnega kot simbola <MAČKA> in <KRAVA>. (To pa se intuitivno ne zdi realistično.)

b. Hipoteza Jezika Misli.

Najbolj znana uporaba klasičnih računalnikov za model duha je v hipotezi Jezika Misli (Fodor), ki pravi, da je našo duševnost mogoče razložiti s pomočjo klasičnih diskretnih simbolov ter s pomočjo povezav med le-timi, ki sledijo pravilom logičnega sklepanja (Modus Ponens: $p \rightarrow q, p \vdash q$). Takšen model naj bi bil združljiv z danostmi zdravorazumske psihologije. Že otrok ve, da, če je kdo priden, dobi čokolado, in če je nadalje zase prepričan, da je priden, bo želel imeti čokolado.

2. Konekcioniistične mreže.

Danes se med računalnikarji v vse večji meri pojavljajo konekcioniistične mreže, ki grade na asociacijah in na podsimbolnih elementih. Pri njih je pomembno učenje.

a. Vzgled možgan.

Konekcioniistične mreže imajo svoj biološki temelj v človeških možganih. Seveda se trenutno mreže v svoji tehnološki izvedbi temu zgledu še niso preveč podrobno približale.

b. Povezave podsimbolnih elementov.

Glede na načela asociacionizma so za model nevronske mreže zlasti pomembne povezave, te pa se spletajo med podsimbolnimi elementi, ki na primer predstavljajo lastnosti in ne celih simbolov. Povezave med podsimbolnimi elementi se spreminjajo po svoji moči skladno s povečano dejavnostjo, torej je vez močnejša, čim pogostejše je bila uporabljena. Vkolikor se ukvarjam z Vebrom, bo moja povezava med elementoma <Veber> in <filozofija> močnejša kot povezava med elementoma <filozofija> in <Frege>.

c. Behaviorizem.

V času simbolnih modelov je bil takorekoč pozabljen, sedaj pa je zopet začel pridobivati na ugledu. Že samo načelo povečevanja teže uteži ob večkratni uporabi je

behavioristično. Behaviorizem kot temelj svojega preučevanja jemlje obnašanje, ne pa toliko tistega, kar se dogaja v sistemu.

d. Veščine

in poudarek na njih v konekcionističnih modelih so posledica obrata k behaviorizmu. Tako postaja bolj pomembno od miselnih procesov po modelu stavčnega računa, da modeliramo, kako nekdo vozi kolo, ali pa zopet zelo zapleten potek, ko igralci igrajo košarko.

III. KAKO POVEZATI TRADICIJO IN MODERNI RAZVOJ

Na prvi pogled se zdi vprašanje dokaj pomembno. Najprej pa se velja vprašati, ali je taka povezava sploh potrebna?

A. TEMPUS projekt: "Fenomenološka tradicija in kognitivna znanost".

Zasnoval sem evropski mednarodni projekt s tem naslovom, ker podobno kot mnogi menim, da je potrebna povezava med razvojem modelov duha ter moderno filozofijo, ki je od tod izšla, tako denimo povezava s funkcionalizmom. Poleg tega sem prepričan, da velja to sodobno dogajanje povezati s filozofsko, zlasti s fenomenološko tradicijo.

1. Zamisel: obuditi slovensko filozofsko tradicijo z zanimanjem za sodobno filozofijo znanosti in še zlasti za filozofijo psihologije. Meinong in Veber sta bila blizu znanosti.

Ko prebiramo Vebrova dela, še zlasti pa dela njegovega učitelja Meinonga, in zopet Meinongovega učitelja Brentana, nas mora vselej znova presenetiti njihovo podrobno poznavanje sodobne znanosti in še zlasti filozofije psihologije. Tako je bil Brentano med drugim vpleten v razpravo o tem, ali je zelena barva fenomenalna: mar je zelena barva samostojna, ali pa je morda sestavina modre in rumene, kot da bi zelo drobno zložili modre in rumene pike ene poleg drugih. Meinong je predlagal podrobno razlago Weber-Fechnerjevega zakona. Veber pa je med drugim pomagal pri uvajanju psihologije kot empirične znanosti na Slovenskem.

Skoraj ne moremo si predstavljati, da se ti misleci dandanes ne bi zanimali za našo sodobno filozofijo znanosti in še zlasti za filozofijo psihologije ter za računalniške modele duševnosti. Zato se seznanjanje z le-timi zdi primerna pot za uvod v Vebrovo filozofijo.

B. Problemi sodobnega razvoja

Kaj se pravzaprav dandanes dogaja s preučevanjem modelov duha?

1. Omejitve klasičnih računalnikov postajajo vse bolj očitne. Navedel bom le nekaj omejitev.

a. Neodpornost na majhne poškodbe.

Čim pri klasičnem računalniku odpove en sam njegov delec ali če zmanjka električne napetosti, odpove cel sistem. Te poškodbe so sorazmeroma majhne. Človeški možgani so v nasprotju odporni na take majhne poškodbe in se pri njih funkcija, ki je umeščena na določeno mesto, pogosto lahko prenese na drugo. Če nekdo ne vidi, se mu poveča občutljivost za določene otipe, tako da lahko bere Braillovo abecedo. Po-

dobno odpornost na majhne poškodbe praviloma kažejo tudi konekcionistični sistemi.

b. Neobvladovanje večšin (prepoznavanje obrazov).

Klasični računalniki nadalje ne obvladajo večšin. Tako brez težav prepoznamo znaneč obraz v gneči, tudi če ga že precej časa nismo videli in tudi če je le-ta spremenil frizuro (velja zlasti za ženske) ter če začel nositi očala. Isti problem je za klasični računalnik skoraj docela nepremostljiv.

c. Predobro računanje.

Kot pove že njihov vzdevek, računalniki zlasti računajo. To opravilo počnejo zelo dobro, kar jih uvršča med naša pomembna orodja in pripomočke. Ne glede na te prednosti pa velja pripomniti, da je takšno računanje v klasičnih računalnikih v primerjavi s človeškimi zmožnostmi nerealistično. V zadnjem času so se začeli strokovnjaki spraševati, ali ne bi bilo na marsikaterem področju vendar pomembno uporabiti nekoliko manj dodelane, pa zato okolju bolj prilagojene zmožnosti, kakršne na primer uporablja človek.

2. Ni filozofske osmislitve

modelov duha. Takšen je lahko naslednji splošni ugovor. Tudi če so modeli duha zanimivi za tehnične postopke, ali sploh imajo kaj opraviti z visokimi in globokimi zahtevami filozofije?

3. Rešitev za 1: nazaj k človeku (možgani) kot modelu.

Omejitev klasičnih računalnikov, kjer prevladujejo simbolni vzorci, so presežene v konekcionističnih modelih, tako da smo se odpravili k človeku in k njegovim možganom kot k modelom duševnosti.

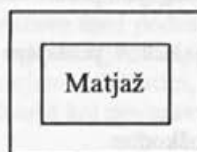
4. Rešitev za 2: pojavoslovje.

Osmislitev modelov duha po mojem prepričanju nudi povratak k pojavoslovju oziroma k fenomenologiji. Najprej pa morda velja povedati, da eden izmed naj-novejših projektov umetne inteligence PACIS v svojem temelju uporablja brentanovsko ontologijo in mereologijo.

a. Zgradba pojava (Brentano): Akcidenčna celota, ki ima substanco kot svoj del.

Moja misel na mačko ni nujna, zato je naključna oziroma akcidenčna.

Kljub temu, da je misel akcidenčni pojav, pa je samostojna in zato celota. Po Brentanovem mnenju pojavi niso dodatki k substanci (tako kot pri Aristotelu), ampak so celote, ki imajo substanco vselej za svoj edini lastni del. Diagram misli kot primera pojava bi bil takšen:



Misel na mačko ne bi bila mogoča brez konkretnega nosilca, v našem primeru Matjaža. Vsakdo med vami pa je zopet lahko substanca te ali pa drugih misli. Na drugi strani pa pojav (v našem primeru misel) nima še kakšnega drugega dela poleg

svoje substance. Pojav pa je tudi samostojen, je samostojna celota. Kar povzema pomen pojavoslovja oziroma fenomenologije, saj je za pojavoslovje pojav pač nekaj osrednjega.

C. Rešitev problemov: vključitev konteksta.

Možna rešitev problemov je v upoštevanju konteksta pri modelih duha. Kontekst je letos zopet postal precej obdelana in zanimiva filozofska tema. Seveda ni preveč enostavno odgovoriti na vprašanje, kako naj se kontekst natančno vključi v razpravo. V umetni inteligenci obstaja problem okvira, ki ravno kaže, kako težko je omejiti razpravo na smiselno razsežnost.

Trenutno bi želel zgolj zastaviti določeno uganko, na katero me je opozoril Danilo Šuster: če želimo v založništvu izdelati lepo naslovnico Jermanove zadnje knjige, na kateri je na primer naslikan Rodinov mislec v treh barvnih odtenkih, se kaj lahko zgodi, da bo ena sama slika zahtevala 20 MB spomina. Vkolikor pa bomo isto sliko opisali s slovenskim stavkom "Barvna naslovnica zadnje Jermanove knjige predstavlja Rodinovega misleca", bo ta zadeva zahtevala kaj malo računalniškega spomina.

Kaj je na slednje mogoče pripomniti? Mislim, da je glede slike problem razrešen, ko uvedemo pozornost - če seveda želimo zadevo primerjati s človeškimi zmognostmi. Ko hodim po cesti, ves čas zbiram na stotine in tisoče še veliko bolj kompleksnih slik, kot pa je ena sama statična naslovnica. Vendar moje glave od preoblice podatkov ne bo razneslo, saj pridobljene vidne podatke odbiram s pomočjo zmognosti svoje pozornosti: v preobilici podatkov izbiram zgolj tiste, ki so mi zelo potrebni.

Na drugi strani nam zgolj nekaj črk na papirju ne bo kaj dosti pomenilo. Da bi določen stavek kaj pomenil, le-ta zahteva tudi prisotnost nekoga, ki ga bere, ki ga razume, ki obvlada sintakso in z njo omejuje semantiko. Tako je v en sam stavek nujno vključen še širši sistem: okolje, skupaj s človekom.

1. Problem odsotnosti konteksta pri simbolnih računalnikih.

Simbolni računalniki in na njihovi podlagi zgrajeni modeli duševnosti niso vključevali konteksta, ali pa so ga izrecno odpravili.

a. Metodološki solipsizem.

En način odprave konteksta predstavlja metodološki solipsizem, ki ga je zagovarjal Fodor v povezavi s svojim splošnim programom Jezika Misli. Teza metodološkega solipsizma trdi, da se znanosti, kakršna je psihologija, pa tudi filozofiji, ni treba ukvarjati z vsem, kar se dogaja v svetu. Če naj bo te vrste znanost učinkovita, se mora omejiti zgolj na tisto, kar se dogaja znotraj meja organizma. Tako je pomembna zgolj psihološka vsebina <mačka>, ne pa mačka kot realni biološki predmet, ali pa mačka kot fizikalni ali kemični predmet. S tako mačko naj se ukvarjata fizika in kemija, meni teza metodološkega solipsizma, za filozofijo in psihologijo pa bo dovolj, če se bosta ukvarjali z vsebinami. Podobno tezo je zagovarjal tudi Husserl, ko je uvajal nize svojih redukcij.

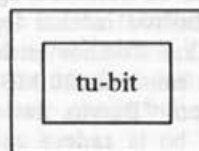
2. Rešitev problema konteksta: vključitev sistema v okolje.

Metodološki solipsizem se je problemu konteksta zgolj izognil. Zato je za nas veliko bolj pomembna smer razmišljanja, kakršno denimo zasledimo v Vebrovi knjigi Vprašanje stvarnosti, kjer je kontekst izrecno postavljen kot izhodišče.

a. Bit-v-svetu tu-bit: Zgradba organizma (substance), po kateri obstaja svet (okolje).

Ameriški filozof Hubert Dreyfus mi je dejal, da so ga na Dunaju poslušali bolj tehniki kot pa filozofi, ko jim je razlagal Heidegggra. Heidegger pa se loteva natanko problema konteksta, ko pač govori o biti-v-svetu tu-bit. Kaj naj ta na prvi pogled zapletena terminologija pomeni?

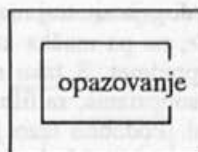
Predlagal bi, da si pri njenem razumevanju pomagamo z razširitvijo modela, ki smo ga že uvedli. Model pojava (akcidenčna celota, ki ima substanco za svoj edini lastni del) lahko brez težav prilagodimo tako, da bo veljal za vpetost organizma v njegovo okolje:



okolni svet

Vidimo, da ostaja zgradba modela enaka. Vendar pa je sedaj organizem oziroma tu-bit tista, ki je na mestu substance. Zgolj po tem, da obstaja organizem (tu-bit), sploh obstaja tudi svet. Tako je okolni svet akcidenčna celota, ki ima substanco (organizem) kot svoj edini lastni del.

V Vprašanju stvarnosti nas France Veber opozori na pomembno značilnost, ki loči človeka od drugih organizmov. Drugi organizmi (denimo mačke ali psi) svet zgolj opazujejo, ne morejo pa ga analizirati. Tako je njihova toriščna pozornost na neposreden način usmerjena na realnost. Takšne vrste toriščna pozornost je pomembna tudi za človeka, saj brez nje le-ta podobno kot drugi organizmi ne bi mogel imeti višjih dejavnosti, pa tudi nasploh ne bi mogel preživeti. Vendar pa je po Vebrovem mnenju človek zmožen še analize, ki postavlja v ospredje njegovo psihološko dejavnost. Tako obstaja med opazovanjem, ki je neposredno usmerjeno na stvarnost, ter med analizo razmerje eno-stranske ločljivosti. Močno je bitje, ki obvlada zgolj opazovanje (pes). Vendar pa ni močno bitje, ki bi obvladalo zgolj analizo: vsako bitje, ki obvlada analizo, mora prej nujno obvladati tudi opazovanje. Na ta način lahko razmerje med opazovanjem in analizo predstavimo mereološko, torej kot razmerje med celoto in delom. Opazovanje, torej neposredno zadevanje stvarnosti, je edini lastni del celote, ki jo lahko tvori analiza:



analiza

Zato je Veber svoje delo tudi naslovil z Vprašanje stvarnosti. Vidimo pa tudi Vebrovo najožjo povezavo s temeljno Brentanovo metodologijo še v njegovem poznejšem obdobju.

Načela vsakdanjega življenja na neobičajnih mestih

TANJA LAMOVEC,
DAVID in ALTHEA BRANDON

"Ampak jaz nočem iti med norce," je pripomnila Alice.

"Oh, tu se ne da nič pomagati," je rekla Mačka.

"Tu so vsi nori. Jaz sem nora. Ti si nora."

"Kako veš, da sem nora?" je vprašala Alice.

"Že moraš biti," je rekla Mačka, "drugače ne bi prišla sem."

Lewis Carroll

POVZETEK

Članek obravnava načine zadovoljevanja temeljnih potreb uporabnikov ustanov duševnega zdravja. Avtorji ugotavljajo, da so večinoma zadovoljene le biološke potrebe oskrbovancev in še te na način, ki ne služi interesom uporabnika. V interesu uporabnika je vse, kar povečuje njegov občutek individualnosti, avtonomije, nadzora nad svojim življenjem ter pospešuje razvoj in uporabo njegovih zmožnosti v konkretnem družbenem okolju.

V nadaljnjem navajanju povzemamo misli nekaterih tujih avtorjev o tem, kaj je narobe z duševnimi bolnišnicami. Navedeni so temeljni interesi ustanov, ki imajo le malo skupnega z interesi uporabnika. Sledi prikaz nekaterih osnovnih načel dezinstitucionalizacije, gibanja, ki se zavzema za obravnavo duševnih motenj v kontekstu skupnosti na individualiziran način. Podana so tudi vodilna načela, ki označujejo delovanje dobre službe duševnega zdravja v skupnosti.

ABSTRACT

THE PRINCIPLE OF EVERY DAY LIFE IN UNUSUAL PLACES

This article highlights ways of satisfying basic needs of users of the institutions of mental health. The authors conclude that most of the time only biological needs are satisfied, in a way which is not in the interest of the users, rendering them even more dependent, with less control over their lives and unable to develop their potentials. Only a system, which would enhance their sense of individuality, autonomy and control over their lives, the one that is aimed at developing and putting into practical use their capabilities is in the interest of users. Some ideas of what is wrong with mental hospitals, conceived by some foreign authors, are presented. The basic interests of institutions are outlined and a conclusion is reached that they have very little in common with the interests of

users. Basic principles of deinstitutionalisation are put forward and its objectives are defined. Finally, the principles of good practice in services of community mental health are described.

POTREBE IN INTERESI UPORABNIKOV USTANOV DUŠEVNEGA ZDRAVJA

V razvitih deželah že nekaj časa veliko govorijo o tem, da oskrba, kakršno nudijo totalne ustanove, ni v interesu njihovih uporabnikov. Ta polemika je spodbudila mnoge, da so si drznili zamisliti in ponekod tudi uresničiti drugačne oblike skrbi za ljudi, ki potrebujejo posebno pomoč, kot so telesno in duševno prizadeti ali moteni, ostareli itd.

Pri nas, se zdi, smo še vedno udobno sprijaznjeni s temi ustanovami in si vztrajno lažemo, da drugače pač ne more biti. Jemljemo jih nekako tako, kot jemljemo naravne pojave: poplave, točo, pozebo. Kot nekaj, kar je samo na sebi umevno. Seveda nihče ne bi želel v dom ostarelih občanov, v duševno bolnišnico ali zavod za duševno prizadete, vendar se te stvari tako vedno dogajajo le drugim. Če je ta drugi član naše družine, nas bo morda takšna odločitev spravila v stisko, na koncu pa se bomo, čeprav s težkim srcem, vseeno odločili za ponujeno možnost. Misel, da bi bilo lahko tudi kako drugače, se nam navadno ne bo porodila. Slovenci smo pač narod, ki se mnogo raje ukvarja s svojimi občutki krivde, kot da bi poskušali kaj spremeniti. Svetovni trendi so nas prisilili v korenite gospodarske spremembe, ki so za marsikoga boleče. Kaj nas bo moralo prisiliti, da proklamirano demokratizacijo razširimo tudi na najrazličnejše skupine "razvrednotenih" ljudi?

Slovenci se bojimo vprašanj. Všeč so nam le odgovori. Taki ali drugačni, le da nas rešijo negotovosti. Namen tega članka je zastaviti številna vprašanja, na katera nimam pravega odgovora, vsaj ne za naše razmere. Zato opozarjam vse preobčutljive ljudi rahlih živcev, naj tega ne berejo, če želijo še naprej verjeti v pravičen svet institucij. Da pa le ni nujno vse tako črno, bosta prikazala angleška soavtorja in podala nekaj odgovorov, ki so plod njune dolgoletne prakse in prizadevanj pri ustanavljanju oblik pomoči, ki zares služijo interesom uporabnikov. Njuno delo dokazuje, da je to mogoče, dokazuje pa tudi, da niso potrebni dodatni finančni viri. Vse kar je potrebno, je njihovo prestrukturiranje.

Velika Britanija je znana po dolgoletni tradiciji in vplivu prostovoljnih nevladnih organizacij, ki pokrivajo precejšnji del potreb zdravstvene in socialne skrbi. Ravno te organizacije so postale nosilci sprememb. Pri nas so take organizacije začele nastajati šele v zadnjih letih in se borijo z onesposablajočimi finančnimi težavami, s pomanjkanjem prostorov itd. Medtem ko so tradicionalne ustanove financirane iz rednega proračuna in lahko računajo na reden dotok sredstev, pa prostovoljne organizacije v najboljšem primeru dobijo skromen prispevek iz razvojnih in podobnih programov, ki pa so časovno omejeni na eno leto. Ni največji problem v tem, da je sredstev malo, problem je v tem, ker taka razporeditev onemogoča načrtovanje. Za primer vzemimo, da želimo ustanoviti stanovanjsko skupino za osebe, ki so dolga leta bivale v kakem zavodu. Kaj se bo zgodilo, če naslednje leto ne bomo več dobili sredstev? Če nam bo lastnik odpovedal stanovanje? Si lahko dovolimo tvegati, da bomo morali oskrbovance vrniti v zavod? Je tako tveganje z etičnega vidika sploh dopustno? Kaj ni vse to le navidezna pripravljenost družbe za spremembe? Družbe, ki si potihem želi, da bi ostalo vse po starem?

Preidimo zdaj h ključnemu vprašanju: v čigavem interesu delujejo te ustanove? V kolikšni meri in če sploh služijo interesom ljudi, katerim so namenjene? Kakšni so interesi teh ljudi? Kakšne so njihove potrebe? Kakšne so njihove želje? In če že zberemo dovolj poguma, da si ta vprašanja sploh zastavimo, se takoj pojavi novo: kako bi lahko skrb za te ljudi uredili tako, da bi upoštevali predvsem njihove interese, potrebe in želje? Vse tiste, ki ste prebrali do sem, znova opozarjam, da ne smemo v kali zadušiti vprašanj samo zato, ker nimamo že pripravljenih odgovorov nanje. Potrebno je iskati in brskati, pa čeprav je to, kar izbrskamo iz globin, morda še bolj boleče.

Nekje v globini vsi vemo da ustanove, kakršne poznamo, niso v interesu uporabnikov. Zreducirajo jih na čiste prejemnike uslug in povzročajo, da zakrmijo še tiste spretnosti v obvladovanju vsakdanjega življenja, ki so jih prej posedovali. Oropajo jih prav vsega človeškega, vse individualnosti, vsega, kar življenju daje smisel. Ostane le organizem brez lastnih načrtov, sanj in hotenj. Na tem mestu je čas, da si priznamo, da so ustanove v interesu družbe, nas in vas, ki se želimo znebiti oseb, ki jih označimo kot tako ali drugače motene (točneje rečeno: moteče), zobnikov v stroju, ki ovirajo njegovo gladko delovanje. Ustanove so v interesu nas drugih, v interesu osebja, ki v njih dela in jih želi urediti tako, da bo zanje kar najbolj udobno. To se ne dogaja vedno na zavestni ravni. Mnogi se iskreno prepričani, da delajo v interesu uporabnikov. Lahko bi našli neštete primere, pa bom le enega, zelo banalnega. Snažilka se spomni, da bo pomila tla v prostoru, kjer se ravno tedaj nahaja večina psihiatričnih uporabnikov. Kot čredo ovac jih spodi ven, v edini še preostali prostor, ki je tako neznanosko prenatrpan. Prenatrpanost, kot vemo, povečuje agresivnost. Ne mine dolgo, ko se vname prepir in začnejo padati klofute. Vmeša se "višje" osebje in naredi red, "Krivec" mora v mrežo, mučilno pripravo, v kateri bo preživel dan. In vendar je vse to nepotrebno. Kaj snažilka ne bi mogla počakati in opraviti svojega dela takrat, ko bi bili ljudje pri jedi? Interesi uporabnika so v ustanovah res zadnji na vrsti.

V njih prebivajo živi mrliči, ki jih nihče ne sliši. Njihov protest je že davno strt. Zdaj le še nemo strmijo predse, ali pa se morda v enakomernem ritmu pozibavajo. Obiskovalci, ki so jim nekoč nekaj pomenili, so zdaj bitja z drugega planeta. Prikazni iz drugega sveta, s katerimi ni več moč navezati pravega stika. Tudi oni ne vedo nič o tem svetu. Nočejo vedeti. Ne morejo si dovoliti, da bi vedeli. Dvajseto stoletje bo ostalo zapisano kot stoletje koncentracijskih taborišč in ustanov, za katere ni nihče vedel. Stoletje odvečnih ljudi, ki jih skrivamo, kot skrivamo umirajoče za zaveso, češ, da bodo imeli mir. Nesposobnost soočanja z bolečino in smrtjo povzroči, da so naši "najbližji" mrtvi že davno preden se ohladijo. V svetu ustanov ni nikogar in ničesar. Kazalci na uri v veži se premikajo, a čas stoji. Dan je enak dnevu. Iz otopenosti nas reši edinole smrt.

Oglejmo si sedaj temeljne človeške potrebe, ki jih mora zadovoljiti vsak človek, če hoče ostati živ, telesno, psihično in socialno. Na kakšen način jih mora zadovoljiti, če hoče ostati človek? Iz psihološke literature kot tudi iz vsakdanjih izkušenj vemo, da mora človek jesti, piti in se zavarovati pred vremenskimi nepravilnostmi. V tem pogledu lahko rečemo, da večina ustanov vsaj v minimalnem smislu opravi svoje delo, čeprav se slišijo glasovi, da je ponekod odvzem hrane kazen za nepokorščino, pretirano zračenje kazen za kajenje itd. Lahko torej rečemo, da večina ustanov vsaj minimalno skrbi za organizme, ki so jim zaupani v skrb. Tu pa se že skoraj neha. Naj vam za primer opišem hranjenje v naši znani duševni bolnišnici. Postopek še najbolj spominja na hranjenje piščancev v valilnicah. Predvsem je tu neznanoska naglica. Vse se odvija hitro, mehanično, brez užitka. Če za trenutek nisi pozoren, že lahko ostaneš brez krožnika. Kdor nima zob, pač ne bo jedel mesa. Kdor vztrajno odklanja hrano, bo jedel na

silo: več prijem za nos in upornik mora odpreti usta. Sledi polna žlica, ki jo prav tako mora pojesti, če se ne želi zadušiti. In že je stvar opravljena. Spet bo vse čisto. Intenziven občutek "nečistosti" hranjenja. Sitim strežnicam, ki so pravkar obedovale v posebnih prostorih, se hrana seveda gabi. Prav tako se jim gabijo uporabniki, ki ne jedo po pravilih bontona, saj imajo največkrat le vilice ali le žlico. Kaj hočemo, pribora pač primanjkuje. Seveda tako si pomagajo s prsti. Na koncu je človek sicer sit, a razčlovečen.

Ljudska modrost pravi, da obleka dela človeka. S tem se lahko strinjamo ali ne, dejstvo pa je, da vam z odvzemom lastne obleke odvzamejo tudi del tega, kar doživljate kot svojo človeškost. V psihiatrični bolnišnici vam bodo v zameno ponudili zaprano in razcapano pidžamo, za katero je približno enako verjetno, da vam bo prav, da vam bo prevelika ali premajhna. Še manjša je verjetnost, da bosta zgornji in spodnji del enakega vzorca. Če temu prištejemo še plastične natikače s podobnimi odstotki verjetnosti ujemanja z vašo nogo ter med seboj, dobimo vsaj približno sliko tega, kakšnega človeka so iz vas naredili. Razvrednotenega človeka.

Zelo bazična potreba je tudi potreba po varnosti. Varnost lahko različnim ljudem v različnih okoliščinah pomeni različne stvari. Za nekoga je to predvsem fizična varnost, varnost med fizično zlorabo ali poškodbo, za drugega pa je bolj psihične narave. V duševni bolnišnici občutek varnosti najbolj ogroža strah pred najrazličnejšimi "terapevtskimi" oziroma disciplinskimi postopki (injekcija, šoki, mreža). Čeprav se morda čudno sliši, občutek varnosti ogroža tudi zavest, da ti vsak trenutek kdo lahko ukrade še zadnje borne preostanke tvoje lastnine, pa čeprav ta navadno ne presega zavojčka cigaret, morda glavnika, v izjemnih primerih celo zobne kreme. To je še edino, kar te spominja, da si človek. Nobene omarice ni, kamor bi svoje "bogastvo" lahko zaklenil. Torej ga boš nosil s seboj, podnevi v vrečki, ponoči pa ga boš spravil pod vzglavje. Tudi berači nosijo svoje culice, od katerih se nikoli ne ločijo. Ničesar ni, na kar bi se lahko zanesel. Osebe je navadno pripravljeno obljubiti karkoli, samo da se vas znebi. Obljuba, dana norcu, ni nikakršna obljava.

Za oskrbovance z daljšim stažem postane občutek varnosti nerazdružno spojen z ustanovo samo. Tu si končno lahko oddahnejo. Od tod jih nihče ne bo pregnal, kot so jih pregnali iz njihovih domov. Dobro vedo, da nižje ne morejo pasti, razen seveda v grob, kot pravi eden takih oskrbovancev. Čista resnica je, kot radi poudarjajo uslužbenci teh ustanov, da se mnogi oskrbovanci krčevito oklepajo ustanove. Ne strinjam pa se z njihovo trditvijo, da so v njej zadovoljni. Varnost in zadovoljstvo sta dve različni stvari, a varnost je pomembnejša. Verjamem tudi, da si mnogi oskrbovanci ne želijo zapustiti ustanove. O tem pričajo izkušnje iz tujine, ko so poskušali oskrbovance preseliti "na bolje", ti pa sploh niso vedeli, kam gredo. Če želimo uporabnikom vzbuditi željo po drugačnem življenju, jim moramo najprej pokazati, kje in kako bo to življenje potekalo. Sploh so želje dokaj čudna stvar. Oseba, ki vrsto let živi na robu, si ne more niti zamisliti boljšega življenja. Tega, česar si ne moremo zamisliti, si tudi ne moremo želeči.

Podobno je z višjimi potrebami. Človek, ki je navajen, da lahko zadovolji le najosnovnejše biološke potrebe, in mu primanjkuje občutka varnosti, ne bo niti začutil, da mu manjka tudi spoštovanja, samospoštovanja, ljubezni in pripadnosti, da o drugih potrebah niti ne govorim. Zadovoljitev večine potreb, ki predstavljajo normalno sestavino vsakdanjega življenja večine ljudi, je oskrbovancem ustanov nedosegljiva. Isto velja za želje. Medtem ko so potrebe univerzalne in terjajo zadovoljitev, če želimo ohraniti psihično ravnovesje, so želje individualne in jih je treba vsaj občasno zadovoljiti, če želimo ohraniti posameznikovo individualnost. Za institucijo so želje nepotreben luksuz, kaprica, motnja. Pa čeprav le v zelo majhnih, izvedljivih

stvarah. Preveč boleče je, če si kar naprej želiš nečesa, česar nikoli ne dobiš. Tako se produkcija želja ustavi. Oskrbovanci so ljudje brez želja.

Če povzamemo, lahko rečemo, da ustanove zagotavljajo le zadovoljitev čisto bioloških potreb, pa še to na napačen način, ki preprečuje razvoj višjih potreb. Za ilustracijo naj navadem odkritje nekega lastnika živalskih vrtov. Opazil je, da se žival, ki so jim redno prinašali hrano, počasi prenehajo gibati, peti in pariti. Domislil si je zvijače. Hrano je začel skrivati - ptičem jo je polagal v drevesne razpoke, medvedom pa je metal ribe v ribnik, do so jih morali sami loviti. In živali so se spet začele gibati, peti in razmnoževati. Očitno ne ljudje ne živali nismo programirani za brezdelno pasivnost. In včasih kako stvar prej opazimo pri živalih kot pri nas samih.

Kaj je narobe z duševnimi bolnišnicami?

Mosher in Burti (1989) navajata naslednje značilnosti, ki neugodno vplivajo na psihično zdravje uporabnikov in se nanašajo tako na bolnišnice, kot tudi na druge sorodne službe. Bolnišnice so le skrajni primer, kjer so ti procesi še posebej poudarjeni zaradi velikosti le teh, hierarhije, medicinske avtoritete in odsotnosti izbire s strani uporabnika.

1. Ko osebo premestimo iz običajnega fizičnega in medosebnega okolja, sprožimo proces dekontekstualizacije. Vzorci vedenja, ki so imeli določeno funkcijo in pomen v kontekstu družinskega okolja, postanejo v novem okolju nerazumljivi ali celo bizarni. Oseba se je prisiljena prilagoditi novemu okolju in se naučiti novih vzorcev vedenja, ki so se za življenje v skupnosti skrajno nefunkcionalni. Na ta način ustvarimo umetno okolje, ki ni prav nič bolj naklonjeno avtonomnemu zadovoljevanju lastnih potreb, kot prvotno.
2. Ker je diagnostični proces usmerjen na simptome in ne upošteva vpliva konteksta na vedenje, se "problem" (to je nekaj, za kar se oseba lahko čuti soodgovorna) transformira v "bolezen", ki postane zdravnikova odgovornost. Dekontekstualizacija se tako nadaljuje.
3. Proces zdravljenja temelji na skupini negativnih atribucij, ki jih mora "pacient" ovreči, da bi dokazal, da se mu zdravje izboljšuje. Zdrava pamet nam pove, da ima soočanje z negativnimi atribucijami negativne učinke na samospoštovanje in zaupanje vase, zato še vzdržuje ali poslabšuje, ne pa odpravlja problem (bolezen).
4. Z vsiljenim redom in odvisnostjo rutina bolnišnice izniči posameznikov občutek individualnosti, avtonomije in samokontrole. Posameznik izgublja svojo identiteto.

Razlogov za to, bi se veljalo izogibati uporabi duševnih bolnišnic je več. Mosher in Burti navajata naslednje:

1. Humanitarni. Ker te ustanove ravnaajo z ljudmi kot s predmeti, spodkopavajo temeljne človeške kvalitete, kot so: individualnost, avtonomija, soodvisnost, občutek osebne odgovornosti. Rečemo lahko, da uporaba bolnišnic vodi k dehumanizaciji.
2. Moralni. Bolnišnice so znane kot izvor iatrogenih obolenj, med njimi institucionalizma in prekinitev socialnih vezi. Z izogibajem bolnišnic zmanjšamo pojavljanje teh sindromov.
3. Ekonomski. Z zmanjšanjem uporabe bolnišnic bi se sprostila znatna finančna sred-

stva za učinkovitejše skupnostne programe, ki bi upoštevali načela vsakdanjega življenja. Za primer vzemimo ZDA, kjer bolnišnice porabijo 76% denarja, namenjenega duševnemu zdravju.

4. Znanstveni. 19 raziskav od 20, v katerih so primerjali bolnišnično zdravljenje z različnimi alternativnimi oblikami skrbi, je pokazalo, da so alternative vsaj toliko ali bolj učinkovite, hkrati pa tudi cenejše. Raziskave tudi kažejo, da se osebe, ki so se zdravile v bolnišnicah, vedno znova vračajo tja, medtem ko so pri osebah, ki so uporabljale alternativne oblike, to pojavlja v mnogo manjši meri.

Avtorja zavračata le pretirano uporabo bolnišnic, hkrati pa se zavedata, da za določene primere še vedno obstaja potreba po njih. Menita, da bi bilo potrebnih približno 10 bolnišničnih postelj na 100 000 prebivalcev, temu pa lahko dodamo še 10 postelj v skupnostnih službah (v ZDA je trenutno približno 130 postelj na 100 000 oseb!). Bolnišnico naj bi uporabljali le tedaj, ko so potrebne specializirane usluge, kot npr. :

1. Zapletene, tehnološko zahtevne diagnostične naprave, ki zahtevajo nenehno spremljanje specialno izurjenega osebja (npr. nekatere infuzije, CAT scan ipd.) Ob ustrezni opremljenosti skupnostnih centrov bi bilo mogoče tudi večino takih preiskav izvesti ambulantno.
2. Proces zdravljenja, ki predstavlja riziko in ga je treba neprestano in pogosto nadzorovati, pri čemer je potrebno specializirano osebje (npr. detoksikacija drog, začetek zdravljenja z litijem ali nevroleptiki pri osebah z zapletenimi zdravstvenimi potrebami).
3. Obravnava oseb, ki so samomorilne ali nevarne za življenje drugih in je zato težko drugje skrbeti zanje.
4. Zdravljenje akutnih kriz zaradi zasvojenosti ali akutno psihotičnih oseb, ki zaradi zmedenosti ali dezorganizacije zapuščajo skupnostno službo.

Med funkcijami javnih služb duševnega zdravja je terapevtska učinkovitost ena tistih, ki so med zadnjimi v hierarhiji. Če pogledamo delo uslužbencev, od najvišjega vodstva do oseb, ki neposredno delajo z uporabniki, lahko vidimo, da odločilni dejavniki aktivnosti nimajo nič opraviti z učinkovito obravnavo. Javne službe duševnega zdravja imajo številne cilje, ki so navadno nejasno opredeljeni in so često med seboj v konfliktu. Tu so vprašanja financiranja, ki zahtevajo, do so ob vsakem času vse postelje zasedene ter bolj ali manj eksplicitno izraženi cilji socialnega nadzora motečega vedenja, da ne omenjamo pravnih in administrativnih ciljev. Potem so tu še notranji organizacijski cilji, implicitni ali tajni cilji, povezani s kariero, dobičkom, prestižem, dodeljevanjem denarja in opreme, itd.

Vsekakor je najpomembnejši cilj povezan z nadzorom motečega vedenja. Družba pogosto zahteva od služb duševnega zdravja, da opravljajo intervencije, ki niso v interesu uporabnika, temveč v interesu skupnosti. Take so npr. zahteve, do se določeno osebo odstrani s ceste ali iz njenega stanovanja, ker jo drugi doživljajo kot motnjo ali grožnjo. "Obravnava" v takem primeru pomeni "prilagoditev" oziroma odstanitev motečega vedenja. Najpriljubljenejši ukrep je hospitalizacija in uporaba močnih medikamentov. To ni obravnava v pravem smislu, temveč prisilno konformiranje. Te osebe morda dejansko potrebujejo obravnavo (kar se navaja kot opravičilo), želimo le poudariti, da razlog za tovrstno intervencijo ni primarno v interesu dotične osebe. Nedopustno je, da se nadzorne funkcije opravičujejo s terapevtskimi razlogi. Terapevtsko delovanje je mogoče le ob prostovoljnem sodelovanju. Zaključimo lahko, da

je pridržanje in ne obravnava temeljna in "resnična" funkcija duševne bolnišnice. Ta funkcija je nedvomno potrebna, poskrbeti pa bi bilo treba, da bi se opravljala ločeno od služb duševnega zdravlja.

Dezinstitucionalizacija

Čeprav počasi, tudi k nam prodirajo zamisli o dezinstytucionalizaciji. Glede na to, da so v tujini že dobrih 20 do 30 let pred nami, ni treba, da ponavljamo njihove napake. Napake so bile predvsem v tem, da so izvajalci zašli v drugo skrajnost. Namesto, da bi ljudi učili prisluhniti svojim željam in jim pomagali najti načine za njihovo uresničitev, so jih preprosto razvajali. S tem, ko so jim skušali kar vsepovprek izpolnjevati njihove želje, so jim škodili ravno toliko, kot jim je prej škodila institucija. Avtomatično zadovoljevanje potreb ali celo želja ni v o interesu posameznika. V njegovem interesu je, da ga naučimo, da bo to storil sam, oziroma ob medsebojni pomoči sostanovalcev. To pa seveda terja mnogo več truda. Precej lažje je skuhati kosilo stanovalcem stanovanjske skupine, kot pa jih navajati, da to store s skupnimi močmi. Mnogo lažje je rešiti njihove medosebne konflikte, kot pa jih naučiti, kako lahko to storijo sami. In vendar je ravno to tista kritična prelomnica ki razlikuje ustrezno skrb od neustrezne. Zadovoljevanje potreb in izpopolnjevanje želja, ki nadaljuje vzorec odvisnosti od osebja, v ustanovi ali izven nje, ni v interesu uporabnika in ne predstavlja bistvene izboljšave. S tem seveda mislim na nepotrebno in enostransko odvisnost. Vsakdo v nekaterih stvareh potrebuje pomoč in tako jo tudi člani stanovanjskih skupin. Pomembno je, da vsak od njih razvije tiste vsakdanje spretnosti, za katere se čuti sposobnega in ga veselijo. To je tudi edina realistična osnova za razvoj samospoštovanja. Le izjemoma najdemo koga, ki je toliko prizadet, da se ne bi mogel naučiti prav nobene vsakdanje spretnosti. Vedno znova se moramo spraševati, kaj je zares v interesu osebe, za katero skrbimo, in ne le, če so njene potrebe zadovoljive. Videli smo, da obstajajo ustrezni in neustrezni načini zadovoljevanja potreb. Interes oseb moramo pojmovati dolgoročno: kaj je tisto, kar jim bo omogočalo razvoj in uporabo spretnosti v konkretnem socialnem okolju. V interesu posameznika je vse tisto, kar povečuje njegovo kompetentnost tako v praktičnem kot v socialnem smislu.

V procesu dezinstytucionalizacije je v začetku mnoge stanovalce težko motivirati za delo. Razumeti moramo, da so že od prej navajeni nedela, hkrati pa so prišli s pričakovanji, da gredo na bolje. Nenadoma se znajdejo pred številnimi dolžnostmi. Nihče jim ni povedal, da bodo morali delati. To je huda napaka, ki pa se ji zlahka izognemo. Še preden se posameznik odloči, da zapusti institucijo, mora biti do podrobnosti seznanjen z zahtevami in pravicami, po možnosti pa naj si mesto bivanja tudi ogleda. Tudi potem, ko se uporabnik že loti nekega dela, je še vedno potrebno vzpodbujanje. Pogosto jim primanjkuje vztrajnosti, saj so ob dolgotrajnem bivanju v ustanovi izgubili vse delovne navade. Pogosto je treba začeti na začetku, kar pa zahteva precej vztrajnosti tudi od osebe, ki pri tem pomaga. Za začetek ni tako pomembno, koliko se naredi, niti kako, pomembno je, da delajo vsi. Na ta način se razvija tudi pripadnost skupini, ki hkrati pomeni zadovoljitev temeljne potrebe.

V zadnjem desetletju se je zvezi z zdravstvenimi in socialnimi službami po svetu zelo razširila zamisel t.i. "normalizacije", ki jo je podal Wolf Wolfensberger (1972). Izraz sicer ni najbolj posrečen, saj vse skupaj nima nič opraviti z normalnostjo, temveč s prevrednotenjem uporabnikov teh služb. David in Althea Brandon (1988, 1992, 1994) v tem smislu raje uporabljata oznako: "načela vsakdanjega življenja".

Wolfensberger opredeljuje svojo zamisel kot uporabo kulturno pozitivno vrednotenih sredstev pri omogočanju ljudem, da živijo življenje, ki ga kultura pozitivno vrednoti. Opozarja tudi na neskladnost in destruktivnost zdravstveno-socialnih služb, ki navadno sicer izhajajo iz pozitivno vrednotenih načel, ta pa se v praksi izkrivijo zaradi interesov institucije, neozaveščenih predpostavk (pedsodkov) in nezavednih teženj uslužbencev. Deklarirani ideološki model tako tako postane neskladen s tem, kar uporabniki in uslužbenci dejansko doživljajo, kar potrebujejo in kar si želijo.

Telesno in duševno prizadete osebe, bolni, stari, itd. so že po tradiciji razvrščeni. Nanje gledamo kot na nekoristne in neproduktivne ljudi. So marginalni del populacije, ki jih pogosto zaznavamo kot manjvredne, ne povsem človeške. Ustanove, ki so jim namenjene, to stališče še poudarjajo, tako da se v njih počutijo še bolj razvrščene kot sicer. V procesu razvrščanja po Wolfensbergerjevem mnenju lahko izdvojimo 7 osrednjih tem.

1. **Pomanjkanje zavedanja.** Večina uslužbencev neke institucije se ne zaveda dejanskih učinkov in načinov socialnega razvrščanja oseb, katerim naj bi ustanova služila. Nezaželene, destruktivne elemente uspešno zanikajo in potlačijo, to pa povzroči, da zaznavajo uporabnike kot ne povsem človeške. Tako npr. naključnemu obiskovalcu takoj vzbudi pozornost vonj po urinu, prazne stene, napol oblečeni ljudje, ki se skrivajo po kotih, itd. Uslužbenci vsega tega ne opazijo več. Če jih opozorite, se bodo morda spomnili svojih prvih vtisov, ko so prišli v zavod. Nekatere stvari pa so globlje narave. Če jih npr. vprašate po smislu nekaterih zahtev, se bodo razjezili. Rekli bodo, da oni že vedo, kaj je dobro za oskrbovanca. In potem bodo poiskali še mnoge razloge, ki naj bi potrdili njihovo trditev. V resnici pa izražajo globoko nezaupanje in pesimizem. Če se dotaknete še globlje ravni, bodo postali prav besni. Začeli bodo govoriti o svoji nemoči, kako jih vodstvo ne posluša itd.
2. **Pojmovanje vloge uporabnika.** Uslužbenci se največkrat ne zavedajo svojih pričakovanj glede vloge uporabnika, ki ustvarjajo pogoje za pospeševanje otročjega vedenja. Uporabniki se tako zapletejo v serijo samouresničujočih prerokb, ki so pogosto skrajno destruktivne. Od oskrbovancev preprosto nihče ne pričakuje, da bi se naučili ravnati odgovorno. To se izraža na prikritih načine: v ponujenih dejavnostih, v načinu govorjenja, v predstavah o oskrbovancih itd. Na takih "neobičajnih" mestih ne veljajo več standardi vsakdanjega obnašanja. Težko je namreč videti človeka v nekom, ki je odet v pol preveliko raztrgano pidžamo in spi v sobi, prenatrpani s posteljami. Težko si je zamišljati, da bi ta oseba lahko živela v skupnosti in morda opravljala kako delo. Nič čudnega ni, če se tudi oseba sama težko vidi v kaki drugi vlogi.
3. **Potenciranje deviantnosti.** Če razvrščene ljudi v velikem številu nagnetemo v isto ustanovo, to še poveča zaznano stigmatiziranost. Ločevanje od drugih in nasilno trpanje skupaj še poveča prepad med obema svetovoma in ovira resnično integracijo tudi po povratku v skupnost. Stigma, ki se drži osebe, povzroči, da vsakdo opazi le stigo in ne vidi človeškega bitja, na katerega je nalepljena.
4. **Osebnostna kompetentnost.** Če želimo povečati osebnostno kompetentnost, moramo gojiti realističen optimizem, ki vključuje prepričanje, da ima vsakdo neke potenciale, ki jih lahko razvije. Mnoge ustanove imajo že vgrajen pesimizem in zanemarjajo še tiste vidike osebnostne kompetentnosti, ki bi jih lahko realno spodbujali, npr. zanimanje za zunanji izgled, obleko, pričesko itd. Sestavine kompetentnosti so številne. Sestavljajo iz občutka osebnostne vrednosti, sposobnosti za ustrezno ravnanje v

- različnih okoljih, pridobivanje izkušenj itd. Povečevanje kompetentnosti bi moralo biti temeljni element skrbi.
5. Vzorniki. Imitacija vzornikov je pomemben proces, ki deluje na nas neprestano. Večina vzornikov, ki so na voljo razvrednotenim osebam, je dokaj negativnih. Ustrezna skrb bi morala vključevati tudi družbeno pozitivno ovrednotene vzornike (npr. fizik Hawking).
 6. Predstave. Simboli in predstave, ki se navadno povezujejo z razvrednotenimi ljudmi, so skrajno negativni. Številni TV programi, časopisne novice, radijska poročila itd. še vedno poskušajo vzbuditi strah, gnus, zasmehovanje, občutke večvrednosti in pomilovanja. Razvrednoteni ljudje so neke vrste tragični heroji, kar mediji s pridom izkoriščajo. Predstave, ki jih pošiljamo v javnost, bi morale prizadete ljudi prikazovati bolj realistično in v tej smeri delovati tudi na stališča povprečnega človeka. Negativno sliko ponujajo tudi ustanove, katerih videz je navadno nepričuden in brezoseben.
 7. Socialna integracija. Večina ljudi se skoraj instinktivno umakne iz bližine razvrednotenih ljudi. Na ta način jih izločimo iz družbe, zato niso deležni "običajnih" izkušenj, kar še osiromaši njihove socialne spretnosti. Ločevanje tudi zmanjša tolerantnost družbe do drugačnosti, saj se nam ni treba soočati z njimi. Tako lažje pozabimo nanje, hkrati pa pozabimo tudi na dejstvo, da je naša družba družba apartheida. V takih okoliščinah se zdi integracija zelo zahtevna naloga. Prvi korak lahko storimo tako, da začnemo prizadete otroke šolati skupaj z ostalimi in jim omogočimo oblike rekreacije, ki so dostopne vsem.

Značilnosti dobre skrbstvene službe

Kakšne pa so značilnosti dobre skrbstvene službe? Na to vprašanje seveda ni mogoče podati enoznačnega in celovitega odgovora. Vse, kar lahko storimo je, da podamo nekaj smernic. Najpomembnejše so naslednje:

1. Vpliv nad lastnim življenjem. Uporabniku je treba zagotoviti, da bo kar v največji meri odločal o stvareh, ki so zanj temeljnega pomena. To je hkrati tudi njegova temeljna pravica, ki mu pripada tako, kot vsem drugim ljudem, a se tega premalo zavedamo. Vpliv nad lastnim življenjem se povezuje s številom izbir, ki jih ima na razpolago tako v malih, kot v velikih stvareh. Uporabniki so večinoma ljudje, ki so imeli v življenju le malo možnosti. Potrebujemo vzpodbudo in veliko podpore, da lahko razvijejo boljši občutek za obvladovanje svojega življenja in razvijejo vsakdanje spretnosti, kot npr. ravnanje z denarjem, orientacija v okolju itd. Pogosto je potrebno tudi vztrajno ozaveščanje o socialno-kulturni pogojenosti njihovega položaja, o nujnosti prevladovanja le-tega, kakor tudi o njihovi lastni zmožnosti za preoblikovanje vsakdanjega življenja.
- S tem, ko uporabniku ponudimo več izbir, mu moramo tudi zagotoviti odgovorno odločanje. To pomeni, da ga moramo seznaniti s posledicami vsake dane izbire. Ljudje pogosto ne razumejo, da so se z izbiro ene od možnosti odrekli nekaterim drugim. Učenje odgovornega odločanja je temeljnega pomena, kadarkoli se povečuje število pravic. V obratnem primeru se nam bo kaj hitro ponudil zaključek, češ "saj sem vedel, da ne zmore".
- Na kakšen način lahko vse to dosežemo? Predvsem moramo paziti, da bo vse, kar oseba čuti in misli, imelo zaznavne posledice v okolju. Kot vsak drug, mora imeti tudi uporabnik skrbstvenih služb pravico, da se zmoti. Pustiti mu moramo pravico

do razumnega tveganja. V preteklosti so bili ljudje z motnjami zavarovani pred vsakim resničnim ali namišljenim tveganjem. Življenje v izoliranem okolju ob često prav bizarni kombinaciji skrbi in nadzora je mnoge psihično povsem zadušilo. Priložnosti za pridobivanje bogatejših izkušenj vedno vključujejo določeno nevarnost in tveganje. Tveganje mora izračunati osebe. Odgovorno je za to, da so ljudje primerno pripravljeni za nove izkušnje. Za vsakega posameznika posebej je treba presoditi stopnjo tveganja in se o tem pogovoriti v timu. Če osebe zares skrbno pretehta tveganje in se kljub temu zgodi nesreča ali neprijetnost, zanjo ne bo odgovarjalo. Tak je bil npr. resničen primer angleškega uporabnika, ki se je občasno vozil domov z vlakom. Osebe je precenilo, da je tega sposoben. Potem pa se je zgodilo, da je nekdo med vožnjo odprl vrata vlaka in oskrbovanec se je ponesrečil. Čeprav so sledile obširne polemike in tožbe, je bilo osebe oproščeno, saj bi se to lahko zgodilo komurkoli.

2. Razvijanje udeležbe. Prizadevati si moramo uporabnike dejansko vključiti v vodenje in načrtovanje organizacije, pa tudi prevzemati pomembnejše vloge v družbi nasploh. Posebej pomembna so prostovoljna združenja, ki jih vodijo osebe z različnimi oblikami prizadetosti. Velike možnosti se odpirajo tudi v manjših enotah, kot so stanovanjske skupine, kjer lahko odločajo o večini stvari: pri kadrovanju, pri odločanju o širjenju storitev, pri oblikovanju politike organizacije itd.
3. Poglabljanje odnosov. To je bolj vprašanje kvalitete kot kvantitete. Večina prizadetih ima le nekaj prijateljev ali pa nobenega in jim preostanejo večinoma le odnosi s sorodniki ali pa z ljudmi, ki so za to plačani. Poskrbeti moramo, da bodo oskrbovanci spoznali čimveč prijateljev, ki jih cenijo in so radi z njimi, ne da bi bili za to plačani. Tudi odnosi z osebjem naj bi bili zgrajeni na bližini in intimnosti, dopustiti moramo, da nas spoznajo. Poseben problem je nekoč predstavljala spolnost prizadetih. Družba jim je posredno ali neposredno odrekala pravico do spolnosti. Naša naloga je, da jih k temu spodbujamo in jim omogočamo nemotene spolne in ljubezenske stike.
4. Individualizacija razvoja. Vsakdo naj bi imel možnost izražati svojo enkratno individualnost, razviti zmožnost živeti polnejše življenje. Tudi tu je potreben stvarni optimizem. Upirati se moramo skupinskim pritiskom prilagajanja, ki težijo k uniformiranosti. Za osebo, ki šele razvija svojo individualnost, je že najmanjše popuščanje skupini lahko usodno.
5. Integracija. Skrbstvene službe morajo skrbeti za odprtost in možnosti druženja zunaj okvirov organizacije. Uporabniki naj čim pogosteje uporabljajo prostore, namenjene širši skupnosti, kot so knjižnice, plavalni bazeni, razstave, se udeleževati raznih predstav itd. Tako druženje je pomembno tudi za ostale, ki imajo na ta način možnost srečati ljudi, ki so bili doslej izključeni, in z njimi navezati stike.
6. Soočanje z bolečino. Ob soočanju s tujo bolečino se navadno zatečemo k zaničanju in k drugim površinskim rešitvam, ki prizadeti osebi povzročajo še dodatno bolečino. Osebe bi se morale senzibilizirati, da zazna bolečino uporabnikov, da se odzove na neposreden človeški način, namesto, da jo zavija v strokovnjaški žargon in razne ideologije. Pripravljenost mora biti sprejeti občutke bojazni, ranljivosti, staranja in izgubljanja sposobnosti, umiranja, depresije, obupa, osamljenosti itd. Poskusiti mora skupaj z osebo poiskati pomen trpljenja in ga znati deliti.
7. Zagovorniški odnos. Velika ovira za uporabnike je, če je osebe preveč zaščitniško ali celo avtoritarno. Za zagovorniški odnos je značilno, da je osebe na strani uporabnika, ga podpira in vzpodbuja pri uresničitvi njegovih lastnih zamisli ter razvoju spretnosti. Spretnosti nam pomagajo k občutku samozavesti. To so lahko

osebne spretnosti, kot npr. samokontrola, vpogled vase, učinkovita razporeditev časa in vsakdanjih opravil, sposobnost soočanja s stresom, iskanje pomoči itd. Socialne spretnosti vključujejo: navezovanje stikov, točno sporazumevanje, empatija, odločnost itd. Pomembne so tudi spretnosti pri različnih dejavnostih, od športa, igranja glasbenih instrumentov, šivanja, do hobijev itd.

8. **Antidiskriminacijska praksa.** Osebe mora biti pozorno na dokaj splošno težnjo, da poklanja večjo skrb mlajšim, bolj privlačnim, bolj izobraženim in drugim "privilegiranim" osebam. Prav tako je potrebna pozornost pri etničnih razlikah in pri opravljanju vloge nekakšnega kulturnega prevajalca. Podobno je treba posvetiti pozornost tudi spolnim razlikam in se vživeti v referenčni okvir osebe nasprotnega spola.
9. **Zavedanje lastnih motivov.** Osebe, ki se ne zaveda svojih motivov za nudenje pomoči, zlahka postane zaverovano vase in se osredotoči na svoje potrebe in želje, misleč, da so to potrebe uporabnika. Slednji tako postanejo orodje za zadovoljevanje naših lastnih potreb in ambicij. Ponujati ljudem pomoč, za katero sami mislimo, da jo potrebujejo, ni resnična dobrota, temveč pohlep za dajanjem. Uporabniki potrebujejo priložnosti, da lahko tudi sami dajejo, namesto da jih učimo pasivno sprejemati. Naučiti se moramo postavljati sebe na drugo mesto in se izogibati izračunavanju cene dajanja in sprejemanja. Razvijati moramo samokritičnost in spodbujati kritičnost pri drugih.

Mosher in Burti navajata tri temeljne procese, ki jih morajo upoštevati skupnostni programi, da bi bili učinkoviti. To so kontekstualizacija, opolnomočenje ter načelo običajnega življenja.

1. **Kontekstualizacija** pomeni, da uporabniki ohranjajo čim tesnejši stik s svojim običajnim okoljem, tako v geografskem kot v medosebnem smislu. Pristop je usmerjen na problem in ne na patologijo uporabnika. Priporočljivo je, da slednji opredeli naravo problema, kot ga vidi sam, skrbstveni delavci pa osvetlijo dogodke v okolju, ki so z njim povezani. Uporabnik sam naj predlaga možne rešitve problema in pove, kako mu lahko pomagamo. Naloga skrbstvenega delavca je, da pomaga doseči kompromis med zunanjo socialno realnostjo in subjektivno stvarnostjo uporabnika. Obe stvarnosti je treba povezati, saj je ravno njuna nepovezanost pripomogla k nastanku problema. Kontekstualizacijo pospešujemo tudi tako, da navežemo stik s pomembnimi osebami v življenju uporabnika in jim predočimo njegovo videnje problema. Brez kontekstualnega mišljenja bomo uporabnika težko razumeli in ga bomo doživljali kot tujega in nedostopnega.
2. **Opolnomočenje** (empowerment) se nanaša na ohranjanje in povečevanje moči uporabnika. Temeljni problem večine obstoječih institucij je v tem, da njeni predstavniki že vnaprej zavzamejo stališče, da vedo, kaj je za uporabnika najbolje. To mu odvzame moč in občutek nadzora nad svojim življenjem, ki ga je že tako le s težavo vzdrževal. Naloga skrbstvenih delavcev je, da ustvarijo pogoje, ki pripomorejo k občutku večjega nadzora, ne pa da ga še zmanjšujejo. Osebe lahko pomaga pri večanju osebne moči na več načinov: z dajanjem ustreznih informacij, s predočanjem različnih možnosti, ki jih imajo na razpolago, z zagovorništvom, z učenjem socialnih spretnosti, predvsem pa tako, da uporabnika vključuje v celoten proces pomoči. Z drugimi besedami lahko rečemo, da je vloga oseba predvsem v tem, da spodbuja razvoj in uporabo uporabnikovih kognitivnih in emocionalnih potencialov. Osebe, ki nudijo pomoč, naj bi se stalno zavedale, da toliko bolj koristijo, čimmanj naredijo za uporabnika. Bolj pomembno je biti z njim, kot

delovati. Zelo pomembno je tudi vključevanje neplačanih oseb: prijateljev, staršev, predstavnikov prostovoljnih organizacij itd. Opolnomočenje pomeni prevzemanje osebne odgovornosti s strani uporabnika in je pomemben vidik dezinstitucionalizacije.

3. Načelo običajnega življenja ima nekatere skupne točke s kontekstualizacijo, vendar se od nje v posameznih vidikih pomembno razlikuje. Proces kontekstualizacije vključuje individualen, longitudinalen, historičen vidik, medtem ko se načelo običajnega življenja nanaša predvsem na skupinski, družbeni in kulturni vidik. Pomeni, da se med različnimi možnostmi najprej osredotočimo na tiste, ki so najbližje običajnemu življenju referenčne skupine, ki ji pripada uporabnik.

Opisana načela predstavljajo osnovo za razvoj večine skupnostnih služb, ki so se v zadnjih desetletjih uveljavile v tujini. Opazen je značilen premik v smeri psihosocialnega delovanja in opuščanje medicinskega modela, kar je tudi rezultat dejstva, da skupnostne službe vodijo predvsem socialni delavci in psihologi. Navedena načela nam seveda lahko služijo le v orientacijo in predstavljajo način mišljenja, ki je v našem okolju še dokaj tuj. V nadaljevanju članka si bomo zato ogledali konkretne vidike in probleme v delovanju skupnostnih služb na področju duševnega zdravja.

Viri

1. Brandon, D., Brandon, A. (1988) Putting people first: A handbook on the practical application of ordinary living principles. London, Good impressions.
2. Brandon, D., Brandon, A. (1992) Praktični priročnik za osebe v službah za ljudi s posebnimi potrebami. Ljubljana, Visoka šola za socialno delo/Pedagoška fakulteta.
3. Brandon, D., Brandon, A. (1994) Jin in Jang načrtovanja psihosocialne skrbi. Ljubljana, Visoka šola za socialno delo.
4. Caring for people: Community care in the next decade and beyond. (1989) Presented to Parliament by the Secretaries of State for Health, Social Security, Wales and Scotland by Command of Her Majesty. London, HMSO.
5. Horobin, G. (1985) Research highlights in social work 11: Responding to mental illness, London, Kogan Page.
6. Mosher, L. R., Burti, L. (1989) Community mental health: Principles and practice. New York, Norton.
7. Wolfensberger, W. (1972) The principle of normalisation in human services. Toronto, National Institute on mental retardation.

Simbolične implikacije barv in njihov položaj na dimenziji ugajanja

ASJA NINA KOVAČEV

POVZETEK

Barve kot naravni fenomeni nimajo pomena, a se je v tradiciji različnih kultur ohranilo veliko njihovih simboličnih implikacij. Namen pričujoče študije je bil ugotoviti barvne preference Slovencev in simbolične pomenne glavnih barv v slovenski kulturi. Uporabili smo "Test barvnih preferenc", ki smo ga skonstruirali posebej za ta eksperiment. Sestavljata ga barvna predloga in vprašalnik. Za barvno predlogo smo uporabili trak iz belega kartona z devetimi barvnimi kvadrati: rdečim, modrim, rumenim, vijoličastim, oranžnim, rjavim, belim in črnim. Subjekti so barve rangirali po metodi ekstremnih parov in zapisali vse besede, ki so jih lahko pomensko povezali z njimi.

Barvne preference smo ugotavljali z izračunavanjem njihovega povprečnega ranga in njihovim ponovnim rangiranjem. Rang listo ugajanja smo primerjali z rezultati podobnih raziskav pripadnikov drugih narodov. Pri subjektih slovenskega vzorca smo ugotovili nekaj odklonov.

Pomensko strukturo barv smo določali s kategorizacijo njihovih asociacij po pomenu. Tako dobljene pomenske kategorije smo primerjali z ustaljenimi simboličnimi pomeni barv v različnih kulturah. Ugotovili smo precejšnjo skladnost med simboličnimi pomeni barv pri Slovencih in pri drugih evropskih narodih.

ABSTRACT

THE SYMBOLIC IMPLICATIONS OF COLOURS AND THEIR POSITION ON THE DIMENSION OF PLEASANTNESS

Colours as natural phenomena do not have meanings, but many of their symbolic implications have remained in the tradition of different cultures. The purpose of the present study was to ascertain colour preferences of Slovenes and the symbolic meanings of the main colours in the Slovene culture. The "Colour preference test" was constructed for this particular situation. It consisted of a colour band and the reply-form. The colour band was made of white pasteboard with nine colour squares (red, blue, yellow, violet, green, orange, brown, white, and black) on it. The subjects ranked the colours according to the method of extreme couples and put down all the words they could associate with them by meaning.

Colour preferences were determined by calculating the average rank of colours and their repeated ranking. The rank-list of pleasantness was compared with the

results of similar researches on the subjects of other nations. The subjects of the Slovene sample manifested some declinations.

The meaning structure of colours was determined by the categorization of their associations. After that their meaning categories were compared with their settled symbolic meanings in different cultures. There was a considerable congruency between the colour symbolic meanings of Slovenes and of other European nations.

UVOD

Človekovo zaznavanje objektivne stvarnosti je odvisno od nekaterih temeljnih značilnosti predmetnega sveta. Med njimi izstopajo predvsem:

- oblika zaznanih predmetov,
- relief,
- voluminoznost in
- prostorski odnosi z drugimi predmeti.

Zaznavanje temeljnih značilnosti predmetnega sveta je močno odvisno tudi od njihove barve, ki lahko v precejšnji meri preoblikuje njegovo vizijo. Barva ima namreč precejšen vpliv na človekovo fiziološko dogajanje, pomemben pa je tudi njen vpliv na različna področja njegove psihične, predvsem čustvene in spoznavne dejavnosti.

Proučevanje osnovnih vzorcev vizualnega zaznavanja, ki tvori podlago večjemu delu kasnejše miselne (predvsem pojmovne) predelave informacij, je treba pričeti pri proučevanju svetlobe. Brez nje namreč ni mogoče zaznati oblik, barv, prostora in gibanja. Svetloba odločilno vpliva na subjektovo doživljanje, zato so jo čistili, mistificirali in ritualizirali v številnih kulturah. Je namreč nujen pogoj za večino življenjsko pomembnih dejavnosti in vizualni ekvivalent druge največje življenjske sile - toplote. Večina naše pozornosti je sicer namenjena predmetnemu svetu, toda ta postane dostopen našemu spoznavnemu aparatu šele s pomočjo svetlobe.

Svetloba kot fizikalni fenomen

Sodobna fizikalna spoznanja so spodbila tradicionalna prepričanja o izvoru svetlobe. Svetlobo, ki nas obseva, nam namreč pošilja sonce skozi mračno vesolje na mračno zemljo iz oddaljenosti pribl. 150 milijonov kilometrov. V nasprotju s sodobnimi ugotovitvami so včasih domnevali, da se nebo sveti kar samo od sebe in da sonce ni nič drugega kot najsvetlejša točka na njem. Tako naj bi obstajala po tradicionalnem prepričanju svetloba že pred soncem in rodila naj bi se iz prvobitne teme. Otroci in pripadniki primitivnih plemen jo še danes pojmujejo kot nebu imanentno kvaliteto, ki seva skozi zračne plasti in osvetljuje zemljo.

Omenjene domneve o izvoru in naravi svetlobe je kljub izrednim dosežkom sodobne znanosti silno težko izkoreniniti, saj nam jih vsiljuje naš vidni aparat. Perceptivni pogoji namreč ne sovpadajo z znanstvenimi spoznanji, zato se pri interpretaciji izvora svetlobe opiramo predvsem na lastno znanje, in ne toliko na spremenljive, nekonsistentne in pogosto celo varljive informacije, ki nam jih posredujejo čutila.

Simbolika svetlobe v zahodni kulturi

Svetloba je v tradicionalni simboliki manifestacija božanskosti. Simbolizira stvarjenje vesolja, logos, prvobitni intelekt, manifestacijo univerzalnega principa, življenje, resnico, neposredno spoznanje, breztelesnost, razum in duh. Kot izvor dobreote ponazarja še novo življenje, slavo, radost in sijaj.

Doživljanje svetlobe je povezano s sočasnimi doživljanjem večnosti in minljivosti vsega obstoječega, saj se svetloba pomensko povezuje z začetkom in koncem. Po tradicionalnem mitičnem prepričanju je "obsevala" t. i. zlato dobo človekove zgodovine, vendar naj bi prvobitni greh povzročil njegov padec v temo. Šele vrnitev v raj naj bi mu omogočila ponovno zrenje prvobitne svetlobe.

Barva kot fizični fenomen in kot nosilka simboličnih pomenov

Barva kot naravni fenomen ne nosi nikakršnih pomenskih struktur, ki bi vodile v pojmovni svet. Njen pomen temelji na primerjavi (aluzivna pomenska relacija), ali pa na dogovoru (konvencionalna pomenska relacija) (Rotar, 1972). V primerjavi z obliko je še nekoliko manj odvisna od golih fizičnih dražljajev, saj jo lahko zaznamo celo ob njihovi odsotnosti. To se včasih zgodi v hipnagoških slikah ali sanjah, ki nastajajo v našem spoznavnem aparatu neodvisno od svetlobno-kromatskih sporočil. Izven nas samih je namreč barva čista abstrakcija oziroma čisti fizični pojem elektromagnetnih radiacij.

Barva je več od skupine podatkov, ki nam jih omogoča fizični svet. Predmete in pojave namreč določa mnogo natančneje kot oblika, oziroma jim dodaja določeno čustveno vsebino. Spodbuja subjektivno intuitivnost, ga sili k spoznavanju in omogoča doživljajsko polnost, ki temelji na aktivaciji multiplih psihičnih procesov na več ravneh. Močno je povezana tudi s človekovim duhovnim in socialnim življenjem, zato ima simbolika barv pomembno vlogo v vseh oblikah njegove kulturne dejavnosti. Pomenska struktura barv je izredno bogata predvsem v magiji, mitu, ritualu, religiji in umetnosti. Na človeka kot psihofizično bitje imajo barve sicer zelo močan vpliv, vendar se njihove bogate pomenske implikacije do konca izoblikujejo šele skozi njihovo artikulacijo znotraj določenih prostorsko-časovnih dimenzij.

Mitične in arhetipične predstave o barvi izvirajo iz temne prazgodovine - iz obdobja, ko so se rojevale prve civilizacije. V procesu racionalizacije barve, ki sovpada z razvojem urbanizacije, so barvo ločili od njenega naravnega fizičnega nosilca, jo iztrgali iz žive in spremenljive narave ter jo s poimenovanjem identificirali kot suho, abstraktno, brezoblično kvaliteto. Ta ima sicer relativno utrjeno pomensko strukturo in njene pomenske implikacije se raztezajo vse od ezoterizma in mysticizma do različnih manifestacij socialnega in kulturnega življenja. Toda ne glede na konkretno sociokulturno okolje različnih magičnih, religioznih in drugih področij človekove kulturne dejavnosti (ki vedno bolj prehajajo v sfero iracionalnega, ezoteričnega in okultnega) je mogoče simboliko barv pojmovati kot izraz nekega univerzalnega principa oziroma nekakšnega občečloveškega občutenja univerzuma.

Pomenske implikacije posamičnih barv in njihova vloga v tradicionalni simboliki

Simbolika barv spada med najbolj natančno obdelana področja sodobne simbolologije. Različni avtorji (Chevalier in Gheerbrant, 1986; Cooper, 1986; Gibson in Gibson, 1966; Kovačev, 1990; 1991; 1992; 1993; 1994; Lurker, 1991; Musek, 1990; Trstenjak, 1987) obdelujejo to problematiko bolj ali manj obsežno in jo poskušajo razlo-

žiti s pomočjo identifikacije njenih družbenih, kulturnih in osebnostnih determinant. Toda pomenske strukture barv ni lahko določiti, saj imajo barve že v okviru iste kulture vrsto različnih ali celo nasprotnih pomenov, medtem ko so njihove medkulturne razlike še nekoliko očitnejše. Kljub temu obstaja med njimi tudi nekaj skupnih, univerzalnih potez.

Rdečo označujejo v tradiciji večine kultur kot barvo ognja, lahkomiselnosti, življenja, zdravja, aktivnosti, ljubezni, egocentričnosti in ekstraverzije (Cooper, 1986; Kovačev, 1991). V nasprotju z modro, ki simbolizira dvig v duhovnost, velja rdeča za zemeljsko in čutno barvo. Vendar ne zbujajo vedno pozitivnih občutij. Zaradi asociativnega spoja s krvjo simbolizira poleg čutnosti tudi boj, krvoločnost, bes in smrt. Fiziološki učinki rdeče barve na človeški organizem (povečanje mišičnega tonusa, pospeševanje delovanja srca, dvig krvnega pritiska, ipd.) jo določajo za barvo strasti, poguma in "psihične preobrazbe".

Nebesno in morsko modra barva simbolizirata resnico, zvestobo, čistost, plemenitost in modrost. V nasprotju z rdečo, ki naj bi ponazarjala moški princip, ponazarja modra ženskega. Med vsemi barvami je najgloblja in najmanj materialna. Zato naj bi omogočala postopno zapuščanje zavestnega in realnega ter prehod v nezavedno in nadrealno, tj. v oddaljene dimenzije praznega, metafizičnega prostora. Pasivnost modrine ni stalna, ampak se v modrem skriva tudi potencialna realnost. Svežina modrine pogosto prehaja v hlad, njena mirna dostojanstvenost pa v konzervativizem.

Rumena barva spreminja svoj vrednostni predznak v sorazmerju s svojim tonom in svetlostjo. Svetlejši odtenki rumene in zlatorumena barva imajo navadno vrednostno pozitiven pomen. Kot barva sonca deluje rumena na organizem poživljajoče in zaradi njenih ugodnih učinkov jo uporabljajo pri zdravljenju psihonevroz. Simbolizira intuicijo, razum in voljo. Hkrati je tudi barva aktivnosti in ekstraverzije, čeprav v manjši meri kot rdeča in oranžna. V svojih najbolj zlatih odtenkih ponazarja rumena nesmrtnost in božansko moč. Temnejši in motnejši odtenki rumene in rumenkasto zeleni ton imajo izrazito negativne konotacije. Simbolizirajo namreč izdajstvo, ljubosumje, grabežljivost, nasilnost, prevaro in celo žvepleno peklenskost. Zato so rumeno barvo v evropski tradiciji pogosto uporabljali za stigmatizacijo socialno nezaželenih oseb in za signalizacijo kužnih bolezni (Kovačev, 1992).

Z mešanjem modre in rumene nastane zelena barva, ki ima sicer podobne pomirjujoče učinke kot modra, vendar zaradi soudeležnosti rumene ne deluje več tako hladno (Trstenjak, 1987). V nasprotju z nadčutno modro barvo, je zelena prežeta z zemeljskostjo, privlačnostjo, občutljivostjo in čustvovanjem. Predstavlja rastlinstvo, svežino, reprodukcijo, pa tudi smrt, zlasti v svoji svetlejši inačici. Kot uravnotežena kombinacija ekstraverzije (rumena) in introverzije (modra), je zelena pasivno umirjena in samozadovoljna, toda zaradi svojih pomirjujočih učinkov na organizem postane hitro dolgočasna.

Pravo nasprotje zelene je izrazito ekstravertirana oranžna barva. Je barva ognja, veselja, aktivnosti in naslade, saj spada med psihofizične stimulatorje. Toda kljub svojim ugodnim psihofizičnim učinkom ni nikoli veljala za dragoceno, ampak predvsem za kričečo, ceneno, in plehko barvo (Kovačev, 1992).

Vijoličasta je mešanica rdeče in modre in je lahko zaradi medsebojno nasprotujočih si pomenov, ki jih implicirata njeni komponenti, simbol notranjega nemira ali harmonične sinteze obeh polarnosti. Povezujejo jo z inteligentnostjo, znanjem, vzvišenostjo, urejenostjo, umirjenostjo in treznostjo, vendar tudi z žalostjo, potrptostjo in hrepenenjem. T. i. "vijoličasta intelektualnost" ni analitične narave, ampak bi jo prej lahko označili kot mistično duhovno moč. V njej se namreč racionalne in emocionalne komponente tesno prepletajo, tako da jih je silno težko ločiti. Močna diametralnost

obeh spojenih barv, ki zbudjata popolnoma nasprotni asociacije, se kaže v stalni razpetosti vijoličaste med ekstra- in introverzijo, med približevanje in odmikanje ter med strast in hlad. Obe sili varujeta svojo avtonomijo, ki se razkriva skozi nerazrešeno in nerazrešljivo dvojnost hermafroditizma. Heimendall (1961) zato poudarja, da nobena druga barva ni tako silno razpeta med svetlobo in temo ter med življenje in smrt, kot to velja za vijoličasto.

Rjava barva je sinteza vseh kromatičnih barv. V naravi se pojavlja najpogosteje, zato velja za "najrealnejšo" med vsemi barvami. V tradicionalni simboliki ni posebno močno zastopana. Z njo namreč povezujemo predvsem blato in druge izločke oziroma telesnost v negativnem smislu besede. Je tudi barva dveh smrtnih grehov: požrešnosti in lenobe. Kljub temu ima lahko v določenih situacijah pozitivne pomenske implikacije. Kot barva rustikalnega pohištva nam zbujata vtis prijetne domačnosti, kot barva zemlje pa je simbol ugodja, varnosti, materinstva, vrnitve in gotovosti.

Akromatični barvi bela in črna sovpadata s svetlobo in temo, zato simbolizirata večno polarnost med obema nasprotnima tendencama. Pri tem je svetloba univerzalna nosilka pozitivnih, tema pa negativnih konotacij. Dihotomije med življenjem in smrtjo, med resnico in lažjo, med upom in obupom, med dobrim in zlim ter med zavestjo in nezavednim ohranjajo dialektičnost, ki je zajeta v vsej naravi in se lahko delno uravnoteži v sivi barvi. Ta namreč simbolizira negibno in ravnodušno nevtralnost, neodločnost ter odsotnost energije, življenja in radosti.

PROBLEM

V pričujoči raziskavi smo ugotavljali barvne preference in simbolično strukturo barv pri slovenskih dijakih in študentih. Barvne preference smo ugotavljali z metodo rangiranja, pomensko strukturo barv pa z asociativno metodo. Z njo smo hoteli prodreti do latentnih dimenzij simbolične strukture vsake posamične barve, kar bi bilo z uporabo drugih metod precej težje. Pri postavljanju direktivnih vprašanj bi namreč tvegali, da bomo subjekte usmerjali k dajanju pričakovanih odgovorov, ki bodo potrdili naše predhodne hipoteze. Te so temeljile na našem poznavanju tradicionalne simbolike barv v različnih kulturah, zato bi z njihovim prisilnim potrjevanjem zanemarili individualne (predvsem osebnostne) determinante njihovih pomenov.

S postavljanjem odprtih vprašanj bi lahko preverjali informiranost subjektov o problematiki in njihovo poznavanje simbolike barv. Toda tudi to ni bil naš namen.

Z uporabo modificirane asociativne metode smo se izognili zgoraj omenjenim težavam. Navodilo je namreč vključevalo pogoj, da morajo subjekti zapisati le tiste asociacije, ki jih lahko pomensko povežejo z dano barvo. Predpostavljali smo, da bodo barvne preference subjektov slovenskega vzorca podobne barvnim preferencam drugih narodov v evropskem kulturnem prostoru in da bo precej sorodnosti tudi med njihovimi simboličnimi pomeni. Te naj bi razkrivale tradicionalne determinante simbolične strukture barv, oziroma njihov kolektivni pomen. Poleg tega smo pričakovali še nekaj odklonov, ki naj bi bili izraz posebnosti slovenske kulturne tradicije in nekaterih osebnostnih faktorjev.

METODA SUBJEKTI

V preizkus smo vključili 50 poskusnih oseb, ki so pripadale dvema homogenima skupinama: 27 dijakin in dijakov prvega letnika gimnazije Vida Janežič v Ljubljani in 23 študentk in študentov prvega letnika psihologije na Filozofski fakulteti v Ljubljani. Obe skupini smo zaradi odsotnosti kakršnihkoli izrazitih diskrepanc med njimi obravnavali kot enotno skupino. Sestavljalo jo je 7 fantov in 43 deklet, starih od 15 do 25 let. Srednja vrednost njihove starosti znaša 17 let, standardna deviacija pa je .38. Modalna starost je 15 let, medianska vrednost pa 16 let.

Vzorec je bil sestavljen iz adolescentov in mlajših odraslih. Vključeval je pripadnike obeh spolov, vendar so prevladovala dekleta. Vsi subjekti eksperimenta so bili slovenske narodnosti.

PRIPOMOČKI

Test barvnih preferenc

V pričujoči študiji smo uporabili *Test barvnih preferenc*, ki smo ga skonstruirali posebej za to priložnost. Sestavljen je bil iz barvne predloge in odgovornega lista z navodilom.

Kot barvno predlogo smo uporabili papirnat trak, na katerem je bilo po vrstnem redu razvrščenih devet barvnih kvadratov s ploščino 1 cm². Subjekti so pred začetkom rangiranja barv glede na stopnjo njihovega ugajanja in pisanja lastnih asociacij nanje dobili navodilo:

"Pozorno si oglejte barve na priloženem listu. Izberite tisto, ki vam najbolj uga-ja, se vam zdi najprijetnejša ali najprivlačnejša, oziroma vam je tako blizu, da bi jo lahko označili kot "svojo" barvo. Poleg nje napišite številko 1. Nato pripišite vse besede, ki jih lahko pomensko povežete s to barvo.

Izberite še barvo, ki vas najbolj odbija, jo označite s številko 9 in zapišite vse besede, ki jih lahko pomensko povežete z njo. Nato izberite drugo najprivlačnejšo in drugo najbolj odbijajočo barvo. Označite ju s številka 2 in 8 ter jima pripišite pomen. Tako nadaljujte do konca."

Navodilu je sledila tabela, v kateri so bile našteje barve po takšnem vrstnem redu, kot so se pojavljale na predlogi. Poleg vsake barve je bil prazen kvadrat, kamor so subjekti vpisali stopnjo njenega ugajanja oziroma njen preferenčni rang. Sledil je prazen prostor in tja so subjekti vpisovali predmete in pojave, ki so jih lahko pomensko povezali z dano barvo. Odgovorni list je bil razdeljen na tri dele:

BARVA	RANG	POMEN
- rdeča		
- modra		
- rumena		
- vijoličasta		
- zelena		
- oranžna		
- rjava		
- bela		
- črna		

POSTOPEK

Eksperimentator je razdelil subjektom barvne predloge in Test barvnih preferenc. Nato je prebral navodilo za izvajanje eksperimenta. Subjekte je opozoril, da morajo navodilo prebrati še sami in da lahko v primeru kakršnihkoli nejasnosti postavljajo dodatna vprašanja.

Subjekti so rangirali barve glede na stopnjo njihovega ugajanja in jih poskušali osmisлити tako, da so jih pomensko povezovali s predmeti in pojavi iz realnega sveta, z različnimi atributi ali z abstraktnimi pojmi. Po izvedbi eksperimenta smo *"asociacije po pomenu"* kategorizirali tako ugotavljali pomensko strukturo vsake posamične barve. Primerjali smo jo s pomenskimi implikacijami, ki so se utrdile v evropski kulturi.

REZULTATI

Barvne preference

Pri ugotavljanju barvnih preferenc na podlagi barvnih predlog, ki smo jih razdelili subjektom, smo izračunali povprečen rang vsake posamične barve in na podlagi njegovega poznavanja ponovno rangirali barve od 1 do 9. Njihovega novega ranga ni bilo težko določiti, vendar je ta le groba ocena njihove dejanske priljubljenosti med subjekti. Z metodo rangiranja namreč ne moremo določiti razmika med različnimi barvami na dimenziji priljubljenosti, saj so razlike med njimi neenake, kar iz njihovega ranga ni razvidno. Da bi povečali zanesljivost ocen, so morali subjekti rangirati barve po metodi določanja ekstremnih parov, ki je metodološko najustreznejša. Tako smo se izognili težavam, ki bi jih lahko povzročalo sočasno odločanje med devetimi različnimi barvami na predlogi.

TABELA 1: Povprečni rang posameznih barv in njihov končni rang

BARVA	$\bar{R}$	R
- rdeča	5	6
- modra	3.32	1
- rumena	6.14	7
- zelena	4.05	3
- vijoličasta	3.92	2
- oranžna	6.42	8
- rjava	6.68	9
- bela	4.99	5
- črna	4.48	4

Na podlagi povprečnega ranga vsake posamične barve v skupini smo določili njihov novi rang. Na novo rangirane barve si na dimenziji všečnosti sledijo v naslednjem vrstnem redu: modra, vijoličasta, zelena, črna, bela, rdeča, rumena, oranžna in rjava.

Pomenska struktura različnih barv

Asociacije subjektov na vsako posamično barvo smo kategorizirali v pomenske kategorije in jih poimenovali. Tako smo empirično ugotavljali pomensko strukturo glavnih barv v slovenski kulturi. Dobljene rezultate smo kasneje primerjali še z nji-

hovimi utrjenimi simboličnimi pomeni, ki so se zakoreninili v evropski kulturni tradiciji.

TABELA 2: Pomenska struktura rdeče barve na podlagi kategorizacije najpogostejših asociacij na njen predložen odtonek

RDEČA BARVA		
KATEGORIJA		ASOCIACIJE
I.	življenje, veselje, toplina	življenje, ljubezen, veselje, sreča, vedrina, toplota, naklonjenost, prijaznost, lepota, zadovoljstvo
II.	mladost, brezskrbnost, živahnost	mladost, brezskrbnost, živahnost, razgibanost, radoživost, lahkotnost, hitrost, igrivost, optimizem, smeh
III.	ustvarjanje	ekspresivnost, kreativnost
IV.	živahnost, volja, moč	energija, volja, moč, intenzivnost, zagnanost, razgibanost
V.	strast	vročekrvnost, ogenj, strast, spolnost, temperament, močne emocije
VI.	nemir, nasilje	razdražljivost, agresivnost, napetost, nemir, sovražnost, nevarnost, razburjenje, vznemirjenost, divjost, brutalnost, strah, kri, teror, boj, sovražstvo, jeza, bes, eksplozija, revolucija, ubijanje.
VII.	površinskost, vsiljivost	vpadljivo, vsiljivo, kričeče, preveč sijoče, razvpito, prodorno

TABELA 3: Pomenska struktura modre barve na podlagi kategorizacije najpogostejših asociacij na njen predložen odtonek

MODRA BARVA		
KATEGORIJA		ASOCIACIJE
I.	daljava brezmejnost	oddaljenost, neskončnost, daljava, globina, širina, prostranost, vernost, prostost, svoboda
II.	sanje	hrepenenje, zasanjanost, sanjarjenje, spomini
III.	žalost	otožnost, žalost, depresivnost
IV.	odtujitev	zavrnitev, odtujitev, nezaupanje
V.	hlad	svežina, hlad, mraz, led
VI.	iskrenost, naklonjenost	iskrenost, naklonjenost, prijateljstvo, zvestoba, ljubezen
VII.	prijetnost	nežnost, prijetnost, mehikoba, plemenitost
VIII.	mir	mir, umirjenost, pritajenost, počitek, tišina, introvertiranost, sprejemanje, odrešitev
IX.	razum in duh	racionalnost, spiritualnost, razsodnost, premišljenost
X.	lepota	lepota, eleganca, privlačnost
XI.	povprečnost	povprečnost, množičnost
XII.	moč	delo, moč, energija, kljubovanje

TABELA 4: Pomenska struktura rumene barve na podlagi kategorizacije najpogostejših asociacij na njen predložen odtene

RUMENA BARVA		
KATEGORIJA		ASOCIACIJE
I.	toplota, svetloba, veselje, življenje	življenje, sreča, veselje optimizem, dinamičnost, življenjskost, moč, energija, toplina, varnost, nežnost, lepota, ljubezen, svetloba, sijaj, izžarevanje
II.	mladost, brezskrbnost, sladkost	smeh, naivnost, otroštvo, mladost, razigranost, igrivost, prijetnost, prijaznost
III.	svetlobni udar	vročina, omamljenost, slepota
IV.	negativna čustva, občutja in miselnost naravnosti	jeza, sovraštvo, sumnjičavost, ljubosumnost, nevoščljivost, neprijetnost, hinavščina
V.	trda miselnost	hladnost, zaprtost, neusmiljenost, trdota
VI.	nasilje	nasilje, bolečina
VII.	vpadljivost	kričavost, vsiljivost, vpadljivost
VIII.	blato, sram	strupenost, grenkoba, škodljivost, gnus
IX.	nedoločnost, nedorečenost	utišano, neizpovedano, umirjenost, boječnost, nedoločnost, nemoč, nedoločnost, dolgočasje, dvom
X.	rumeni objekti	lasje, žitna polja, rože, papagaji, banane, sladoled

TABELA 5: Pomenska struktura zelene barve na podlagi kategorizacije najpogostejših asociacij na njen predložen odtene

ZELENA BARVA		
KATEGORIJA		ASOCIACIJE
I.	narava	trava, rože, listje, drevje, gozd, plodnost, rodovitnost, hrana, življenje, veselje do življenja
II.	pozitivna čustva in občutja	zadovoljstvo, sproščenost, razigranost, igrivost, lahkotnost; veselje, radost, prijateljstvo, ljubezen, čutnost, zlivanje, hrepenenje; iskrenost, nežnost, sprejemanje, spokojnost, mir, pomiritev
III.	neizrazitost	neopaznost, nevtralnost
IV.	moč in energija	zdravje, energija, moč, delo, gibanje
V.	lepota	lepota, eleganca
VI.	slabo in zlo	strupenost, grobost, krutost, hudobnost
VII.	negativna občutja	odtujenost, anksioznost, dvom, strah, gnus, hinavščina, apatija, zavist, ljubosumnost, nesreča

TABELA 6: Pomenska struktura vijoličaste barve na podlagi kategorizacije najpogostejših asociacij na njen predloženi odtene

VIJOLIČASTA BARVA		
KATEGORIJA		ASOCIACIJE
I.	plemenitost, razkošje	vzvišenost, veličastnost, razkošje, prefinjenost, skladnost, lepota, eleganca
II.	nedostopnost, nedosegljivost, oddaljenost	oddaljenost, neskončnost, globina, polnost, veselje, skrivnost, nezavedno, imaginarno, iracionalno
III.	zapeljivost, privlačnost	izzivalnost, zapeljivost, (seksualna) privlačnost, zastrto vzbujenje, rože, opojnost, pomlad
IV.	otožnost, žalost	nesrečna ljubezen, otožnost, žalost, duševna kriza, hrcpenenje, melanholija
V.	moč	odkrita, fizična moč, moč čustev, svoboda, upor
VI.	vpadljivost, napuh	pretirana poudarjenost, narejenost, vsiljivost, šopirjenje, napuh
VII.	neodločnost, nedoločljivost	nevtralnost, brezpomenskost, spremenljivost, neodločnost, plahost, omahljivost
VIII.	negativna občutja	napetost, divjost, grobost, ljubosumje, zloba, hinavščina
IX.	živahnost, vedrina	vedrina, veselje, živost, prijaznost, nežnost, mehkoča, ljubkost, prijetnost, sproščenost, toplota, dobro počutje, naklonjenost

TABELA 7: Pomenska struktura oranžne barve na podlagi kategorizacije najpogostejših asociacij na njen predloženi odtene

ORANŽNA BARVA		
KATEGORIJA		ASOCIACIJE
I.	ogenj, gibanje, živahnost, energija	veselje, čutnost, otroškost, mladost, živahnost, nagajivost
II.	vpadljivost, vsiljivost	kričavost, vsiljivost, vpadljivost, prevelika živahnost, opozorilnost, neskladnost, zoprnost, nadležnost
III.	stopnjevana in izrojena čutnost	lahkoživost, razuzdanost, razvpitost, nezvestoba
IV.	vznemirjenje, agresivnost	vznemirjenje, jeza, strah, krutost, surovost, vročina, bolečina
V.	umetno	cenenost, plastika, izumetničenost, kič, maskiranje, umetna svetloba
VI.	sladkost, kislost	pomaranče, osvežilne pijače, sladkost, kislost
VII.	plitvost, površinskost, brezizraznost	nezanimivost, nepriljubljenost, nevtralnost, kompromisarstvo, plitvost, površnost, nekoristnost, praznina
VIII.	topost	neumnost, alogičnost, norost

TABELA 8: Pomenska struktura rjave barve na podlagi kategorizacije najpogostejših asociacij na njen predložen odtene

RJAVA BARVA

KATEGORIJA	ASOCIACIJE
I. vsakdanjost, običajnost, neizrazitost	vsakdanjost, dolgočasnost, brezizraznost, neizrazitost, puščoba, nejasnost, neodločnost, nezanimivost, nezanesljivost, mlačnost, brezvoljnost, golo bivanje, životarjenje, konformizem
II. les, prst	trdnost, stabilnost, masivnost, rast
III. varnost, toplina	zaupanje, toplina, sreča, dom, prijaznost, umirjenost, harmonija
IV. grobost, neobdelanost, nesofisticiranost	umirjenost, resnost, zadržanost, preprostost, skromnost, solidnost, natančnost, sramežljivost
V. pasivnost, brezvoljnost, žalost, pobitost	žalost, teža, obup, osamljenost, turobnost, nemoč, ujetost, pesimizem, ravnodušnost
VI. nasilje	jeza, nasilje, ubijanje, smrt
VII. umazanija, blato, starost, razkroj	umazanost, motnost, iztrebki, gnus, neprivlačnost, smeti, grenkoba, bolezen, starost, jesen, propadanje, zatohlost, razcapanost, razkroj

TABELA 9: Pomenska struktura bele barve na podlagi kategorizacije najpogostejših asociacij na njen predložen odtene

BELA BARVA

KATEGORIJA	ASOCIACIJE
I. začetek	izhodišče, energija, praznina, ki nekaj pove, uravnoteženost, dan, rojstvo, veselje
II. daljava	iskanje, izgubljenost, širina, neskončnost, večnost
III. nedoločenost, nejasnost	nedoločenost, neizrazitost, nevtralnost, neopredeljenost
IV. praznina	nič, praznina, ki ne pove ničesar, zavrtost, brezosebnost, brezbarvnost, vakuum, dolgočasje
V. hlad	zima, mraz, svežina, sneg
VI. čistoča	čistost, sterilnost, higiena
VII. togost	natančnost, pedantnost, strogost
VIII. neizkušenosť	nedolžnost, nevednost, neizkušenosť, nedotakljivost, poroka
IX. lahkotnost	neprisiljenost, sproščenost, igrivost, mladost
X. blagost, nežnost, milina	mir, blagost, krhkost, nežnost, mehkoča, tišina, občutljivost, lahkost, milina, angel, odrešenje, svoboda
XI. čustva	veselje, sreča, jeza, strah, bojazen, obup, dvom
XII. beli predmeti	zobje, čipke, stene, rjuha
XIII. zaslepljenost	zaslepljenost, zamračenost duha

TABELA 10: Pomenska struktura črne barve na podlagi kategorizacije najpogostejših asociacij na njen predložen odtonek

ČRNA BARVA		
KATEGORIJA		ASOCIACIJE
I.	tema	tema, noč, mrak, prikritost, zaslepljenost
II.	mir	spanec, tišina, spokojnost, obvladanost
III.	neskončnost,	neskončnost, globina, skrivnost
		večnost
IV.	obup, praznina	žalost, potrtoost, žalovanje, depresivnost, melanholija, osamljenost, zaprtost vase, nedostopnost, samota, praznina
V.	konec	konec, propad, smrt, vojna, pekel, strah, groza, obup, blodnje, zloba
VI.	lepota	lepota, privlačnost, šarm, svečanost, popolnost, eleganca, moda
VII.	izstopanje	posebnost, vpadljivost, izzivalnost, nekonformizem, kontrast
VIII.	nevpadljivost	nevpadljivost, konstantnost, skladnost
IX.	zadržanost	strogost, natančnost, pristojnost, obvladanost, ravnotežje

DISKUSIJA

BARVNE PREFERENCE IN TEMELJNI RAZLOGI ZANJE

Rezultati, ki smo jih dobili v pričujoči študiji barvnih preferenc, kažejo na priljubljenost izoliranih barv, saj subjekti barv niso ocenjevali v realnih življenjskih situacijah, ampak so jih opazovali na barvni predlogi. S takšnimi eksperimentalnimi pogoji smo odločilno vplivali na rezultate in hkrati odpravili učinek slučajnih, nekontroliranih in kontekstualnih dejavnikov. Stopnja ugajanja določene barve je namreč močno odvisna od konteksta njenega pojavljanja. Poleg tega vplivajo na barvne preference tudi nekatere osebnostne in druge variable (npr. starost, spol, izobrazba, moda), vendar jim v našem eksperimentu nismo posvečali posebne pozornosti.

Priljubljenost rdeče barve

Rdeča barva je po svoji priljubljenosti med adolescenti in mlajšimi odraslimi v slovenskem vzorcu šele na šestem mestu. Njen povprečni rang je 5. Ta rezultat je v presenetljivem nasprotju s siceršnjo priljubljenostjo rdeče barve v evropskem kulturnem prostoru. V eksperimentu, ki ga je izvedla E. Heller (1989) na nemškem vzorcu ($N = 1888$), je rdeča po priljubljenosti na drugem mestu, tj. takoj za modro. Za svojo najljubšo barvo jo je izbralo 20% preizkušancev (kar je drugi najvišji rezultat na rang lestvici najbolj priljubljenih barv), za svojo najmanj ljubo barvo pa le 2% (kar je najnižji rezultat na rang lestvici najmanj priljubljenih barv).

Razloge za zgoraj omenjene rezultate je treba iskati v psihofizičnih lastnostih barve in v njenih pomenskih implikacijah. Rdeča je namreč izredno opazna in izsto-

pajoča barva z izrazito ambivalentnimi simboličnimi pomeni. Njeni psihofiziološki učinki in pomenske implikacije so diametralno nasprotni učinkom in pomenom modre barve, ki je še bolj priljubljena od nje.

Morda je na drugačni rezultat slovenskega vzorca vplivala tudi predhodna izobrazba preizkušancev, saj izobraženemu in nekoliko bolj izostrenemu okusu mnogo bolj ustrezajo manj vznemirljive ter nagonsko in emocionalno manj zasičene barve. Slovenski vzorec so namreč sestavljali gimnazijci s Poljanske gimnazije (ki spada med najzahtevnejše, t.i. "elitne" šole pri nas) in študenti psihologije. V nasprotju z njim je bil nemški vzorec reprezentativen za celotno populacijo, saj je bil sestavljen iz pripadnikov različnih družbenih plasti. Slovenski preizkušanci so zato namesto rdeče izbrali kot drugo najljubšo barvo vijoličasto, ki pomeni že močan premik od rdečega proti modremu, torej napredovanje od čutnih - nagonskih in emocionalnih sfer proti spiritualnosti in racionalnosti. Neposrednost in rezka brutalnost rdeče barve jim očitno ni ugajala.

Priljubljenost modre barve

Za svojo najljubšo barvo so subjekti največkrat izbrali modro. Njen povprečni rang znaša 3.32. Ta rezultat nas ni presenetil, saj velja modra za izredno priljubljeno barvo v zahodno- in srednje-evropskem kulturnem prostoru. Tudi njena pomenska struktura je izrazito pozitivna, čeprav jo često asociiramo tudi z negativnimi emocijami (npr. z žalostjo).

Priljubljenost rumene barve

Rumena je glede na stopnjo svojega ugajanja različnim subjektom na sedmem mestu. Njen povprečni rang je 6.14. Podatek ni presenetljiv, saj velja rumena v evropskem kulturnem prostoru za eno najmanj priljubljenih barv. Njeno odbojnost pogojuje med drugim tudi njena vloga v evropski tradiciji, saj so rumeno pogosto uporabljali za raznovrstne stigmatizacije, označevanje kužnosti ipd.

Z izstopom iz evropskega kulturnega prostora rumena izrazito spremeni svoj vrednostni predznak. Posebno priljubljena je v Aziji, predvsem zaradi barve kože njenih prebivalcev. Zato ima v vzhodnjaški tradiciji izrazito pozitivno vlogo. Seveda bi bilo treba za poglobljeno razumevanje in interpretacijo medkulturnega variiranja njenih simboličnih implikacij narediti še nekaj podrobnejših medkulturnih študij. Številne težave pri proučevanju barvnih preferenc se namreč pojavljajo že znotraj meja evropskega kulturnega prostora, saj je silno težko ugotoviti vzroke za relativno majhno priljubljenost rumene barve. Kot barva sonca je namreč tudi nosilka izrazito pozitivnih pomenov.

Priljubljenost vijoličaste barve

Vijoličasta barva zavzema drugo mesto na spisku priljubljenosti predloženih barv. Njen povprečni rang je 3.92. Ta rezultat je nekoliko presenetljiv, saj vijoličasta sicer ne spada med posebno priljubljene barve. Hellerjeva (1989) navaja, da jo je v eksperimentu, ki ga je izvedla na vzorcu 1888 moških in žensk, izbralo za svojo najljubšo barvo le 3% preizkušancev, medtem ko jih je kar 11% izbralo vijoličasto za barvo, ki jim je najmanj všeč.

Razlog za takšno razliko v priljubljenosti vijoličaste barve med subjekti dveh različnih vzorcev je mogoče iskati v tem, da je bil nemški vzorec mnogo večji in bolj

reprezentativen za celotno nemško populacijo, medtem ko je slovenski vzorec sestavljalo zgolj 50 subjektov in je bil tudi starostno in izobrazbeno omejen. Poleg tega je bil sestavljen pretežno iz deklet. Zato bi morda lahko rekli, da nekoliko bolj prefinjenemu dekliškemu okusu, njihovi relativno višji izobrazbi in njihovi profesionalni naravnosti v humanistiko in družboslovje mnogo bolj ustreza nekoliko zabrisana in kompleksna vijoličasta barva, ki se že približuje spiritualnosti modre barve, kot brutalna in neposredna rdeča barva, ki se pojavlja v drugih eksperimentih na drugem mestu.

Priljubljenost zelene barve

Tretje mesto na dimenziji všečnosti oz. priljubljenosti zavzema zelena barva s povprečnim rangom 4.05. Toda naklonjenost zeleni barvi močno variira, kar pogojujejo tudi njene ambivalentne simbolične implikacije.

Priljubljenost oranžne barve

Oranžna barva je po stopnji ugajanja na osmem, tj. predzadnjem mestu. Njen povprečni rang je 6.42. Nizko stopnjo njenega ugajanja je težko razložiti z njenimi pomenskimi implikacijami, ki so pretežno pozitivne, saj rumeno pogosto povezujemo s svetlobo in toploto, dvema v ognju združenima lastnostima, pri tem pa dobro vemo, da je ogenj pretežno oranžne barve. Kljub temu njene pomenske implikacije in predvsem njihov vrednostni predznak ne sovpadajo z njeno estetsko vrednostjo. Oranžna namreč velja za vsiljivo, kričečo, nadležno in ceneno barvo.

Priljubljenost rjave barve

Izolirana rjava barva je najmanj priljubljena med vsemi barvami. Njen povprečni rang na seznamu devetih barv, razvrščenih glede na stopnjo ugajanja je 6.68, njen končni rang pa 9. Rezultat je mogoče delno razložiti s fizičnimi lastnostmi rjave barve, saj je v naravi precej in je ni težko pridobivati. V njej lahko uničimo več barv in tako dobimo temno in motno mešanico. Tudi pomenske implikacije rjave barve, ki smo jih ugotovili v pričujočem eksperimentu, so bile izključno negativne, čeprav ima lahko rjava v določenih kontekstih kot barva zemlje in naravnih materialov tudi pozitiven pomen.

Priljubljenost bele barve

Bela je po priljubljenosti na petem mestu. Njen povprečni rang je 4.99. Tudi subjekti drugih eksperimentov je niso pogosto izbirali za svojo najljubšo barvo, vendar vseeno ne velja za neprijetno ali odbijajočo. Prej bi lahko rekli, da so subjekti do nje precej indiferentni. Razloge za to je treba iskati v njenih psihofizičnih lastnostih in v tistem delu njene pomenske strukture, ki ga determinira njena "brezbarvnost". Bela je namreč izhodišče celotnega barvnega spektra, oziroma "nič, v katerem je kot potencialno zajeto vse" (Kandinsky, 1912), ki pa še vedno ni prava barva. Zaradi njene površinske brezizraznosti, ki pogojuje velik del njenih simboličnih implikacij, je ne moremo umestiti med najbolj priljubljene barve. Tega ne more spremeniti niti njen izrazito pozitivni vrednostni predznak, ki se je ohranil v tradiciji večine kultur.

Nezadostno naklonjenost beli barvi lahko pojmujeemo kot izraz njenih fizičnih lastnosti. Belo bi bilo namreč mogoče označiti kot nekakšno "ne-barvo", saj je na

predlogi devetih barvnih kvadratov skoraj ni bilo mogoče opaziti. V nasprotju z njo so vse druge barve močno izstopale iz podlage.

Kot zanimivost je morda smiselno omeniti tudi dejstvo, da občutijo subjekti včasih kar nekakšno fobijo pred velikimi belimi površinami, česar do sedaj še niso uspeli pojasniti. Zato v bolnicah in podobnih ustanovah v zadnjem času raje uporabljajo rahlo zelenkasto barvo, ki deluje mnogo prijetneje in pomirjujoče, hkrati pa ne zbujajo občutka hlada, značilnega za blede modro barvo.

Priljubljenost črne barve

Črna barva je v povprečju četrta najbolj priljubljena barva slovenskega vzorca ($N = 50$). Njen povprečni rang znaša 4.48. Glede na njene številne negativne konotacije v evropski kulturni tradiciji je to dejstvo nekoliko nenavadno. Toda v zadnjih desetletjih je poleg svojih dotedanjih izrazito negativnih pomenov pridobila še posebno kategorijo pomenskih implikacij in v skladu s tem sta njena priljubljenost in zaželenost močno narasli. Črno, še posebej črn lak namreč pogosto uporabljajo v novem high-tech designu, zato je postala črna simbol diskretne in dragocene elegance.

POMENSKA STRUKTURA BARV

Pomenske implikacije rdeče barve

Simbolične pomene rdeče barve determinira predvsem njena zveza z ognjem in krvjo. Zaradi svoje ključne prepletenosti z življenjem, ki že samo na sebi implicira tudi smrt, in zaradi svojih izrazito stimulativnih učinkov na organizem je rdeča barva eden najpomembnejših simbolov v tradicionalni simboliki. Njena pomenska struktura vključuje izrazito ambivalentne simbolične pomene, zato lahko simbolizira veselje, toplino, srečo in ljubezen, pa tudi divje strasti, sovraštvo, nasilje, uničevanje in smrt.

V pričujoči raziskavi smo asociacije na rdečo barvo kategorizirali v osem pomenskih kategorij, ki jih je mogoče razvrstiti na dveh dimenzijah: prijetno - neprijetno, življenje - smrt.

V prvo pomensko kategorijo spadajo asociacije, kot so npr. življenje, ljubezen, veselje, sreča, vedrina, toplina, naklonjenost, prijaznost, prijetnost, lepota in zadovoljstvo.

Drugo pomensko kategorijo smo poimenovali mladost, brezskrbnost, živahnost in poleg omenjenih treh asociacij lahko vanjo umestimo še naslednje: razgibanost, radoživost, lahkotnost, hitrost, igrivost, optimizem in smeh. Ta se pomensko približuje tretji kategoriji, kamor smo umestili asociaciji ekspresivnost in kreativnost.

Četrto pomensko kategorijo rdeče barve determinira njena asociativna zveza z ognjem, delno pa tudi s krvjo. Kot vrelec energije je rdeča simbol moči in volje, zato smo to kategorijo njenih pomenov poimenovali z omenjenimi tremi atributi. Poleg njih vključuje še naslednje asociacije: intenzivnost, zagnanost in razgibanost.

Energija in moč sta nujen, vendar ne zadosten pogoj za izoblikovanje atributov, ki tvorijo srž pete pomenske kategorije. Poimenovali smo jo strast in vključuje poleg strasti še asociacije: vročestrvnost, ogenj, temperament, spolnost in "močne emocije". V njej je izrazito poudarjen vidik aktivacije, ki je na tej točki že presegla optimalno količino, potrebno za subjektivno učinkovito in uravnoteženo psihofizično delovanje. Počasi namreč že prehaja v območje ekspanzivnega in destruktivnega. Ta pomenski vidik postaja še očitnejši s prehodom v šesto asociativno kategorijo, ki smo jo označili

s skupnim imenom nemir in nasilje.

Kategorija nasilja vključuje naslednje asociacije: razdražljivost, agresivnost, napetost, nemir, sovražnost, nevarnost, razburjenje, vznemirjenost, divjost, brutalnost, strah, kri, teror, boj, sovraštvo, jeza, bes, eksplozija, revolucija in ubijanje. Na tem skrajnem koncu svojega stimulatívne učinka na subjektovo vznemirjenje, psihične in fiziološke procese, ki temeljijo na njem, ter na njegovo vedenje se rdeča barva iz simbola življenja spremeni v simbol smrti. Podobno situacijo zasledimo tudi v tradicionalni simboliki, vendar so njene tradicionalne simbolične implikacije mnogo bolj jasne in prečiščene, medtem ko smo v pričujoči raziskavi obravnavali surovo gradivo. To pomensko kategorijo determinira asociacija rdeče barve s krvjo, ki je temeljno gibalno vseh življenjskih funkcij in je zaradi svoje globoke vraščeniosti v življenje fizično in pomensko tesno povezana tudi s smrtjo.

Zadnja (sedma) pomenska kategorija je že nekoliko oddaljena od temeljne dimenzije rdeče barve, ki jo je mogoče opredeliti kot dimenzijo eros - thanatos oziroma kot dimenzijo življenje - smrt. Njene pomenske implikacije se nanašajo predvsem na fizične attribute rdeče barve, tj. na njeno vpadljivost in opaznost. Sem uvrščamo asociacije, kot so: vpadljivo, vsiljivo, kričeče, preveč sijoče, razvpito in prodorno.

Pomenske implikacije modre barve

Pomenske implikacije modre barve so pretežno pozitivne, kar sovпада z njeno izredno priljubljenostjo med ljudmi. Subjekti jo pogosto povezujejo z nebom in vodo (predvsem morjem) in jo prek njiju asociirajo s številnimi drugimi atributi, ki so značilni za obe omenjeni asociaciji. Ti so se pojavili tudi v naši raziskavi.

Kot barva neba simbolizira modra oddaljenost, neskončnost, daljavo, širino, prostranost in vernost, pa tudi prostost in svobodo (I. pomenska kategorija). Te asociacije lahko povežemo še z globino morij, ki implicira podobne simbolične pomene.

Oddaljenost povezujemo s hrepenenjem, ki se pogosto nadaljuje v zasanjanost, sanjarjenje in romantično izgubljanje v spominih (II. kategorija). Slednje lahko hitro preide v otožnost, žalost in depresivnost (III. kategorija), še posebej kadar ga spremljajo zavrnitev, odtujitev in nezaupanje (IV).

IV. pomensko kategorijo lahko logično povežemo s čustveno hladnostjo, ki ji je mogoče najti ekvivalent na fizični ravni (V. kategorija), saj je modra tudi barva svežine, mraza, hlada in leda.

Zaradi svoje čistosti, bistrosti in prosojnosti simbolizira modra barva pogosto še iskrenost, naklonjenost, prijateljstvo, zvestobo in ljubezen (VI. kategorija), zato jo največkrat označujemo kot nežno, prijetno, mehko in plemenito barvo (VII).

Pasivnost modrine in njen pomirjujoči učinek na delovanje srca ter ritem dihanja določata novo, pomembno in bogato zastopano pomensko kategorijo, ki smo jo poimenovali "mir" (VIII). Ta vključuje asociacije, kot so mir, umirjenost, pritenost, počitek, tišina, introvertiranost, sprejemanje in odrešitev.

Asociacija z nebom pogojuje povezavo modre barve z lastnostmi, kot so npr. racionalnost, spiritualnost, razsodnost in preiščlenost (IX), ki predpostavljajo dominantnost razuma in idealov nad drugimi, posvetnejšimi vrednotami.

Večina subjektov povezuje modro še z lepoto, eleganco in privlačnostjo (X), kar sovпада z njenim prvim mestom na rang listi ugajanja in priljubljenosti. V nasprotju s tem jo nekateri povezujejo s povprečnostjo in množičnostjo (XI), saj je ravno zaradi svoje priljubljenosti silno razširjena med ljudmi, tako da pogosto deluje že nekoliko dolgočasno in običajno.

Modro barvo so subjekti asociirali še z delom, močjo, energijo in kljubovanjem

(XII). Omenjene značilnosti navadno povezujemo predvsem s temno in močno mornarsko modro, ki jo karakterizirajo: stabilnost, samozadostnost, zanesljivost in moč.

Na asociaciji z morjem temelji tudi posebna pomenska kategorija, ki se navezuje na poletje in poletne, obmorske dejavnosti (XIII). Vanjo smo vključili naslednje asociacije: veselje, vedrina, razigranost, brezskrbnost, poletje, počitnice, sonce in sproščenost. Temelji na pogostosti pojavljanja modre barve v obmorskih letoviščih in ne ustreza nobeni izmed njenih utrjenih pomenskih implikacij. Vključuje namreč le površinske asociacije.

Pomenske implikacije rumene barve

Vrednostni predznak rumene barve določajo predvsem kulturni dejavniki, saj je imela rumena v zahodni tradiciji izrazito negativne pomene, medtem ko velja na vzhodu za eno najplemenitejših in najdragocenejših barv. Njena pomenska struktura v slovenskem kulturnem prostoru, ki smo jo ugotavljali na podlagi poglobljene analize in kategorizacije subjektivnih asociacij z rumeno barvo, zajema tako pozitivni kot negativni pol njene simbolike. Slednjo determinirajo predvsem fizične lastnosti barve same in njeni psihofiziološki učinki.

Najpogostejša subjektivna asociacija z rumeno barvo je sonce, ki ima vrednostno izrazito pozitivne simbolične implikacije. Tudi rumena barva pomensko implicira številne izmed njih. Te umeščamo v pomensko kategorijo toplota, svetloba, veselje, življenje (I). Mednje spadajo asociacije: življenje, sreča, veselje, optimizem, dinamičnost, življenjskost, moč in energija, toplota, varnost, nežnost, lepota in ljubezen ter svetloba, sijaj in izžarevanje.

Drugo kategorijo pozitivnih simboličnih implikacij rumene barve, ki je pomensko delno povezana s prvo, smo poimenovali mladost, brezskrbnost in sladkost. Poleg že omenjenih asociacij vključuje še naslednje: smeh, naivnost, otroštvo, mladost, razigranost, igrivost, prijetnost in prijaznost.

Sončna svetloba lahko postane kljub svojemu izrazito pozitivnemu vrednostnemu predznaku nadležna, moreča in skoraj že ogrožujoča. Izžarevanje se lahko stopnjuje do te mere, da preide v svetlobni udar, ki subjektu za hip skoraj zamrači duha. Tedaj jo najpogosteje povezujemo z vročino, omamljenostjo in slepoto (III). Tako ima rumena barva poleg pozitivnih še vrsto negativnih pomenskih implikacij. Pogosto jo povezujemo z negativnimi emocijami, občutji in miselnimi naravnostmi. Sem spadajo jeza, sovraštvo, sumničavost, ljubosumnost, nevoščljivost, neprijetnost in hinavščina (IV). Toda subjektivna sovražnost lahko hitro pripelje tudi do njegove hladnosti, zaprtosti, neusmiljenosti in trdote (V), ali celo do nasilja in bolečine (VI).

Rumena barva velja za kričečo, vsiljivo in vpadljivo barvo (VII), ki deluje zaradi svoje pretirane svetlosti odbijajoče. Ker je videti lepa le na dragocenih materialih (npr. svili), se nam zdi na navadnih tkaninah nekoliko umazana in cenena. Zaradi svoje odvisnosti od konteksta svojega pojavljanja lahko simbolizira sonce in zlato (tj. razkošje in čast), ali pa blato in sram. V slednjem primeru se simbolične implikacije rumene barve povezujejo še z asociacijami: strupenost, grenkoba, škodljivost in gnus (VIII).

Zadnja pomembna pomenska kategorija rumene barve predpostavlja njeno pomensko nedoločenost in nedorečenost (IX), zato je prav nasprotna njenim kulturno utrjenim simboličnim implikacijam. Vključuje namreč asociacije kot utišano, neizpovedano, umirjenost, boječnost, nedoločenost, nemoč, neodločnost, dolgočasje in dvom. Te je nekoliko težje razložiti, saj velja rumena barva za silno opazno in učinkovito barvo, vendar je tudi "barva zraka", silno neoprijemljivega in slabo določ-

ljivega elementa, zato lahko implicirajo njeni svetlejši odtenki tudi katero izmed zgoraj omenjenih lastnosti.

Med asociacijami rumene barve se je pojavilo tudi nekaj takih, ki popolnoma izključujejo katerega koli od njenih simboličnih pomenov v tradiciji različnih kultur. Z njo se povezane le fizično, na goli konkretni ravni. Sem spadajo: lasje, žitna polja, rože, papagaji, banane in sladoled (X).

Pomenske implikacije vijoličaste barve

Vijoličasta barva je v evropski tradiciji pridobila precej simboličnih pomenov, saj že od antike simbolizira posvetno ali cerkveno moč in oblast. Prvo pomensko kategorijo vijoličaste barve smo zato poimenovali razkošje in plemenitost ter vanjo uvrstili naslednje asociacije: vzvišenost, veličastnost, razkošje, prefinjenost, lepota, skladnost in eleganca.

S prehodom iz profanega v mistično in sakralno se pomikamo h kategoriji nedostopnost, nedosegljivost in oddaljenost (II). Sem spadajo asociacije: oddaljenost, globina, neskončnost, polnost, veselje, skrivnost, nezavedno, imaginarno in iracionalno.

Mistifikacija pomenskih implikacij vijoličaste barve je mogoča tudi na čutni ravni (III). Vijoličasto namreč povezujemo z izzivalnostjo, z zapeljivostjo, s (seksualno) privlačnostjo in z zastrtim vznburjenjem ter z rožami, z opojnostjo in s pomladjo.

Skrite in neizživete strasti, ki jih pomensko implicira vijoličasta barva, so pogosto tudi razlog za subjektovo otožnost, žalost in melanholijo, ki tvorijo novo pomensko kategorijo (IV). Ta vključuje predvsem nesrečno ljubezen, otožnost, duševno krizo in hrepenenje.

Kot nekdanji simbol moči in oblasti simbolizira vijoličasta barva še danes tudi odkrito, fizično moč, prikrito moč, moč čustev, svobodo in upor (V).

Pozitivne implikacije dragocenega purpura se lahko stopnjujejo do tolikšne mere, da iz njih oblikujemo novo kategorijo - vpadljivost in napuh (VI). Sem spadajo pretirana poudarjenost, šopirjenje, narejenost in vsiljivost.

Kot mešanica rdeče in modre barve z izrazito diametralnimi simboličnimi implikacijami lahko vijoličasta barva pomensko implicira nevtralnost, brezpomenskost, spremenljivost, neodločnost, plahost in omahljivost (VII), ali pa tudi napetost, divjost in grobost (VIII). Na svojem skrajnem negativnem polu simbolizira še ljubosumje, zlobo in hinavščino (IX).

Zadnja pomenska kategorija (X) vključuje asociacije, ki so v popolnem nasprotju s kulturno utrjenimi pomeni vijoličaste barve in jih običajno povezujemo z belo, z aktivnimi in toplimi barvami svetlobnega spektra, ali z rožnato. Sem spadajo: vedrina, veselje, živost, prijaznost, mehkoča, ljubkost, prijetnost, sproščenost, toplina, dobro počutje in naklonjenost.

Pomenske implikacije zelene barve

Zelene barve je v naravi največ, zato jo najpogosteje povezujemo z njo. Tako smo tudi poimenovali prvo pomensko kategorijo, kamor smo umestili vse asociacije, ki se na kakršen koli način povezujejo z naravo:

- trava, rože, listje, drevje, gozd, alge, rastlinje,
- reka, hribi, sprehodi,
- plodnost, rodovitnost, hrana, življenje, veselje do življenja,
- pomlad, poletje, svežina.

Zelena pomirja in sprošča organizem, zato jo navadno povezujemo s pozitivnimi

čustvi in občutji. Ta smo uvrstili v drugo pomensko kategorijo s tremi podkategorijami, ki smo jih razvrstili po dimenziji intenzitete občutja. Na sredino dimenzije smo umestili pretežno površinska pozitivna občutja, kot so zadovoljstvo, sproščenost, razigranost, igrivost in lahkotnost, ki se počasi poglobljajo v intenzivnejša čustva in občutja, tj. v veselje, radost, prijateljstvo, ljubezen, čutnost, zlivanje in hrepenenje na enem polu dimenzije, ter se umirjajo in uravnovešajo v iskrenosti, nežnosti, sprejemanju, spokojnosti, miru in pomiritvi na drugem polu.

Zadnje tri asociacije druge pomenske kategorije lahko na svojem negativnem polu preidejo že v neopaznost in nevtralnost (III. pomenska kategorija), ki velja za specifičnost zelene barve. Zeleno je namreč (v nasprotju z rdečo, ki zaradi svoje intenzitete nujno implicira polarizacijo) zelo težko opredeliti, saj na vsaki pomenski dimenziji (npr. med toplim in hladnim, med bližnjim in daljnim, med aktivnim in pasivnim, ipd.) zavzame približno srednjo vrednost.

Prek asociacije z naravo so subjekti slovenskega vzorca povezovali zeleno barvo z zdravjem, energijo, močjo, delom in gibanjem (IV), včasih pa celo z lepoto in eleganco (V).

Kljub številnim pozitivnim pomenskim implikacijam, lahko zelena implicira tudi negativne lastnosti. Pogosto se pojavlja tudi kot simbol zla. Tako smo tudi poimenovali šesto pomensko kategorijo, ki vključuje naslednje lastnosti: strupeno, grobo, kruto, hudobno. Poleg tega lahko povežemo zeleno še z različnimi negativnimi občutji (VII), tj. z odtujenostjo, z anksioznostjo, z dvomom, s strahom, z gnusom, s hinavščino, z apatijo, z zavistjo, z ljubosumjem in z nesrečo.

Pomenske implikacije oranžne barve

Oranžna je barva ognja, zato jo pogosto povezujemo s svetlobo in s toploto, ki imata še vrsto avtonomnih simboličnih implikacij. V evropski tradiciji ni imela posebno pomembne vloge, saj so jo Evropejci spoznali šele kot barvo pomaranč. Kot barva ognja, gibanja, živahnosti in energije (I) vključuje naslednje asociacije: veselje, čutnost, otroškost, mladost, živahnost in nagajivost, ki na negativnem polu te dimenzije preidejo v kričavost, vsiljivost in razuzdanost.

Vsiljivost smo uporabili kot oznako za drugo pomembno pomensko kategorijo oranžne barve, ki vključuje asociacije kot vpadljivost, kričavost, prevelika živahnost, opozorilnost, neskladnost, zoprnost in nadležnost. Stopnjevanje čutnosti in njeno postopno izkrivljanje karakterizirata prehod v tretjo pomensko kategorijo oranžne barve, ki implicira lahkoživost, razvpitost in nezvestobo. Z nadaljnjim stopnjevanjem njenih negativnih učinkov se razkrijejo še njene skrajne negativne pomenske implikacije, ki prek vznemirjenja, jeze in strahu preidejo v krutost in bolečino (IV). Ta pomenska kategorija vključuje asociacije: surovost, agresivnost, vročina in bolečina.

Oranžno pogosto povezujemo z umetnim (V), saj velja za barvo cenenih, plastičnih izdelkov, kiča, izumetničenosti, maskiranja in umetne svetlobe. Vendar je tudi barva zahajajočega sonca, sadja (predvsem pomaranč) ter osvežilnih pijač in okusov, ki jih povezujemo z njimi, tj. sladkosti in kislosti (VI).

Sedmo pomensko kategorijo oranžne barve smo poimenovali: plitvost, površnost in brezizraznost. Vključuje namreč asociacije kot nezanimivost, neprivlačnost, nevtralnost, kompromisarstvo, plitvost, površnost, nekoristnost in praznina. Na skrajnem polu prehajajo tovrstne asociacije že v kategorijo toposti (VIII), ki vključuje neumnost, alogičnost in norost.

Pomenske implikacije rjave barve

Rjava barva se v naravi pojavlja tako pogosto, da je največkrat sploh ne opazimo več. Je barva večine naravnih in neoplemenitenih materialov, zato smo njeno najmočnejše zastopano pomensko kategorijo poimenovali: vsakdanjost, običajnost in neizrazitost. Sem spadajo asociacije kot vsakdanjost, dolgočasnost, breizraznost, neizrazitost, puščoba, nejasnost, neodločnost, nezanimivost, nezanesljivost, mlačnost, brezvoljnost, golo bivanje, životarjenje in konformizem.

Kot barva narave (vendar ne zelene spomladanske narave) in njenih temeljnih atributov je rjava tudi barva lesa in prsti. Njune simbolične implikacije, kamor spadajo predvsem trdnost, stabilnost, masivnost in rast, oblikujejo drugo pomensko kategorijo rjave barve, ki počasi (na nekoliko bolj sofisticirani ravni) prehaja v tretjo. Slednjo smo poimenovali varnost in toplina ter vanjo vključili naslednje asociacije: zaupanje, toplina, sreča, dom, prijaznost, umirjenost in harmonija.

Trdnost rjave barve in njena nevpadljivost implicirata nekoliko bolj toge pomen, saj je rjava barva grobih, neobdelanih materialov. V to (IV.) pomensko kategorijo spadajo tudi osebnostne lastnosti nesofisticiranih, preprostih, a trpežnih ljudi, predvsem umirjenost, resnost, zadržanost, preprostost, skromnost, solidnost, natančnost, včasih pa tudi sramežljivost.

Trdota, togost in stabilnost rjave barve lahko preidejo v pasivnost, brezvoljnost, žalost in pobitost, ki tvorijo grobi pomenski okvir pete pomenske kategorije. Vanjo smo uvrstili: žalost, težo, obup, osamljenost, turobnost, nemoč, ujetost, ravnodušnost in pesimizem, ki lahko na drugem skrajnem polu subjektive psihofizične aktivacije preidejo celo v nasilje.

Slednje je že temeljna oznaka nove (VI.) pomenske kategorije, ki vključuje poleg nasilja še jezo, ubijanje in smrt.

Rjava nas odbija predvsem zaradi svoje asociacije z umazanijo, blatom, starostjo in razkrojem (VII). Med tovrstne asociacije spadajo: umazanost, motnost, iztrebki in gnus, neprivlačnost, smeti in grenkoba ter bolezen, starost, jesen, propadanje, zatohlost, razcapanost in razkroj.

Pomenske implikacije bele barve

Belo barvo najpogosteje asociiramo s svetlobo, tj. z izhodiščem celotnega barvnega spektra in vsega znanega in spoznavnega v realnosti. V to pomensko kategorijo (I) spadajo asociacije: izhodišče, energija, "praznina, ki nekaj pove", uravnoteženost, dan, rojstvo in veselje. Omenjena kategorija se s svojim poglobljanjem nadaljuje v novo kategorijo (II), ki smo jo poimenovali daljava in vključuje naslednje asociacije: iskanje, izgubljenost, širina, neskončnost in večnost.

Kljub temu da se iz bele lahko razvije vse, sama na sebi še ne izraža ničesar, zato smo v tretjo kategorijo uvrstili asociacije, kot so nedolčenost, nevtralnost, neizrazitost in neopredeljenost. Te lahko na negativnem polu preidejo že v nič, v "praznino, ki ne pove ničesar" ter v zavrtost, brezosebnost, brezbarvnost, vakuum in dolgočasje (IV). Emocionalna topost, ki je značilna za to pomensko kategorijo, približuje belo barvo pomenskima kategorijama hladnosti (V) in sterilnosti (VI).

Peta kategorija, ki smo jo poimenovali hladnost, vključuje asociacije, kot so zima, mraz, svežina in sneg ter se že močno približuje kategoriji čistoče (VI), ki vključuje še asociacije, kot so čistost, sterilnost in higiena. Bela oblačila morajo namreč nositi tam, kjer je treba iz različnih razlogov vzdrževati maksimalno čistočo. Togo predpisovanje sterilnosti v situacijah, ko ta ni neobhodna, implicira na svojem

skrajnem polu še natančnost, pedantnost in strogost (VII).

Bela lahko simbolizira čistost tudi v prenesenem pomenu besede. Prek njega prehajamo v njeno osmo pomensko kategorijo, ki vključuje nedolžnost, nevednost, neizkušенost, nedotakljivost in se nadaljuje v kategorijo poroka, neprisiljenost, sproščenost, igrivost in mladost (IX).

Pozitivnost in lahkotnost bele barve tvorita podlago novi (X.) pomenski kategoriji. To smo poimenovali blagost, nežnost in milina ter vanjo vključili asociacije: mir, blagost, krhkost, nežnost, mehkoba, tišina, občutljivost, lahkost, milina, angel, odrešenje in svoboda. Omenjene pomenske implikacije bele barve pogosto pripisujemo ženskam. Pogojevala naj bi jih njena neizrazitost in prosojnost, ki jo pogosto asociiramo s pasivnostjo, krhkostjo in nemočjo žensk.

Bela je sicer emocionalno nevtralna barva, vendar so jo subjekti naše raziskave pogosto asociirali z različnimi čustvi (XI). Sem spadajo veselje, sreča, jeza, strah, bojazen, obup in dvom. V beli je namreč kot možnost zajet celoten spekter subjektivih doživljajskih (predvsem emocionalnih) kvalit. Morda je to posledica dejstva, da je ne moremo enopomensko povezati z eno samo izrazito emocijo.

Belo pogosto asociiramo še z različnimi predmeti bele barve (VII). Sem spadajo predvsem zobje, čipke, stene in rjuhe, ob soočenju s pretirano velikimi belimi površinami pa nas bela lahko prične že nekoliko obremenjevati, zato jo včasih povezujemo z zaslepljenostjo in zamračenostjo duha (XIII).

Pomenske implikacije črne barve

Črna sovпада z odsotnostjo svetlobe, zato jo najpogosteje povezujemo s temo in z njenimi simboličnimi implikacijami. V tradicionalni simboliki ima pretežno negativne simbolične pomene, toda zaradi svoje estetske vrednosti lahko pridobi v določenih kontekstih pozitiven pomen.

Prva pomenska kategorija, ki smo jo oblikovali na podlagi asociativne preizkušnje na vzorcu petdesetih slovenskih dijakov in študentov, vključuje asociacije kot tema, noč, mrak, prikritost in zaslepljenost. Poimenovali smo jo tema in lahko jo razumemo dobesedno, tj. kot fizično odsotnost svetlobe, ali pa metaforično kot duhovno mračnjava oziroma kakršnokoli zamračenost duha. Črna je namreč barva ilegalnega, nedovoljenega, oziroma vsega, kar je treba prikriti. Poleg tega je še značilna barva obdobja, ki je prepovedovalo in kaznovalo kakršno koli svobodomiselnost in širino duha, tj. inkvizicije.

Tema omogoča počitek, zato smo drugo pomensko kategorijo poimenovali mir. Ta vključuje asociacijo s spancem, tišino, spokojnostjo in obvladanostjo. S poglobljanjem pomenskih komponent obeh temeljnih kategorij (teme in miru) prodremo do asociacij, kot so neskončnost, globina in skrivnost (III).

Četrta pomenska kategorija vključuje vse asociacije, ki bi jih lahko označili s Kandinskyjevo (Kandinsky, 1912) opredelitvijo črne barve. Ta jo je namreč označil kot "nič, ki ne vključuje več nobenih možnosti" oziroma kot "večno molčanje brezupnosti". Kot taka simbolizira subjektivno žalost, potrtost, žalovanje, melanholijo, depresivnost, osamljenost, zaprtost vase, nedostopnost, samoto in praznino, ki s svojim stopnjevanjem prehajajo v naslednjo kategorijo. Ta sovпада s koncem, propadom in smrtjo.

Napovedovanje konca sveta, ki je bilo silno popularno zlasti v srednjem veku, ko je razsajala kuga ("črna smrt") in so ljudi ogrožale še številne druge nesreče in strahote, je močno doprineslo k "popularnosti" črne barve in k razvoju njenih simboličnih implikacij. Zato smo oznako "konec" uporabili tudi kot ime za peto pomensko ka-

tegorijo črne barve. Ta vključuje asociacije, kot so konec sveta, smrt, vojna, pekel, strah, groza, obup, blodnje in zloba.

Črno barvo kot estetski fenomen (VI) povezujemo z lepoto, privlačnostjo, šarmom, svečanostjo, popolnostjo, eleganco in modo. Njena privlačnost lahko v določenih kontekstih postane že nekoliko nenavadna, zato smo v sedmo pomensko kategorijo črne barve uvrstili asociacije: posebnost, vpadljivost, izzivalnost, nekonformizem in kontrast. Njim nasprotne so asociacije: nevpadljivost, konstantnost in skladnost (VIII), ki jih lahko v odvisnosti od konteksta pojavljanja črne barve prav tako pojmujeemo kot njene tipične lastnosti.

Deveto, tj. zadnjo empirično ugotovljeno pomensko kategorijo črne barve tvorijo asociacije, ki jih pogojujejo simbolične implikacije španske črnine, luteranskih talarjev in oblačil angleških guvernant. Mednje spadajo strogost, natančnost, pristojnost, obvladanost in ravnotežje.

ZAKLJUČKI

Pri proučevanju barvnih preferenc subjektov slovenskega vzorca smo ugotovili pomembna odstopanja od rezultatov drugih raziskovalcev tega fenomena v evropski kulturi. Na empirično ugotovljeni rang listi priljubljenosti so si barve sledile v naslednjem vrstnem redu: modra, vijoličasta, zelena, črna, bela, rdeča, rumena, oranžna in rjava. Najbolj sta nas presenetili velika priljubljenost vijoličaste in majhna priljubljenost rdeče barve. Rdeča je namreč v večini kultur po priljubljenosti takoj za modro ali celo pred njo. Obe barvi sta močno zastopani v tradicionalni simboliki vseh kultur in se pomensko dopolnjujeta. Implicirata namreč diametralno nasprotne pomeni. V nasprotju z njima zbuja vijoličasta kot njuna mešanica silno mešane občutke. Subjekti jo pogosto izbirajo le tedaj, ko postane moderna, medtem ko sicer ne spada med najbolj priljubljene barve. Nekoliko nas je presenetilo tudi dejstvo, da sta rumena in oranžna barva relativno nepriljubljeni kljub svojim ugodnim psihofiziološkim učinkom na organizem. Toda ta rezultat je mogoče razložiti z njunimi pretežno negativnimi simboličnimi pomeni, ki so se utrdili v evropski kulturi.

Pri interpretaciji simboličnih implikacij glavnih barv smo se opirali na njihove najbolj utrjene pomeni v tradiciji različnih kultur. Ugotovili smo precejšnjo skladnost med njimi, čeprav so subjekti včasih asociirali nekatere barve s predmeti, ki jih lahko z njimi povežemo le fizično ter jih obravnavamo kot nosilce določene barve, vendar ne implicirajo nobene pomenske zveze z njimi.

Povzamemo lahko, da je simbolična struktura barv relativno stabilen fenomen in da so njihovi pomeni globoko zakoreninjeni v tradiciji različnih kultur. V nasprotju z njo so barvne preference silno variabilne in so pogosto pod vplivom različnih slučajnih dejavnikov.

LITERATURA:

- Chevalier, J. Gheerbrant, A., (1982). Dictionnaire des symboles. Mythes, rêves, coutumes, gestes, formes, couleurs, nombres. Paris: Robert Laffont S.A. et Jupiter.
- Cooper, J.C. (1986). Ilustrovana enciklopedija tradicionalnih simbola. Beograd: Nolit.
- Gibson, W. B., Gibson, L. R. (1966). The complete illustrated book of psychic sciences. Garden City, New York: Doubleday & Company, Inc., 92-101.
- Heller, E. (1989). Wie Farben wirken. Farbpsychologie. Farbsymbolik. Kreative Farbgestaltung. Reinbeck bei Hamburg: Rowohlt Verlag GmbH.
- Heimendall, E. (1961). Licht und Farbe. Ordnung und Funktion der Farbwelt. Berlin.
- Kandinsky, W. (1912). O duhovnem v umetnosti. V: W. Kandinsky (1985). Od točke do slike. Zbrani likovnoteoretski spisi. Ljubljana: Cankarjeva založba.
- Kovačev, A. N. (1990). Ekspresivna in reprezentativna vrednost likovnih prvin. IX. posvetovanje psihologov Slovenije, Radenci.
- Kovačev, A. N. (1991). The structure of a painting and the structure of human mind. Dep. of Psych. 40 years. Collection of scientific papers. Ljubljana: Faculty of Philosophy, 132-139.
- Kovačev, A. N. (1992). Grafično izražanje emocij in njegovi osebnostni korelati. Magistrsko delo. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Kovačev, A. N. (1993). Kretanja kot komunikacijski dej in kot sredstvo samoizražanja. Doktorska disertacija. Ljubljana: Filozofska fakulteta.
- Kovačev, A. N. (1994). Colour preferences, meanings, and localization in space. 23rd International Congress of Applied Psychology. Madrid.
- Lurker, M. (1991). Wörterbuch der Symbolik. Stuttgart: Alfred Kröner Verlag.
- Musek, J. (1990). Simboli, kultura, ljudje. Ljubljana: Znanstveni inštitut Filozofske fakultete.
- Rotar, B. (1972). Likovna govorica. Ljubljana: Državna založba Slovenije, Maribor: Obzorja.
- Trstenjak, A. (1987). Človek i boje. Beograd: Nolit.

Psihoanaliza je psihoanaliza

ALENKA KOMPARE

POVZETEK

Pričujoči tekst nima velikih ambicij. Morda le eno, ki se zdi za nas v tem trenutku dovolj drzna: pojasniti nekatere koncepte J. Lacana in jih brati vzporedno z drugimi misleci, predvsem z I. Kantom (ko bomo govorili o etiki) in T. Szazsom (ko bomo govorili o psihoanalizi). Pri tem izhajamo iz deklarirane pozicije nevednosti: beremo tekste, vendar ničesar ne razumemo, skušamo si pojasniti prebrano, dvomimo, primerjamo, sprašujemo. Kaj je psihoanaliza? Od kje in kako deluje? Katera je njena etika? Vprašanja, na katera odgovori niso nikoli zadovoljivi, gotovi, prihajajo prezgodaj, ko jih še ne prepoznamo kot take, ali prekasno, ko vprašanja zastavimo že drugače. Seveda gre za logiko "spodletelega srečanja", kar še ne pomeni, da odgovori zgrešijo vprašanja, ampak samo, da se ne ujamejo v linearnem času. V sledečem tekstu si tako zastavljamo vprašanja o psihoanalizi in z odgovori ne hitimo preveč, saj bi bil to le še en način spregleda problema, ki ga je Lacan pogosto izpostavljal: "... kako se nemoč, da bi utemeljili neko praxis, zvede, kot je že v navadi v človeški zgodovini, zgolj na uveljavljanje moči." (Lacan, 1958, str. 6)

ABSTRACT

PSYCHO-ANALYSIS IS PSYCHO-ANALYSIS

This paper has no great ambitions, except perhaps for one, which at this moment seems daring enough: to explain some concepts by J. Lacan and read them in parallel with other thinkers, such as I. Kant (when dealing with ethics), T. Szazs (when dealing with psycho-analysis). Our point of departure is the declared position of not-knowing; we read texts, but do not understand anything, we endeavour to explain to ourselves what we have read, we doubt, compare, wonder. What is psycho-analysis? From where and how does it work? What are its ethics? The questions to which we can never find satisfactory and complete answers come either prematurely, when we are unable to recognize them as such, or too late, when we already formulate the questions differently. This is, of course, the logic of "a missed encounter" which does not necessarily mean that the answers have missed the questions, they just do not coincide in linear time. Further in the text we pose questions about psycho-analysis and do not hurry with answers as this would only mean by-passing the problem often exposed by Lacan: "... the inability to found a praxis is reduced to the mere imposition of power." (Lacan, 1958, 'p. 6)

ETIKA PSIHOANALIZE

Etiki in psihoanalizi posveti Lacan leto svojega seminarja, potrebo po izoblikovanju etike, "ki bi vključevala Freudova odkritja glede želje" (ibid., str. 31), pa izrazi že poprej. V omenjenem seminarju "Etika psihoanalize" postavi definicijo: "*Če sploh obstaja etika psihoanalize - vprašanje je več kot pereče - obstaja natanko v takšni meri, kolikor nam psihoanaliza lahko na tak ali drugačen način omogoči (ali si vsaj prizadeva, da bi nam omogočila) nekaj, kar se vzpostavlja kot merilo našega dejanja.*" (Lacan, 1959-60, str. 313) Analiza poteka kot "vrnitev k smislu dejanja". V tem je že njena moralna razsežnost. Freudovo nezavedno namreč predpostavlja, da ima vsako dejanje smisel, h kateremu se, sledeč svobodnim asociacijam (ki dejansko niso tako zelo "svobodne", ampak so z iskanim smislom prav determinirane), lahko vrnemo. Freudove interpretacije pozabljanja, spodrseljavev v besedi in ravnanju, zmot in praznoverja sledijo temu principu. Enako velja za interpretacijo simptoma, ki ga sprva obravnava v "polju smisla": simptom je tvorba, ki obstaja le toliko, kolikor subjekt spregleduje neko temeljno resnico o sebi. Kolikor hitro je ta resnica osmišljena tj. integrirana v spominski, simbolni univerzum, se simptom razpusti. Analitiku se ob takih premisah dejanje postavlja drugače, drugače ga predstavlja, vpeljuje in opravičuje.

Posebnost etike, na katero se analiza opira in ki analizo hkrati konstituira (trdimo, da ni analize brez etike, kar ne pomeni, da ni bila slednja v analitski praksi pogosto spregledana, izvržena ali potlačena), je v tem, da vključuje vedenje o nezavednem in subjektu, tj. o radikalni razsredičenosti subjekta in o posledicah odnosa do nezavednega. Subjekt, ki zanj v analizi gre, je subjekt nezavednega. Nezavedno ni določena vsebina, ne moremo ga umestiti v globino subjektivnosti, da bi od tam v analizi vzniknilo in se osvestilo, nezavedno ni določena danost. Ali če povzamemo J.A. Millerja: Nezavedno je mesto, ki je izpraznjeno, je praznina, v katero se sedaj umesti subjekt. Lacan zapiše: "Nezavedno, to je subjekt." In to je tudi prva vrednost, ki jo pripiše slavnemu "Wo es war, soll ich werden", privzetem po Freudu. Kjer je tisto bilo, se mora dogoditi jaz kot subjekt, sem mora priti, da se realizira.¹

Najprej: posebnost analize "kot diskurza, znotraj katerega se odpre prostor za nezavedno freudovega tipa" je v tem, da analitik dobro ve, da se ne more zavedati, kaj počne v analizi, saj je del delovanja tudi njemu samemu prikrit. "*Zato je torej analitik manj svoboden v svoji strategiji kot v svoji taktiki. Pojdimo še dlje. Analitik je še manj svoboden v tem, kar presega strategijo in taktiko: namreč v svoji politiki, v kateri bi bilo zanj bolje, če bi se orentiral glede na svoj manko biti kot pa glede na svojo bit.*" (Lacan, 1958, str. 9) Analitikova svoboda je v tem, da ravna pretehtano in premišljeno (taktika), veliko manj je svoboden v vodenju analize (če kdo, vodi analizo analizant, ki ga Lacan imenuje "analizirajoči", analitik pa mu sledi), še manj pa v preračunljivem usmerjanju analizanta k določenemu cilju. Lacan tu vzporeja psihoanalizo z igro, pri čemer upravičeno pripomni, da ne gre za partijo bridža (Szaszova vzporedba psihoanalize), saj nihče od udeležencev ne obvladuje pravil, ki se od trenutka do

1 Subjekt mora priti na mesto, ki je prazno, na mesto nezavednega. Miller govori tu o "etiki subjektovne realizacije". Konec analize dejansko pripelje k temu: prehod kot zaključni moment analize lahko razumemo kot realizacijo subjekta. Subjekt, ki je sam praznina, vznikne v tem trenutku kot medleča točka, kot prehod sam. Ni subjekt tisti, ki "prestopi", ampak je "prestop" sam tisti, ki je realizacija subjekta. V tem kontekstu bi lahko brali tudi A. Zupančič, ko postavi konec analize tja, kjer subjekt ponovno "izbere" (čeprav je hkrati tudi njegov podložnik) svoje nezavedno. Možnost izbire nezavednega imenuje psihoanalitični postulat svobode, ki je tudi pogoj možnosti analize. Tudi predhodno obravnavano Lacanova teza, da analiza poteka kot "vrnitev k smislu dejanja", avtorica pojasni kot vrnitev k "izbiri nezavednega", torej kot realizacijo subjekta na mestu nezavednega. Primerjaj J.A. Miller: Odgovori realnega, Razpol 4, Ljubljana 1988, str. 28 in A. Zupančič, Etika realnega, str. 41.

trenutka spreminjajo.

In potem: ve tudi, da se lahko vrnemo k smislu dejanja, vendar ne po vnaprej določenih poteh, ampak po poteh "kontingentnosti", kar vnaša v analizo nepredvidljivost in določeno ne-možnost.² Analitik to seveda načeloma zamolči, saj se na tej "prevari" ohranja njegova dejavnost. Stoji na mestu poroka, da ima dejanje smisel, do katerega lahko pridemo, njegova "prevara" pa je v tem, da zamolči, kako smisel nikakor ni vnaprej gotov, da ne leži v globinah in čaka, da pridemo ponj, ga osvetlimo, osvestimo. Analiza je prevara, kolikor "...on da potrdilo, da tisto, kar bo izgovorjeno, to ne bo po naključju. S tem reče več kot ve - to reče načeloma." (Miller, ?, str. 30)

Opisani register vedenja postavlja etiko psihoanalize številnim predhodnim etikam ob rob, izpostavi njihove "šibke" točke (predvsem spregled vpletenosti politike in interesa gospostva v sfero morale) in morda zaseje zrno dvoma o njihovi "etičnosti", kolikor etiko ločimo (in na tej točki tudi moramo ločiti) od morale.³

Etika psihoanalize ni etika dobrega. "Dobrota je nedvomno tu bolj potrebna kot druge, vendar ji ne bo uspelo ozdraviti zla, ki ga je povzročila. Analitik, ki subjektu želi dobro, bo ponovil tisto, za kar je bil vzgojen. Še tako zmotna vzgoja ni imela nikoli drugega motiva kot le dobrobit subjekta." (Lacan, 1958, str. 35) Naj tu najprej potrdimo že obrabljeno trditev, da analiza ni vzgoja, da tako kot vzgojitelj, že zaradi vloge, ki jo sprejema, ne more zasedati mesta analitika, tudi analitik ne more vzgajati in tega tudi načelno ne sme početi. Potem dodamo, da želja, za katero v analizi gre, ni vzgojljiva, ni prilagodljiva, ne moremo je poljubno gnesti in oblikovati. In ko vzamemo v razmislek še zlo, ki ga s svojo dobroto povzročamo drugim - ni mar krščanstvo dovolj prepričljiv dokaz, koliko zla je lahko storjenega pod krinko ljubezni in odrešitve - postane izhodiščna trditev tega odstavka bolj "(za)mišljiva", ne da bi sploh odstopili od njene radikalnosti.

Analitik ne stoji na mestu, od koder bi bil zavezan dobremu - niti lastnemu dobremu (dobroti) niti dobremu (dobrobiti) pacienta. Freud sam je večkrat poudarjal, da prevelika želja analitika, da bi zdravil, da bi pomagal, predstavlja prej oviro v poteku analize, kot da bi k njenemu poteku in izidu karkoli doprinesla. Status Dobrega je v analizi prejkone negotov. "*Ali bo potem, ko se bomo vrnili k smislu, ko bomo ta globlji smisel osvobodili ... ko bo torej vse to opravljeno, bo šlo potem vse kar samo od sebe? In da postavim piko na i: bomo potem priče le še dobrohotnosti?*" (Lacan, 1959-60, str. 314) Tega ne moremo trditi z gotovostjo, čeprav je za posameznika veliko lažje služenje Dobremu, tudi podreditev prepovedi, kot izpostavitve kastraciji. S podreditvijo namreč ohrani velikega Drugega, ohrani Gospodarja, ki je garant njegove resnice, medtem ko se z ugovarjanjem, dvomom, vztrajanjem pri svojem izpostavlja kastraciji (sledeč Freudu, beremo tu kastracijo kot vednost, da na mestu nečesa ni ničesar). Ali drugače: "*V dolžnostih, ki si jih človek nalaga, je pogosto zgolj bojazn pred tveganji, ki bi jih bilo treba prevzeti, če si ne bi naložil dolžnosti.*" (ibid., str. 309) Kot "bitje, ki mu na sebi manjka identitete", posameznik v procesu identifikacije

2 Predpostavka "vsako dejanje ima smisel, h kateremu se lahko vrnemo", nikakor ne pomeni, da lahko reduciramo vsako dejanje na določeno zakonitost, ki ga uravnava, in torej zadošča, da to zakonitost odkrijemo, pa bomo lahko pojasnili vsako dejanje in mu tudi vnaprej predvideli smisel. Psihoanaliza ne pristaja na omenjen redukcionizem in strogi determinizem, vendar tudi ne zanika obstoja določenih zakonitosti. Zakonitosti, po katerih potekajo nezavedni procesi, gotovo obstajajo, vendar so kontingentne. Kontingentnost beremo kot sinonim retrogradnosti: vsako dejanje ima smisel, vendar ga lahko določimo le naknadno, smisel se vedno konstruira (v samem toku analize) za nazaj. Prav zakonitost sama, kolikor jo lahko določimo le za nazaj, nam odpira temeljno kontingentnost ("naključnost, ki "zakonitost najeda od znotraj"). Primerjaj M. Dolar: Znanost o kontingenci, v Gould S.J.: Darwinova revolucija, knjižna zbirka Krt 71, Ljubljana 1991, str. VII-XIV.

3 Primerjaj S. Žižek: O nadjazu in nekaterih z njim povezanih rečeh, v Problemi-eseji 1993, str. 170.

prevzema družbene vloge, prevzema dolžnosti (ko bi zadoščalo, da bi prevzemal odgovornost za svoja dejanja), podreja se in prilagaja, služi dobremu. Hodi, koder so hodili mnogi pred njim, "ničemur se ne zmore odpovedati". To seveda lahko počne, lahko se podredi Dobremu. Ko trdimo, da etika psihoanalize ni etika dobrega, ne pravimo, da tega ne bo ali ne sme storiti. Pravimo, da ima izbiro. Opozarjamo, da analiza odpira alternativo (onstran dobrega), ki razkrije radikalnost etike v psihoanalizi: izkušnjo kastracije, "tragično" izkušnjo življenja, ki je hkrati "komična" izkušnja in ki vodi k "prevzetju prekletstva nase" (izrazi so Lacanovi).

Tako kot ne sledi dobremu, psihoanaliza ne sledi niti sreči. "Nikakršnega razloga ni, da bi jamčili za meščansko sanjarjenje", da bi gojili in podpirali sanje o sreči, saj bi se tako ujeli v "politiko" sreče in upravljanje dobrin. Ujeli bi se v "moralo gospodarja", ki je v celoti utemeljena na sistemu in ustreza trenutni oblasti. Tako trdi Lacan, vendar pridemo do enakih zaključkov sledeč Kantovi argumentaciji: sreča je lahko subjektivna maksima (načelo, po katerem subjekt deluje), ne more pa biti Zakon (načelo, po katerem subjekt mora delovati in ki velja za vsa umna bitja). *"Biti srečen je nujno hrepenenje vsakega umnega, a končnega bitja in torej neizogibni določitveni razlog njegove zmožnosti želenja ... se pravi nekaj, kar se nanaša na občutek ugodja ali neugodja, ki je subjektivni temelj in določa to, kar se potrebuje za zadovoljstvo s svojim stanjem. A ravno zato, ker lahko subjekt spozna ta materialni določitveni razlog le empirično, te naloge ni mogoče imeti za zakon ..."* (Kant, 1788, str. 27) Sreča je torej vedno empirično določena: glede na (ne)ugodje, ki ga izkuša konkretni posameznik in ki ga pogojuje (ne)zadovoljenost potreb. Ni le različna od posameznika do posameznika, ampak je tudi pri posamezniku spremenljiva. Parafrazirajoč Lacana, bi lahko zapisali: ne obstaja (Ena) Sreča, ampak obstajajo sreče (ena in še ena in še ena). Osnovanje etike, ki postavlja srečo kot najvišji človekov smoter, je potemtakem že samo v sebi paradokсно. (Ene) Sreče ni, ostaja le dilema: katera sreča stoji na njenem mestu in zakaj, ki ni etična dilema, ampak zadeva razmerja gospostva.

Dobro in sreča sta tako dokaj dvoumna, prepredena z interesi in koristjo, ki lahko služi marsičemu, le posamezniku ne, čeprav sta opravičena prav na njem: v-dobro-posamezniku, v-posameznikovo-korist ... Sistemi in oblasti se zamenjujejo, spreminja se dobro kot mera, spreminja se politika sreče. Kar je vedno enako, je način delovanja oblasti. Oblast nas vedno osvobaja tega ali onega, pri čemer je pomembno, da delamo, produciramo, konzumiramo nemoteno naprej, na izpolnitev želja pa še počakamo. Zanje še ni čas, pomembnejše so druge stvari. In tako v neskončnost. Vedno so stvari, ki so pomembnejše. "Naše" (vsem skupne in poenotujoče) stvari. Vedno "se (iz)najde" določeno Dobro, ki si ukloni posameznika, v njegovo dobro, seveda. Vsa dobrohotnost oblasti je postavljena onstran vsakega dvoma in vsakdo, ki postavlja vprašanja o tem, je dvomljiv. (Od tu do funkcije institucionalizirane psihiatrije, ki je po Szaszu v tem, da "skladišči odvečne in moteče (=dvomeče) posameznike", pa ni več potreben niti en sam korak.)

.. JE ETIKA ŽELJE.

Etika dobrega in/ali etika sreče je etika "prave mere" (srednje poti, zmernosti) in etika mogočega, torej dvojno omejena in določena od zunaj. Določa jo možnost njegove uresničenja (doseganja in udejanjenja najvišjega smotra)⁴ in konvencija, kaj

4 V tem je tudi spregled etike dobrega in/ali sreče, saj ne podvomi o tem, ali sta dobro in sreča človeku sploh dosegljiva. Freudov glavni pomislek je ravno tu: "Lahko bi rekli, da načrt stvarjenja ni nameraval

"prav mera" sploh je. Etika psihoanalize obratno ni ne eno ne drugo, je etika nezmernosti in nemogočega, nevezana na določila, zunanja subjektu (dobro, sreča, korist), niti na njegovo zadovoljstvo, tj. psihično in/ali telesno ugodje.

Za ponazoritev povedanega si lahko sposodimo primer histeričarke, ki toži o lastni krhkosti in o krutosti sveta. Analitikov odgovor ji ne prinese niti zadovoljstva niti pomiritve: sočustvovanje, pritrjevanje ali tolažba tu ne bi bili na mestu, pa tudi soočanje s "resničnostjo" v stilu "Nehajte sanjariti, svet je krut, prilagodite se mu!" gotovo ne. Analitik ji obratno pokaže, kako je skozi svoje jamranje svetu še predobro prilagojena; da igra vlogo nemočne žrtve, prek katere še kako sooblikuje svojo okolico in jo tudi obvladuje z lastno krhkostjo, ranljivostjo...⁵

Vpraša jo po želji. "Ali ste ravnali v skladu z željo, ki vas naseljuje?" in s tem zahteva nemogoče: histeričarka ne ve, katera je želja, ki jo naseljuje, saj je nevroza prav oblika bega pred željo in njenega nerazumevanja. Zahteva "prevzetej prekleststva nase": tudi ko bo vedela za svojo željo, bo lahko izkušala le njeno večno nezadovoljivost (a ona tega noče vedeti, saj se njena želja vzdržuje prav kot želja po nezadovoljeni želji), njeno brez-ciljnost, spodletelost vseh svojih dejanj, da bi jo dosegla. Želje namreč ne more uresničiti v pozitivnem smislu, tako da bi jo zadovoljila, ampak jo uresničuje na način vztrajanja pri nemožnosti zadovoljitve. Še več: ne le, da je želja nepotešljiva in nemogoča, še škoduje ji zapovrh. Želja ne deluje v smislu preživetja in prilagoditve, ampak prej izraža konstitutivno ne-prilagojenost, ne-utemeljenost in nesubstancionalnost subjekta. Zato ni dostopna vzgoji niti prilagajanju, ampak *"do nje zmore edino etika, tista, ki jo je Lacan takole formuliral ... Ne popustiti glede svoje želje."* (Miller, 1979, str. 26) Ne popustiti glede svoje želje! Pa ne zato, ker boš nekoč dosegel njen objekt, ampak ker si ti sam ta želja.

Tu lahko ponovno beremo Lacana in Kanta vzporedno: Kant je prvi, ki formuliira etiko tako, da ne zahteva od subjekta le mogoče, ampak tudi nemogoče. Povsem irelevantno je namreč, ali je bila določeno etično načelo že kdaj udejanjeno ali ne, ali se zdi z vidika izkušnje mogoče ali ne. Izkušnja tu ne šteje, saj um sam na sebi in neodvisno od nje zapoveduje, kako delovati. Um lahko npr. zahteva absolutno poštenost v prijateljstvu, četudi do tega trenutka na svetu še ni živel človek, ki bi bil pošten prijatelj. Polje etike je zunaj vsakega določila, ki ni določilo uma. *"Zakonodaja uma pa terja, da je edina predpostavka, ki jo potrebuje um, on sam, ker je pravilo veljavno objektivno in vobče le takrat, kadar velja brez naključnih, subjektivnih pogojev, ki eno umno bitje razlikujejo od drugega."* (Kant, 1788, str. 22) Samo tisto dejanje, ki ni storjeno iz nikakršnega nagnjenja, interesa ali zanimanja, ampak izključno iz dolžnosti tj. dejanje, ki nam ne nudi nobenih koristi in niti zadovoljstva, je etično dejanje.

Opozoriti velja tudi, da so psihologije in psihoterapije pogosto podaljšek "politike" sreče ali dobrega. Zanje velja, da so našle *"zanesljivejše in direktnije poti, da bi pacienta povrnili k dobrim načelom in k normalnim željam, tistim, ki zadovoljujejo prave potrebe. Katere? Potrebe vseh ljudi vendar, stari moj! Če vas je tega strah, se požižgajte na svojo psihoanalizo, povzpnite se na Eifflov stolp in pogledjte, kako lep je Pariz. Škoda, da nekateri preskočijo ograjo že na prvi ploščadi, in da so ti ravno eni od tistih, ki so svoje potrebe spet spravili v prave meje. Negativna terapevtska reakcija, bi rekli."* (Lacan, 1958, str. 39-40)

človeka osrečiti." Človek vsekakor teži k sreči: želi se izogniti vsaki bolečini in hkrati išče kar največ užitka, vendar je ta težnja protislovna in se sama v sebi spodbija. Kdor išče užitek, postane bolj občutljiv na bolečino, kdor pa se želi predvsem izogniti bolečini, s tem izgubi tudi užitek. Primerjaj S. Freud: Nelagodje v kulturi.

5 Primerjaj S. Žižek: Ukradeni Poe, Ljubljana: 1990, str. 157-158 in S. Žižek: Hegel in objekt, Ljubljana: 1985, str. 122-124.

Namerno ne govorimo več o "etiki", za katero sprejemamo Kantovo formulacijo, da je za etiko bistveno to, da ničemur ne koristi, da je njen cilj nič, ne pa dobro ali sreča, ampak o "politiki", ki skuša prek moralizirajočih (in ne etičnih) racionalizacij (in ne uma ali vedenja) prilagoditi posameznika družbi, pa naj si postavlja za cilj okrepitev in razširitev delovanja zavestnega Jaza, vzpostavitev stadija genitalne seksualnosti, zadovoljitev normalnih potreb ali kaj drugega. Samoumevnost, s katero psihoterapije sprejemajo te cilje, gotovo ni korelativna njihovi upravičenosti v praksi, še manj pa teoretski utemeljenosti, ampak prej spominja na *"bahanje, da je presegla tisto, česar sicer niti ne pozna, saj je od Freudove doktrine obdržala ravno dovolj, da se lahko zaveda, kako je to, kar izjavlja o svojih izkušnjah, neskladno."* (ibid., str. 5.)

PSIHOANALIZA

Etika psihoanalize je vezana na cilje, rezultate in potek analize, zato je opredelitev le-teh bistvenega pomena. Prvi korak pa je vsekakor opredelitev psihoanalize, pri čemer se ne bomo spuščali v poglobljeno in strogo argumentirano razdelavo definicij psihoanalize, ampak bomo le nakazali diktacijo nekaterih med njimi.

Psihoanalizo prakticirajo. Psihoanaliza deluje. Toda ali je terapija, ali je zdravljenje? Je morda znanost? Je magija? Ali umetnost? Odgovori so številni, a s prenetljivo vztrajnostjo se v njih znova in znova pojavlja izhodiščno zanikanje: psihoanaliza ni ... Avtorji pri opredeljevanju psihoanalize pogosto najprej povedo, kaj analiza ni, da bi naknadno določili, kaj je. Kako razumeti to izhodiščno negacijo, zanikanje, ki s svojo nujnostjo nekoliko preseneti (vsaj bralca, ki se mu mudi po poteh znanja in bi rad do cilja mimo vseh ovinkov), a ne zadovolji, saj ji vedno sledi iskanje pozitivne opredelitve? Podobna zagata je najbolj razvidna pri opredelitvah boga: mistiki kot tisti, ki še najbolj vedo, za kaj gre, ostanejo brez besed in blebetajo le nekaj o tem, kaj vse bog ni. Zakaj pravzaprav? Ali ne morejo izreči: Bog ... je Bog, namesto da začno z naštevanjem: Bog ni to in tudi tisto ni ...? Pri svojih opredelitvah namreč postavljajo vse bolj negotovi, obotavljajoči, dokler morda kot sv. Avguštin na koncu ne obmolknijo. Ali je njihovo nelagodje vezano na kršitev prepovedi, ki jo formulira Wittgenstein: "O čemer ni moč govoriti, o tem je potrebno molčati." in je molk edina možna razrešitev?

Vsekakor za psihoanalitično izkušnjo to ne drži: ni molk tisti, ki razrešuje, ampak se besede tiste, ki prinašajo odrešitev. V tem je logika psihoanalize: prav o tem, o čemer ne moremo govoriti, moramo še kako govoriti. Etika psihoanalize sledi imperativu "Govori dalje!".⁶ Psihoanaliza torej ni znanost, kolikor se izmika deterministični veri, tistemu verovanju, ki je prisotno v znanosti in ki je njeno izhodišče, "da obstaja veliki Drugi, ki nas ne vara", da obstaja Bog kot garant resnice. Od znanosti jo loči tudi to, da subjekta ne izvrže, izloči iz svojega polja, ampak ji gre prav zanj. Psihoanaliza ni magija, lahko pa to postane, kolikor nezavedno pojmujeemo vsebinsko in analitično ostane v vlogi gospodarja, ki ima vednost in na interpretacije katerega

6 Omenjena prepoved je paradokсна, saj prepoveduje nekaj, kar je že tako in tako nemogoče. Tudi ko hočemo ali moramo (etika psihoanalize) govoriti o tem, o čemer ni moč govoriti, izkusimo prav nemožnost, da bi to izrekli. Psihoanaliza pred to izkušnjo ne beži, ne preprečuje je ("... o tem je treba molčati."), ampak jo celo zahteva ("Reči vse!"). Pri tem ne gre za izkušnjo nesposobnosti, da bi izrekli vso resnico, ampak za srečanje z nemožnostjo izrekanja vse resnice: "Vselej govorim resnico: ne vse resnice, kajti nikoli ne pridemo do tega, da bi jo izrekli vso. Reči vso resnico je materialno nemogoče: zmanjka besed. Prav skozi to nemožnost je resnica povezana z realnim." (Lacan, 1974, str. 47), za srečanje z nemožnostjo resnice same, kolikor nikoli ni Vsa ali Ena.

analizant poslušno odgovarja. Psihoanaliza ni umetnost. *"Pogosto pravijo, da sploh ni znanost v pravem pomenu besede - kar očitno vsebuje nasprotno trditev: da je preprosto neka umetnost. Če to pomeni, da ni nič drugega kot neka tehnika, neka operativna metoda, nek skupek navodil - tedaj je taka trditev napačna."* (Lacan, 1953, str. 3)

Psihoanaliza tudi ni psihološka terapija. Morda je s slednjo primerljiva le v svoji prvi fazi (obravnavna simptoma), kasneje pa jo "preseže" (obravnavna fantazme in sklepní moment analize), v čemer je njen bistveni domet. Za razliko od drugih terapij, se analizant v analizi "zruši na tla, .. hočem reči, na kavč." (Lacan, 1974, str. 51). Ni niti proces zdravljenja, vsaj v smislu vnaprej določenega cilja in vsebinske opredeljenosti "zdravja", h kateremu naj bi vodil, ne. Analitik ne usmerja pacienta k nobenemu vzorcu vedenja. V terapiji ali pri zdravljenju je morda upravičeno, da skušamo fobičnega pacienta "rešiti" fobij, homoseksualca usmeriti k heteroseksualnosti ... v analizi ne. Analitik ne obljublja, da bo zdravil - psihoanaliza ni zdravljenje - ampak obljublja, da bo analiziral (čeprav brez predpostavke, da analiza lahko zdravi, seveda ne gre) - psihoanaliza je analiza.

Analiza ... je analiza (smo končno rekli). Deluje, ker je analiza. Implikacije, ki jih ta trditev prinaša, pustimo zaenkrat ob strani in stopimo po ovinkih, saj pravijo, da bomo tako hitreje, gotovo pa zanesljiveje prispeli na cilj.

.. JE PSIHOANALIZA.

Posameznik se mora sam izbrati kot analizant, sam se mora odločiti za psihoanalizo. Če Lacan pravi, da se analitik lahko avtorizira le sam, tu postavljamo tezo, da se le sam avtorizira tudi analizant. V podporo tezi povzemamo uvodna poglavja v "Etika psihoanalize" T. Szasza in jih beremo skozi oči Lacanovske teorije:

Simptomi, trpljenje, beda ... so izkušnja. So ideje, občutki in naravnosti nekaterih posameznikov, ki jih drugi smatrajo kot nezaželene (niso želeni s strani družbe, večine, sistema, ker motijo vnaprej predviden potek) in nehotene (hotenje = volja = določilo uma, torej za ne-umne, kar jemlje pacientu status subjekta kot umnega bitja, kot bitja svobode: "Saj ne ve, kaj počne. Moramo ga obvarovati pred samim seboj." in opravičuje kakršnekoli postopke: "Moramo ga zaščititi, poskrbeti zanj. Moramo mu pomagati četudi noče, saj smo mi (in ne on) tisti, ki vemo, kaj je dobro zanj.").

Razlika med simptomom in navado je le stvar družbenega dogovora. Simptomi so tiste navade, ki so podvržene sodbi. Psihijatrija in psihijatrično zdravljenje sta ravno *"neskončno in prisilno ocenjevanje upravičenosti njegovih dejanj, tako dejavnih kot nedejavnih."* (Miller, 1988, str. 55) Psihijatrija primerja vsako dejanje z idealom premišljenega dejanja, iz katerega delajo merilo za neustreznost in nemotiviranost, nehotenost drugih dejanj. Dejanje naj bi bilo v skladu s to predpostavko: 1. nujno povezano z mislijo in bi izhajalo iz nje, 2. težilo naj bi k subjektovi dobrobiti, zanj naj bi bilo torej koristno. (Sedaj le kot drobna opomba: Lacanova etika, pa tudi Kantova, vzpostavita povsem drugačen "ideal" dejanja. Po Kantu: 1. sta misel in dejanje ločena, 2. dejanje se postavlja izven vsake koristnosti, prijetnosti in ugodja, kar se povsem sklada z Lacanovim konceptom "passage a l'acte".)

Tudi subjekt sam podvrže dele svojega ravnanja in/ali mišljenja sodbi in jih tako določi kot simptome. Za vstop v psihoanalizo je subjektivno samoovrednotenje bistvenega pomena. O simptomu lahko govorimo, ko posameznik sam (in ne nekdo od zunaj, pa čeprav se čuti za to "poklican" in "usposobljen") poimenuje svoje ravnanje

kot tako, kot simptom. Simptom je mogoče le pri bitju, ki je "podvrženo govoricu". Lacan izhaja prav iz trditve, da "nezavedno obstaja zgolj pri govorečem bitju" in simptom je način, kako ono (=nezavedno) govori. Obstaja v redu simbolnega in ga v tem redu lahko tudi "razpustimo" s pomočjo interpretacije, tj. tako, da subjekt razume, kaj mu ono govori, da razume pomen, ki mu ga simptom sporoča. Smisel je tisti, ki odpravlja simptom. In opredelitev navade, dejanja ali nagnjenja kot simptoma izvira prav iz subjektive predpostavke, da imajo določen smisel, ki mu sicer uhaja, da prinašajo določeno sporočilo, ki pa ga on sam ne more razbrati.

Status simptoma je vsekakor paradoksen: omejuje svobodo in je njen znak (tista partikularnost na subjektu, ki uhaja vsem določitvam in moti delovanje sistema). V odnosu do želje je simptom popuščanje glede svoje želje - subjekt je izdal svojo željo, ni je vzdržal - vendar se mu prek simptoma vrača resnica o njej. Subjekt se hkrati hoče in noče (ne more) odreči simptomu, čeravno je le-ta vezan na trpljenje. Freud ugotavlja, da pacienti ljubijo svoje simptome bolj od samih sebe (Lacan pravi, da uživajo v njih), kar interpretaciji in popolni ukinitvi simptoma postavlja določene meje. Subjekt lahko ve za pomen simptoma, vendar se mu še vedno noče odreči, noče se odreči užitku, ki mu ga daje simptom skozi bolečino. V precepu je, ali naj analizi žrtvuje tisto najbolj dragoceno: svoje trpljenje, svoj simptom (del svojega užitka), ali ne. Analiza zahteva prav to, pri čemer si ne dela iluzij glede popolne odprave patološkosti, popolne "normalizacije" ...

Pozicija analizanta

Analizanta pripelje k analitiku izkustvo določenega simptoma, trpljenje, izkustvo tega, da nekaj "ne teče". Analitika s tem postavi kot "tistega, za katerega se predpostavlja, da ve", da lahko posreduje vednost o simptomu, tj. da lahko interpretira. V začetku analize ni le posameznikova postavitev sebe ko analizanta (samovrednotenje simptoma in subjektivni mandat), ampak tudi analitikovo sprejetje zahteve ali tožbe, ki sloni na domnevi, da ima analitik v rokah sredstvo za zadovoljitev prve in uslišanje druge. V analizo vstopa posameznik kot zahteva, naslovljena na analitika. *"S posredovanjem zahteve se vsa preteklost odpre prav do nežnega zaklada prvega otroštva. Subjekt je vedno samo zahteval, samo preko tega je lahko živel, mi pa tu nadaljujemo."* (Lacan, 1958, str. 34) Kdo sem?, Kakšna je moja želja?, Kaj v resnici hočem?, so vprašanja analizanta analitiku. Vprašanja, na katera so odgovori navsezadnje bolj ali manj nepomembni, pomembna so vprašanja sama, kolikor tvorijo eksistenco subjekta kot takega. Subjekt obstaja kot vprašanje: v tem, ko sprašuje, obstaja, trka na vrata svoje (ne)biti, svoje želje. Sprašuje po svoji želji in ne ve, da ves čas govori le o njej.⁷

Njegovo vprašanje je zahteva, ki ni zahteva po odgovoru. Vprašanje je hkrati zahteva, ki artikulira določeno potrebo ali objekt, ki naj ga drugi priskrbi, in njuna negacija. Dani odgovor spraševalca nikoli ne zadovolji, ker *"... prav dobro ve, da bi bile to samo besede. Kakor besede kogarkoli drugega. Sploh ni prepričan, da bi mi bil*

⁷ Nevroze lahko razumemo prav kot različne moduse spraševanja - "Kaj sem na svetu? ... nevrotik je sam, v celoti od nog do glave, to vprašanje, in sicer oblikovano vprašanje ... Kar ne pomeni, da zna sam artikulirati to vprašanje." (Lacan, Pogovor s francoskimi filozofi, str. 16) - in različne načine odnosa do želje. Histerijo obravnavamo kot vprašanje, naslovljeno na Drugega, obsesijo pa kot vprašanje, naslovljeno samemu sebi, kot dvom. Histeričarka zato naredi, da odgovarja analitik (vendar ali je to odgovor, ki ga je želela?). Obsesivec obratno dvomi v odgovore analitika, oporeka njegovi interpretaciji, jo zavrača in raziskuje sam. Primerjaj J.A. Miller: Odgovori realnega, Razpol 4, 1988, str. 32 in S. Žižek: Hegel in objekt, Ljubljana, 1985, str. 118-120.

hvaležen za dobre besede, še manj pa za slabe. Od mene ne zahteva teh besed." (Ibid., str. 34.)

Prehitro bi lahko sklepali, da odgovor pač ni bil "pravi", da je analitik zgrešil interpretacijo, da ni upošteval Freudovih vodil: 1. nikoli ni prepozno za sklep, 2. ne hiti!, 3. ne govori preveč, saj vselej ostane nekaj neizrečeno, 4. bodi nezaupljiv do navidezne očitnosti, do preveč jasnega ... in zato analizant (upravičeno) ni zadovoljen. Poanta je drugje: saj analizant pravzaprav ni hotel odgovora, njegovo vprašanje, njegova zahteva meri drugam. *"Seveda se njegova zahteva razvija v polju implicitne zahteve, zaradi katere je tu, da bi jo ozdravil, da bi jo razkril samemu sebi, ... Vendar ve, da ta zahteva lahko počaka. Njegova trenutna zahteva nima nič skupnega s tem, sploh ni njegova, saj sem mu konec koncev dal priložnost za govorenje."* (Ibid., str. 33.) Njemu gre za željo (ki mu je izvorno odtujena, ki je po definiciji želja Drugega). Željo kot razliko, ki vznikne, če odštejemo odgovor od vprašanja, kot tisto vprašanja, kar je nezvedljivo na odgovor, kot neskladje, spodletelost med obema.

Pozicija analitika

Pozicija analitika bi bila potem v tem, da na vprašanje odgovori: on je "subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve" (za odgovor). Ve za potlačeno resnico analizantove želje, ve za smisel dejanja. Vendar je to le predpostavka analizanta, njegova iluzija, njegovo iskanje gotovosti; nekdo mu mora zagotoviti, da psihoanaliza nečemu služi, da ima to, kar govori, določen pomen. Nikakor pa ne sme zapasti tej predpostavki analitik sam, sicer je analize konec. Analitik mora vedeti za imaginarnost pripisane mu moči in imaginarnost nanj usmerjene ljubezni in/ali sovražstva. Vedeti mora, da je izkušnja psihoanalize nad-določena, utemeljena z mestom, ki ga on zaseda. Govorimo seveda o mestu "subjekta, za katerega se predpostavlja, da ve" ("sss"), katerega vzpostavitev je nujna, da bi bila analiza mogoča. Funkcija "sss" ni toliko v tem, da analizant verjame ali ne verjame analitiku, da ve - vzpostavitev "sss" kasni, kolikor analizant pomišlja, da bi on sam lahko prevaral analitika, kar implicitno pomeni, da je slednji lahko prevaran, da je lahko, hote ali nehoče, v zmoti - ampak v tem, da postavi svoj simptom kot nekaj, kar je mogoče razumeti in razvozlati ..

... in prav v tem ga analitik goljufa, saj je analizant sam tisti subjekt, ki v analizi ve (odgovor na svoje vprašanje). Analitik je obratno tisti, ki ne ve (katera je želja analizanta), ve pa vsaj to, da ne ve. V tem je razlika med njim in analizantom. Analitik ima vednost o svoji vednosti (o tem, da ne ve in ne more vedeti, kaj se dogaja v analizi), medtem ko analizant nima vednosti o svoji vednosti (ne ve, da ve, niti ne ve, kakšna bo cena te vednosti). Ker ima analitik vedenje o nezavednem, se distancira in molči. *"Molčim. Vsi, tudi jaz, so prepričani, da govorca goljufam. Zakaj? Goljufam ga, ker me nekaj sprašuje. Ravno zato, da bi mu odgovoril."* (Ibid., str. 33.) Že s samim poslušanjem, z molkom, izvaja analitik določen pritisk na nezavedno in mu odpira prostor za govor. "Nezavedno je strukturirano kot govorica", zato je dovolj, da analizant govori, da sledi toku prostih asociacij, pa že (ne-vede) govori tisto resnico, po katero se obrača k analitiku.

Kasneje opredeli Lacan mesto analitika veliko bolj enigmatično (vsaj za avdijenco, h kateri se tokrat obrača): "Od predpostavljenih analitikov ne pričakujem nič več kot to, da so tisti objekt, zaradi katerega moje poučevanje ni samo-analiza. .. tudi če ničesar ne razume, analitik igra to vlogo.." (Lacan, 1974, str. 48) Vendar "enigmo" nekoliko razstre, ko vzporedi analitika s svetnikom. Njegov posel ni dobrohotnost, ampak prej deluje kot izmeček, je utelešenje "objekta a". S tem omogoči subjektu nezavednega, da ga vzame za razlog svoje želje in ga kasneje tudi zavrže. Prav

spregled analitikove nevednosti tj. tega, da ga analitik ne more podučiti glede njegove želje, omogoči analizantu, da jo sam spozna, da spozna naravo svoje želje. Vse to za analitika ni zabavno, saj ostane praznih rok in brez zaslug. Analitik torej uteleša objekt a, ki je izmeček celotnega procesa, čisti presežek in s katerim identifikacija ni mogoča.⁸ Lacan neke omenja, da je pot identifikacije pot ljubezni, ampak prav poslednji analitik nikoli ne stopi.

PSIHOANALIZA KOT FORMA

"Psihoanaliza je tu prav zato, da nas spravi v dvom glede tega, ali osebe res kaj pridajo štejejo, vsaj lacanizem je prav gotovo na nasprotnem koncu vsakršne teorije osebnosti." (Miller, 1979, str. 77) Obravnava pozicije (in ne osebe!) analizanta in analitika je (tudi v našem tekstu) ključnega pomena in v tesni povezavi z "vzvodom zdravljenja, njegovim terapevtskim gonilom in samim principom njegove moči", s transferjem seveda. K temu dodajamo le še nekaj opomb, saj smo o transferu pravzaprav že ves čas govorili.

Transfer je pojav, v katerega sta skupaj vključena analitik in analizant, analitik kot "sss", analizant kot subjekt, ki se z vstopom v analizo postavlja na stališče tistega, ki ne ve. *"Brž, ko se neke prikaže 'subjekt, ki se zanj predpostavlja, da ve' ... imamo tudi transfer."* (Lacan, 1963-64, str. 308) Prva komponenta transferja je tako nevednost analizanta, nevednost glede lastne želje, ki jo lahko prepozna le prek analitikove želje, kot željo Drugega. Za analitika se verjame, *"... zanj se predpostavlja, da ve, s samim tem, da je subjekt želje. Do česa potemtako pride? Do tega, čemer pravimo v najbolj navadni pojavnih obliki učinek transferja. Ta učinek je ljubezen."* (Ibid., str. 336.)

Transfer je tako vzrok ljubezni in/ali sovraštva (drugi dve komponenti transferja, ki nista mogoči brez že omenjene). Ljubezni, ki v psihoanalizi vznikne avtomatično, z neizbežno nujnostjo, ki pa zato ni nič manj "avtentična". Od "vsakdanje" ljubezni jo morda ločuje le to, da so njeni mehanizmi (vsaj analitiku) veliko bolj razvidni in lahko prav zaradi tega uravnava delovanje transferja. Analitik tako ve, da je ljubljen brez vzroka, ki bi bil njemu notranji - tj. da ni ljubljen kot oseba, saj je navsezadnje čisto vseeno, kdo in kakšen je (ali kot duhovito pripomni T. Szasz: "Če me pogledate, mene, ki sem grd kot uš, se boste zares vprašali, kako je sploh mogoče, da se kdo naveže na mojo osebo.") - vendar z določeno nujnostjo (zavzema pozicijo Drugega želje in "sss"), iz katere avtomatično vznikne transfer. Ve tudi, da je vsaka "želja po zblizanju, tja do združitve s tistim, ki mu je zaupan v skrb" zgolj slepa ulica, ki jo je treba zavreči. *"Kajti če ljubezen pomeni dajati tisto, česar nimamo, prav zares drži, da lahko subjekt čaka, da bo to dobil, saj mu psihoanalitik ne more dati drugega. Toda tudi tega nič mu ne da in bolje je tako..."* (Lacan, 1958, str. 34) Le v primeru, ko ljubezni ne vrne in hkrati pred njo ne beži, ne odgovori z lastno tesnobo, nezavedno končno "dobi besedo". V transferju postane nezavedno dejavno: *"Transfer je ude-*

8 Kot utelešenje "objekta a" se analitik ne pusti ujeti v logiko menjalne vrednosti ali politiko sreče. Kako daleč je analiza od navedenih "idealov" kapitalistične ekonomije, pove že nesorazmernost plačila v analizi, ki naj bi njeno ujetost v ekonomsko izmenjavo prav potrjevalo. Analitik mora nekaj plačati, da opravlja svojo funkcijo, čeprav ne plača za tisto, za kar je bil sam plačan. Plača z interpretacijo (edina obveza analitika je, da analizira), plača za lastno osebo, kolikor ga transfer razosebi, plača s sodbo o lastnem delovanju. Seveda plačuje tudi pacient, plačuje, "najraje obilno", za nič. Plačuje za prevaro, katere "žrtev" je on sam, za zameglitev dejstva, da analiza ne služi ničemur (ampak je sama sebi namen), da mu ne daje ničesar (ampak mu prej vzame tisto najbolj dragoceno) in da mu niti koristi ne tako zelo.

janjenost realnosti nezavednega." (Lacan, 1963-64, str. 196)

Na začetku smo omenili, da lahko psihoanalitični proces delimo na več faz: interpretacijo simptoma, obravnavo fantazme (ki se ob razpuščanju simptomov vse bolj kristalizira) in zadnjo fazo, ki je najpogostejše opredeljen kot prekoračitev fantazme. Le-ta sovпада z odpravo transferja, z razrešitvijo transferne nevrose kot umetne tvorbe, ki se vzpostavi v analitični situaciji in ki analitično situacijo tudi vzpostavi. *"Ne smemo pozabiti, da bolezen pacienta, ki smo ga vzeli v analizo, ni nič zaključenega, otrplega, ampak raste naprej ...začetek zdravljenja ne konča tega razvoja; a šele ko se je zdravljenje polastilo bolnika, se pokaže, da se celotna nova produkcija bolezni veže na eno samo mesto, namreč na razmerje do zdravnika. ..nimamo več opravka s prejšnjo pacientovo boleznijo, temveč z nanovo ustvarjeno in preoblikovano nevroso, ki nadomesti prvo. ..Vsi simptomi bolnika so opustili svoj prvotni namen in se prilagodili novemu smislu, ki obstoji v odnosu do transferja."* (Freud, 1916, str. 415-416) Konec analize je moment prehoda (passe), je odprava vseh fikcij, umetnih tvorb, ki jih je analiza vzpostavila, ne navsezadnje analize same. Subjekt prekorači fantazmo (kar ne pomeni, da pride do nečesa bolj bistvenega ali resničnejšega, kar je fantazma prikrivala - za fantazmo ni nič in prav to subjekt izkusi) in izstopi iz transferja (njegova nevednost glede želje se prekrije z nevednostjo Drugega, kar tudi pomeni, da prevzame subjekt vprašanje, ki ga je ves čas naslavljal na drugega, nase), hkrati pa uvidi, da idealne psihoanalize, ki bi povsem izbrisala patološkost, ni.

Vzpostavitev distance

Analiza je analiza, to teza smo izpostavili že predhodno in k njej smo se (po ovinku) vrnili. Vračamo se tudi h Kantu, ki kategorični imperativ utemlji povsem formalno. Kategorični imperativ je univerzalni zakon prav zato, ker je zgolj formalno določilo volje umnega bitja in ne njeno vsebinsko določilo - "Deluj tako, da lahko velja maksima tvoje volje vselej hkrati kot načelo obče zakonodaje." - in ker ga ubogamo kot absolutno nujnega, izključno iz dolžnosti in spoštovanja, ker je zakon. Zakon je in nič več. Ubogati ga moramo, ker je Zakon, in ne zato, ker bi bil dober ali pravičen.⁹ Tu bi zaman iskali pozitivne opredelitve, konkretna napotila, kako naj ravnamo, da bomo ravnali etično, še manj pa razloge za tako ravnanje. Kantova etika nam ne daje nobene gotovosti, nobene opore, nobenega odgovora na vprašanje. In psihoanaliza, to je bilo že ponazorjeno, nas pusti na istem, pravzaprav nas sem pripelje povsem hote in načeloma. Etika psihoanalize je ravno v tem, da psihoanalizo reflektira, da razišče in upošteva pogoje njenega delovanja. In morda bi eno od njenih teoretičnih spoznanj lahko zapisali analogno sledeči trditvi: *"Zakon je Zakon ... zakon temelji v zadnji instanci zmerom v samem sebi, v svojem lastnem procesu izjavljanja, v praksi simbolnih ritualov, v katerih je utelešen."* (Žižek, 1984, str. 106)

Torej: Analiza je analiza; v zadnji instanci temelji v sebi sami, v ponavljanju simbolnih ritualov in procesov izjavljanja. Tega etika psihoanalize ne prikriva, ampak ravno izpostavi. "Passage a l'acte" psihoanalize.

9 Primerjaj S. Žižek: Ideologija, cinizem, punk, v Psihologija skozi psihoanalizo, Ljubljana, 1984, str. 100-129.

LITERATURA:

- Cottet, S. (1976): O analitikovi želji pri Freudu, v *Gospodstvo, vzgoja, analiza*, DDU Univerzum, Ljubljana, 1983, str. 218-236.
- Cottet, S. (1978): Konstrukcije in metapsihologija analize, v *Gospodstvo, vzgoja, analiza*, DDU Univerzum, Ljubljana, 1983, str. 237-251.
- Freud, S. (1916): Predavanja za uvod v psihoanalizo, DZS, Ljubljana, 1977.
- Freud, S. (1921): Množična psihologija in analiza jaza, Psihoanaliza in kultura, Ljubljana: DZS, 1981, str. 7-74.
- Freud, S. (1930): Nelagodje v kulturi, v *Civilization, Society and Religion*, The Pelcan Freud Library, Volume 12, London, 1985, str. 245-340.
- Kant, I. (1785): Zasnivanje metafizika morala, zbirka Mala filozofska knjižica, Beograd, 1981.
- Kant, I. (1788): Kritika praktičnega uma, zbirka Analecta, Ljubljana, 1993.
- Lacan, J. (1953): Individualni mit nevrotika, Razpol 4, Ljubljana, 1988, str. 3-13.
- Lacan, J. (1953-54): Resnica vznikne iz sprevida (XXI. poglavje seminarja I), Razpol 3, Ljubljana, 1987, str. 4-12.
- Lacan, J. (1958): Vodenje zdravljenja in principi njegove moči, Razpol 6, Problemi-razprave 1992, str. 5-58.
- Lacan, J. (1959-60): Etika psihoanalize (seminar VII), zbirka Analecta, Ljubljana: Delavska enotnost, 1988.
- Lacan, J. (1963-64): Štirje temeljni koncepti psihoanalize (seminar XI), Cankarjeva založba, Ljubljana, 1980.
- Lacan, J. (1974): Televizija, Problemi-eseji, Ljubljana, 1993, str. 45-88.
- Miller, J.A. (1979): Pet predavanj o Lacanu v Caracasu, v *Gospodstvo, vzgoja, analiza* (str. 7-108), Ljubljana, DDU, 1983.
- Miller, J.A. (?): Odgovori realnega, Razpol 4, Problemi-razprave 1988, str. 24-32.
- Miller, J.A. (1988): J.Lacan; Opombe h konceptu passage a l'acte, v *Beseda, dejanje, svoboda*, str. 54-63.
- Miller, J.A. (1990): Mikroskopija: Uvod v branje "Televizije", Problemi Eseji, Ljubljana, 1993, str. 19-44.
- Miller, J.A. (1992): Etika v psihoanalizi, Razpol 7, Problemi-Razprave 1993, str. 59-70.
- Rutar, D. (1993): Psihoanaliza in njen prispevek k novoveški znanosti, zapiski s predavanj v študijskem letu 1992/93.
- Szasz, T. (1965): Etika psihoanalize (Teorija i metod autonomne psihoterapije), Biblioteka Zodiak, Beograd, 1978.
- Zupančič, A. (1993): Etika realnega, Kant, Lacan, Ljubljana, Problemi- Razprave, 1993.
- Žižek, S. (1984): Psihologija skozi psihoanalizo, zbirka Analecta, Ljubljana, 1984.
- Žižek, S. (1990): Spremnna beseda: pripombe k neki razpravi o Heglu, v *Ukradeni Poe*, zbirka Analecta, Ljubljana, 1990.

Psihologija skozi psihoanalizo

IX. del

Zakaj je teorija potrebna?

DUŠAN RUTAR

POVZETEK

V našem prispevku smo skušali pokazati na povezavo med Freudovo teorijo potlačitve in Heglovim konceptom, v katerem je razlikoval med dušo in duhom. Freuda in Hegla je povezovala strast do teorije in teoretskega dela, ki predstavlja najvišjo in najvrednejšo nalogo človekovega duha in njegov pogoj hkrati. Teorija ima paradoksalen status: človek lahko živi in preživi tudi brez nje, vendar s tem izgubi svojega duha. Po drugi strani je teorija najvišji dosežek duha in pogoj človekovi identiteti, saj se ukvarja s konkretnim. Človek je torej po definiciji bitje teorije. Z njo se mora ukvarjati, čeprav mu ne prinese drugega kot resnico o njem samem in njegovem položaju v svetu.

Pokazali smo tudi, da gibanje duha ne pozna meja, ki jih postavlja znanstveno klasificiranje na humanistične, družboslovne in naravoslovne vede in znanosti. Med vedami ni nikakršnega ravnovesja: duh se ukvarja sam s seboj in proizvaja vednost, zato se vsak duh, ki se loti vednosti, nujno ukvarja z vsemi vedami in znanostmi. Če se ne ukvarja, ni duh, pač pa vsakdanji zdravi razum, iščoč koristi.

ABSTRACT

PSYCHOLOGY THROUGH PSYCHOANALYSIS

PART IX

WHY DO WE NEED A THEORY?

In this article we have tried to articulate a connection between Freud's theory of repression and Hegel's concept in which he is been trying to develop a distinction between soul and mind. It was a passion for theory that bound Freud and Hegel together. Their thesis was that the highest and most valuable task of man's mind and its proviso at the same time is the theory and theoretical work. Status of the theory is paradoxical: we can live and survive without it, but at the same time we lose our mind. The theory is, on the other side, the mind's highest possible achievement and proviso of man's identity because it deals with the concrete things. Every person is thus by definition a being of the theory whether he knows that or not. He has to engage in the theory although this brings him nothing but the true of himself and his position in the world.

We have shown that scientific differentiation between human, social and natural sciences and disciplines cannot set bounds to the movement of the mind. There can be no homeostasis between different scientific disciplines. The mind is

engaged in itself and this is also the way in which it produces knowledge. In this process it is inevitably engaged in all scientific disciplines, otherwise we cannot talk of the mind anymore. Instead of the mind we have only common sense, looking for some profit.

Benevolo lectori salutem.

Postavimo izhodiščno trditev: pogoj slehernega razumevanja je metoda, ki edina lahko, kot pravi Hegel, obrzda misel. Metoda je sredstvo, s katerim se lahko borimo proti poskusom argumentiranja z občutki in osebnimi mnenji, ki jih uporablja vsakdanji zdravi razum. Taka argumentacija namreč implicitno ali eksplicitno sledi tezi o neposrednosti empiričnega zrenja; kategorija, ki prisega na neposrednost empiričnega, pa je **mršava kategorija** (Hegel). Način, kako zagrabiti bika za roge, očitno leži nekje drugje in ne v argumentiranju z občutki in osebnimi mnenji. Prava metoda, s katero zagrabimo bika za roge, ne leži v neposrednosti tistega, kar je, saj tisto, kar je, ni tako po naključju. Problem zdravega razuma pa je natanko v tem, da ni sposoben spoznati nujnosti tistega, kar je. Zanaša se na metode, s katerimi si obeta izključiti naključje. S tem ne spoznava nujnosti tistega, kar je, pač pa mu podtika neko drugo nujnost, ki je abstraktna.

Metoda, o kateri bomo govorili, zato zasleduje določen cilj, ki je konkreten pojem. Pokazali bomo, da ni bolj konkretne stvari, kot je teorija. Zdravi razum je naperjen proti teoriji, čeprav ustvarja videz, da skuša pojasniti realnost, v kateri se je znašel. Pojasnjuje pa jo le tako, da samo interpretacijo odlaga in premešča v abstraktno in votlo občost. Zdravi razum zato ne more pojasniti realnosti, ki je konkretna.

Vprašanje, kako pridemo do samega pojma, zastavi logiko filozofskega utemeljevanja znanosti, obenem pa utre pot premisleku, ki vodi v razločevanje znanosti in ideologije. Tisto primarno, pravi Hegel, je občutek, ki je nepredmetna vsebina. Na nivoju občutkov, ki jih imajo vse živali, Hegel govori o duši in šele zavest o tej vsebini, ki se na ta način opredmeti, je mišljenje; proces torej, ki iz duše naredi duha. Za vsakega človeka lahko rečemo, da ima dušo že po definiciji, medtem ko to za duh ne velja. Koliko bo imel človek duha, je odvisno natanko od tega, koliko se ukvarja s teorijo. Če se ne ukvarja s teorijo, se posveča predpostavljeni naravi, samega sebe pa reducira na žival. Antiintelektualizem zato pomeni vračanje k duši in zanemarjanje duha. Odveč je pripomniti, da sleherni napredek človeške družbe nujno temelji na oblikovanju duha.

Mišljenje, o katerem govorimo, ni nekaj samovoljnega ali arbitrarnega; mišljenje je namreč notranja nujnost, kot jo je imenoval Hegel, in ta nujnost je močnejša od subjekta. Včasih teži k temu, da duhu zagotovi dostojen užitek, ki je teorija.

Ukvarjanje s teorijo potemtakem ni samo luksuz in v teh obskurantističnih časih gverilsko početje, pač pa tudi tisto najbolj blaženo in najboljše, kar se človeku lahko zgodi. Aristotel in Hegel sta to vedela in njima lahko verjamemo. Teorija pomeni plemenitenje človekove duše: če je duša plebejska, je duh aristokratski. Duša je ujeta v organsko skupnost, duh pa je kozmopolitski.

Zaradi pravkar omenjenega imanentnega užitka, ki je lasten teoretskemu snovanju, se teorija odpoveduje vsem zahtevam do drugih ljudi in jih pusti, da zado-

voljujejo potrebe na svoj način. Predmet teorije je namreč resnica, pot do resnice pa sledeča: zavest ima v predmetu predočbo, duh s pomočjo predočb miselno spoznava. Iskanje resnice je torej užitek. Misleči duh na ta način napreduje. Kam? S tem vprašanjem smo naleteli na tisto raven, za katero sta značilna dva problema – problem začetka in problem nujnosti napredovanja – na katera moramo nujno odgovoriti. Preden odgovorimo na vprašanje, kam duh napreduje, moramo odgovoriti na vprašanje, kako se duh sploh oblikuje in s čim začne. To bomo v našem prispevku, opirajoč se na Hegla in Freuda, tudi storili. Seveda nam pri tem, glede na to, da smo psihologi, nihče ne bo mogel očitati, da rušimo ravnovesje med strokami, saj je bil Hegel filozof, Freud pa zdravnik. Je že tako, da gibanje duha ne pozna in ne prizna nobene meje, ki jih hoče postavljati birokracija. Za morebitne očitke se zato ne bomo niti zmenili.

Problem začetka je izredno pomemben, saj nam samo ustrezen odgovor zagotavlja napredovanje, ki je napredovanje v mišljenju (zdravi razum namreč ne napreduje in je statičen, lahko bi celo rekli, da ne razmišlja, saj zgolj uporablja že izdelane mišljenske vzorce). Hegel je na ta problem odgovoril takole: začnemo z bitjo, ki je predpostavka. Bit je tudi nič, vendar ne absolutni nič, temveč nič, iz katerega mora izhajati neka vsebina. Začetek je torej nič, kolikor je predpostavljen, s tem pa že je, torej je bit. Začnemo torej kjerkoli, saj se lahko zanesemo na to, da je pot napredovanja nujna in nas bo zagotovo pripeljala na cilj. Natanko to je storil tudi Freud, ko je povabil histeričarke, naj pripovedujejo, kar jim pride na misel. Freud je bil anarhist: vedel je, da je resnica pot k resnici, in da je ta pot nujna. Bil pa je tudi kronist, saj je vedel, da je resnica način, kako je realnost ujeta v čas. Glavni dejavnik pri iskanju resnice je čas: pri iskanju resnice pač ni mogoče prehitovati in iskati bližnjic. Freudu se zato nikamor ne mudi, česar pa ne bi mogli reči za psihoterapevte, ki kar naprej razvijajo kratke in dinamične psihoterapevtske tehnike, s katerimi bi radi pomagali pacientom.

Sedaj, ko imamo začetek, se zastavlja vprašanje o produkciji, o tisti produkciji, ki bo nujno pripeljala do konca, ki ga na začetku še ne moremo poznati. Pripomnimo, da je razlika med teoretsko produkcijo in zdravim razumom v tem, da slednji že na začetku predpostavlja, da pozna konec, medtem ko teorija tega ne stori nikoli. Tega ne stori zato, ker konca ne more poznati, ali natančneje rečeno, konec je sploh ne zanima. Držati se moramo pravila, ki pravi: vsak korak mora biti preverljiv in ne ovit v kak obskurantizem, mistiko ali kaj podobnega, kar bi zamegljevalo pot, po kateri smo se namenili. Samo ponavljanje ali zaklinjanje v argumentiranju ni dovolj; napredovanje mora biti nujno, tako kot je nujno temeljno spoznanje, ki je spoznanje o začetku. Do tega spoznanja lahko pride vsak človek, zato je tak začetek dober in produktiven.

Strinjamo se torej z dvema metodološkima zahtevama, ki ju je postavil Haug, ko je zapisal: to, s čimer začnemo, mora biti **skupno mesto** (podčr. D. R.), nekaj, kar vsakdo ve, četudi ne ve nič drugega; napredovanje s tega mesta mora biti obvezno, izhodišče mora biti razvojno sposobno.¹ Skupno mesto je zdravi razum (*common sense*), kar pomeni, da je teorija resnica zdravega razuma. Drugače povedano, teorija je nadaljevanje zdravega razuma s teoretskimi sredstvi.

Pravila so torej diskurzivna in argumentiranje je tudi diskurzivno. Diskurzivnost je tako nekaj, kar je subjektu predhodno in čemur se mora podrediti. Ta podreditev bistveno določa njegovo usodo, predstavlja pa organizirano nujnost, ki je nujnost napredovanja v aktu spoznavanja, pomeni pa tudi metamorfozo občutkov, metamorfozo, ki je določujoča. Seveda se subjektu ne zgodi nič hudega, če ni poučen o lastnem načinu prebavljanja, vendar mu tudi ne škodi, če se o njem pouči.

1 Haug, F. /1980/, Predavanja za uvod v "Kapital", Ljubljana: CZ, str. 60–61.

Predmet zavesti so vsebine, ki so določene predločbe. Predmet je vselej forma predločb, z razmišljanjem pa na mesto predločb postavljamo kategorije ali pojme. Pre-mišljevanje je ostrenje pojmov. Vsekakor bi lahko z nekoliko zadržane vsiljivosti rekli, da se spleča pogledati skozi Galilejev teleskop. Prav to je namreč storil Freud, ko Jungu ni ostalo nič drugega, kot da se je ustrašil Freudovega pozitivizma (*pismo Freudu*, 23. X. 1906).

Dva problema, od katerih smo na enega pravkar pokazali, pogosto prečita pot, ki jo na tem mestu krčimo sebi v prid. Hegel je brez pridržkov prvega imenoval "nenavajenost na abstraktno mišljenje", drugega pa "nestrpnost". Zdi se, da je slednjemu zapadel Jung. Zaradi nestrpnosti se pojavi težnja, da bi novo razlagali z že znanim in običajnim. Udobnost takega početja je več kot očitna.

Izhajamo torej iz izkušenj, celo iz izkušenj, ki jih moremo pripisati vsakemu človeku. Takoj ko naletimo na empirični svet, se le-temu že zahvalimo za empirični material. To neposredno je Hegel namreč paradokso imenoval aposteriorno in obrnil logiko "*Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu*". Tavtološko načelo, ki ga postavi, se glasi "*Nihil est in sensu, quod non fuerit in intellectu*". To si velja zapomniti, saj predstavlja vogelni kamen celotne epistemologije, ki ji na tem mestu skušamo vdihniti duha.

Duh je forma pojma in zadovoljstvo duha je forma nujnosti, zaradi katere moramo opravičiti sam način spoznavanja. Nemogoče je torej teoriji očitati, da je samovoljna. Teoretsko početje je etično početje *par excellence*. Samo tista "teorija", ki skuša dokazovati resnice zdravega razuma, je samovoljna in zato neetična. Iz istega razloga ne zasluži naziva teorija. Forma nujnosti je podjetje, ki je možno le s pomočjo spoznavanja, kar predstavlja tudi dokaz o nujnosti obrata k filozofiji. Do spoznanja, tudi najmanjšega, pridemo samo tako, da razmišljamo. Če ne razmišljamo, živimo v svetu občutkov. Občutki so sicer strukturirani, vendar so še neobdelani. Nastajanje duha ni nič drugega kot dekonstrukcija teh občutkov. Dekonstrukcijo bomo na tem mestu razumeli tako, kot nam je svetoval Derrida: dekonstrukcija je neka formalna gesta, s katero subjekt postavi pod vprašaj enotnost občutkov, ki se mu vsiljuje sama po sebi. Zadošča, da je človek govoreče bitje, pa se mu bo že vsiljevala. To enotnost je treba postaviti pod vprašaj, pa ne zato, ker bi bila izza nje resnica enotnosti, skrita resnica, ki je naše oči sicer ne vidijo. Izza enotnosti ni ničesar, zato je tudi dekonstrukcija prazna, formalna gesta, s katero prihaja duh k samemu sebi. Dekonstrukcija je gesta, s katero prehaja duša v duh.

Duh prihaja k samemu sebi s tem, da vzame mišljenje za svoj predmet. V tem prihajanju k samemu sebi pa ostaja niz nasprotij. Pot razmišljanja iz samega sebe predstavlja nujnost in kolikor je izkušnja aposteriorna, je duh aprioren. Duh je torej kot forma pred dušo, zato je tudi dekonstrukcija kot formalna gesta pred enotnostjo občutkov, le da duša o tem nič ne ve. Ko duša prehaja v duh, se stvari postavljajo na svoje mesto: duša se vrača na svoje mesto. Nismo rekli, da je duh nekakšen začetek, kamor naj bi se duša vrnila kot v mirno luk, rekli smo le, da je *a priori*. Njegova misel je svobodna in konkretna, čeprav je zavezana nujnosti in abstrakciji. To pa so že stvari, ki presegajo mero tolerantnosti zdravega razuma.

Ko se svobodno in konkretno dvigne na nivo sistema, govorimo o znanosti. Sistem se razvije tako, da se kot totaliteta razloči, diferencira. Totaliteta je polje, ki je diferencirano in necelo. Obstaja izjema, ki je praznina in je kot radikalno "zunaj" v samem osrčju sistema, predstavlja pa tisto mesto, ki pogojuje in omogoča nujno zmotljivost (*Fehlbarkeit*), o kateri je spregovoril Freud, ko je dejal, da se je vedno zavedal. Prav zaradi te imanentne zmotljivosti, pravi Freud, sem svoje ideje vedno znova premleval v svoji glavi, kajti bal sem se, da bi utegnile otrpniti (*erstarren*). Jung

je Freudu priznal, da je takšen način mišljenja garant njegovega (Freudovega) razvoja (pismo Jungu, 6. XII. 1906).

Znanost skozi pravkar orisani način delovanja ustvarja in oblikuje svoj spoznavni predmet, ki je spoznavni objekt. Končni cilj spoznanja je zaprečen s paradoksom, ki ga Hegel opiše, ko govori o **pojmu pojma**. Če ves proces poteka v znamenju pojma, potem bi bil konec tudi neki pojem, in sicer pojem pojma. Logičen paradoks je ob tem jasen, čeprav ne pomeni nemožnosti duha. Prav nasprotno, je živi vrelec njegove moči. Paradoks ni nikakršno nasprotje, je le radikalna **neodločljivost** kot pogoj življenja duha. Duh se torej vrne k samemu sebi in užije neko zadovoljstvo, o katerem je veliko vedel Freud.

Objekt psihoanalize je zavezan Freudovi ugotovitvi, ki jo je zapisal v že omenjenem pismu Jungu: "*Übertragung gibt die Triebkraft zur auffassung und übersetzung des Unbewussten her(...)*." Gonilna moč, s katero si lahko obetamo doumetje nezavednega, je transfer. Tako pravi Freud. Doumetje oziroma razumevanje nezavednega pa ni drugega kot prevajanje jezika nezavednega. Pri prevajanju gre obenem za nek preskok, saj Freud uporabi prav ta izraz – *übersetzung*. Pri prevajanju nezavednega se soočimo še z nečim, kar sokoljevemu Freudovemu očesu ni ušlo – *aufassen* –, kajti nezavedno deluje prav tam, kjer običajno spregledamo.²

Pogoj razumevanja je verovanje, saj je transfer prav to. Vse to pa ni bilo neznano Heglu, ki je zagovarjal tezo, da v aktu spoznavanja najprej verujemo, da bi nato "z razmišljanjem spoznali resnico". Vera kot pogoj spoznavanja je pogoj *par excellence*. Samo izkušnjo empiričnega sveta ob takem pogoju transformiramo v miselno določenost. Ob tem je Hegel opozoril na nasprotje med pojavom in mislijo. Običajno se reče, da je problem na strani misli, ki da ni adekvatna pojavom. Zadeva pa je veliki bolj kompleksna, saj Hegel pokaže, da je nasprotje inherentno samemu aktu mišljenja in ga ni mogoče odpraviti, saj bi s tem odpravili samo mišljenje. Mišljenje se ne more zadovoljiti s pojavi kot takimi, pač pa teži k transformacijam mišljenega. Pri tem vedno ostane presežek. Transfer je torej prevajanje. Presežek, na katerega naletimo v aktu mišljenja, je treba po Freudu preskočiti, ob njem se ne bi smeli ustavljati dlje kot za trenutek. Daljše ustavljanju bi pomenilo hoteti nemogoče. Rezultat takega ustavljanja bi lahko zasledili v tistem, kar je Freudu zvenelo v ušesih še iz njegovih šolskih dni: "*Nemo me impune lacessit*". Kolikor je transfer kot prevajanje zavezan verovanju, pa v zvezi z njim Freud govori tudi o "*Triebkraft*" in če je sprva menil, da je Eros tisti bog, ki je tako neuklonljiv, se je kasneje prepričal, da je prava gonilna sila onstran Erosa.

Nasprotje, ki smo mu na sledi, je po Heglovi tezi za razmišljanje bistveno in nujno. Mišljenje, ki pomeni določanje ali oblikovanje nedoločenega, je vseskozi zavezano antinomijam, kar je drugo ime za dialektiko. Pogosto se reče, da je dialektika sicer povsem legitimna in celo koristna, da pa poleg nje obstaja "še nekaj" in da tega nikakor ni mogoče reducirati na racionalno mišljenje. V tem trenutku se gredo radi

2 Produktivnost radikalne nemožnosti prevajanja je paradigmatško izražena v naslednjem prevodu Freudovega originala: "*The transference provides the impulse necessary for understanding and translating the language of the ucs...*" (Cf. McGuire /1974/.)

vzhodnjaško mistiko in sinteze med kvantno fiziko in taoizmom.

Vsi vemo, da je Kant govoril o stvari po sebi in da je naše spoznavanje omejeno, torej končno. Vprašamo se torej, kje so meje našega spoznavanja. Hegel pokaže, da nekaj občutimo kot mejo šele takrat, ko smo to mejo že prešli. Končnost človekovega umovanja je zato obenem tudi neskončnost, saj mora duh ali um mejo nenehno prestopati. Znanje o meji je možno le takrat, ko smo jo že prekoračili. Tisto "nekaj več" mora biti zato s te strani meje in ne z one strani. Obenem je "tisto" nedoločen občutek in kot tak potrebuje določitev, to je premislek ali natančneje *übersetzung*. "Tisto" (lahko bi rekli tudi Freudovo *das Es*) misli, saj potrebuje določitev. Določitev je v vsakem trenutku sicer končna, vendar zato, ker je zavezana prevajanju, tj. transferju, ne more biti končna in potrebuje vedno novo določitev. Duh se ne more izogniti določevanju, zato je hkrati končen in neskončen.

Mišljenje naleti na svoje meje v najgloblji notranjosti, ki jo Hegel imenuje absolutna notranjost. Hegel uporabi tudi drugo ime – abstraktna občost, formalna identiteta. Resnica je nasprotno vedno konkretna. Absolutna notranjost, doda Hegel, ima značaj zunanosti. Status absolutne notranjosti zlomi idejo o neposrednosti in neposredovanosti empirične realnosti. Kolikor je izkušnja empirične realnosti neposredno vsakega premisleka, se izkaže, da je neposredno v resnici rezultat cele verige posredovanj. Da bi prišli do neposrednosti, je, ravno nasprotno, potrebna disciplina. Pot razvoja, ki mu je pogoj vera, je tako pot, ki jo je že pred skoraj tisoč leti razvil Sv. Anselm iz Canterburyja. Vse končno je zato takšno, da samo sebe ukinja. Zadnje, kar lahko rečemo o disciplini, je, da je anarhija. Disciplina duha je njegova anarhija. Duh zasluži svoje ime samo, če je anarhičen. Natančno rečeno, duh je anarhičen po svoji naravi, ali pa o njem sploh ni mogoče govoriti.

Sedaj že lahko nekoliko povzamemo učinke podjetja, ki smo se ga lotili. Spoznanje se ukvarja s tistim, kar je. Tisto, kar je – torej obstoječe – je enotnost biti in nič. Freud zapiše o tem odločilne misli v svojem posthumno objavljenem delu z naslovom *Entwurf einer Psychologie* (1895/1950).

"Na začetku presojanja, ko percepcije, glede na njihove možne povezave z želenim objektom, vzbujajo interes in se njihovi kompleksi razdelijo v neprebavljivo komponento (das Ding) in komponento, ki jo jaz pozna iz lastne izkušnje (atribut, aktivnost) – to imenujemo razumevanje –, (na tej točki) vznikneta dve povezavi, povezavi z izjavami, omogoči pa ju percepcija. Najprej imamo opraviti z objekti – percepcije – zaradi katerih pride do krika, kajti vzbujajo bolečino(...) Informacija o posameznem kriku služi za označitev objekta."

Freud je odkril, da naša percepcija ni cela in da nam v primeru, ko izginejo vse ostale kvalitativne določitve objekta, ostaneta le še krik in bolečina. Razcep percepcije, ki ga je tako natančno opisal Freud, radikalno obrne tezo o primarnem *gestaltu*. Freud namreč spregovori o dveh komponentah percepcije, in prvo tudi natančno imenuje – *das Ding* –, nekaj, česar ni mogoče asimilirati. Stvar po sebi je le za sebe in mora biti potlačena, medtem ko je materija za formo. V tem primeru je stvar totaliteta materije in forme, v njej pa Hegel odkrije protislovje, zaradi katerega sama sebe uničuje. Stvar, pravi Hegel, je pojav, ki pa ni drugega kot razviti privid, kajti vse, kar

je, se pojavlja, pojavljanje pa je sestop v neposrednost, ki je refleksija v drugo. Bit zato ni z one strani pojavov, temveč JE pojav. Bit se MORA pojavljati, pojavlja pa se na način izvirnega manka. Od tod izvira občutek, da vedno "nekaj man(j)ka". Pravkar opisano je Ricoeur strnil v naslednjem premisleku: "...*"mesto" metafore, njeno najbolj intimno in zares zadnje mesto ni niti ime niti stavek in tudi sam diskurz ne, pač pa kopula glagola biti. Metaforično "je" obenem pomeni tako "ni" kot "je kot"*".³

Naj povzamemo: subjekt JE predikat in kopula je mesto metafore, ki pokaže na ozadje. Zakon pojava je forma, ki je vsebina. Tako pokaže Hegel. Vse, kar se manifestira, je zunaj, še več, bit je v celoti v pojavu. V biti je vse, kar je manifestirano. Običajno se misli, da je zunanost nepomembna ali vsaj manj pomembna od notranjosti in da je resnično pomembno v notranjosti; v srcu, duši itd. Kakšna zabloda! Ali ne reče Hegel: kakršen je človek navzven, tak je tudi v notranjosti, če pa je njegova notranost drugačna od njegove zunanosti (da hoče navznoter biti moralen, kreposten itd.), potem je njegova notranost ravno tako prazna in votla kot njegova zunanost. Ni pomembno, da sem navznoter kreposten, moralen, če tudi navzven nisem takšen, saj je pravo mesto človeka zunaj.

Resnica je torej zunaj in je očitna. Ko govorimo o resnici, moramo odnos med zunanostjo in notranostjo obrniti: resnice zdravi razum ne vidi natanko zato, ker je tako očitna. Seveda pa resnice ni mogoče videti, zdravi razum pa se zanaša prav na svoje oči, tj. na svoje izkušnje. Spregledati resnico zato pomeni opustiti gledanje, saj duh nima nikakršnih oči, s katerimi bi lahko uzrl resnico. Resnico spoznamo šele, ko prenehamo gledati. Realnost ni zato, da bi jo gledali, pač pa zato, da bi jo razumeli.

Analiziranje otrok je Freudu pomagalo do odkritja, ki nikakor ni brez povezave z našim premislekom, v katerem smo do sedaj ugotovili, če naj povzamemo s Schellingom, da na noben način ne more tisto, kar je po naravi izvedeno, preiti v tisto, kar je po svoji naravi izvorno. Schelling uporabi besedo *kondenzacija*, s tem pa še poglobimo razumevanje izvirnega. Kolikor je nevroza zavezana neuspehi potlačitvi in vračanju potlačenega in je izvorno neko zgolj formalno mesto, moramo slednje preprečiti s prepovedjo. Do nezavednega je prepovedano priti. Prepovedano je zato, ker do njega ni mogoče priti. Funkcijo prepovedi je Freud nakazal s svojim spisom z naslovom *Hysterie* iz leta 1888, kjer na nekem mestu obravnava način zdravljenja histerije. V primeru nevroze pri otrocih, pravi Freud, bomo več dosegli z avtoritativno prepovedjo kot pa s katero koli drugo metodo. Panično vedenje staršev ali sorodnikov, kakor tudi nežna zaskrbljenost istih, samo povečata otrokovo vznemirjenje, kar privede do nastanka še intenzivnejših simptomov. Freud je vedel, da v nekaterih primerih starši naredijo največ, če spremljajo otrokov histerični napad s hladno nezainteresiranostjo. Brezbrižnost v tem primeru odpira otroku prostor, medtem ko mu ga zaskrbljenost zapira. Razrešitev napetosti v intersubjektivnem razmerju ni samo stvar možne interpretacije travmatičnih scen, zgoditi se mora nekaj neprimerno pomembnejšega, kar je Freud nakazal v svojem pismu Jungu z dne 7. IV. 1907. V tem pismu spregovori Freud o psihoanalizi, ki je pravzaprav – kakšen paradoks – psihosinteza, kajti če hočemo najti potlačene fragmente, jih moramo najprej povezati. Uspešna analiza pa temelji na nečem, kar je z one strani vsake interpretacije. Priti mora namreč do potlačitve. Namesto popolne osvoboditve imamo opraviti s potlačitvijo! Uspešna analiza je proces, v katerem pride na koncu do žalovanja, ki ga Freud definira takole:

3 Ricoeur, P. /1981/, *Živa metafora*, Zagreb: GZH.

objekt se odtegne libidu (*pismo Jungu z dne med 14. in 20. IV. 1907*). Ob koncu analize pride do vznika prepovedi, ki preči intersubjektivno razmerje, v katerem je objekt libida preblizu in se mu je treba odtegniti.

Dualno razmerje je tudi tisto razmerje, v katerem subjekt prehitro pripiše pomen izjavam sogovorca. Rekli smo že, da je percepcija razcepljena. Zaradi tega razcepa pride do nastanka dveh mehanizmov, od katerih je eden testiranje realnosti, drugi pa potlačitev, ki deluje proti zgoraj omenjeni bolečini. Freud je v svojem spisu z naslovom *Ein Fall von hypnotischer Heilung* s podnaslovom *Nebst bemerkungen über die Entstehung hysterischer Symptome durch den "Gegenwillen"* (1892/93) razlikoval med dvema vrstama idej, na katere se pripne afekt. Prve ideje so intence, ki so ideje glede tega, kaj bomo storili; druge ideje so pričakovanja, ki so ideje glede tega, kaj se nam lahko zgodi. Afekt, ki se pripne na posamezno idejo, je odvisen od dveh faktorjev: stopnje pomembnosti, ki jo ima izhod za nas, in stopnje negotovosti, ki je inherentna pričakovanju glede izhoda. Negotovost je Freud predstavil kot skupek antitetičnih idej. V tem primeru človek razmišlja nekako takole: v svoji intenci ne bom uspel, kajti to ali ono je pretežko zame, pa tudi drugi ljudje v podobnih situacijah niso uspeli. Protipričakovanje pa ima naslednjo nit razmišljanja: to ali ono se mi lahko zgodi, če bom poskusil. To kasneje lahko povzroči fobično reagiranje. S takim razmišljanjem, nadaljuje Freud, najbolje opravimo, če ga potlačimo. Potlačitev je potrebna, kajti nobene opore nimamo, ki bi bila dovolj trdna za prečenje drsenja v slabo neskončnost. Pozornost na antitetične ideje je zanesljiv znak nevroze. V primeru antitetičnih idej glede intenc pride do depresivnega vedenja in zmanjševanja občutka samozaupanja. Vse to v razviti obliki najdemo v melanholiji in izolaciji. Ko gre za antitetične ideje glede pričakovanj, govorimo o pesimizmu. Kadar potlačitev antitetičnih idej ne uspe, se vrnejo kot nekaj, kar deluje proti naši volji, lahko pa se vrnejo tudi kot inervacija posameznega dela telesa. V tem primeru govorimo o histeriji. Kolikor je šibkost volje značilna za nevrastenijo, je za histerijo značilna perversna volja. V primeru nevrastenije se človek zaveda svoje šibkosti, vendar se boji opraviti določene naloge, ker ve, kakšne možne nevarnosti mu grozijo. Razlika med nevrastenijo in histerijo je v primeru antitetičnih idej naslednja: v primeru nevrastenije se bo patološko ojačana antitetična ideja kombinirala z idejo, ki je pod kontrolo volje, v enotno zavestno dejanje, ki se odtegne volji in povzroči šibkost volje, ki se je nevrastenik ves čas zaveda. Pri histeriji poteka proces nekoliko drugače. Antitetična ideja se odtegne asociacijam in vztraja kot odcepljena ideja. Ko se v človeku pojavi intenca po nekem dejanju, se odcepljena antitetična ideja objektivira⁴ kot inervacija dela telesa. Pojavi se in deluje kot "nasprotna volja", medtem pa se človek z osuplostjo zave svoje neomahljive, toda nemočne volje.

Perverznost volje pri histeriji je Freud omenil zato, ker nasprotna volja proizvede vrsto simptomov. Freud opiše pacientko s težavami pri hranjenju otroka. Kolikor bi bila pacientka nevrastenična, bi čutila zavesten strah pred hranjenjem otroka, ukvarjala bi se z raznimi močnimi težavami, ki bi se pri tem lahko zgodile, vendar bi zaradi dvomov in anksioznosti navsezadnje vseeno podojila otroka in to brez težav. Ker pa je bila pacientka nevrotičarka, se je obnašala povsem drugače. Strahu se ni zavedla in pojavila se je ideja, da ne bo dojila otroka. Seveda pa je ta volja v njej evocirala vse subjektivne simptome, ki bi jih simulant navedel kot opravičilo za to, da ne hrani otroka: izguba apetita, averzija do hrane, bolečine, kadar je otrok pristavljen k prsim. To bi seveda lahko bila tudi zavestna simulacija, vendar simptomi digestivnega trakta pri isti pacientki dobro pokažejo, da nasprotna volja v večji meri kon-

4 Freud uporabi izraz "*sich objektiviert*", medtem ko je v pripravi za prispevek uporabil izraz "*Realisierung*".

trolira in obvlada telo kot pa zavestna simulacija. Zato pravi Freud, da je nasprotna volja pri histerikih perverzna. Poleg perversnosti pa dobimo pri histeriji tudi občutek demoničnosti, kajti antitetična ideja povzroči, da storimo dejanja, ki so prav nasprotna tistim, ki bi jih radi storili, ali obratno, storimo, kar si najbolj želimo, da ne bi storili. Tak mehanizem je Freud odkril tudi pri konvulzivnih tikih.

Prikaz demoničnosti nasprotne volje nam osvetli šibkost volje (*akrasia* = brez volje). Šibkost volje je možna zaradi želje, ki razcepi individualnost. Individualnost je zaradi tega negativna enotnost fragmentov, je izven sebe, v zunanosti, kolikor so tudi fragmenti drug do drugega zunanji, heglovsko rečeno, identiteta je izven drugotnost. Skozi to odtujitev postane subjekt svoboden, to pa plača s šibkostjo volje.

Tretji element, ki preči dualno razmerje, je tisti, v odnosu do katerega se prvi element vzpostavlja kot odtujitev, drugi pa kot identiteta. Odtujitev in vznik subjekta sta zavezana logiki metafore. Logika metafore pomeni, da je subjektova identiteta možna zaradi neke blokade subjekta, ki je zunanost. Blokada kot zunanost zahteva metaforično naravo subjekta, s katero si nenehno na drugačen način organizira možnosti lastnega obstoja. Na prvi pogled se zdi, da je subjektov obstoj zavezan pozitivnemu nagonu življenja, ki kipi kvišku. Libido, izraz, ki ga je Freud prvič uporabil leta 1894/5 v svojem spisu z naslovom *Über die Berechtigung, von der Neurasthenie einen bestimmten Symptomen-Komplex als "Angstneurose" abzutrennen*, naj bi zagotavljal pozitivno identiteto subjektu, ki jo le zunanji vplivi lahko zrušijo. Libido naj bi bil celo nekaj organskega, biološkega in res je Freud v letih tesnega prijateljstva s Fliessom skušal ta organski substrat tudi najti. V času, ko je bil Freud v transfernem odnosu do Fliessa, se je veliko ukvarjal z lastnimi simptomi (depresija, nesposobnost za delo, utrujenost, dispnea itd.). Fliessa je imenoval "alter, edini drugi" (pismo Fliessu z dne 21. V. 1894) in to je pomembno vplivalo na njegov razvoj teorije. V tem času je bil torej Freud prepričan, da je nastanek anksioznosti odvisen od nekega faktorja – ki ga nikakor ni mogel najti – v seksualnem življenju. Po njegovem mnenju bi ta faktor moral biti fizičen in ne psihičen. Anksioznost naj bi nastajala kot posledica transformacije akumulirane seksualne napetosti. Akumulacija fizične seksualne napetosti naj bi vodila v anksiozno nevrozo, medtem ko bi akumulacija psihične seksualne napetosti vodila v melanholijo. Notranje impulze, ki se pojavljajo kontinuirano ali diskontinuirano, opazimo šele takrat, ko dosežejo določeno mejo. Šele tostran meje, pravi Freud v svojem rokopisu E, govorimo o psihični vrednosti impulzov, ki se vežejo z določenimi skupinami idej. Tezo o transformaciji napetosti v anksioznost je Freud kasneje znatno modificiral, za nas je tukaj pomembno samo to, da Freud že v tem času ves čas govori o zastopnikih nagonov, zastopnikih, ki so ideje. Freud nikjer ne govori o mračnih podzemnih silah, ki demonično izza hrbta determinirajo človekovo delovanje, temveč je ves čas zelo jase: obstaja neka notranja meja, ki deli psihični univerzum, posredovan z idejami, od čiste kvantitete endogenih impulzov. V času, ko je nastajal rokopis E (1894), Freud še daje žejo, lakoto in seksualni nagon v isti koš, zato ni nič čudnega, da išče že omenjeni faktor v sferi biološkega. Vseeno pa ne smemo sklepati, da je Freud enačil seksualni nagon z lakoto, gre za nekaj povsem drugega. Freud je poudaril simbolno naravo nagona, vendar je še vedno govoril, da je izvor nagona v telesu. Kolikor je libido isto kot psihična želja, ne gre zanemariti tistega, kar Freud na tem mestu zgradi. Simbolna narava nagona namreč pomeni isto kot simbolna narava percepcije, o čemer smo že dovolj govorili. Želja namreč ni vezana na kake periodične vzgibe, gre za "faktor alienacije med somatskim in psihičnim", izraz, ki ga Freud uporabi v pismu Fliessu z dne 23. VIII. 1894 v zvezi z diskusijo o pacientu K.

Duh je resnica narave, vzklika Hegel in dodaja, da ima duh naravo za svojo

predpostavko. Ne preseneča nas torej, da Freudu ni nikoli uspelo najti tistega fizičnega faktorja, za katerega je bil prepričan, da pogojuje nastanek anksioznosti. Ena temeljnih značilnosti duha je namreč v tem, da lahko prenaša negacijo svoje neposrednosti, to je neskončno bolečino. Vse to nas pripelje neposredno k Freudovemu pojmovanju bolezni.

Razcepljenost subjekta, ki je zavezana radikalni negotovosti – ki je odnos subjekta do samega sebe – omogoči subjektovo norost. Hegel je dal natančen opis simptoma, kot ga bo sto let kasneje razumel Freud: subjekt je sposoben za bolezen, ki je v tem, da vztraja v neki posebnosti svojega samoobčutenja, ki je ne more razdelati v idealno in prevladati. Simptom je neki nesimbolizirani element. Tudi subjekt s tega zornega kota ni nič drugega – simptom. Hegel je nadaljeval povsem v freudovskem duhu: norost ni odsotnost ali izguba uma, norost je protislovje v samem umu. Norega človeka moramo zato vzeti kot umno bitje. Subjekt ali simptom je nek radikalni moment, kjer odpove sam um, kajti naleti na svojo mejo in jo izkusi kot nekaj radikalno drugega.

Tako razcep percepcije kot razcep nagona pokažeta na naravo odtujenosti glede na neposrednost. Do samozavedanja pride duh šele s pomočjo dolgotrajnega oblikovanja, ki ima značaj navade, za katero je Hegel pokazal, da predstavlja človekovo drugo naravo; naravo zato, ker je resnična neposrednost kot bit duše, in drugo zato, ker je neposrednost, ki jo postavlja duh. Navada je forma neposrednosti in človek kot misleče bitje obstaja, kolikor je z navado oblikoval dejavnost duha. Metafora je s tega zornega kota seveda smrt subjekta. Duh skozi navado, ki je oblikovanje duše, izgubi samo neposrednost duše – spoznavanje je metaforično –, zato je vsa duša v navadi ali duhu. Odnos duha do samega sebe je jaz; Hegel tak odnos imenuje neskončni odnos. Jaz je zato negativnost in njegova identiteta ni nekaj pozitivnega.

Identiteta jaza je v njegovi drugotnosti. Stopnja refleksije, ki jo osvoji duh, je zavest, medtem ko je jaz subjekt zavesti (Hegel). Cilj duha je v tem, da zavedanje samega sebe dvigne na raven resnice. Resnica zavesti, ki je refleksija duha, je samozavedanje. Dejavnost samozavedanja sledi načelom dialektike, to pa pomeni, da se subjektiviteta objektivira tako, da se odtuji od same sebe. V procesu odtujevanja pride do izpada objekta, ki je nekaj zunanega, medtem ko se jaz formira kot poseben. S tem ko se jaz formira kot poseben (identiteta), je možen proces pripoznanja, v katerem se vsak jaz drugemu kaže kot podoben in svoboden. Drugi me namreč zazna in pripozna kot neposrednega le, če sem ukinil svojo neposrednost. Pot duha je tako teorija.

Spoznavanje je nujno in ni samo ena od dejavnosti duha. Kolikor lahko človek obstaja le kot družbeno bitje, pa skupnost temelji na uporabi uma; zato je raba uma konstitutiven dejavnik katere koli dejavnosti uma. Anksioznost pred globino ni transformacija libida, tega se je kasneje Freud dobro zavedal, pač pa je povezana z neuspelo odtujitvijo. Kolikor je subjekt odtujitev od samega sebe – in je emancipatorični projekt možen le kot pluralen projekt – in mu ta odtujitev ne uspe, bo ves čas čutil pritisk tistega "nekaj več". Pri anksioznosti zato ne gre toliko za tisto, kar naj bi se zgodilo, kot gre za strah pred tem, da se nekaj ne bo zgodilo. Je strah pred neuspelo potlačitvijo.

Biopsihosocialni model zdravja

POLONCA SELIČ

POVZETEK

V preglednem članku Biopsihosocialni model zdravja smo predstavili zgodovino in temeljne značilnosti biomedicinskega modela, okvire uveljavljanja biopsihosocialnih konceptov, povezane s sedanjim in preteklim razumevanjem bolezni, ter vpliv spola, socioekonomskega statusa in procesa staranja na zdravje. Opozorili smo na vlogo osebnosti v nastanku bolezni in opisali odnos med načinom življenja, dejavniki tveganja in zdravjem, pri čemer smo opredelili način življenja kot primarni vedenjski patogen, vedenje, ki varuje zdravje (zaščitno vedenje), pa kot rezultanto delovanja dednosti, operantnega pogojevanja, učenja po modelu, socialnih dejavnikov, emocionalnega stanja, percepcije bolezenskih simptomov in kognitivnih dejavnikov. Prepričanja, povezana z zdravjem, smo razložili z modelom razumne akcije, vpliv stresa na vedenje, povezano z zdravjem, pa z modelom konflikta. Poudarili smo tudi pomen lokusa kontrole in občutka lastne učinkovitosti za vedenje, povezano z zdravjem.

Posebno pozornost smo namenili sodobnim perspektivam, ki razumejo zdravje kot proces in z vidika teorije sistemov razložijo odnos med konstitutivnimi dejavniki (biološkimi, psihološkimi in socialnimi) človekovega biopsihosocialnega blagostanja. Na koncu smo v obravnavani model umestili še psihosomatske koncepte, opisali vlogo psihologije v razumevanju psihosomatskih bolezni ter ta stanja (motnje, težave) tudi definirali.

ABSTRACT

BIOPSYCHOSOCIAL MODEL OF HEALTH

In the overview article entitled Biopsychosocial Model of Health we presented the history and basic characteristics of the biomedical model, the frameworks for establishing biopsychosocial concepts, connected with the present and past understanding of disease, the influence on health of gender, socio-economic status and the ageing process. We pointed out the role of personality in the development of disease and described the relation between life-style, risk factors and health, whereby we defined life-style as a primary pathogen of behaviour, and health protective behaviour as a resultant of genetic activity, operant conditioning, model learning, social factors, emotional state, the perception of sickness symptoms and cognitive factors. We have explained the health related convictions by means of a reasoning action model, and the influence of stress on behaviour by means of the conflict model. We underlined the role of the control locus and the sense of self-efficacy in health related behaviour.

Special attention was dedicated to the modern perspectives which understand health as a process, explaining the relation between the constituting (biological, psychological and sociological) elements of the human bio-psychosocial well-being from the system theory viewpoint. Finally, we inserted the psychosomatic concepts into the model considered, described the role of psychology in the understanding of psychosomatic diseases as well as defining these conditions (disturbances, problems).

1 BIOMEDICINSKI MODEL

Biomedicinski model, koncipiran pod močnim vplivom kartezijanskega dualizma, ki je opredeljeval duševno in telesno kot dve ločeni substanci, je do nedavno veljal za vodilno paradigmo v medicinski znanosti dvajsetega stoletja. McClelland (po Sheridan in Radmacher, 1992) ga je opisal kot mehanicistično gledanje, po katerem deluje telo kot stroj, ki ga je mogoče "popraviti" z odstranitvijo ali zamenjavo delov, ki slabo funkcionirajo.

Vlogo in pomen psiholoških dejavnikov so upoštevali ter priznavali številni misleci in zdravniki pred Descartesovim časom. Verjeli so, da lahko človek s svojimi predstavami in emocijami sproži, modificira in/ali zavre potek marsikateri bolezni. Ločevanje med fizičnimi in mentalnimi boleznimi je bilo šibko. Antični človek je namreč še vedno pripisoval odgovornost za bolezni bogovom in zlim duhovom. Holistično razumevanje telesnega in duševnega (z običajnim prepričanjem, da so telesne bolezni stvaritev duha) je prevladovalo v starem Egiptu, Babilonu ter v hindujski in kitajski tradiciji.

Hipokrat je v svojem zdravniškem poklicu (približno štiri in pol stoletja pred Kristusom) prvi povezal spoznanja takratne fiziologije, psihologije in anatomije v celostno razlago nastanka in poteka bolezni. Predpostavljal je npr., da lahko določena emocionalna stanja vplivajo na barvo kože še nerojenega otroka, da je histerija posledica "potujoče" maternice (zato je predlagal poroko kot najboljše zdravilo za takšno stanje) ipd. Nastanka bolezni ni povezoval z duhovi, ampak s telesnimi sokovi (krvjo, slino, črnim in rumenim žolčem). Menil je, da lahko neskladno okolje povzroči telesno neravnotežje. Bolnikom je priporočal, naj pred obiskom zdravnika preverijo čistost vode in smer vetra, sam pa je pri postavljanju diagnoze upošteval tudi letni čas, saj je trdil (po Leigh, 1983), da je treba poznati celoto vsega, kar obkroža osebo, ki (če) jo hočemo zdraviti.

Galen, zdravnik rimskega imperatorja Marka Avrelija iz tretjega stoletja n.š., je sistematiziral medicinsko znanje antičnega Rima ter ga povezal s Hipokratovo tradicijo, vse pa dopolnil z lastnimi izsledki. Poudarjal je vlogo možganov, ki naj bi bili središče racionalne duše (v srcu in jetrih pa sta domovali še dve iracionalni duši). Središča duš je tudi neločljivo povezoval z živčnimi centri. Hipokratov in Galenov fiziološki unitarizem so pregnali iracionalni nazor mračnjaškega srednjega veka, ki je postuliral greh kot edini veljavni etiološki dejavnik vseh bolezni, odgovornost za psihotična stanja pa je pripisal obsedenosti z demoni (hudim duhom).

Prebujeno zanimanje za naravo in človekovo telo v renesansi (med šestnajstim in osemnajstim stoletjem) je hkrati z izumi znanstvenih instrumentov (teleskopa, mikroskopa) utrla pot znanstveni medicini. Descartes, francoski matematik in filozof

sedemnajstega stoletja, je bil pobudnik in tvorec filozofskih naziranj, ki so začela ločevati duhovno in materialno.

Z nastopom dualističnega gledanja na človeka in njegovo zdravje (bolezen) je prišlo do poenostavljene redukcije vsega obstoječega na dve substanci. Descartesov ontološki dualizem ni imel samo jasnih filozofsko-antropoloških posledic (kot meni Sruk, 1985), ampak je determiniral celotni "zeitgeist" tega in naslednjih stoletij. V medicini je ločeno, neodvisno razumevanje duševnega in telesnega (materialnega) privedlo do nekakšne substancialne razdelitve in vzporedne obravnave obeh "substanc". Tako so v biomedicinskem modelu predstave in emocije produkt duševnosti in zategadelj ne morejo imeti nikakršnega vpliva na telo.

Biomedicinski model so utrdila odkritja zunanjih povzročiteljev bolezni - bakterij, virusov, kemikalij ipd. Temu področju je bila namenjena pozornost mnogih raziskovalcev v minulih desetletjih, zanemarjali pa so socialne, psihološke in vedejske dimenzije človekovega telesnega blagostanja in dobrega počutja. Dramatični uspehi pri zdravljenju infekcijskih bolezni in posledic slabe hranjenosti so vzpodbudili prepričanja (po Bloom, 1988) o:

- 1/ **specifičnih bioloških pogojih ali vzrokih**, povezanih z izbruhom vsake bolezni in
- 2/ **procesu**, ki sledi delovanju povzročitelja, mogoče pa ga je prekiniti z vplivanjem na povzročitelja (npr. s cepljenjem), okolje (z razkuževanjem) ali na osebo (z imunizacijo).

Takšna prepričanja so bila osnovana na **ekskluzivističnih** (človek je ali zdrav ali bolan) in **mehanicističnih** (monokavzalnih) principih.

Neustreznost opisanega gledanja je najbolj očitno in nedvoumno pokazala psihosomatska medicina, ki se je v zadnjih petdesetih letih razvila v organiziran, znanstveno in praktično utemeljen pristop k preučevanju interakcije med psihosocialnimi in biološkimi dejavniki zdravja (bolezni). Psihosomatska medicina se je sklicevala na dejstvo, da ne zbolí vsak, ki pride v stik s patogenimi dejavniki, in da biološki dejavniki razložijo le majhen delež bolezni. Biomedicinskemu modelu je očitala pretirano specializacijo, drage, boleče in neredko škodljive posege in postopke ter zanemarjanje preventivnih dejavnosti oziroma vzpodbujanja posameznikove odgovornosti za lastno zdravje. Seveda se medicinske tradicije in dogme še marsikje krepko upirajo vključevanju sociopsiholoških konceptov ter **kontekstualnemu in organizmičnemu** načinu mišljenja. Prvo uvaja model multiple vzročnosti in razlage znotraj meja, v katerih obstaja nek fenomen, organizmični koncept pa je interakcijski (vse je povezano z vsem ostalim).

2 UVELJAVLJANJE BIOPSIHOSOCIALNIH KONCEPTOV

Biopsihosocialni model bazira na splošni teoriji sistemov (po Sheridan in Radmacher, 1992) ter ne pomeni zanikanja, ampak razširitev prejšnjega modela. Izvorni (angloameriški) pomen besede zdravje je celostnost, pa tudi svetost, kar kaže na dolgotrajno zgodovinsko povezanost med medicino in religijo. Ta vez je bila opazna tudi v krščanski tradiciji, prekinila pa jo je opredelitev medicine kot znanosti. Zato je razumljiva popolna odsotnost kakršnihkoli religioznih pojmov (in vsebin) v biomedicinskem modelu, dasiravno nekateri uveljavljeni sodobni avtorji opozarjajo, da v

procesu zdravljenja sodelujeta (ob medicini) tudi psihologija in vera (Siegel, 1986, 1989; po Sheridan in Radmacher, 1992).

Koncept zdravja in njemu sorodnih pojmov ima nedvoumen vpliv tako na družbo, kot tudi na posameznika (člana te družbe). Po drugi svetovni vojni je Svetovna zdravstvena organizacija (WHO) opredelila zdravje kot stanje **celotnega** (popolnega) **fizičnega, mentalnega in socialnega blagostanja** in ne samo kot odsotnost bolezni in slabega počutja, kar je blizu konceptom humanistične psihologije, ki je videla smisel življenja v razvijanju najvišjih potencialov (motivacija rasti in ne motivacija pomanjkanja - Maslow (1971; po Čačinovič-Vogrinič, 1975; Musek, 1982). Takšna opredelitev zdravja pomeni tudi, da ljudje ne morejo biti zdravi, če ne živijo v ustreznih socialnih, političnih in ekonomskih pogojih, oziroma če niso sposobni ljubiti (drugega), delati in ustvarjati. Žal pa so definicije te vrste nevarne in dopuščajo (zlasti politične) zlorabe, saj je mogoče na teh osnovah vsakogar, ki ni zadovoljen, prepoznati kot bolnega (zapiranje političnih disidentov v psihiatrične institucije v nekdanji Sovjetski zvezi). V vsakdanjem življenju navadno razmišljamo o zdravju (bolezni) na dva načina (po Sarafino, 1990):

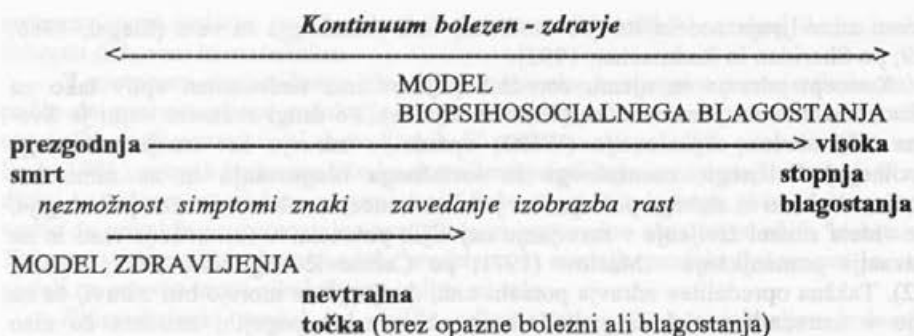
a/ kot o **odsotnosti znakov**, ki bi kazali na kakršnekoli telesne disfunkcije (npr. povišani krvni pritiski),

b/ kot o **simptomih bolezni ali poškodbe** (npr. bolečina, slabost, bruhanje).

Iz opisanega je razvidno, kako težko je pravzaprav opredeliti zdravje, še posebej ker je ta opredelitev determinirana tudi s kulturnimi okviri. Določena stanja, ki so v neki kulturi vrednota, kvaliteta in/ali prednost (so skrajno zaželena), so v drugi lahko izrazito negativno stigmatizirana (po Sheridan in Radmacher, 1992). Tudi znotraj iste kulture lahko veljajo določene oblike vedenja nekaj časa za znak socialnega prestiža, nato jih družba označi kot razvade ali celo kot bolezni (npr. spreminjanje odnosa do konzumacije alkohola in cigaret).

Avtorji se strinjajo, da zdravje ni le odsotnost bolezni ter da je za opredelitev zdravja koncept dveh ekskluzivnih kategorij (zdravje/bolezen) neustrezen, zato predlagajo kontinuum med zdravjem in boleznijo. Obstajajo namreč tako stopnje bolezni kakor tudi stopnje zdravja (Antonovsky, 1987; po Sarafino, 1990). Na enem koncu so stanja velikega tveganja za prezgodnjo smrt, bolezni, ki zajemajo destruktivne procese, kateri navadno rezultirajo v značilnih znakih, simptomih in/ali nezmožnosti(h); na drugem koncu kontinuuma pa optimalno zdravje, ko je oseba odporna na bolezni ter doživlja občutek polnosti in veselja do življenja. Mesto, ki ga nekdo zaseda na tem kontinuumu, ni statično. Dihotomno gledanje na zdravje in bolezen je zanemarljivo **dinamiko in procesualnost**. Namesto razmišljanja o vzrokih bolezni, bi bilo potrebno razmišljati tudi o tem, kaj ljudem onemogoča, da bi ostali zdravi.

Medicino sedanjega časa v veliki meri določa psihologizacija, ki je neizogibna posledica omejitev in pomanjkljivosti prejšnjega biološkega modela. Sedanji biopsihosocialni koncept je veliko bolj kompleksen in namenja zasluženo pozornost (Jemmott in Locke, 1984; po Bloom, 1988) interakcijam med socialnimi, psihičnimi in biološkimi dejavniki, ki sodelujejo pri nastanku, razvoju in zdravljenju neke bolezni. Biopsihosocialna orientacija v celoti priznava pomen in vlogo vedenja in osebnosti pri ohranjanju zdravja in nastanku bolezni.



Slika 1 Premik iz centra v levo predstavlja progresivno slabšanje zdravstvenega stanja, gibanje od nevtralne točke proti desni, pa kaže naraščanje zdravja in blagostanja (po Sarafino, 1990). **Model zdravljenja** je učinkovit le do nevtralne točke, ko simptomi (bolezni) izginejo. **Model biopsihosocialnega blagostanja** deluje na katerikoli točki kontinuuma in usmerja osebo kar se da v desno.

Lalonde (po Bloom, 1988) je v sedemdesetih letih uvedel pojem **zdravstvenega polja** in opisal njegove štiri komponente. To so biologija človeka, okolje, življenjski stil in organizacija zdravstva. Trdil je, da je poznavanje bioloških zakonitosti premalo za razumevanje nastanka vzorcev bolezni. Posebno pozornost je Lalonde posvetil vzrokom prezgodnjih smrti, med katerimi izstopajo bolezni srca in ožilja, rak, cerebrovaskularne bolezni in nesreče. Poleg vloge humane biologije in genetike v pojavu prezgodnje smrtnosti, je opazna vloga okolja oziroma vsebin iz okolja, ki lahko vplivajo na zdravje (oskrba s hrano in pitno vodo, onesnaženost zraka, hrup, prometni pogoji in varnost), posameznik pa nanje nima posebnega vpliva. Ob tem je pomemben tudi način življenja (lifestyle), zlasti pa odločitve (stališča), ki jih ljudje sprejmejo o svojem vedenju, kar potem vpliva na zdravje (premalo gibanja, pretirana ješčnost, kajenje, zloraba alkohola in drugih drog, nepazljiva vožnja), vendar ostaja pod njihovo kontrolo.

Med ljudmi sicer vlada prepričanje, da bi bilo število prezgodnjih (pred dopolnjenim sedemdesetim letom starosti) smrti bistveno manjše, če bi se izboljšala kvaliteta in kvantiteta medicinskih uslug, raziskave pa so pokazale (Roueche, 1984; Breslow, Fielding in Lave, 1980; po Bloom, 1988), da je smrtnost zaradi avtomobilskih (prometnih) nesreč v 75% mogoče razložiti s patološkim načinom življenja, v 20% z dejavniki okolja in samo v 5% z napakami v medicinskem tretmanu. V splošnem so avtorji odkrili vzroke za več kot polovico prezgodnjih smrti v načinu življenja - od tega več kot 20% odpade samo na kajenje in pretirano uživanje alkohola. Iz opisanega je tako mogoče zaključiti, da samodestruktivni način življenja vpliva na zdravje v presenetljivo velikem obsegu, kar opravičuje vse večjo usmerjenost pozornosti v psihologijo in sociologijo bolezni, ne pa v biološke zakonitosti in pojave.

Dubos (1959; po Bloom, 1988) je opisal zdravje kot **status** in **proces**. Oba vidika metaforično zastopata starogrški božanstvi Hygieia, ki je bedela nad zdravjem Atencev in učila ljudi, naj živijo razumno in zmerno ter tako ohranjajo svoje zdravje, in Esculapius, ki je zdravil z rastlinami in razumel zdravje kot stanje, ki ga je mogoče izgubiti, vendar ga lahko v nekaterih primerih zdravnik ponovno vzpostavi (po Chevalier in Gheerbrant, 1987).

Esculapiusovo razumevanje je imelo v minulemu stoletju številne privrženice, posebej vnete za doktrino, da ima vsaka bolezen specifično etiologijo in tretman. Se-

danje pojmovanje zdravja kot procesa (in ne zgolj odsotnosti bolezni) ter prepoznavanje omejitev mnogih kurativnih postopkov je mogoče razložiti kot vračanje k načelom, ki jih je predstavljala Hygieia. Tako zdravje ni statično, utopično stanje, ampak proces, ki ga je mogoče razumeti le v spremenljivem sociokulturnem okviru.

Vsekakor moramo pritrditi Gallagherjevi (1990) ugotovitvi, da bi bilo potrebno sistematično uvajanje biopsihosocialnega modela v vse veje medicine, kjer so pogosto še zmeraj trdno zakoreninjene prejšnje biomedicinske paradigme. Te so uspešne pri nekaterih akutnih boleznih, kjer je preprosta biomedicinska intervencija zadostna, saj bolezen traja le kratek čas, bolnik pa se že kmalu "vrne" v utečeno kolesje svojega življenja. Kronične (t.i. civilizacijske) bolezni so drugačne in pogosto povsem spremenijo življenje obbolelega. Ta je neredko prisiljen opustiti iluzijo o nenadni ozdravitvi, naučiti se mora obvladovati fluktuacijo simptomov ter občasno nezmožnost. V takšnih primerih je nepogrešljiv biopsihosocialni pristop.

3 SEDANJE IN PRETEKLO RAZUMEVANJE BOLEZNI

V sedemnajstem, osemnajstem in devetnajstem stoletju so prebivalci Evrope in Severne Amerike umirali pretežno zaradi slabe hranjenosti (beriberi) in infekcijskih bolezni (Grob, 1983; po Sarafino, 1990), ki so jih povzročali mikroorganizmi (virusi in bakterije). V dvajsetem stoletju se je vzorec bolezni spremenil. Smrtnost zaradi infekcijskih bolezni (influenca, pneumonije, tuberkuloze in gastrointestinalnih infekcij) je rapidno padla, poprečna pričakovana življenjska doba pa se je dramatično podaljšala (od 49 let na prelomu stoletja na sedanjih 75 let in več). Žal so bolezni še vedno neizogiben vsakdanji pojav, vendar umirajo dandanes ljudje bistveno starejši in iz drugačnih razlogov kot nekdaj.

Največji zdravstveni problem našega časa so t.i. **kronične bolezni** (Sarafino, 1990) - degenerativna stanja, ki se razvijajo in trajajo v daljšem časovnem obdobju. Vzrok približno dveh tretjin smrti (Matarazzo, 1984; po Sarafino, 1990) v ZDA so bolezni srca, rak in kap. To sicer niso nove bolezni, vendar so bile v prejšnjih stoletjih manj pogoste. Silovita industrializacija je povzročila velike spremembe v načinu življenja - ljudje so močno izpostavljeni škodljivim kemikalijam. Včasih je le majhen del populacije dočakal pozno starost, v tem obdobju pa so ljudje neprimerno bolj dovzetni za kronične bolezni. Tako je mogoče sedanjo razširjenost kroničnih bolezni (in posledično visoko smrtnost zaradi njih) razložiti z dejstvom, da več ljudi živi dovolj dolgo, da oboli za temi boleznimi. Najpomembnejši vzroki smrtnosti v otroškem in adolescentnem obdobju pa so prometne (in nekoliko manj druge) nesreče (v približno 50%), rak, obstruktivne poškodbe, umori in samomori.

Novejše študije (Califano, 1979; po Sheridan in Radmacher, 1992) se skladajo v ugotovitvi, da ima način življenja ključno vlogo pri ohranjanju zdravja. Belloc in Breslow (1972) sta v štiriinpolletni longitudinalni študiji (Alameda Country Study) identificirala sedem "zdravih" navad, ki bistveno zmanjšajo verjetnost bolezni. To so odsotnost kajenja, redna telesna aktivnost, vzdrževanje normalne telesne teže, uživanje hrane le v času rednih obrokov, nikoli med njimi, redno uživanje zajtrka, sedem do osem ur spanja in le zmerno (če sploh) uživanje alkohola.

Matarazzo in Leckliter (1988) sta nezdrave načine življenja opredelila kot **vedenjske patogene**, njim nasproti pa postavila **vedenjske imunogene**. Avtorja menita, da posameznikova izbira vedenjskih patogenov ali imunogenov ni le stvar njegove osebne odgovornosti, ampak tudi posledica vplivov okolja (gospodarsko-političnih regulativov, medijev in kulturnih norm). Pripadnost določenim (npr. religioznim)

skupinam, v katerih je ohranjanje zdravja regulativ in/ali vrednota, nesporno vpliva na posameznikovo izbiro načinov vedenja, ki pozitivno vplivajo na zdravje. Tudi dejavniki poklicnega življenja lahko neposredno delujejo na te načine (oblike vedenja). V mislih imamo čas, porabljen za vožnjo na delo in nazaj, delovni čas, omejen in pičel prosti čas, namenjen družini, hranjenju, druženju in spanju. Marsikdo v takšen urnik ne uspe umestiti ure časa za rekreacijo dnevno. Poleg časovnih omejitev in ekonomskih dejavnikov vpliva na prizadevanja za ohranjanje zdravja tudi politika (in stroški) zdravstvenega varstva, kar pa presega okvire našega razmišljanja.

3.1 VPLIV SPOLA NA ZDRAVJE

Argyle (1992) je preučeval distribucijo zdravja v populaciji in ugotovil, da zazna dnevno vsak tretji moški in vsaka četrta do peta ženska vsaj en telesni simptom. V obdobju dvo-tedenskega spremljanja so bili najpogostejši kašelj (v 28%), težave z nosom (27%) in z nogami (v 21%). Gre sicer za trivialne težave, vendar so o njih poročali ljudje, ki so se sicer ocenili za povsem zdrave. Watson in Pennbaker (1989; po Argyle, 1992) poročata o visoki in pomembni korelaciji med tovrstnimi pritožbami, občutkom nesreče, negativnim razpoloženjem in nevroticizmom. Tudi druge študije so potrdile šibko zvezo med subjektivnimi simptomi, stopnjo holesterola, krvnim pritiskom in delovanjem imunskega sistema. Subjektivne pritožbe so najbrž posledica neugodnih emocionalnih stanj, ki povečajo občutljivost za nekatere telesne znake in funkcije, medtem ko se pomembne telesne spremembe (npr. porast krvnega pritiska) neredko pojavijo (in obstajajo) povsem neopazno.

Zdravstveno stanje je nedvoumno povezano s spolom. Zdravje žensk je v splošnem slabše (po Argyle, 1992). Ženske so bolj nagnjene k povečevanju svojih težav (v primerjavi s kliničnimi izsledki) ter prej obiščejo zdravnika. Za enake simptome (bolezni) jemljejo več zdravil kot moški, kar pa je vse manj izraženo pri tistih, ki so zaposlene. Ženske veliko večji meri obolevajo za kroničnimi boleznimi (po Sarafino, 1990) dihalnega in prebavnega trakta ter za lažjimi kroničnimi boleznimi, kot so artritis, dermatitis, anemija in glavobol. Vsekakor bolj skrbijo za svoje zdravje, meni Argyle (1992), njihova večja občutljivost pa je najbrž povezana s pogostimi težavami, povezanimi z menstruacijo in nosečnostjo.

Kljub vsemu živijo ženske v poprečju sedem do osem let dlje kot moški. Večina bolezni, za katerimi obolevajo, je namreč manj hudih. Moški v večji meri zbolijo za srčnimi boleznimi in pljučnim rakom - za boleznimi, ki so posledica načina življenja. Manjšo incidenco bolezni srca pri ženskah je mogoče razložiti z delovanjem estrogena, krajšo življenjsko dobo moških pa z vedenjem, povezanim s stereotipom moške vloge (in zategadelj pri moških nagrajevanim in vzpodbujanim) - tekmovalnostjo, prodornostjo, neredko tudi hitro vožnjo, kajenjem in uživanjem prekomernih količin alkohola. Ženske veliko bolj skrbijo za telesno težo (zaradi klišēja, da morajo biti lepe, vitke ipd.), vendar so telesno manj aktivne.

Nesporno imajo ženske več pomembnih socialnih odnosov (moški so usmerjeni k dosežkom, ženske pa k medosebnim odnosom), v večji meri so vključene v socialne mreže (družina, sorodniki, prijatelji, sosedje), od koder črpajo tako emocionalno in socialno podporo, materialno pomoč, kakor tudi številne informacije (npr. o zdravju). Le zakon (po Argyle, 1992) koristi moškim bolj kot ženskam.

Navkljub pritiskom in obremenitvam so zaposlene ženske v splošnem bolj zdrave (Rodin in Ickovics, 1990; po Argyle, 1992), kar pa je odvisno tudi od poklica - visoko izobražene ženske z dobro zaposlitvijo imajo manj kroničnih bolezni in živijo dlje, medtem ko trpijo uradnice (delavke v administraciji) za pogostimi srčnimi

napadi. Zaposlene ženske z majhnimi otroki so izpostavljene hujšemu stresu, kar se odraža tudi na njihovem zdravju.

3.2 ZDRAVJE IN SOCIOEKONOMSKI STATUS

Podatki iz zahodnoevropskih držav kažejo visoko korelacijo med zdravjem in pripadnostjo določenemu socialnemu sloju (razlike v resursih, prestižu in socialni moči, ki se neposredno nanašajo na tri značilnosti - dohodek, poklicni ugled in izobrazbo (po Sarafino, 1990)). Na osnovi takšnih rezultatov bi bilo povsem neupravičeno neposredno sklepati na stanje v našem prostoru, menimo pa, da obstajajo določene analogije in zakonitosti, o katerih je vredno in potrebno razmišljati.

Razlike v socioekonomskem statusu so posebej opazne v srednjih letih, vendar so opazne že v otroštvu - otroci nižjih slojev imajo v poprečju nižjo porodno težo ter v večji meri umirajo v otroštvu ali v mladosti. Višji sloji redkeje oboliijo za dolgotrajnimi boleznimi (v 6,5%), nižji pa približno trikrat pogosteje (v 20,8%). Slednji lahko tudi pričakujejo, da bodo živeli poprečno štiri leta manj. Večina bolezni doleti spodnji sloj - gre za bolezni srca, različne vrste raka, respiratorne bolezni, ulkus, cirozo in različne bolezni prebavil (po Argyle, 1992). Pripadniki tega sloja doživijo (poleg naštetega) tudi več nesreč (vseh vrst). Srednji sloj je zdravstveno bolj osveščen, zato se je incidenca koronarnih bolezni nekoliko zmanjšala (več se ukvarjajo s športom in rekreacijo), pogosta pa je levkemija.

Slabše zdravje nižjega socioekonomskega sloja je povezano z bolj revnimi bivalnimi pogoji, prehranjevanjem in drugimi vidiki bivanja, z bolj nevarnim delom in poklicnimi boleznimi. Način življenja pripadnikov tega sloja je bistveno manj zdrav, iskanje takojšnjih (kompenzacijskih) zadovoljitev (v alkoholu, cigaretah ipd.) pa bolj običajno in sprejemljivo. Sistematično vzdrževanje telesne kondicije je redko. Kljub opisanemu, ostaja približno 60% variance razlik med nižjim in višjim socialnim slojem nepojasnjene (Marmot in sod., 1978; po Argyle, 1992), kar je mogoče razložiti z drugimi učinki socialnega statusa - z doseženo stopnjo avtonomije in občutkom lastne vrednosti.

Ugotovitve (po Sarafino, 1990) o slabši zdravstveni kulturi in manjši pogostnosti obnašanja, povezanega z zdravjem, so pri pripadnikih nižjega socioekonomskega sloja povsem pričakovane. Ti so pomembno manj osveščeni ter ne poznajo lastnih možnosti pri ohranjanju (ali ponovnemu vzpostavljanju) zdravja. Nižjemu sloju navadno pripadajo tudi etnične in druge manjšine. Osebe manjšinskega porekla v ZDA so npr. zdravstveno vsaj dvakrat bolj ogrožene - večja je smrtnost novorojenčkov, krajša je poprečna pričakovana življenjska doba (za približno pet let), kronične bolezni so bolj razširjene.

3.3 STAROST IN ZDRAVJE

V procesu staranja se pojavlja vse več bolezni. Več kot pol ljudi, starejših od petinšestdeset let (neodvisno od socioekonomskega statusa in spola), oboli za kakšno dolgotrajno boleznijo. Med mladimi in starejšimi je razlika v iskanju medicinske pomoči vsaj dvakratna (po Argyle, 1992).

Možnost, da oseba umre pred dopolnjenim petdesetim letom, je zanemarljiva, vendar se kasneje dramatično večja. Argyle predvideva, da bo med moškimi, rojenimi leta 1960 na prostoru zahodne Evrope in Severne Amerike, vsaj 10,4% umrlo v starosti šestdeset do petinšestdeset let, 13,7% pa med petinšestdesetim in sedemdesetim letom. 42% žensk (rojenih istega leta) in 23% moških naj bi po avtorjevem mnenju

dočakalo osemdeseti rojstni dan (leta 2040) - seveda pod predpostavko, da do takrat ne bo nobene nuklearne ali kakšne druge katastrofe.

Tudi vedenje, povezano z zdravjem, se v procesu staranja spreminja. Uživanje alkohola narašča, kajenje pa nekoliko upada. Aktivno prizadevanje in ohranjanje telesne kondicije je v starejših letih manjše. Argyle (1992) zaključuje z ugotovitvijo Ellisona (1969), da je "preživetje" precej odvisno tudi od volje do življenja. Ta izrazito usahne v situacijah socialne izoliranosti, načetega zdravja in ob občutku nepotrebnosti, ki pogosto muči ljudi po upokojitvi.

4 VLOGA OSEBNOSTI V NASTANKU BOLEZNI

Že laično opazovanje soljudi neredko privede do spoznanja, da so nekateri bolni večino časa ter da bistveno počasneje ozdravijo kot drugi, ki le redkokdaj zbolijo in si relativno hitro opomorejo. Te intuitivno zaznane medosebne razlike so posledica tako biomedicinskih vzrokov (variacij v fizioloških procesih in različne izpostavljenosti nevarnim mikroorganizmom), kakor tudi psiholoških in socialnih dejavnikov, med katerimi izstopata način življenja in osebnostne značilnosti.

4.1 NAČIN ŽIVLJENJA, DEJAVNIKI TVEGANJA IN ZDRAVJE

Način življenja, s poudarkom na razvadah (dejavnih tveganja), kot so kajenje, neuravnotežena hrana, bogata z nasičenimi maščobnimi kislinami, in prekomerno uživanje alkohola ter na transgeneracijsko pridobljenih (privzetih, priučenih) vedenjskih vzorcih, se je pokazal za **primarni vedenjski patogen**. Seveda so dejavniki tveganja z zdravstvenimi problemi le povezani in ni nujno, da jih neposredno povzročajo. Levy (1985; po Sarafino, 1990) je nekoliko ironično zapisal, da je revščina potrjeni dejavnik tveganja za rak, vendar te bolezni gotovo ne "povzroča". Sarafino (1990) je povzel ugotovitve nekaterih avtorjev in opisal zveze med boleznimi, ki v največji meri povzročajo smrt v razvitem svetu, in vedenjskimi značilnostmi.

Tako so **bolezni srca** povezane s kajenjem, povišanim holesterolom v krvi, pomanjkanjem telesne dejavnosti, visokim krvnim pritiskom in stresom; **rak** (maligne neoplazme) s kajenjem, pretiranim uživanjem alkohola in z neustrezno prehrano. Za ljudi, ki umrejo od **kapi**, je večinoma značilno kajenje, previsok nivo holesterola, visok krvni pritisk in stres; za žrtve **prometnih nesreč** pretirano uživanje alkohola, zloraba drog, prehitra vožnja in neuporaba varnostnih pasov; za **influenco** in **pneumonijo** pa kajenje in zanemarjanje cepljenja. Iz opisanega je razvidno, kako način življenja prispeva k zdravstvenim težavam. Slednje je še bolj izraženo pri moških in v drugi polovici življenja (Breslow, 1983; po Sarafino, 1990).

Harris in Gutenova (1979; po Sarafino, 1990) sta preučevala **vedenje, ki varuje zdravje** (zaščitno vedenje). Po njunih ugotovitvah so najbolj običajni zaščitni ukrepi (pri dveh tretjinah od več sto anketiranih) zmerno uživanje hrane, zadostna količina spanja ter dostopnost urgentnih telefonskih števil (nujna medicinska pomoč, gasilci, policija). Manj kot polovica anketiranih pa je odgovorila, da nadzoruje svojo telesno težo, se ukvarja s telesno vadbo, ne kadi, omejuje uživanje nasičenih maščob in kofeina ter uporablja varnostne pasove.

Raziskovanje **zaščitnega vedenja** je pokazalo, da se to spreminja v daljših časovnih obdobjih, da posamezne oblike vedenja med seboj niso (nujno) povezane (npr. uporaba varnostnih pasov ne pomeni tudi pravilnega prehranjevanja) in da ne izhajajo

iz iste (osnovne, skupne) usmerjenosti, naravnosti posameznika (npr. ženska, ki vedno vozi pripeta z varnostnim pasom, ne kadi zato, ker je npr. alergična na cigaretni dim). Oblike zaščitnega vedenja so med seboj neodvisne, ker služijo različnim namenom (izvirajo iz različnih motivov). Nekatere so usmerjene v ohranjanje zdravja, druge pa v izogibanje bolezni (po Sarafino, 1990). Na vse deluje socialno vplivanje (v nekaterih družinah je uživanje hrane znak ljubezni in omejevanje deluje kot zavračanje in/ali neposlušnost, nelojalnost družinskim vrednotam in regulativom) in osebnostne spremembe posameznika (vplivi staršev - npr. prepoved kajenja - se v adolescenci nekoliko razvodenijo, določene oblike (prej sankcioniranega) vedenja pa služijo kot sredstvo separacije-individuacije).

Pri preučevanju zaščitnega vedenja je treba upoštevati njegovo povezanost z zdravstvenim stanjem. Kasl in Cobb (po Sarafino, 1990) sta opisala tri tipe vedenja, značilne za določene stopnje razvoja bolezni.

1/ **Obnašanje, povezano z zdravjem** - namenjeno ohranjanju zdravja, zajema telesno vadbo, uravnoteženo prehrano, preventivna cepljenja, obiske pri zobozdravniku ipd.

2/ **Obnašanje, povezano z boleznijo** - je značilno za osebo, ki zboli in si prizadeva odkriti vzroke svojega stanja. Navadno gre za pritožbe (o simptomih), obiske pri zdravniku, iskanje (oziroma pričakovanje) socialne podpore pri sorodnikih in prijateljih.

3/ **Vloga bolnika** - zajema vedenje bolnika (prepričanega v resničnost svoje bolezni) in se nanaša na jemanje zdravil, upoštevanje navodil ter na celo paleto aktivnosti, ki kažejo na bolnikovo odvisno, podrejeno pozicijo (očitno pride do regresa na simbiotsko stopnjo objektivnih odnosov) na eni strani, in iskanje sekundarnih koristi (npr. zanemarjanje vseh običajnih dolžnosti) na drugi.

Zaščitno vedenje je nadvse pomembno zaradi svoje preventivne funkcije, tesno pa je naslonjeno na motivacijske dejavnike, percepcijo (potencialne) nevarnosti bolezni ter na prizadevanja za odpravo percepirane grožnje, pa tudi na privlačnost "nasprotnega" vedenja. Oboje ("zdravo" in "nezdravo" vedenje) je posledica učenja (izkustvenega in posnemanja) ter neredko postane navada (avtomatizem brez zavestnega odločanja za aktivnost). Navade je zelo težko spreminjati, zategadelj je potrebno vzpodbujati zgodnje oblikovanje zaželenih ("zdravih") načinov ter zavirati "nezdrave" oblike vedenja takoj, ko se pojavijo.

Mogoče razlage velike razširjenosti številnih razvad so raznolike in kompleksne. Vzrokov je nesporno več. Eden je najbrž ta, da "manj zdravo" vedenje (npr. kajenje, nepravilna prehrana) običajno prinaša takojšnjo zadovoljitev, ki zakrije potencialne negativne posledice. Presenetljivo pogost vzrok so norme in mehanizmi socialnega vplivanja skupine, ki ji oseba pripada (ali si to močno želi), kar je posebej opazno in prisotno v adolescentnih združbah (po Argyle, 1992). Nekatere navade se s časom utrdijo in pridobijo značilnosti fiziološke zasvojenosti in/ali psihične odvisnosti (kajenje), zategadelj je njihovo opuščanje zahtevno, naporno in včasih zelo mučno. Nenazadnje je mogoče med vzroke uvrstiti tudi neznanje ali premajhno osveščenost - tako v smislu nevarnosti določenih razvad, kakor tudi v smislu možnih (razpoložljivih) načinov njihovega opuščanja.

Obnašanje, povezano z boleznijo, deluje kot način reševanja problemov (po Sarafino, 1990), vloga bolnika pa služi tudi zadovoljevanju nekaterih emocionalnih potreb. Slednje je povezano s preteklimi izkušnjami in kulturnimi normami.

Različni avtorji (po Sarafino, 1990) so identificirali več dejavnikov, ki vplivajo na vedenje, povezano z zdravjem.

1/ **Dednost** - genetski dejavniki vplivajo na nekatere oblike vedenja (Davidson; 1985; Schuckit, 1985) - npr. na pretirano uživanje alkohola, kar so potrdile raziskave na enojajčnih in dvojajčnih dvojčkih. Natančni mehanizmi in obseg tega vpliva (v primerjavi z delovanjem psihosocialnih dejavnikov) pa še niso dovolj pojasnjeni.

2/ **Operantno pogojevanje** - spreminja vedenje prek njegovih posledic. Pomembne so tri vrste posledic: vzpodbujanje (ojačanje), ugašanje (ekstinkcija) in kaznovanje.

3/ **Učenje po modelu** - opazovanje posledic, ki doletijo "model", vpliva na vedenje opazovalca (Bandura, 1965). Na socialno učenje vpliva tudi podobnost med opazovalcem in modelom (po spolu, starosti, rasi ipd.) in socialni status slednjega (privlačnost, uspeh in prestiž).

4/ **Socialni dejavniki** - socialna podpora določenim oblikam vedenja - npr. vzpodbujanje telesne aktivnosti (Baranowski in Nader, 1985). Pričakovanja staršev preko vzpodbud in omejitev sooblikujejo značilnosti vedenja, pri čemer ima spol pomembno vlogo. Rubin, Provenzano in Luria (1974) so preučevali percepcijo staršev na dan rojstva novorojenčkov. Te so (neodvisno od spola) izenačili po velikosti, teži in indikatorjih splošne telesne kondicije. Kljub opisanemu, so starši pomembno drugače ocenjevali (opisovali) hčerke (kot drobne, krhke, nežnejše) in sinove (kot močne, krepke, živahne). Očitno delujejo pričakovanja staršev še preden se otrok rodi, nakar se le še stopnjujejo in postajajo vse bolj določena.

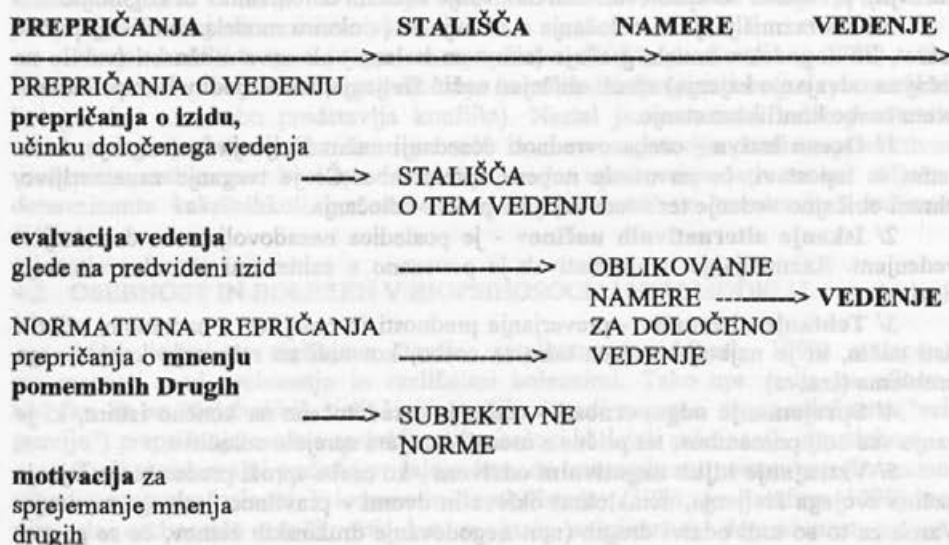
5/ **Emocionalno stanje** - zlasti stresne obremenitve neredko vzpodbudijo povečano uživanje kave, alkohola in cigaret (Baer in sod., 1987). Te razvade naj bi "pomagale" obvladovati stres (oziroma napetost). Stres je lahko tudi posledica nezaposlenosti. Za nezaposlene pa je značilno pomembno pogostejše uživanje prekomernih količin alkohola in drugih drog, kakor tudi eksczesno kajenje, kar potrjuje ugotovitve (Leventhal, Prohaska in Hirschman, 1985), da ljudje navadno kadijo, kadar so anksiozni oziroma kadar se dolgočasi.

6/ **Percepcija bolezenskih simptomov** - oseba lahko na znake telesnih disfunkcij reagira na različne načine - od zanikanja obstoja simptomov, do takojšnjega obiska pri zdravniku. Pri težjih obolenjih se paleta možnosti seveda zoži in navadno je potrebna takojšnja zdravniška pomoč. Pri blažjih težavah se nekateri ljudje začnejo obnašati bolj "zdravo", drugi pa ne, kar je odvisno od realitetne kontrole in zmožnosti realne ocene stanja (Harris in Guten, 1979).

7/ **Kognitivni dejavniki** - pomembno določajo vedenje, povezano z zdravjem. Odločitve, usmeritve in namere ljudi vplivajo na njihovo bolj ali manj "zdravo" obnašanje (Pennebaker in Watson, 1988). Rezultati so pokazali, da je zelo težko oceniti dejanske telesne simptome (npr. krvni tlak). V raziskavi so višino svojega krvnega pritiska ocenjevale osebe s hipertenzijo in normotenzijo, vendar so se odločale zlasti glede na razpoloženje in zanemarljivo malo na osnovi dejanske višine krvnega tlaka. Napačna prepričanja o lastni zmožnosti ocene npr. višine krvnega pritiska so lahko zelo škodljiva, saj je mogoče, da služijo kot osnova za odločitev bodisi o podaljšanem uživanju zdravil, bodisi o opustitvi zdravljenja.

4.1.1 PREPRIČANJA, POVEZANA Z ZDRAVJEM

Fradkinova in Firestone (1986; po Sarafino, 1990) sta ugotavljala vpliv mišljenja na počutje in odkrila znaten upad simptomov zaradi spremembe v prepričanju preizkušancev. Ajzen in Fishbein (1980; po Sarafino, 1990) trdita, da je vedenje, povezano z zdravjem, mogoče najbolj pravilno napovedati, če poznamo namere ljudi. Svojo tezo sta razširila v **model razumne akcije**.



Slika 2 Model razumne akcije, ki ga je mogoče uporabiti za razlago specifičnega vedenja, povezanega z zdravjem, npr. telesne vadbe. Vedenje (vadba) je posledica namere ("Začel(a) bom s programom telesne vadbe."), ki jo določata dve vrsti stališč. Ena se nanaša na vedenje ("Vadba mi bo dobro dela.") in je osnovana na dveh vrstah prepričanj o vedenju ("S telesno vadbo bom izboljšal(a) svoje zdravje in postal(a) bolj privlačen(a).") - izid - in "Biti zdrav(a) in prijetnega videza je užitek in zadovoljstvo." - evalvacija vedenja). Druga je subjektivna norma ("Odločitev za vadbo je pravilna."), ki izhaja iz dveh normativnih prepričanj ("Družina in prijatelji menijo, da bi se moral(a) ukvarjati s telesno vadbo." - mnenje Drugih - in motivacija za konformiranje z drugimi: "Želim storiti, kar želijo.").

Aplikacija tega modela v psihologiji zdravja je koristna ter uporabna za razlago različnih vrst vedenja, povezanega z zdravjem (kajenje, telesna aktivnost, vzdrževanje telesne teže). Žal pa model ne pojasnjuje pogostih iracionalnih prepričanj o zdravju (npr. zanemarjanje zdravnikovih napotkov). Poleg tega namere ne rezultirajo zmeraj v vedenju. V modelu razumne akcije manjka tudi vpliv preteklih izkušenj (v zvezi z določenim vedenjem). Mnogi avtorji so namreč ugotovili (po Sarafino, 1990), da so pretekle izkušnje (ukvarjanje z rekreacijo, konzumacija alkohola ipd.) dober prediktor tako zaščitnega vedenja, kot tudi tistega, ki povečuje tveganje za določene bolezni.

Kritiki so odkrili številne omejitve obravnavanega modela. Weinstein (1988) opozarja, da ljudje manj razmišljajo o škodljivosti svojega načina življenja, kot bi si želeli strokovnjaki ali kot bi bilo potrebno. Razmerje med prednostmi in pomanjkljivostmi (izgubami), ki jih prinaša sprememba načina življenja, ni statično in ga lahko omajajo nadvse trivialni dogodki.

4.1.2 VPLIV STRESA NA VEDENJE, POVEZANO Z ZDRAVJEM

Ena temeljnih pomanjkljivosti prejšnjega modela je bila predpostavka o razumnosti in preišljenosti človeških aktivnosti, vendar je vedenje (tudi tisto, povezano z zdravjem) pogosto popolnoma neracionalno. Janis in Mann (1977) in Janis (1984; po Sarafino, 1990) so zato predlagali **model konflikta**, ki zajema racionalne in iracionalne odločitve, povezane z zaščitnim vedenjem. Opisali so stopnje odločanja (o zdravju), pri čemer so upoštevali tudi delovanje stresnih obremenitev in kognicije.

Proces razmišljanja in odločanja o zdravju se (v okviru modela konflikta) prične takrat, ko dogodek v smislu grožnje (simptom bolezni) ali nove možnosti (vabilo na tečaj za odvajanje kajenja) zmoti običajen način življenja, kar vzbudi v intrapsihičnem svetu osebe konfliktno stanje.

1/ **Ocena izziva** - oseba ovrednoti dosedanja način življenja in tveganje, kateremu se izpostavi, če ne uvede nobene spremembe. Če je tveganje zanemarljivo, ohrani običajno vedenje ter s tem zaključi proces odločanja.

2/ **Iskanje alternativnih načinov** - je posledica nezadovoljstva z dosedanjim vedenjem. Razmišljanje o alternativah je povezano z zahtevami aktualne situacije (izziva).

3/ **Tehtanje alternativ** - preverjanje prednosti in omejitev z namenom, odkriti tisti način, ki je najbolj ustrezen tako za osebo, kot tudi za reševanje konkretnega problema (izziva).

4/ **Sprejemanje odgovornosti** - oseba je osredotočena na končno izbiro, ki je zanj vse bolj pomembna, ter prične z uresničevanjem sprejete odločitve.

5/ **Vztrajanje kljub negativnim odzivom** - ko oseba sproži proces spreminjanja načina svojega življenja, nemalokrat okleva in dvomi v pravilnost lastnega ravnanja. Vzrok za to so tudi odzivi drugih (npr. negodovanje družinskih članov, če se gospodinja odloči za spremembo prehrane). Dvome je treba razumeti kot posebno vrsto izzivov, ki jih večina po kratkotrajni neodločnosti premaga.

Proces odločanja o spreminjanju načina življenja v smeri boljšega zdravja je mogoče prekiniti na katerikoli od opisanih stopenj. Model konflikta predpostavlja, da vse pomembne odločitve, še posebej pa tiste, ki se nanašajo na zdravje, povzročajo stres, ki izvira iz konfliktna situacije, v kateri se oseba znajde. Ko se odloči za bolj zdrav način življenja, njeno vedenje pomembno določajo tudi strategije, ki jih uporablja za obvladovanje stresa. Po modelu konflikta je percepcija **tveganja**, **upanja** in **primerne časa** tisti dejavnik, ki odigra ključno vlogo v procesu odločanja in uresničevanja odločitev, povezanih z bolj zdravim življenjem. Prisotnost ali odsotnost tveganja, upanja in primerne časa ter različnih kombinacij njihovega sočasnega delovanja oblikuje vzorce obvladovanja stresa (reševanja konfliktna situacije).

a/ **Nekonfliktno ohranjanje starega** - kadar oseba oceni, da ji ne preti nobena nevarnost (bolezen), povezana z dosedanjim načinom življenja, doživlja malo (ali nič) stresnih obremenitev ter brez slabe vesti nadaljuje z nespremenjenimi vzorci vedenja.

b/ **Nekonfliktna sprememba** - zanemarljive stresne obremenitve občutijo tudi ljudje, ki ocenijo svoje dosedanje ravnanje kot rizično, odkrijejo pa ustrezne alternative ter jih začnejo uresničevati.

c/ **Obrambno izogibanje** - oseba oceni rizičnost starega in tudi alternativnih načinov vedenja, ob tem pa nima upanja, da bo odkrila še kakšno boljšo možnost. V takšni situaciji je stresna obremenitev huda, zategadelj se oseba izogiba priznanju lastne vloge, odgovornost prelaga na koga drugega, ali pa aktivira intrapsihične obrambe, npr. zanikanje.

d/ **Panika** - kadar je rizična tako dosedanja situacija, kot tudi razpoložljive alternativne možnosti, vendar oseba verjame, da lahko odkrije primerno alternativno rešitev, le časa za to ji primanjkuje, doživlja močan stres in začne reagirati panično - ihtavo išče zeleno možnost ter jo neredko izbere nekritično, še posebej če si od nje obeta takojšnje olajšanje (razbremenitev napetosti).

e/ **Vztrajnost** - oseba ni zadovoljna ne z uveljavljeno prakso ne z izbiro alternativnih rešitev, prepričana pa je, da ima dovolj časa za iskanje zadovoljive alternative, zato doživlja le srednjo stopnjo stresa. V takšnem stanju je zmožna pazljivega ravnanja in racionalne izbire.

Model konflikta ponuja po mnenju Janisa (1984; po Sarafino, 1990) edini konsistentni adaptacijski koncept odločanja (o načinu življenja oziroma o spremembah le-tega, kar za osebo predstavlja konflikt). Nastal je na osnovi velikega števila raziskovalnih podatkov, kar samo po sebi sicer ne zagotavlja posebne prediktivne vrednosti, nedvomna kvaliteta modela pa je upoštevanje stresa kot ključne determinante kakršnihkoli preventivnih akcij, povezanih z "nezdravim" načinom življenja.

4.2 OSEBNOST IN BOLEZEN V BIOPSIHOSOCIALNEM MODELU

Med ljudmi so razširjene številne implicitne (po Musek, 1993) razlage o povezanosti med osebnostjo in različnimi boleznimi. Tako npr. velja za ulkusne bolnike, da so "deloholiki", tisti, ki jih mučijo napadi migrene, so po splošnem ("vsipravijo") prepričanju močno zaskrbljeni (psihologi bi dejali anksiozni), in podobno.

Tudi raziskovalni podatki pričajo o tem, da ima osebnost pomembno (kavzalno) vlogo v nastanku bolezni. Friedman in Booth-Kewley (1988; po Sarafino, 1990) menita, da osebnostne značilnosti, kot so huda anksioznost, depresivnost in jeza (sovražnost) izrazito povečajo dovzetnost za številne bolezni, še posebej bolezni srca. Naštetna emocionalna stanja so pogosti sopotniki stresnega dogajanja, na katero se ljudje različno odzivajo. Nekateri obvladujejo stres s pretežno pozitivnimi emocijami, z optimistično naravnostjo in pričakovanji. Verjetnost, da bodo zbolele, je za osebe te vrste manjša, če pa že zbolijo, relativno hitro tudi okrevajo. Sarafino (1990) navaja dramatični primer človeka, ki je ob terminalni diagnozi izrazil popolno nejevero v pravilnost medicinskih izsledkov, ter namesto predpisanih zdravil užival visoke doze vitamina C in več ur dnevno gledal komedije bratov Marx in Laurela in Hardyja ("zdravljenje s smehom"). Stanje se mu je dejansko izboljšalo, kar je bilo (po njegovem mnenju) posledica optimizma, ki je aktiviral telesne resurse za obvladovanje bolezni.

Vedenje, povezano z zdravjem (zaščitno vedenje) je nedvomno determinirano z dvema vidikoma osebne kontrole (po Sarafino, 1990) - z lokusom kontrole in občutkom lastne učinkovitosti.

1/ Lokus kontrole -

internalni lokus kontrole (v primerjavi z eksternalnim) je povezan z večjo pogostnostjo zaščitnega vedenja. Pomembno vlogo ima tudi v poskusih spreminjanja načina življenja (opuščanje kajenja) ter v večji poučenosti o zdravju in dejavnikih, ki ga ogrožajo. Vendar opisane zveze niso zelo močne, saj je mesto kontrole ojačanja le eden od mnogih dejavnikov, ki vplivajo na način življenja. Večji vpliv ima pri osebah, ki visoko vrednotijo svoje zdravje.

2/ Občutek lastne učinkovitosti -

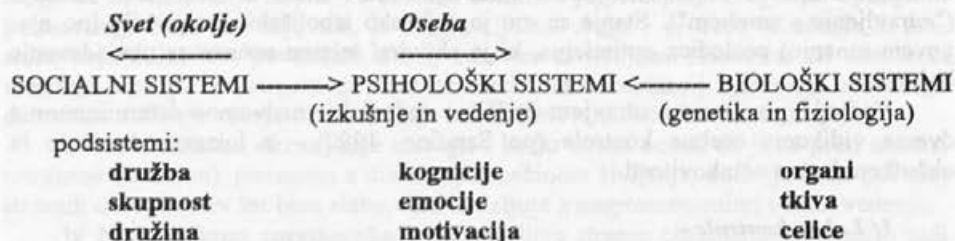
sprememba načina življenja in/ali "zdravo" življenje je nemalokrat hudo naporno in zahtevno, zato je občutek lastne učinkovitosti nadvse dragocena značilnost, saj pogosto olajša odločanje za spremembe ustaljenih oblik vedenja (Bandura, 1986; po Sarafino, 1990). Občutek lastne učinkovitosti se razvija na osnovi preteklih (ne)uspehov in opazovanja ravnanja (in njegovih posledic) drugih. Pri odločanju za zaščitno vedenje upošteva oseba oceno svoje učinkovitosti (glede na pretekle izkušnje), težavnost naloge in socialne komponente (npr. verjetnost socialne podpore). Zaveda se lastni učinkovitosti vpliva na zaščitno vedenje, razvade (in njih opuščanje) ter na prevzemanje vloge bolnika. Ljudje, ki verjamejo v svojo učinkovitost, veliko prej (in lažje) prenehajo kaditi, shujšajo oziroma ozdravijo (četudi obolijo za hudimi, kroničnimi boleznimi).

Zaščitno vedenje je nesporno rezultanta kompleksnega medsebojnega vplivanja mnogih biopsihosocialnih dejavnikov, med katerimi zavzemajo posebno mesto spol, starost in sociokulturni okvir.

Sveda odnos med osebnostjo in boleznijo ni enosmeren - tudi bolezen povratno vpliva na osebnost. Globoka depresivnost, brezup, jeza in krčevita anksioznost so lahko najprej posledice bolezni, neredko pa pridobijo sekundarno avtonomijo in vplivajo nazaj na telesno stanje.

5 SODOBNE BIOPSIHOSOCIALNE PERSPEKTIVE

Celostno (holistično) razumevanje človeka zajema tudi kompleksne razlage vzrokov njegovega vedenja ter se pri tem naslanja na sistemske koncepte (Engel, 1980; po Sarafino, 1990). Sistem je dinamična entiteta, sestavljena iz elementov (komponent), ki so v stalni medsebojni interakciji (po Goldner-Vukov, 1988). Tako je s terminom sistem mogoče opisati (označiti) osebnost, skupnost in družbo, v kateri živi ta osebnost (in skupnost), ter dele telesa te osebe (organski sistemi - npr. kardiovaskularni sistem). Vse to so sistemi (dinamične entitete), ki se nenehno spreminjajo, njihovi deli pa so v stalnih medsebojnih zvezah - v smislu pretoka energije, informacij in drugih vsebin (substanc). Sistemi so po kompleksnosti razvrščeni v nivoje. Nivo celic v človeškem organizmu je analogen nivoju osebnosti v družbi.



Slika 3 Vзајemna povezanost sistemov (in podsistemov ali sistemov nižjega reda) v biopsihosocialnem modelu. Oseba sestoji iz biološkega in psihosocialnega sistema, ki sta med seboj povezana, vsak od njiju pa zajema podsisteme. Oseba je povezana tudi s socialnimi sistemi zunanjega sveta. Vsi sistemi vplivajo drug na drugega.

Človek se razvija v prepletu procesov razvoja, rasti in zorenja. Vse predhodne stopnje vplivajo na sedanje, te pa na prihodnje. Tudi vloga in pomen zdravja, bolezni

in različnih biopsihosocialnih sistemov se v življenju neke osebe spreminja. Zato je pojava, kot sta zdravje in/ali bolezen neke osebe, nadvse smiselno in ustrezno razumeti in razlagati z vidika dinamike in procesa. Osebnostne značilnosti si je treba ogledati v kontekstu prejšnjega razvoja, dosežene stopnje zrelosti in integriranosti ter možnosti prihodnjega razvoja. Tudi bolezen v različnih starostnih obdobjih se med seboj razlikujejo. Otroci le redko obolijo za kroničnimi boleznimi, pogosto pa jih mučijo prehladi in gripe (kratkotrajne infekcijske bolezni), medtem ko trpijo odrasli in starejši zaradi bolezni srca, raka in kapi.

Biološki sistemi se v procesu staranja spreminjajo na več načinov - v otroštvu se domala vsem organskim sistemom povečajo velikost, moč in učinkovitost, kar vse upade v starosti. Pomembne so spremembe psiholoških - v mislih imamo npr. kognitivni razvoj - in socialnih sistemov oziroma odnosov v teh sistemih. Zelo jassen primer so spremembe vlog - npr. vloga otroka, starša, starega starša (transgeneracijske spremembe), v poklicni karieri spremembe vlog zaradi napredovanja in podobno. Nekatere spremembe v socialnih odnosih so povezane z zdravjem in boleznijo. Zdravje otrok je odgovornost odraslih. V procesu staranja prevzema oseba sama odgovornost za lastno zdravje. Sodobna biopsihosocialna perspektiva je opredelila vlogo vseh treh konstitutivnih dejavnikov (po Sarafino, 1990).

1/ Vloga bioloških dejavnikov -

ti dejavniki zajemajo genetske materiale in procese, na osnovi katerih je mogoče dedovanje značilnosti staršev. Vključujejo tudi vidike fiziološkega funkcioniranja (morebitne strukturalne defekte, značilnosti imunskega sistema, alergijski potencial in podobno). Človeško telo je izjemno kompleksen sistem, sestavljen iz organov, tkiv, celic, molekul in atomov. Zdravo, učinkovito in uspešno delovanje tega sistema je odvisno tako od funkcioniranja naštetih komponent, kakor tudi od njihovih vzajemnih interakcij.

2/ Vloga psiholoških dejavnikov -

ko smo opisali vlogo načina življenja in osebnosti v zdravju in bolezni, smo se psiholoških dejavnikov, ki zajemajo kognicijo, emocije in motivacijo, že dotaknili. **Kognicijo** je mogoče najbolj preprosto opredeliti kot mentalno aktivnost (po Pečjak, 1975), ki združuje percepcijo, učenje, spomin, mišljenje, reševanje problemov ipd. Kognitivni procesi sodelujejo v oblikovanju odnosa do zdravja, do posameznih razvad, simptomov in znakov.

Emocije (po Lamovec, 1984) so subjektivni občutki (stanja), ki so obojesmerno povezani z mišljenjem, vedenjem in fiziološkimi procesi. Na zdravje lahko vplivajo na mnogo načinov - optimistični (pretežno pozitivno čustvujoči) ljudje redkeje obolevajo in hitreje ozdravljajo, osebe, ki se bojijo zdravnika ali zobozdravnika, odlagajo obisk pri njem, dasiravno bi potrebovali medicinske usluge ipd. **Motivacijo** je mogoče razumeti kot način razlage vzrokov vedenja (po Lamovec, 1987) v smislu izvora oziroma povoda, usmerjenosti in trajanja neke dejavnosti. Oseba, ki je motivirana za ozdravitev (kar je navadno, ni pa nujno ali samo po sebi umevno), veliko bolj prizadevno upošteva navodila ter sodeluje v rehabilitaciji.

3/ Vloga socialnih dejavnikov -

vsakdo živi v nekem socialnem okolju, vzdržuje stike s posamezniki in skupinami in je v stalni interakciji z vsemi komponentami socialnega sveta (slika 3), dasiravno se tega ne zaveda zmeraj. Posameznikovega socialnega sveta ne tvorijo le družinski člani, prijatelji ali znanci. Ljudje, s katerimi prihaja v stik, pripadajo neki skup-

nosti, kulturi, družbi, narodu - gre za različne nivoje in socialne sfere, vse v vzajemni povezanosti. Na zdravje osebe vpliva družba prek vrednostnega sistema, ki ga pogosto v obliki različnih sporočil posredujejo mediji. Ti lahko odigrajo zelo pomembno vlogo v zdravstveni promociji, čeprav se to ne dogaja zmeraj.

Običajno vzpostavljajo ljudje najbolj tesne in kontinuirane odnose s člani svoje družine. Družina je osrednje gibalno (agens) socializacije (po Rot, 1983; Zvonarevič, 1981) in vpliva tudi na velik del vedenja, povezanega z zdravjem.

6 UMESTITEV PSIHO-SOMATSKIH KONCEPTOV V BIOPSIHO-SOCIALNI MODEL ZDRAVJA

Ljudsko izročilo nam v mnogih pesmih, rekih (srce mu je počilo od žalosti; glava me boli od skrbi) in drugih stvaritvah posreduje spoznanje, da lahko psihične obremenitve povzročijo ne samo bolezen, ampak celo smrt. Dolgo obdobje iskanja specifičnih vzrokov bolezni, ki je imelo za posledico posebno, usmerjeno, navadno medikamentozno zdravljenje, je sicer odrinilo celovito gledanje na bolezen in bolnika, ni pa zadušilo ideje o vplivu psihičnih procesov in življenjskega stila na človekovo zdravje. K temu je prispevala nezmožnost odkriti vzroke nekaterih bolezni ter jih klasificirati, kar je uvedlo novo kategorijo "psihosomatskih motenj in težav". Spoznanja biologije, fiziologije in psihologije so v drugi polovici dvajsetega stoletja podkrepila holistično razumevanje zdravja in bolezni ter potrdila dejstvo, da se živi organizem kot celota (celostno) odziva na spremembe v svojem okolju in v lastni notranjosti. Opisano je opravičilo stališče, da so socialni in psihični dejavniki pomembni v etiologiji, razvoju in zdravljenju telesnih bolezni.

Tako številnih bolezni ni več mogoče razumeti kot nekakšna "nenadna" dogajanja. Očitno ne gre za trenutni dogodek, ampak za proces, ki lahko traja več let, preden se pojavijo "opazni" (dokazljivi, prepoznavni) simptomi. Zato velja pravilo, da je potrebno preučiti vsaj pet do sedem let bolnikovega življenja pred "izbruhom" bolezni. V tem času naj bi bili ("prihodnji") bolniki dovzetnejši tako za fizična, kot za psihična dogajanja (splošna vulnerabilnost za notranje in zunanje dogodke), kar (po mnenju številnih avtorjev) izzove bolezenske reakcije v tistih delih (sistemih), ki so pri določeni osebi najšibkejši. Marsikateri simptomi in neredke telesne bolezni so v tem smislu posledice kopičenja težavnih življenjskih situacij, prepletanja sedanosti in preteklosti ter pogojenosti načina življenja in emocionalnih reakcij s preteklimi situacijami.

S tem, ko skušamo odkriti povezanost sedanjih odzivov s preteklimi dogodki ter sedanjega izkustva s prihodnjim ravnanjem, presegamo gledanje na bolezen kot na trenutno stanje, saj se povezanost med telesnim in duševnim razteza od rojstva do smrti. Dogodki iz preteklosti, ki so zadeli tako telesno, kot duševno plat človeka, se lahko ponavljajo na različne načine, skupaj s patološkimi spremembami delovanja, ki jih opišemo kot bolezen. Psihosomatske bolezni so skušale razložiti številne teorije in neredki (zlasti analitično orientirani) avtorji, vendar do sedaj še ni prišlo do takšnega konsenza med teoretiki in praktiki, ki bi potrdil vrednost, prednost in/ali veljavnost določenega koncepta. Zdi se, da se je temu položaju še najbolj približala integracija psihodinamskega in systemskega razumevanja človeka in bolezni. Ta teoretična izhodišča so nam tudi najbolj domača, zagadatelj se velik del naših razmišljanj, ugotovitev in razlag giblje v tem okviru, s čimer pa ne zanikamo vrednosti, pravilnosti in/ali uspešnosti drugih modelov.

Človekovo življenje razumemo kot razvoj, ki poteka v stadijih od fetalne, prek otroške, mladostniške, zrele in starostne faze do smrti. Vsaka faza ima svoje zakonitosti, procese in tudi bolezni. Načini odzivanja, dovzetnost (vulnerabilnost) za bolezen se spreminjajo in utrjujejo skozi najrazličnejše izkušnje. Med vsemi dejavniki, ki vplivajo na pojav, potek in izid bolezni, ima preteklost posebno vlogo, dasiravno kažejo medicinske statistike, da imajo nekatere bolezni (npr. bolezni srca) največjo pogostnost pojavljanja pri določeni starosti.

6.1 VLOGA PSIHOLOGIJE V RAZUMEVANJU PSIHOSOMATSKIH BOLEZNI

Ideje o povezanosti psihologije in medicine segajo v čas antične Grčije, posebej prodorne pa so postale v dvajsetem stoletju v nekaterih Freudovih delih, posvečenih primerom pacientov s telesnimi simptomi brez organskih korelatov (poškodb). Freud (1987) je menil, da so simptomi posledica konverzije nezavednih emocionalnih konfliktov. Prizadevanja, pojasniti soigro med emocionalnimi dejavniki in telesnimi procesi, so rezultirala v konceptih **psihosomatske medicine**.

Ta je bila sprva usmerjena v psihoanalitično razlago specifičnih motenj, kot so ulkus, visok krvni pritisk, astma, migrena in revmatoidni artritis. V šestdesetih letih so v psihosomatsko medicino prodrli novi pristopi in teorije, njen okvir se je razširil ter zajel kompleksne interakcije med psihološkimi in socialnimi dejavniki, biološkimi in fiziološkimi funkcijami ter nastankom in potekom bolezni, meni Lipowski (1986; po Sarafino, 1990).

V začetku sedemdesetih let se je v ZDA poglobilo preučevanje vloge psiholoških dejavnikov v razvoju bolezni in se izoblikovalo v **vedenjsko medicino** (behavioral medicine). Behavioristični principi in postopki (klasično in operantno pogojevanje) so doživeli velik uspeh v modifikaciji nekaterih vedenjskih problemov (kot so jih definirali - npr. pretirane ješčnosti) in emocionalnih stanj (anksioznosti in specifičnih bojazni). Sočasno so fiziologi dokazali, kako psihične spremembe - zlasti emocije - vplivajo na telesne funkcije (npr. na krvni pritisk), nekateri avtorji pa so potrdili (Miller, 1978; po Sarafino, 1990), da se lahko človek nauči kontrolirati takorekoč katerikoli fiziološki sistem s pomočjo feedbacka. Opisano je pokazalo, da je zveza med duševnim in telesnim veliko bolj tesna, kar je močno načelo takrat še prevladujoči (in veljavni) biomedicinski model. Behavioralna medicina se je preobrazila v multidisciplinarno vedo, ki je zajela psihologijo, sociologijo in mnoge veje medicine, ter se usmerila v raziskovanje različnih vidikov zdravja - preventive, diagnostike, tretmana in rehabilitacije.

Znotraj psihologije se je v poznih sedemdesetih letih v ZDA začela konstituirati **psihologija zdravja** (health psychology). Matarazzo (1982; po Sarafino, 1990) jo je opisal kot agregat posebnih izobraževalnih, znanstvenih in strokovnih prispevkov psihologije k promociji in širjenju zdravja, preventivi in tretmanu bolezni, k identifikaciji etioloških in diagnostičnih korelatov zdravja, bolezni (in s tem povezanih disfunkcij) ter k izboljšanju sistema zdravstvenega varstva in zdravstvene politike.

Osnovna razlika med psihosomatsko in behavioralno medicino in psihologijo zdravja je v stopnji njihove interdisciplinarnosti. Prva je najtesneje navezana na medicino, posebej psihiatrijo. Behavioralna medicina je najbolj kompleksna in zagradena interdisciplinarna, saj v svoje raziskave vključuje znanje (strokovnjake) najširšega kroga znanstvenih disciplin. Psihologija zdravja pa je najbolj "psihološka" in zajema izsledke klinične, razvojne, eksperimentalne, obče in socialne psihologije. Vse tri usmeritve so ločene bolj ali manj le v organizacijskem smislu, delijo pa skupno

razumevanje bolezni kot posledice soigre med biološkimi, psihološkimi in socialnimi dejavniki.

6.2 OPREDELITEV PSIHOSOMATSKIH BOLEZNI

Svetovna zdravstvena organizacija (WHO) je v svojem poročilu iz leta 1964 (po Bloom, 1988) priporočila, naj ne bi govorili o psihogenih in somatogenih boleznih, marveč smo o boleznih, saj predstavljajo psihični in fiziološki procesi le dve (med seboj povezani) plati istega pojava. Zategadelj naj bi bilo edino smiselno in upravičeno razmišljati preprosto o boleznih.

Tako je sodobna psihosomatika način celovitega opisovanja in razumevanja človeka in njegove bolezni, kjer ključno vlogo v razvoju odigrajo psihični dejavniki, za katere so številni klinični, eksperimentalni in znanstveni izsledki potrdili pomembno mesto v patogenezi. Psihodinamski okvir postavlja človekovo osebnost, konstitucijo, dedne zasnove, strukturo, socialno okolje in fenomen bolezni v stalno interakcijo. Milčinski (1986) je opredelil psihosomatske bolezni po štirih kriterijih: to so **materjalne okvare** na organih (organskih sistemih), ki so pod kontrolo **vegetativnega živčevja**, ter so posledica **globoko izrinjenih konfliktnih vsebin** iz **oralne** in **analne** faze. Za razliko od psihosomatskih obolenj, so **organske nevrose** funkcionalne motnje organov (organskih sistemov) - brez organskega substrata - navadno se razvijajo po vzorcu nevrotskih reakcij kot odgovor na aktualne konfliktna situacije. Izkrivljanje osebnostnega razvoja pri (kasnejših) psihosomatskih boleznih se navadno povezuje s prevladujočo somatsko primordialno simptomatiko (gastrointestinalni trakt, koža).

Psihosomatski pristop zajema vse večje število bolezni (po Cividini-Stranić, 1975; Milčinski, 1986). V **interni medicini** so najbolj pogoste in opazne: hipertenzija, hipotenzija, koronarna skleroza (managerska bolezen), paroksizmalna tahikardija, nervozna anoreksija, hipertireoza in pretirana debelost (kot antipod anoreksiji). V **gastroenterologiji** gre za peptični ulkus, spastični kolitis in kolitis z obstopicijo ali diarejo. Pri boleznih **respiratornega** trakta uvrščamo med psihosomatske bronhialno astmo, spastični bronhitis in vazomotorni rinitis. V obsežno polje psihosomatike spadajo nekatere bolezni **urogenitalnega** sistema (vaginalni fluor, prostatitis), kakor tudi mnogi problemi **dermatologije**, saj se vloga kože kot izpostavljenega organa emocionalnih manifestacij izraža skozi razne ekceme, nevrodermitise, urtikarije in podobno. Vse večje pozornosti so deležne psihosomatske reakcije otroka, zategadelj psihosomatika vedno bolj izstopa v **pediatriji**, pa tudi v **porodništvu**, kjer v vedno večji meri upoštevajo povezanost emocionalnih in telesnih odzivov.

Moderno raziskovanje psihosomatike skuša pojasniti sovplivanje psihičnih procesov na telesne pojave (Mitscherlich; po Nastovič, 1984), kot psihosomatske pa opredeljuje tiste bolezni, pri nastanku katerih imajo dokazljivi psihični dejavniki pomembno ali odločilno vlogo, patološke spremembe pa se kažejo kot (i)reverzibilne okvare organov.

Pojmovanje, da je vsaka bolezen psihosomatska (vedno delujejo psihični dejavniki), rezultira v opredelitvi psihosomatskih bolezni v **širšem** smislu, psihosomatske motnje v **ožjem** smislu pa so primarno determinirane z vplivom nezavednih emocij. Organska nevrosa lahko predstavlja uvod v psihosomatsko obolenje (Milčinski, 1986). Integracijski model nastanka bolezni (Adamović, 1983) postavlja v izhodišče **emocionalne motnje**, ki se prek **funkcionalnih motenj** in **organskih poškodb** manifestirajo s **somatskimi simptomi**.

VIRI

- Adamović, V.: Emocije i telesne bolesti. Nolit, Beograd, 1983.
- Argyle, M.: The social psychology of everyday life. Routledge, London-New York, 1992.
- Blažević, D., Cividini-Stranić, E., Beck-Dvoržak, M.: Medicinska psihologija. Jugoslavenska medicinska naklada, Zagreb, 1979.
- Bloom, B.L.: Health psychology. A psychosocial perspective. Prentice-Hall, New Jersey, 1988.
- Cividini-Stranić, E.: Psihodinamika i klinička slika psihosomatskih reakcija. V: Blažević, D. in sod. (ur.): Dinamska psihologija i psihoterapija. Sveučilište u Zagrebu, Zagreb, 1975, 175-206.
- Chevalier, J., Gheerbrant, A.: Rječnik simbola. Nakladni zavod Matice hrvatske, Zagreb, 1987.
- Čačinović-Vogrinić, G.: Samoaktualizacijska teorija Abrahama Maslowa. V: Lamovec, T., Musek, J., Pečjak, V. (ur.): Teorije osebnosti. Cankarjeva založba, Ljubljana, 1975, 293-305.
- Freud, S.: Pronađena psihoanaliza. Odlomak analize jednog slučaja histerije (Dora), 1905. Naprijed, Zagreb, 1987, 7-112.
- Gallagher, R.M.: Training issues at the Interface between Consultation-Liaison Psychiatry and Behavioral Medicine. V: Hale, M.S. (ed.): Methods in Teaching Consultation-Liaison Psychiatry. Adv. Psychosom. Med. Karger, Basel, 1990, 20, 33-52.
- Goldner-Vukov, M.: Porodica u krizi. Medicinska knjiga, Beograd-Zagreb, 1988.
- Lamovec, T.: Emocije. Filozofska fakulteta Ljubljana, Ljubljana, 1984.
- Lamovec, T.: Motivacija. Filozofska fakulteta Ljubljana, Ljubljana, 1987.
- Leigh, H.: The evolution of psychosomatic medicine and Consultation-Liaison Psychiatry. Adv. psychosom. Med., Karger, Basel, 1983, 11, 1-22.
- Matarazzo, J.D., Leckliter, I.N.: Behavioral health: the role of good and bad habits in health and illness. V: Maes, S., Spielberger, C.D., Defares, P.B., Sarason, I.G. (ur.): Topics in Health Psychology. John Wiley & Sons, Chichester-New York-Brisbane-Toronto-Singapore, 1988, 3-21.
- Milčinski, L.: Psihosomatska obolenja. Psihijatrija. DZS, Ljubljana, 1986.
- Musek, J.: Osebnost. DDU Univerzum, Ljubljana, 1982.
- Musek, J.: Znanstvena podoba osebnosti. Educy d.o.o., Ljubljana, 1993.
- Nastović, I.: Neurotski sindromi. Dječje novine, Gornji Milanovac, 1984.
- Pečjak, V.: Psihologija spoznavanja. DZS, Ljubljana, 1975.
- Rot, N.: Osnovi socijalne psihologije. Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd, 1983.
- Sarafino, E.P.: Health Psychology: Biopsychosocial Interactions. John Wiley & Sons, New York-Chichester-Brisbane-Toronto-Singapore, 1990.
- Sheridan, C.L., Radmacher, S.A.: Health Psychology. Challenging the Biomedical Model. John Wiley & Sons, New York-Chichester-Brisbane-Toronto-Singapore, 1992.
- Sruk, V.: Mali filozofski leksikon. Založba Obzorja, Maribor, 1985.
- Weiner, H.: The dynamics of the organism: Implications of recent biological thought for psychosomatic theory and research. Psychosom. Med., 1989, 51, 608-635.
- Zvonarević, M.: Socijalna psihologija. Školska knjiga, Zagreb, 1981.

Psihoanalitična osvetlitev zgodnjih dejavnikov razvoja samopodobe

DARJA KOBAL

POVZETEK

Sestavek obravnava nekatere novejšje metodološke pristope v polju psihoanalize, ki različno osvetljujejo problem razvoja samopodobe, integrirani pa napotujejo na nekoliko drugačno, bolj komplementarno videnje omenjenega fenomena. Kleinova in Mahlerjeva preučujeta razvoj samopodobe s pomočjo retrospektivne metode in predpostavljata, da na oblikovanje samopodobe vplivajo zlasti razvojni mehanizmi *splittinga*, projektivne identifikacije i.d.r. ter procesi diferenciacije in individuacije. Nasprotno pa Stern uporablja t.i. "prospektivno" metodo in vidi temeljne dejavnike razvoja samopodobe v različnih občutjih samega sebe.

ABSTRACT

EARLY FACTORS IN THE DEVELOPMENT OF SELF-IMAGE IN THE LIGHT OF PSYCHO-ANALYSIS

The article deals with some recent methodological approaches in the field of psychoanalysis, which shed different lights on the question of the self-image, but which when integrated suggest a slightly different, more complementary vision of this phenomenon. Klein and Mahler are studying the development of self-image by means of the retrospective method, presupposing that the formation of self-image is influenced chiefly by developmental mechanisms of *splitting*, projective identification etc., as well as by the processes of differentiation and individuation. On the contrary, Stern uses the so called "prospective method" and sees the basic factors of self-image development as different perceptions of oneself.

1. PSIHOANALITIČNE RAZVOJNE TEORIJE

Ego-psihologijo, self-psihologijo, neo-psihoanalizo, teorijo objektnih odnosov in druge pri preučevanju razvoja otrokovega selfa in samopodobe povezuje skupni imenovalac - psihoanalitične razvojne teorije. Zanje je namreč značilno, da poudarjajo tako otrokovo izkušnjo s samim seboj in z drugim, kot tudi njegov progresivni psihični razvoj od enega stadija do naslednjega, v luči retrospektivne in patomorfne metode (Stern, 1985).

Njihova temeljna predpostavka je, da v otrokovem zgodnjem življenju obstaja vrsta kritičnih trenutkov, ki, vsak po svoje, zaznamujejo njegov nadaljni razvoj - tako po liniji psiho seksualnega dozorevanja, kot po liniji strukturalizacije ega (A. Freud, po Praper, 1992). Kritični trenutki so obdobja, v katerih se oblikujejo t.i. razvojne faze, ki so značilne za vsako starostno stopnjo posebej in so odvisne od problema, s katerim se mora otrok spopasti, in od pogojev, v katerih se razvija. Stern (1985) jih imenuje *age-specific phases*, kar bi lahko prevedli kot "starostno določene faze".

Tako npr. govorimo o oralni fazi, analni fazi, avtizmu, simbiozi, fazi diferenciacije in individuacije, predobjektnem stadiju, objektnem stadiju itd., odvisno pač od tega, katere so tiste razvojne linije, vzdolž katerih poteka razvoj osebnosti. Pri tem je treba poudariti, da se te linije empirično nikoli ne razvijajo ločeno druga od druge, pač pa se oblikujejo skozi nenehne medsebojne soodvisnosti.

Od otrokove izkušnje z drugim in njegove strukture ega je odvisno, ali se bo uspešno prebil iz ene razvojne faze v drugo in se razvijal, uporabimo izraz - normalno, ali pa bo v njej bodisi obtičal (fiksacija) bodisi nazadoval na nižjo razvojno fazo, ki mu ni povzročala toliko težav (regres). V t.i. patološkem razvoju bo prišlo do razvojnih primanjkljajev ega, ki bodo vodili v različne ego-modifikacije (Blanck, 1985).

Razvojna psihoanaliza interpretira pacientovo doživljanje in ravnanje z dveh vidikov: s "klasičnega" - dinamičnega in z novejšega - razvojnega. S ciljem, razumeti psihopatološki razvoj in ga uporabiti v - preventivni ali kurativni - klinični praksi, je tako dobila mesto ene vodilnih metod v sodobnih psihoanalitičnih krogih.

Preden skušamo razložiti osnovne premise o samopodobi, je treba poudariti sam pomen rabe tega pojma. Ko avtorji govorijo o t.i. podobi o samem sebi, samopodobi, zastopstvih selfa itd. v zgodnjem otrokovem razvoju, se ti pojmi nanašajo zgolj na fragmente omenjenih fenomenov. Znano je namreč, da o pojavu samopodobe v pravem pomenu besede lahko govorimo šele v obdobju med 26 in 30 mesecem otrokovega življenja (Tohmé, 1988). Wallon (1973, po Koudou, 1991) predpostavlja, da se začne otrok obnašati in prepoznavati kot nekdo, ki ni drugi, celo kasneje - pri treh letih. Samopodoba torej ni nekaj danega, kar bi obstajalo že od otrokovega rojstva, pač pa se oblikuje postopoma, skladno z otrokovim psihičnim razvojem in konstantno interakcijo z okoljem.

Kot izhodišče za razumevanje sodobne misli o genezi samopodobe ne moremo neopazno mimo nekaterih, danes že klasičnih, a zato nič manj aktualnih raziskovalcev, ki so precizno preučevali zgodnje otrokove izkušnje s samim seboj in njegovim objektom.

1.1. Od paranoidno-shizoidne do depresivne pozicije

M. Klein (1983) - ena izmed začetnikov teorije objektnih odnosov - v tezi o progresivnem psihičnem razvoju otroka od paranoidno-shizoidne do depresivne pozicije, dokaj natančno pojasnjuje nastajanje fragmentov selfa in njihovo nadaljnje oblikovanje. Pri tem poudarja vlogo zgodnjih varovalnih mehanizmov - projekcije in introjekcije, predvsem pa splittinga in projektivne identifikacije.

1.1.1. Paranoidno-shizoidna pozicija

Splitting je mehanizem, ki nastane med drugim in šestim mesecem otrokovega življenja in onemogoča združevanje libidnih in agresivnih delov predstave o sebi in drugih. Otrok tako doživlja posebej dobre in posebej slabe dele samega sebe. Pro-

jektivna identifikacija pa zaznamuje prvi način odnosa z objektom. Omogoča postopno razlikovnje med selfom in objektom, kar vodi v identifikacijo z istim objektom, ki je bil dotlej doživljen kot del selfa (Matjan, 1990). Njen nastanek omogočajo zlasti oralni in analni sadistični impulzi, ki so značilni pri utrjevanju paranoidno-shizoidne pozicije.

S temi varovalnimi mehanizmi otrokov ego premaga težave, ki vzniknejo med notranjim svetom ter neprestano interakcijo med notranjim in zunanjim. Njegovi lastni destruktivni občutki, ki izvirajo iz nagona smrti, izzovejo v otroku anksiozna občutja, zato se boji, da se mu bo objekt maščeval. Da bi se temu izognil, ego razcepi sebe in objekt na dobra in slaba dela ter projicira vse negativne vsebine v zunanji svet. Pri tem postane objekt nekakšen osovraženi sovražnik. Le tako se mu namreč "posreči", da ohranja projiciran objekt v okviru onipotentne kontrole, saj bi ga v nasprotnem primeru objekt neusmiljeno preganjal (Praper, 1989/90).

1.1.2. Depresivna pozicija

S postopnim vzpostavljanjem novih razvojnih mehanizmov zgodnji slabijo, otrok pa s paranoidno-shizoidne pozicije vstopa v depresivno. V tem položaju postane njegov self zmožen uvida slabega in dobrega v eni in isti osebi. Ob tem se otrok še naprej jezi na svoj objekt, ki ga frustrira, vendar pa sedaj občuti krivdo in tesnobo zaradi poškodb, ki mu jih je zadal v svoji fantazmi (Mitchell, 1988).

Blanckova (1985) ugotavlja, da se tedaj začnejo pojavljati prvi zametki superega oz. primitivni superego, saj so občutja krivde prvi znanilci oblikovanja nadjaza. Otrok tako prvič doživlja ambivalentna čustva, opuščati začne svojo infantilno onipotenco, zmožen pa je tudi združevati fragmentirane predstave o samem sebi in o objektu v bolj celovito samopodobo in podobo o objektu (Praper, 1989/90). Ti procesi mu omogočajo, da se znebi fantazmatskih, nasprotujočih si predstav o idealnih - dobrih in uničevalnih - zlobnih objektih. Na ta način otrok bolj nazorno dojema stvarnost in se ji lažje prilagodi.

1.2. Od avtizma do psihološkega rojstva

Mahlerjeva (1968, 1975, po Stern, 1985) obravnava zgodnjo otrokovo izkušnjo s samim seboj in z drugim v sklopu svoje znamenite teze o progresivnem razvoju od avtizma, prek simbioze, do separacije in individuacije.

1.2.1. Avtizem

V svoji klinični praksi je Mahlerjeva prišla do spoznanja, da je otrokovo stanje ob rojstvu v mnogočem podobno stanju popolnega avtista. Tako eden kot drugi ne vzpostavlja odnosa z okoljem, s svojo čustveno ravnodušnostjo se zapirata v svoj lastni svet, iz svoje primitivne halucinatorne zmedenosti (Jacobsonova, po Praper, 1992) pa skušata ubežati zgolj z najpreprostejšimi vedenjskimi vzorci (Hardy-Bayle, 1991). Zdi se, da sama sebi zadoščata (Pregelj, 1986).

1.2.2. Simbioza

Približno po dveh mesecih t.j. normalnega avtizma, primarnega narcizma (Freud) oz. predobjektnega stadija (Spitz, 1962) nastopi simbioza. "Bistvena lastnost simbioze je halucinatorno ali namišljeno zlitje otrokove somatopsihe s predstavo o materi,

predvsem pa namišljena skupna meja med dvema dejansko in fizično ločenima osebnostima" (Mahler, po Blanck, 1985, 60). Poenostavljeno povedano, otrok se začne nejasno zavedati podobe o sebi in podobe o drugem - materi, in ju zliva v (ne)deljivo celoto.

1.2.3. Separacija in individuacija

Razvoj separacije in individuacije (Blanck, 1985) poteka v štirih fazah. Za prvo fazo, diferenciacijo, je značilno postopno prehajanje iz simbiotičnega sveta med materjo in otrokom v bolj diferenciran svet. V njem se otrokova predstava o sebi in predstava o materi pričeneta bolj jasni.

Med 10 in 16 mesecem življenja nastopi druga faza, prakticiranje. Otrok tedaj običajno shodi in svojo radovednost teši na nov način. Ker je tako osredotočen na svojo motorično dejavnost, se zdi, kot da je nekoliko "pozabil" na mater. Odpira se mu povsem drugačen vidik vzpostavljanja odnosov s svetom, ki pa jih spremlja - njegovi razvojni stopnji povsem primerna - bojazen pred izgubo objekta.

Njegova psihomotorična dejavnost pa vendarle ni tako razvita, da bi otrok lahko že avtonomno deloval. Faza približevanja, ki se oblikuje okrog 18 meseca življenja, je še polna negotovosti in težav. Da bi se ubranil strahu pred izgubo materine ljubezni, začne z njo vzpostavljati odnos na višji ravni - ravni semantične komunikacije. Njen glas, ki mu sedaj zna pripisati pomen in se nanj ustrezno govorno odzvati, mu pove, da mati obstaja in ga ima rada tudi takrat, ko je ne vidi. S t.i. doseganjem konstantnosti objekta (Praper, 1994) izoblikuje bolj realno predstavo o drugem in o sebi.

Separacija in individuacija sta doseženi. Otrok oblikuje samopodobo in podobo o objektu. Bistveno pri tem pa je, da ju zna obdržati, ne glede na to, kakšne so njegove potrebe (Blanck, 1985). Mahlerjeva pravi, da tedaj nastopi psihološko rojstvo.

2. "PROSPEKTIVNA" PSIHOANALITIČNA RAZVOJNA TEORIJA

Bralcu se utegne zazdeti označba "prospektivna" psihoanalitična razvojna teorija neustrezna, saj je vsakomur jasno, da je psihoanaliza retrospektivna metoda *per se*. Freud (Mucchielli, 1993) jo opredeli na dva načina: kot posebno metodo za zdravljenje nevrotičnih motenj in kot znanost o nezavednih psihičnih procesih. Psihoanaliza sklepa iz preteklosti na sedanost in jo razlaga, v klinični praksi pa jo nemalokrat tudi spreminja. Normalnost razlaga s preučevanjem patologije. Zato jo imenujemo tudi patomorfna metoda (Stern, 1985). Konfliktne empirične in fantazmatske vsebine, ki se nalagajo v posameznikovem nezavednem od rojstva dalje, skuša ozavestiti in jih tako razgaljene ponuditi analizantu, da jih, ne samo racionalno, temveč tudi emocionalno predelja.

Odkod torej paradoksalna oznaka "prospektivna"? Z njo skušamo označiti smer, ki jo zastopa psihoanalitik in razvojni psiholog D. Stern (1985). V knjigi *The interpersonal world of the infant* kritično presoja mesto psihoanalize znotraj razvojnih teorij in odpira vrsto zanimivih problemskih izhodišč.

1. Vprašuje se, koliko je psihoanaliza - kot retrospektivna in patomorfna metoda - sploh kompetentna za razlago normalnega razvoja. Očita ji namreč, da se pri tej razlagi po nepotrebnem izgublja v nenehnem iskanju potencialnih vzrokov za nadaljni patološki razvoj. Povsod vidi zgolj možne nastavke za kasnejšo izkrivljenost, v otroku pa le potencialnega pacienta.

2. Ali je upravičeno, na podlagi klinične izkušnje, sklepati o obstoju starostno določenih faz in z njimi povezanih kliničnih problemov, kot so simbioza, separacija, individuacija, avtonomija ipd.? Mnenja avtorjev se namreč med seboj močno razlikujejo, pa vendar ima vsakdo prav.

3. Ali je res le zgodnja otrokova izkušnja z materjo tista, ki determinira njegov nadaljnji razvoj?

4. Zakaj zanemarjati vpliv socialnih dejavnikov?

Delen odgovor se kaže v zanimivi rešitvi, ki bi jo lahko označili kot "prospektivno" psihoanalitično razvojno teorijo. Razvoj otroka Stern obravnava z obeh vidikov - z vidika razvojne psihologije in z vidika psihoanalize, pri čemer vseskozi poudarja njuno medsebojno drugačnost: če z razvojno psihoanalizo napovemo kasnejšo patologijo na podlagi določenih motenj v razvoju, potem s "prospektivno" razvojno psihoanalizo razlagamo normalen razvoj na podlagi različnih občutenj selfa.

2.1. Občutja selfa kot primarni organizatorji

Z vpeljavo novih izrazov Stern predrugači pomen mnogih temeljnih konceptov, ki so psihoanalitično teorijo opredeljevali kot razvojno. Izrazom, kot so: (1) klinični problemi (simbioza, separacija, individuacija, avtonomija in drugi), (2) razvojne faze in (3) kritična obdobja, se izogne, ne da bi jih zavrzel. Namesto njih vpelje naslednje pojme: (1) občutje selfa, (2) področje medosebnih odnosov in (3) faza, v kateri se oblikuje občutje selfa.

Za razliko od teorije objektivnih odnosov, ki v mnogočem ne razdvaja selfa od ega, preučuje Stern razvoj občutij selfa, čeprav ne poda natančne definicije, s katero bi razmejil pojme, kot so: self, občutje selfa in ego. Poudari pa, da je občutje selfa primarni organizator pri razvoju osebnosti in tako prevrednoti temeljno problemsko izhodišče: klinični problemi niso problemi razvojnih faz, pač pa problemi celotnega življenja posameznika.

Zdi se, da lahko njegovo teorijo strnemo v tri predpostavke, s katerimi na zanimiv način osvetljuje dotedanje vidike temeljnih psihoanalitičnih razvojnih konceptov: klinične probleme, razvojne faze in kritična obdobja.

1. Občutja selfa so primarni organizator pri razvoju osebnosti in se razvijajo skladno z medosebnimi odnosi oz. s področji medosebnih odnosov.

2. Vsa področja medosebnih odnosov delujejo v celotnem osebnostnem razvoju.

3. Faze, v katerih se oblikujejo posamezna občutja selfa, so kritična obdobja.

Meni, da se otrokova osebnost razvija skozi štiri t.i. subjektivne izkušnje občutenja samega sebe. Ta nastajajo v povsem določenih fazah. Skladno z oblikovanjem ustreznega občutja selfa, vstopa otrok v odnos z drugim. Pri tem ni pomembno, kako stresna in travmatična je izkušnja občutja selfa, pač pa dejstvo, da je prisotna na vseh področjih medosebnih odnosov hkrati.

Da bi lahko dojeli smisel njegove terminološke osvetlitve in subverzivnih postavk, si velja najprej nekoliko podrobneje ogledati osebnostni razvoj od občutja primarnega selfa do občutja verbalnega selfa. Kolikor bo le mogoče, se bomo izognili ponavljanju razlag tistih razvojnih fenomenov, ki smo jih obravnavali v predhodnih poglavjih, in se osredotočili na drugačnost, ki jo preučuje omenjena teorija.

3.2. Razvoj občutij selfa

3.2.1. Občutje primarnega selfa

Občutje primarnega selfa je prvo občutje, ki ga doživlja novorojenček. S pičlimi reakcijami preprostega čustvovanja, zaznavanja, spoznavanja, senzomotoričnih akcij in drugih kognitivnih procesov otrok od rojstva pa do prvega ali drugega meseca življenja postopoma "uhaja" iz odnosa s samim seboj v odnos z drugim. Najenostavnejše izkušnje organizira že zgodaj in jih povezuje v bolj ali manj koherentno celoto. Na podlagi taktilnega dražljaja je, denimo, sposoben vizualizacije predmeta: ne da bi predmet videl, čuti, kakšna je njegova oblika. S pomočjo primarnih medosebnih odnosov pa asimilira, integrira ali kako drugače poveže tudi zahtevnejše izkušnje in jih tvori v celovitejšo strukturo.

Otrok se torej uči organiziranja že v najzgodnejšem obdobju. Stern trdi, da se že pri novorojenčku začne odvijati primarni proces postopnega "učlovečenja". Proces socializacije poteka tako že od rojstva dalje.

3.2.2. Občutje jedrnega selfa

Kot rečeno, Stern zavrne splošno sprejeto psihoanalitično predpostavko o postopnem oblikovanju samopodobe skozi razvojne faze avtizma, simbioze, separacije in individuacije ter postavi tezo o koherentnem in organiziranem otroku, ki je pri sedmih mesecih sposoben integrirati občutiti samega sebe in drugega.

V obdobju od drugega do sedmega oz. devetega meseca se otrok bistveno spremeni. Na podlagi izkušenj, ki si jih je pridobil v najzgodnejšem obdobju, ima sedaj že svojo preteklost z vsemi unikatnimi čustvenimi dožitvi. V odnos z drugim vstopa bolj organizirano in koherentno, saj postane tak tudi sam: bolj integriran in celovit. Občutju primarnega sebe se pridruži nova kvantitativna razsežnost - občutje jedrnega selfa. S postopnim zavedanjem meje med njim in drugim prehaja otrok s področja primarnih medosebnih odnosov v t.i. področje jedrnih medosebnih odnosov.

Občutje jedrnega selfa kot kvantitativna razsežnost in njemu ustrezno področje kot kvalitativna razsežnost sta matrika, na podlagi katere se oblikujejo domala vsi nadaljni medosebni odnosi.

Procesi zlivanja predstav o samem sebi in o materi, kot jih opisujejo razvojni psihoanalitiki, so torej, predpostavlja Stern, drugotnega pomena. Razvijajo se šele takrat, ko sta občutji samega sebe in drugega že formirani. "Najprej pride oblikovanje selfa in drugega in šele za njima je možno občutje zlitja" (Stern, 1985, 70).

3.2.3. Občutje subjektivnega selfa

Med sedmim in devetim mesecem otrok bolj jasno loči med predstavo o sebi in predstavo o drugem (Mahler, po Blanck, 1985). K temu ne pripomore zgolj njegova razvitejša nevropsihična sposobnost, pač pa tudi zrelejša sposobnost vstopanja v medosebne odnose, ki si jo je pridobil na podlagi dosedanjih izkušenj občutij selfa. Otrok čuti, da podobno kakor on lahko doživlja tudi drugi. Prek teh doživljanj vstopa z njim v t.i. intersubjektivni odnos. Z njim vzpostavlja neverbalno komunikacijo na višji ravni, kjer otrok ne deluje več le nagonsko, pač pa tudi motivirano, saj že "zna razložiti" smisel svojega vedenja in vedenja drugega. Svoje potrebe preoblikuje v preproste cilje, načrte in malodane celo projekte (Prévost, 1991). To mu omogočajo preproste subjektivne mentalne vsebine: misel, namen, pričakovanje, razpoloženje

ipd. Otrok sedaj razmisli, nato pa ukrepa. Z razvojem občutja subjektivnega selfa postane torej tudi intencionalno bitje.

3.2.4. Občutje verbalnega selfa

Čuturićeva (Horvat, Magajna, 1987) v svojih raziskavah ugotavlja, da otrok spregovori prvo besedo med osmim in enajstim mesecem. Med osemnajstim in tridesetim mesecem pa tvori večbesedne stavke.

Stern postavlja začetek razvoja občutja verbalnega selfa in z njim povezan vstop v področje verbalnih medosebnih odnosov v obdobje med petnajstim mesecem in drugim letom otrokovega življenja. To je obdobje, v katerem otrok posreduje svoja doživljanja s pomočjo nove, simbolične igre na ravni semantične komunikacije.

S prehajanjem iz faze, v kateri se oblikuje primarni self, preko faze jedrnega selfa itd. do faze, pomembne za razvoj verbalnega selfa, otrok "shrani" vsa dotedanja občutja selfa in vstopa v medosebne odnose z vsemi občutenji samega sebe hkrati. To pomeni, da svoje misli, čustva in občutke osmisli in posreduje s pomočjo različnih "kanalov": s pogledom, z držo in gibi telesa, s tonom in vzorcem glasu ipd. (Lamovec, 1984). Tem pa se sedaj pridruži še novo, filogenetsko najbolj razvito sredstvo za medosebno sporazumevanje - jezik.

Jezik pa ni le sredstvo za vzpostavljane medosebnih odnosov, ampak tudi način otrokove integracije izkušnje s samim seboj (ang. self-experience) in izkušnje z drugim (ang. self-with-other experience). Drugače rečeno, jezik je sredstvo, s katerim otrok oblikuje podobo o samem sebi in podobo o svetu (Horvat, Magajna, 1987).

Po Sternu torej simbioza, separacija, individuacija, oralnost, analnost ipd. niso klinične determinante, pač pa celostna podoba psihične organizacije posameznika, ki je avtonomna glede na razvojne faze (Tabela 1). Občutje selfa se tako umesti v psihološko abstraktno središče, na katerem se cepita tako freudovska retrospekcija, kakor socialno emocionalna "prospekcija". Prav ta topika je tista, ki Sternovim terminološkim determinantam podeljuje status avtonomnosti.

Tabela 1. Primerjava med "tradicionalnimi" psihoanalitičnimi in Sternovimi temeljnimi koncepti

Psihoanalitična razvojna teorija		teorija D. Sterna
KLINIČNI PROBLEMI		OBČUTJA SELF
oralnost	avtizem	primarni self
	simbioza, začetki separacije in individuacije	jedrni self
	prakticiranje	subjektivni s.
analnost	začetek oblikov. spolne identitete	verbalni self
RAZVOJNE FAZE		PODROČJA MEDOSEBNIH ODNOSOV
KRITIČNA OBDOBJA		OBLIKOVALNE FAZE

3. SKLEP

Kateri so torej dejavniki razvoja samopodobe, ki jih lahko izpišemo ob poznavanju različnih psihoanalitičnih teorij?

Omenili smo že (Kobal, 1994), da Freud nikoli ni izoblikoval samostojne teorije selfa, pač pa ga je obravnaval v sklopu teorije jaza in ga uporabljal kot sinonim za jaz. Hartmann (Blanck, 1985) - nesporni začetnik strukturne teorije oz. psihoanalitične razvojne psihologije - je jaz osvetlil s povsem drugačne perspektive in ga poimenoval ego, self pa enačil s celotno osebo (Khadivi-Zand, 1982). Psihologi objektnih odnosov, med katerimi smo v pričujočem sestavku podrobneje obravnavali M. Klein in M. Mahler, so njuni metodologiji revidirali in ju uporabili pri preučevanju zgodnjega razvoja ega. Pri tem so self in samopodobo v mnogočem enačili z egom.

Sterna - "prospektivnega" psihoanalitičnega razvojnega psihologa - problem opredelitve selfa ne zanima, čeprav ga ne zamenjuje z egom. Njegov predmet preučevanja je - kot že rečeno - občutje selfa. V njem vidi primarnega organizatorja razvoja osebnosti (tabela 2).

Tabela 2. Psihoanalitična razmerja, ki sooblikujejo pojem samopodobe.

1. FREUD	jaz = self	s
2. HARTMAN	jaz =/ ego	a
	ego =/ self	m
	jaz =/ self	o
3. KLEIN, MAHLER	jaz =/ ego	p
	ego = self	o
		d
4. STERN	ego =/ self	o
	občutje selfa	b
		a

Naj torej sklenemo sestavek s hipotezo o temeljnih dejavnikih, ki vplivajo na razvoj samopodobe:

1. otrokova zgodnja izkušnja s samim seboj in z drugim;
2. oblikovanje meja med zavestjo, predzavestjo in nezavednim;
3. strukturalizacija ega in formiranje superega;
4. razvojni mehanizmi - splitting, projekтивna identifikacija, projekcija, introjeksijska, identifikacija ipd. - ki v zgodnjem obdobju oblikujejo zametke selfa, kasneje pa kot nekakšna membrana med nezavednim in zavestnim prepuščajo le tiste vsebine, ki so sprejemljive za posameznikov jaz (ego);
5. procesi separacije in individuacije, ki vodijo do t.i. psihološkega rojstva;
6. razvoj različnih občutij samega sebe in otrokovo vstopanje v medosebne odnose z vsemi občutji hkrati.

Različni metodološki pristopi v polju psihoanalize vsak po svoje osvetljujejo problem razvoja samopodobe, integrirani pa nakazujejo na nekoliko drugačno, bolj komplementarno videnje omenjenega fenomena. Vzporedno z drugimi teoretskimi in aplikativnimi razvojno psihološkimi preučevanji tako bistveno pripomorejo k bolj izkristalizirani ideji o genezi in dejavnikih samopodobe.

LITERATURA

- Blanck, B., Blanck, G.R. (1985). Ego - psihologija. Biblioteka psiha, Zagreb.
- Fontaine, A.M. (1994). L'enfant et son image: l'autre du miroir. *Le journal des Psychologues*. Mai (117), 58-61.
- Hardy-Bayle, M.-C. (1991). Autisme. V: R. Doron, F. Parot (izd.): *Dictionnaire de psychologie*. P.U.F. Paris. 67.
- Hartmann, H. (1985). Psihologija ja i prilagodavanje. V: K. Kondić (izd.): *Psihologija ja*. Nolit, Beograd. 91-136.
- Horvat, L., Magajna, L. (1987). Razvojna psihologija. DZS, Ljubljana.
- Khadivi-Zand, M.M. (1982). L'image de soi et les reactions à la frustration (chez les bons et les mauvais élèves). *Atelier National de Reproduction des thèses, Université de Lille III*.
- Klein, M. (1983). Zavist i zahvalnost. Biblioteka psiha, Zagreb.
- Kobal, D. (1994). Samopodoba - zavestna ali tudi nezavedna razsežnost osebnosti? V tisku *Psiholoških obzorij*.
- Koudou, K.R. (1991). Pratiques educatives et developpement moral. Une étude psychogenetique et differentielle de l'appropriation des valeurs et de l'estime de soi chez l'enfant et l'adolescent ivoiriens de 6 à 16 ans. (Doctorat d'état, Toulouse, 2).
- Lamovec, T. (1984). Emocije. Filozofska fakulteta, Univerza Edvarda Kardelja v Ljubljani, Oddelek za psihologijo, Ljubljana.
- Malrieu, P. (1979). Henri Wallon. V: J. Chateau (izd.): *La psychologie de l'enfant en langue française*. Privat. 115-142.
- Matjan, P. (1990). Možnosti ocenjevanja Rorschachovega preizkusa z vidika teorije objektnih odnosov. XVII. in XVIII. Posvetovanje psihologov Slovenije /Radenci - 1988/1989). Društvo psihologov Slovenije, Ljubljana.
- Mitchell, J. (1988). The Selected Melanie Klein. Penguin Books, London.
- Mucchielli, A. (1993). La nouvelle psychologie. P.U.F. Paris.
- Praper, P. (1989/90). Zapiski s predavanj v okviru predmeta "Teorija nevroz".
- Praper, P. (1992). Dinamično interpretativna, ali tudi razvojna diagnoza v tretmanu nepsihotičnih pacientov? *Psihološka obzorja*. 1 (1), 73-77.
- Praper, P. (1994). Narcistične in borderline motnje osebnosti. *Psihološka obzorja*, 1 (3), 81-93.
- Pregelj, B. (1986). Otroška psihiatrija V: Psihoze. V: S. Bras s sod. (izd.): *Psihiatrija*. DZS, Ljubljana. 608-611.
- Prévost, C. (1991). Motivation. V: R. Doron, F. Parot (izd.): *Dictionnaire de psychologie*. P.U.F. Paris. 448.
- Spitz, R. (1962). Le non et le oui. P.U.F., Paris.
- Stern, D. (1985). The interpersonal world of the infant. Basic Books, New York.
- Tohmé, S.A. (1988). Image de soi des adolescents libanais. Etude comparative sur deux échantillons de sexe et de confession différents. Thèse pour le doctorat d'état en sciences humaines. Université Louis Pasteur Strasbourg U.E.R. Sciences du comportement et de l'Environnement.

Boj med levo opozicijo na čelu s Trockim* in Triumviratom se vse bolj razrašča in dobiva neslutene razsežnosti...

MARJAN BRITOVŠEK

POVZETEK

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

ABSTRACT

THE STRUGGLE BETWEEN THE LEFTIST OPPOSITION LED BY TROTSKY
AND THE TRIUMVIRATE GROWS INTO UNEXPECTED PROPORTIONS....
CHAPTER II

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

Gospodarska kriza poleti in jeseni leta 1923 je stopnjevala nezadovoljstvo med partijskim članstvom. Velike disproporce v gospodarstvu je ustvarjala šibkost težke industrije. Škarje med cenami industrijskih in kmetijskih proizvodov so se vse bolj odpirale, kar je resno ogrožalo nadaljni razvoj. Čim bolj se je kriza poglobljala, tem več so razpravljali "o uresničevanju partijske demokracije". Težki gospodarski položaj je notranja nesoglasja še zaostрил. Birokratizacija partijskega aparata in politični kurz trojke sta izzvala rastoč odpor in zaskrbljenost leve.

* Nadaljevanje članka Boj triumvirata (Zinovjev, Stalin, Kamenjev) z levo opozicijo s Trockim na čelu, iz št. 1-3/1994.

V juliju in avgustu 1923 se je nenadoma zaostila kriza škarij: kmetijska proizvodnja je presegala povpraševanje, v industriji pa so nastale težave glede nadaljne izgradnje. Cene industrijskega blaga so bile izredno visoke, zato industrijskih proizvodov ni bilo mogoče prodati. Brezposelnost je rasla, mezde so padale ali pa so jih neredno plačevali.¹ Vlada pa je s svojimi ukrepi gospodarski položaj še zaostila. Sklenila je prisiliti industrijo, da osredotoči proizvodnjo v rentabilnih podjetjih in da omeji kredite nacionaliziranim podjetjem. Neposreden učinek teh ukrepov pa je bil, da se je industrijska kriza še bolj zaostila, mnogi delavci po mestih pa so prišli v zelo težak položaj. Po tovarnah se je razmahnila živahna agitacija raznih levih opozicijskih smeri. Tovarniške uprave, ki so delale z izgubo in niso dobile državne podpore in kreditov, niso mogle izplačevati mezd in so jih delavcem dolgovale za več mesecev. V mnogih tovarnah je prišlo do "divjih stavk", ki so se vse bolj širile.

Vsekakor so obstajale posebne levičarske skupinice, ki so sodelovale v stavkovnem gibanju, ki se je v glavnem spontano razvijalo. Najpomembnejša med temi skupinicami je bila Delavska grupa. Imela je svoj ekonomski program, ki ga je povezovala s političnimi zahtevami. Nasprotovala je politiki enotne fronte, ki jo je zagovarjala kominterna v kapitalističnih deželah, razkrinkovala partijsko birokracijo in celo pozivala h krvavemu boju za strmoglavljenje oligarhije.²

Tudi skupinica, imenovana "Delavska resnica", je tedaj pričela krepiti svojo aktivnost. Njeno dejavnost je kontrolna komisija označila za menjševiško zaroto, katere cilj je dezorganizacija partije. Partijsko vodstvo je bilo vznemirjeno zaradi vloge, ki so jo odigrale skrajno leve opozicijske skupine pri organiziranju stavk, saj so si prizadevale organizirati delavce proti vladi. Člane partije, ki so se povezovali s temi organizacijami, so začeli izključevati iz partije. V uradnem sporočilu iz tega obdobja je zapisano: "Ekonomska vprašanja razgibavajo delovne množice. Sovražni elementi dvigajo glave. V vrsti velikih obratov Moskve in drugih mest je opaziti oživljanje nam sovražne propagande, posebno v obratih z nizkimi dohodki. Demagogija v zvezi s cenami in mezdnimi vprašanji sta v teh mesecih izredno zrasla."³ Organizacijski aparat partije se je tedaj vse bolj krepil. Mesečna poročila CK so vedno pogostejše poudarjala vlogo sekretariata, zlasti še njegovega oddelka za registracijo in razporeditev kadrov (Učet i Raspredelenie), ki je partiji omogočal kontrolo nad državnim aparatom in pravočasno odstranitev privržencev odklona iz partijskih in državnih organov. Iz poročila X. kongresa RKP(b) lahko vidimo, da je ta oddelek v manj kot enem letu premestil 42000 partijskih članov.⁴ V začetku se je delo tega oddelka omejevalo na gubernijske, oblastne in okrožne komiteje. Po končani državljanski vojni, ko so se množične mobilizacije končale, se je v obdobju socialistične izgradnje dežele delo oddelka poglobilo, njegove kompetence pa so se zelo razširile. Administrativni aparat se je povečal, vodenje nacionalnega gospodarstva pa je postalo ena najpomembnejših nalog tega oddelka. Specialne premitivne so bile vse pogostejše. Vsakega delavca je bilo treba poznati do kosti - po kostočkam - je pripomnil Stalin v svojem organizacijskem sporočilu na XII. kongresu RKP(b). CK je že pred XII. kongresom RKP(b) sklenil razširiti aparat oddelka za evidenco in razporeditev kadrov, tako v centru kot v provincah, da bi partija lahko oskrbela vodilne organe najpomembnejših podjetij in državni aparat s partijskim kadrom. Oddelek za evidenco in razvrščanje kadrov je tako postal center nadzorstva nad partijskimi, državnimi in gospodarskimi organi. Ta usta-

1 Izvestija CK, avgust-september 1923, stran 7 in oktober-november 1923, stran 9; Dobb, *Soviet Economic Development since 1917*, stran 168-170.

2 Sorin V., *Rabočaja Gruppa*, Moskva 1924, stran 87.

3 Izvestija CK, avgust-september 1923, stran 11-12.

4 Izvestija CK, RKP(b) št. 28 z dne 5. marca 1921, stran 13.

nova pod vodstvom generalnega sekretarja je postala pomemben instrument pri uveljavljanju Stalinove osebne avtoritete v državnem in partijskem aparatu.

Gospodarski položaj v deželi je postajal vse težji, prizadel pa je predvsem široke sloje delovnih ljudi, ki so postali dojemljivi za ideje opozicijskih skupin. V septembru 1923 so na sestanku CK sklepali o ukrepih za ublažitev krize v industriji in o ukrepih proti kritikom iz vrst skrajne levice. Pozornost so osredotočili zlasti na vprašanje mezd. Poudarili so, da je treba urediti vprašanje plačevanja mezd in dovoliti izplačevanje dodatkov, hkrati pa so opozorili na potrebo, da dvignejo proizvodnjo in znižajo stroške.⁵ V ta namen so ustanovili tri pododbore. Eden naj bi se ukvarjal z vprašanjem mezd, drugi z ukrepi proti krizi škarij, tretji pa naj bi preiskoval pojave opozicije v partiji.⁶

Povod za prvi javni nastop nove opozicije je dal pododbor CK za preučitev političnega položaja, ki ga je vodil Dzeržinski, tedaj komisar za transport. Pooblastili so ga, naj ukrepa proti aktivnosti levih opozicijskih skupin. Partijsko vodstvo je sklenilo, da je treba obračunati tako z "Delavsko skupino" kot z "Delavsko resnico", ker se člani teh organizacij niso podrejali partijski disciplini in je bila njihova aktivnost destruktivna, saj so vodili proti vladi napol ilegalno agitacijo. Ko je Dzeržinski raziskoval aktivnost teh skupin, je ugotovil, da so nekateri sicer neoporečni člani smatrali privrženec opozicije za svoje tovariše in so se upirali, da bi nastopili proti njim. Zaradi aktivnosti ekstremnih levičarskih skupin je bilo članstvo partije vedno bolj vznemirjeno. Dzeržinski je to razpoloženje na zasedanju CK takole opisal: "Slabitev naše partije, ugašanje njenega notranjega življenja, imenovanja namesto volitev, predstavljajo politično nevarnost in hromijo našo partijo pri političnem vodstvu delavskega razreda."

Dzeržinski se je obrnil na CK in zahteval, naj se opredeli glede zahteve, da je dolžnost vsakega člana partije prijaviti ljudi, za katere sumi, da imajo zveze z ilegalno frakcijsko skupino. Dzeržinski se je v svoji zahtevi dotaknil zelo subtilnega vprašanja. GPU je bila "meč revolucije". Vsak boljševik je bil ponosen, če ji je lahko pomagal v boju s sovražniki. GPU pa se je dotlej borila le proti zunanjim sovražnikom: proti beli gardi, menjševikom, socialnim revolucionarjem in anarhistom. Zdaj pa naj bi svojo aktivnost razširila in posegla v frakcijske boje. Vsekakor je tak predlog Dzeržinskega opozarjal na negotovost partijskega vodstva, ki je poseglo po administrativnih ukrepih v boju proti ekstremnim skupinam.

To vprašanje je obravnaval politburo prav v času, ko je imel Trocki z vodilno skupino več sporov, ki so zastrupljali medsebojne odnose. Zahteva Dzeržinskega je dala Trockemu povod, da je opustil molk in zavzel opozicijsko stališče do trojke. Nekateri pomisleki, ki so ga nemara prej še odvrčali od tega, so izginili, ko ga je vodilna skupina skušala izriniti z vodilnega položaja v komisariatu za vojsko. Zinovjev je predlagal, naj revolucionarni vojaški svet okrepijo in mu dodelijo več vodilnih članov partije: Stalina, njega samega ali Vorošilova in njegovega privrženca Laševiča. Ni povsem jasno, kakšne cilje je zasledoval Zinovjev s tem predlogom. Morda ga je vodila želja, da zagotovi trojki odločilno vlogo pri nadzorstvu vojaških zadev in je nastopil sporazumno s Stalinom, ali pa je s spretno potezo skušal Stalina pregnati iz generalnega sekretariata. Trockega je predlog Zinovjeve tako razkačil, da je zagrozil s svojim odstopom z vseh vodilnih položajev - iz komisariata za vojsko, iz vojaškega

5 Izvestija CK, RKP(b), oktober-november 1923, stran 10.

6 Ob'edinenyj plenum CK in CKK sovместno s predstavitelji 10 partorganizacij. Moskva, 25-27 oktobra 1923 g. Rezoljucija plenuma o vnutrpartijnom položenu. KPSS v rezoljucijah i rešenijah, stran 767-769.

revolucionarnega sveta, iz politbiroja in iz CK. Prosil je, naj ga pošljejo v Nemčijo "kot vojaka revolucije". Podobno željo je izrazil tudi Zinovjev. Stalin pa je izjavil, da se politbiro ne more odreči sodelovanju nobenega izmed obeh slavnih in priljubljenih voditeljev. Prav tako pa ne more sprejeti odstopa Trockega s položaja komisarja za vojsko in iz CK, ker bi to povzročilo prvorazredni škandal. Poudaril je svoje zadovoljstvo, ker ni član vojaškega revolucionarnega sveta, če to koristi utrjevanju enotnosti. Politbiro je sprejel Stalinove argumente. Trockemu je vsekakor uspelo preprečiti večje kadrovske spremembe v komisariatu za vojsko, moral pa je vanj sprejeti dva svoja stara opONENTA - Vorošilova in Laševiča.

Nastop Trockega proti vodilnemu jedru oziroma trojki je izzvalo poročilo pododbora Dzeržinskega o notranjem položaju v partiji. Osmega oktobra 1923 je Trocki napisal pismo CK RKP/b/, v katerem navaja oziroma opozarja na poglobitve vzroke za gospodarsko krizo in kako naj bi ukrepali, da bi krizo ublažili, pri čemer se sklicuje na Leninovo pismo "Predaja zakonodajnih funkcij Državni planski komisiji", ki ga politbiro ni hotel objaviti. Nasprotoval je dejavnosti CK RKP/b/ oziroma trojki, ki je skušala z administrativnimi sredstvi utišati negotovanja in kritiko v partijskih vrstah, ničesar pa ni storila, da bi odpravila vzroke negotovanja. Zavzemal se je za demokratsko razpravljanje v partiji, ki naj bi omogočilo uresničitev zadanih nalog. Povsem novo v opozicijskem nastopu Trockega je bilo, da je sprožil razpravo zunaj Centralnega komiteja kot najvišjega foruma stranke in s tem po mnenju trojke kršil pravila statuta stranke in spodkopaval njeno akcijsko sposobnost. Vse dotlej je Trocki v svojih nastopih omejeval svoje pobude na občasne posege ob posameznih primerih. Zdaj pa je v pismu napovedal, da namerava svoje pravice uveljaviti mimo vodilne trojke in seznaniti s svojimi pomisleki tudi navadne člane partije.

Pismo Trockega Centralnemu komitetu RKP/b/ z dne 8. oktobra 1923 ni bilo nikdar objavljeno v sovjetskem tisku, delno citirano, delno omenjeno in povzeto pa je bilo v menjševškem emigrantskem glasilu *Socialističeskij vestnik*, 28. maja 1924. Objavljeno besedilo pisma je prevedeno iz Vestnika in vsklajeno z angleškim prevodom Marilyn Vogtove iz Vestnika. Domnevamo pa lahko, da so ponekod stavke podčrtali pri Vestniku in da tega ni storil Trocki.

Centralnemu komiteju in Centralni kontrolni komisiji

1. "V enem od predlogov komisije, ki jo vodi tovariš Džeržinski (glede štrajkov in drugih reči), piše, da so partijci, ki kaj vedo o zbiranju v skupine v partiji, dolžni o tem obvestiti GPU, centralni komitej in centralno kontrolno komisijo. Človeku se zdi, da je obveščanje partijskih forumov o dejanskem sovražnem delovanju v organizaciji tako temeljna dolžnost vsakega člana partije, da šest let po oktobrski revoluciji o tem res ni potrebna posebna resolucija. Že samo dejstvo, da je vzniknila potreba po taki resoluciji, je skrajno vznemirljiv znak in z drugimi vred tudi nič manj jasen."

Tako začne Trocki svoje pismo, ki je sprožilo nedavno razpravo, potem pa nadaljuje: "Potreba po taki resoluciji pomeni, da so se a) v partiji pojavile ilegalne opozicijske skupine, kar utegne postati za revolucijo nevarno, in b) v partiji je zavladovalo tako vzdušje, da tovarišem, ki za take skupine vedo, pravzaprav preprečuje, da bi o njih obveščali partijske organizacije."

"Obe dejstvi pričata o izjemnem slabšanju razmer v partiji po dvanajstem kongresu... Mnogi, mnogi partijci - in to nikakor slabi ali najslabši - so bili spričo metod in postopkov med pripravami na dvanajsti kongres strahovito vznemirjeni..." Vsekakor je bilo v šestih mesecih delovanja centralnega komiteja moč videti inten-

živnejšo rabo tehnik in metod, ki so bile uporabljene pri organizaciji dvanajstega kongresa: znotraj partije so se kot posledica takega ravnanja pokazale odkrito nasprotne in zagrizene skupine, z njimi vred pa so se prikazali številni ljudje, ki vedo, kakšno nevarnost pomenijo te skupine, pa jih vendarle ne prijavijo...

2. Za opazno slabši položaj v partiji sta dva razloga: a) v temeljih neustreznosti in nezdravi odnosi v partiji, in b) nezadovoljstvo delavcev in kmetov spričo težkega gospodarskega položaja, ki se ni pojavilo zgolj kot rezultat objektivnih težav, marveč tudi kot posledica hudih napak v gospodarski politiki.

3. "Dvanajsti kongres se je sestal pod geslom smička (most ali vez med delavci in kmeti, industrijo in poljedelstvom). Kot avtor tez o razvoju industrije sem še pred pričetkom kongresa opozoril centralni komite, kako izjemno nevarno bi bilo, če bi bile naše gospodarske naloge predstavljene kongresu na abstrakten in agitacijski način, ko pa je šlo za nalogo, "pozvati k zasuku partijske pozornosti in se usmeriti h konkretnim ukrepom življenjskega pomena, ki naj znižajo prvotno ceno izdelkov državne proizvodnje".

4. Resolucija o industriji se zavzema za utrditev in okrepitev Državne planske komisije (gosplan), ki naj s tem postane vodilni načrtovalni organ. Nadvse pomembno je dejstvo, da je centralni komite po dvanajstem kongresu dobil v posest zapisek, ki ga je bil tovariš Lenin poslal nazaj v času svoje bolezni in v katerem je terjal, da je treba dati gosplanu zakonodajno (ali natančneje, zavezujočo administrativno) oblast. V resnici pa so po dvanajstem kongresu gosplan potisnili še bolj v ozadje... "V veliko večji meri kot pred kongresom, so zdaj o najpomembnejših gospodarskih vprašanjih odločali v politbiroju in to nanagloma, brez vsakršnih priprav in brez ozira na splošni načrt razvoja..."

Trocki nadalje poudarja, da sta 19. septembra (1923) Rikov in Pjatakov objavila memorandum, v katerem pravita, da "nas nekatere odločitve politbiroja silijo, naj pozornost usmerimo k dejstvu, da je postalo zaupano nam vodstvo državne industrije za nas skrajno težavno"; Trocki sklene misel z besedami: "Naše gospodarstvo je brez vodstva. Kaos prihaja z vrha."

5. "V okviru te točke Trocki opozarja, da je eden od razlogov za trenutno trgovinsko in industrijsko krizo "avtarkični karakter naše fiskalne politike, čemur bi se drugače reklo, da ni podrejena splošnemu gospodarskemu načrtu." In dalje: "O tem najbolj zgovorno priča dejstvo, da razkorak med cenami industrijskih izdelkov in poljskih pridelkov, ki se je povzpел do skrajnih nesorazmerij, enako učinkuje na likvidacijo nove ekonomske politike, ker je kmetom popolnoma vseeno - in kmetje so baza nove ekonomske politike - zakaj ničesar ne morejo kupiti, pa naj si bo to zato, ker so zatrli zasebno trgovino, ali pa zato, ker dve škatljici vžigalic staneta prav toliko kot pud** pšenice." Poudarjajoč, da usmeritev k učvrstitvi industrije vodi proti "politični" presoji na vsakem koraku, se je zdelo Trockemu potrebno, da osredotoči svojo pozornost na neznan del problema, ki pa po njegovem mnenju osvetljuje zadevo kot celoto tako, da pokaže, kako se gospodarsko vodstvo partije razkraja "v odsotnosti plana, sistema, oziroma pravilne poti partijske politike".

"Na dvanajstem kongresu," je pisal Trocki, "so prišli v zvezi s trgovsko in industrijsko propagando na dan grozljivi podatki o zlorabah nekaterih partijskih organizacij. Kakšnih zlorabah? Bistvo je v tem, da so nekatere partijske organizacije, ki naj bi vodile določene propagandne agencije, z vpeljavo višje stopnje zavednosti, natančnosti, gospodarnosti in občutka odgovornosti te organizacije pravzaprav speljavale na kriva pota, saj so jih naganjale v kar najbolj brezobzirne in izprijene načine

** pud = 16,38 kg.

sleparjenja. Namesto da bi preprosto obdavčili reklamo v korist partijske organizacije - kar bi bilo sicer nezakonito, pa bi imelo vsaj kakšen smisel - se zatekajo k razpisovanju obveznih toda popolnoma nesmiselnih oglasov, kar se izkaže kot čisto zapravljjanje papirja in grafičnih storitev, in podobno. Najbolj škandalozno pa je, da se temu ropanju in pokvarjenosti direktorji niso uprli, nasprotno, vdano pokoreč se ukazom sekretarja pokrajinskega komiteja, plačujejo tudi po pol strani velike oglase v časnikih, kot je na primer Sputnik komunista. In če bi si kak direktor drznil nasprotovati tej praksi, se pravi, če bi doumel, kaj je njegova prava partijska dolžnost, bi se pri priči znašel na seznamu tistih, ki ne priznavajo 'partijskega vodstva', in bi tudi občutil ustrezne posledice... Samo nekdo, ki je popolnoma zgrešil pomen pravega gospodarskega vodenja in je povsem brez občutka odgovornosti, bi ob soočenju s tovrstno 'gospodarsko oblastjo' mislil drugače..."

7. Zadnji plenum centralnega komiteja je ustanovil partijsko komisijo za zmanjševanje pretiranih stroškov in za nižanje cen. "Ampak jasno je ko beli dan, da ko državni uradi spričo političnega pritiska mehanično nižajo ceno, s tem v večini primerov bogatijo srednje sloje, učinka na tržišče s kmetijskimi pridelki pa taki ukrepi skorajda nimajo... Že sama ustanovitev komisije za nižanje cen je zgovoren in poguben dokaz, kako politiko, ki zanemari načrtovanje in gibko prilagajanje razmeram, priženejo lastne neizogibne posledice do poskusov, da bi cene urejali v slogu vojnega komunizma. Tako vodi eno k drugemu in namesto da bi gospodarstvo normalizirali, ga spodkopavamo."

8. "Osupljiva razlika v cenah - pa še dodatno breme v obliki davka (hudo breme predvsem zato, ker ta davek ne podpira zdajšnjih ekonomskih odnosov) - je med kmetstvom izzvala silovito negodovanje. Ta politika je vplivala tudi na odnose med delavci, neposredno in posredno. Nenazadnje je spremenjeno vzdušje med delavci razdiralno vplivalo tudi na partijo. Opozicijske skupine so oživele in se razrasle. Nezadovoljstvo se je stopnjevalo. Tako smička deluje za nas ravno obratno: od kmetstva - prek delavskega razreda - k partiji. Tisti, ki tega niso bili sposobni videti prej, ali tisti, ki so vse donedavno pred tem dejstvom zapirali oči, so dobili primerno lekcijo... V osrčju ostrega spora znotraj politbiroja in na predvečer kongresa, ugotavlja Trocki, je treba zavzeti stališče do osrednjega problema: racionalizacije v državni industriji in zapiranja škarij."

9. Dvanajsti kongres je opozoril, da bo ena najpomembnejših nalog novega centralnega komiteja skrbna individualna izbira vodstvenega kadra na vseh ravneh. Pozornost organizacijskega biroja (orgbiro) pri izbiri kadrov pa je bila usmerjena na popolnoma drugo stezico. Ko se odloča o namestitvah, premestitvah in razrešitvah, presojuje člane partije predvsem s stališča, v kolikšni meri utegnejo podpirati ali spodnašati oblast v partiji, ki sta jo naskrivaj in neuradno, zato pa toliko bolj učinkovito, izvajala organizacijski biro in sekretariat centralnega komiteja. Na dvanajstem kongresu je bilo rečeno, da morajo biti ljudje v centralnem komiteju "neodvisni". Dandanes ta beseda ne potrebuje nobene razlage več. Po kongresu je generalni sekretariat uveljavil kriterij "neodvisnosti" pri imenovanju sekretarjev pokrajinskih komitejev in tako je šlo od vrha navzdol pri imenovanjih vse do najmanjše partijske celice. Tak način oblikovanja partijske hierarhije iz vrst tovarišev, za katere je sekretariat smatral, da so neodvisni - seveda v smislu besede izbrani - se razvija s silovitostjo brez primere.

10. "Celo v najhujših dneh vojnega komunizma se sistem imenovanj v partiji ni uveljavil v razmerju ena proti deset, kot se to godi zdaj. Imenovanje pokrajinskih sekretarjev je zdaj postalo pravilo, to pa pomeni, da je položaj teh sekretarjev v bistvu neodvisen od lokalnih organizacij. Če začne kdo nergati, kritizirati ali celo pro-

testirati, ga lahko sekretar s pomočjo centra gladko premesti. Na neki seji politbiroja so obravnavali združevanje pokrajin in z očitnim zadovoljstvom izjavili, da zainteresirane organizacije pri stvari ne zanima nič drugega, kot kdo bo sekretar združenih pokrajin. In ko sekretarja imenuje center in je s tem v bistvu neodvisen od lokalnih organizacij, zdaj na enak način tudi on imenuje in razrešuje po svoji pokrajini. Sekretarski aparat, organiziran z vrha navzdol, je s počasi rastočo samostojnostjo združeval 'vse niti v svojih rokah'. Sodelovanje navadnih članov v dejanskem oblikovanju partijskih organizacij je postajalo vse bolj iluzorno. V preteklem letu ali letu in pol se je oblikovala posebna psihologija partijskega sekretarja, katere pglavitna značilnost je bilo prepričanje, da je sekretar sposoben odločati o vsakem in o vseh vprašanjih, ne da bi se seznanil z vsebino obravnavanega predmeta. Kar precejkrat se primeri, da tovariši, ki med službovanjem v sovjetskih ustanovah niso pokazali nikakršnih organizacijskih, poslovnih ali drugih sposobnosti, navkljub temu visokostno odločajo o gospodarskih in drugih zadevah - od tistega trenutka dalje, ko so sedli na sekretarski stolček. Taka praksa je škodljiva toliko bolj, ker slabi in izničuje občutek odgovornosti.

11. Dvanajsti partijski kongres je potekal v znamenju demokracije. Mnogi govori, ki so branili delavsko demokracijo, so se mi tedaj zdeli pretirani in v precejšnji meri tudi demagoški, zakaj zame je polno razvita delavska demokracija z diktatorskim režimom nezdržljiva. Bilo pa je popolnoma jasno, da stiska, ki je bila značilna za obdobje vojnega komunizma, naravnost kliče po živahnejši in širši partijski odgovornosti. Vsekakor je bil režim, čigar bistvene poteze so se pokazale celo pred dvanajstim kongresom, po kongresu pa se je polno razvil in zavzel dokončno obliko, veliko bolj odmaknjen od delavske demokracije, kot pa je bil režim v najhujših časih vojnega komunizma. Birokratizacija partijskega aparata je z uvedbo izbire sekretarjev dosegla nezaslišane razsežnosti. Celo v najtežjih trenutkih državljanske vojne smo v partijskih organizacijah pa tudi v tisku razpravljali o rečeh, kot je izbira strokovnjakov, partizanske enote nasproti redni vojski, disciplini in podobnem, zdaj pa niti sledu o kakšni odprti izmenjavi mnenj, kadar gre za žgoče probleme v partiji. Tako je nastal precejšen sloj partijskih delavcev v državnem ali v partijskem aparatu, ki so misel na lastno politično mnenje ali vsaj na javno izražanje takega mnenja povsem zanemarili, kot da slepo zaupajo hierarhiji sekretarjev, ki da je edini pravi kraj za ustvarjanje partijskih stališč in partijskih odločitev. Pod tem slojem, ki se odreka lastnemu mnenju, leže široke plasti partijskih množic, katerim je vsaka odločitev predstavljena v obliki zavezujočega poziva ali ukaza. V tej temeljni slojevitosti partije tiči neverjetno močan naboj negodovanja, pri katerem je en del popolnoma upravičen, drugega pa sprožajo naključne pobude. Ta negodovanja in napetosti se ne sproščajo v odkriti izmenjavi mnenj na partijskih sestankih ali z vplivom množic na delo partijskih organizacij (z volitvami partijskih komitejev, sekretarjev in podobno), marveč se kotijo in širijo na skrivnem in se sčasoma pretvarjajo v notranje gnojne bule."

12. Na dvanajstem kongresu je bila uradno sprejeta politična smer, ki govori v prid "starim boljševiskom". Ob tem, poudarjajoč, da so stari boljševiski "revolucionarni kvas partije in njena organizacijska hrbtenica", se Trocki strinja, da morajo zavzeti vse vodilne položaje v partiji. Vsekakor pa način, ko so imenovani z vrha, pomeni nevarnost, ki je toliko hujša, ker pri imenovanju sekretarjev "neodvisnost" v odnosu do onih zgoraj še zmerom ostaja v veljavi. Vse bolj rastoča nejevolja spričo ekskluzivnega in vase zaprtega aparata sekretarjev, ki se identificirajo s starim boljševismom, utegne imeti težke posledice pri ohranjanju ideološke hegemonije starih boljševiskov iz ilegalnih časov partije vse do današnjih dni.

13. "Namera politbiroja, da bi uveljavili proračun, ki bi temeljil na prodaji vodke, se pravi, da bi bili dohodki delavske vlade odvisni od uspešnosti ali neuspešnosti ekonomskih konstrukcij, je bila zlovešče opozorilo. Le odločni ugovori v centralnem komiteju in zunaj njega so ustavili to špekulacijo, ki bi sicer zadala poguben udarec ne samo našemu gospodarstvu, marveč tudi partiji sami; vendarle centralni komite zamisli o legalizaciji vodke ni zavrgel vse do današnjega dne. Brez dvoma obstaja notranja zveza med separatistično in vase zaprto organizacijo sekretarjev - ki je od partije bolj in bolj neodvisna - in težnjo, da bi bil proračun kolikor se le da neodvisen od uspehov ali neuspehov kolektivne partijske izgradnje. Poskus, da bi orisali vsakršno odklonilno stališče do legalizacije vodke kot pravcati zločin do partije in odstranitev tovariša, ki je terjal svobodno razpravo o tej grozljivi zamisli, iz uredniškega odbora osrednjega partijskega organa, bo ostal za vedno eden najsrამოტnejših trenutkov v zgodovini partije."

14. in 15. točka sta namenjeni kritiki odločitev in ukrepov politbiroja glede na armado in na njeno visoko odgovorno oblast - revolucionarni vojaški komite. Vtem ko se v podrobnosti tega kritičnega pisanja (mestoma nadvse slikovitega) ne bomo spuščali, pa bomo ponovili tele besede: "Na nedavnem plenumu so poskušali v revolucionarni vojaški komite vsaditi skupino članov centralnega komiteja s Stalinom na čelu in šele moje nasprotovanje, izraženo na najbolj kategoričen način, je plenum odvrnilo od takojšnje uresničitve tega sklepa." Nato Trockij dodaja zgodbo, kako sta Laševič in Vorošilov postala člana revolucionarnega vojaškega komiteja, in primerja te ukrepe z akcijo zoper ukrajinski svet ljudskih komisarjev, kar je bila za tiste čase precej razvpita navada.

Petnajsta točka pisma se končuje s temile zgovornimi vrsticami: "Nič čudnega tedaj, da me je Kujbišev zavrnil, ko sem se usajal, češ da so predlagane spremembe v revolucionarnem vojaškem komiteju noč pa dan v primerjavi z uradno razglašeni vzroki; ne samo da se Kujbiševu ni posrečilo zanikati, da take spremembe so - le kako bi pravzaprav to mogel? - ampak je celo butnil vame s temile besedami: 'Zdi se nam potrebno, da se spopademo s teboj, ne moremo pa te proglasiti za sovražnika; to nas sili k takim metodam.'"

Trockijevo pismo se končuje s točkama 16 in 17. "Partija vstopa nemara v najodločilnejše zgodovinsko obdobje in prinaša s seboj težko breme napak, ki gredo na rovaš njenih vodilnih organov. Ob šesti obletnici oktobrske revolucije in na predvečer revolucije v Nemčiji je politburo dolžan pretehtati osnutek resolucije, ki terja od vsakega partijca, da o delu ilegalnih skupin znotraj organizacije obvesti partijske organizacije in GPU. Popolnoma jasno je, da so taki odnosi v partiji nezdružljivi z nalogami, ki jih utegne partija dobiti - in jih bo po vseh znamenjih sodeč tudi dobila - če izbruhne revolucija v Nemčiji. S sekretarsko birokracijo je treba napraviti konec. Partijska demokracija mora priti do veljave - vsaj v tolikšni meri, da se partija ubrani grozeče okostenelosti in razkroja. Preprostim navadnim članom partije mora biti dano, da v okviru partijskih načel in odgovornosti posameznega člana lahko izrazijo svoje nezadovoljstvo. In dobiti morajo resnično možnost, da zgradijo partijski organizacijski aparat v skladu s partijskimi pravili, predvsem pa v skladu s celotnim namenom in smislom naše partije...

Člani centralnega komiteja in centralne kontrolne komisije vedo, da sem se medtem, ko sem se v centralnem komiteju odločno in odkrito boril proti napačni politiki, namenoma izogibal poskusom, da bi boj v centralnem komiteju podvrigel presoji ozkega kroga le nekaterih tovarišev, zlasti tistih, ki bi ob kolikor toliko sprejemljivi partijski usmeritvi zagotovo imeli v centralnem komiteju in v centralni kontrolni komisiji pomembne položaje. Prisiljen sem ugotoviti, da vsa moja prizadevanja v pre-

teklem poldrugem letu niso rodila nikakršnih sadov, to pa sproža nevarnost, da se bo partija na vsem lepem in nevede znašla v izjemno hudi krizi; in če se to zgodi, bo partija vsakogar, ki bi to nevarnost zaznal, pa nanjo ne bi javno pokazal s prstom, upravičeno obtožila, da je bolj cenil obliko kot vsebino.

Glede na nastale razmere se mi zdi, da je ne samo pravica marveč tudi moja dolžnost seznaniti s pravim stanjem stvari vsakega člana partije, za katerega menim, da je dovolj pripravljen, zrel in razsoden in zaradi tega tudi sposoben pomagati partiji, da se izvleče iz te ravnodušnosti brez frakcionaških zapletov in prekucij."

Novi pojmovni modeli gena

ARTUR ŠTERN, IGOR JERMAN

POVZETEK

Vsa dosedanja pojmovanja gena: molekularno-biološko, obče in tudi njegovo alternativno pojmovanje v okviru teorije sebičnega gena - se pod logično analitičnim drobnogledom pokažejo kot nezadovoljiva oziroma nekonsistentna. Pričujoči prispevek je poskus razviti nekaj novih pojmovnih modelov gena, ki nimajo več vsaj nekaterih slabosti klasičnega pojmovanja. Cilj tega pojmovnega razvoja je priti do definicije gena, ki bi ustrezala normalni uporabi tega pojma in ki bi bila neobremenjena z različnimi nekonsistencami. Prvi tu opisani model je revizija že uveljavljenega molekularnega gena. Sledi mu časovno-molekularni gen, ki še vedno predstavlja po eno samo molekulo funkcionalnega gena; v njem pa je poleg tega izpostavljen tudi že evolutivni vidik gena. Naslednji model predstavlja organizmski gen - le-ta sestoji iz vseh homolognih časovno-molekularnih genov v vseh celicah organizma - in zadeva organizmsko povezanost posameznih replik gena. Vesoljni gen združuje oba predhodna modela. Šele ta je prvi, ki povzema tisto najvažnejšo lastnost gena, zaradi katere je bil kot pojem sploh vpeljan, ki mu je dala ime in zaradi katere se tudi toliko ukvarjamo z njim - to je dednost. Zadnji model predstavlja gen kot informacijo. Šele informacija je namreč dejavni vidik gena, ki biva na ravni njegovih realnih potencialov. Gen tu postane dvojna bitnost: konkreten delec snovi in bolj splošen potencial.

ABSTRACT

NEW CONCEPTS OF THE GENE

Under a logical-analytical treatment all contemporary conceptions of the gene: molecular, general and alternative (in the framework of the selfish gene theory) prove themselves as unsatisfactory, being highly inconsistent. In this treatise we try to develop some new concepts of the gene, which do not show at least some of those weaknesses. We try to develop a definition of the gene which reflects the ordinary usage of this notion. First we introduce the revision of the already existing notion of molecular gene. It is followed by the notion of continuous-molecular gene, which still represents just one molecule of a functional gene, yet it already emphasizes the evolutionary aspect of the gene. The next model is the organismic gene - it consists of all homologous continuous-molecular genes from all cells of the organism - and points out the intraorganismic relatedness of individual replicas of a gene. The universal gene links both previous models. Only this one is the first to depict the most important characteristic of the gene, due to which it was introduced as a concept; from which it was given name and because of which it is still in the center of our attention - and that is heredity.

The last concept is the gene-as-information. Information is the only and truly active aspect of the gene, existing at the level of gene's realistic potentials. Here the gene becomes dual being: a piece of particular material and a general potential.

I. UVOD

1. Problematičnost pojma gen v njegovih dosedanjih obravnavanjih

Pojem *gen*, ki se je v tem stoletju močno uveljavil, je bil dolgo časa brez materialne referenčne substance; nanašal se je samo na svoje učinke. Sredi stoletja je bila končno odkrita njegova materialna substanca, DNA; pri razvitejših organizmih pa spadajo h genu po splošnem gledanju tudi nekateri proteini, ki obdajajo omenjeno nukleinsko kislino. A kljub temu ni vsebina samega pojma v resnici nikoli postala zares jasna. Gen se je namreč kazal kot vse bolj in bolj nedorečen pojem na molekularno-biološki ravni, in to pod vplivom številnih odkritij prav znotraj same molekularne biologije: odkritja intronov in transponibilnih elementov¹ ter večstranskega in večstopenjskega razrahljanja klasične naveze *en gen - en polipeptid* (1).

Tudi gen kot običi pojem v strokovni rabi se, spričo svoje neeksaktnosti, ob podrobnejši logični analizi pokaže kot precej problematičen. Ob vsakem izgovarjanju te besede gre namreč za določeno nedoslednost, ki se kaže v več oblikah. Prva med njimi je **slnekdoha**, besedna zamenjava dela za celoto. Pri molekularni diagnostiki mutacij v DNA raziskovalcev seveda ne zanima ves gen, temveč le spremenjeni del. Tu prihaja zato do vsakodnevne pojmovne zamenjave nukleotida (ali kvečjemu razmeroma kratkega zaporedja le-teh) z genom - venomer se namreč govori o tem, da je nekdo odkril ta in ta gen, čeprav gre v resnici le za spremenjeni del gena. Druga nedoslednost občega pojmovanja gena je prekomerno posploševanje oziroma **indukcija**. Ta izhaja iz dejstva, da gena v živem organizmu, vsaj zaenkrat, ne moremo določiti; temveč to lahko storimo le tako, da ga vzamemo iz njegovega živega okolja, ga ubijemo in nato govorimo o tem, da smo diagnosticirali gen v organizmu - strogo pojmovno gledano pa to spet ni res. Tretji problem se kaže v besednih zvezah: *gen za to in to lastnost*. Pri tem gre za poimenovanje vzroka po posledici, se pravi za **metonimijo**. Na to se navezuje še problem **obstoja potencialnih bitnosti**. Ta se nam razgali, če se zavemo dejstva, da je gen za tako ali drugačno lastnost prisoten v skoraj vseh celicah organizma, še zdaleč pa v njih ne opravlja enake funkcije kot na mestu svojega osrednjega delovanja (ali pa tudi sploh nobene funkcije). Na primer: tako imenovani gen za modre oči obstaja pač tudi v epitelu kože na levem mezinu, od koder pa dejansko ne more vplivati na barvo oči. Tu je torej gen za modre oči povsem potencialna bitnost (1).

Tudi alternativni pojem *sebični gen* (2), ki je navidezno reševal določena prej nerešljiva vprašanja, se je naposled pokazal kot problematičen. Osnovna trditev teorije o sebičnem genu je, da naravni izbor ne deluje na posamezne organizme, kot je trdil Darwin, še bolj gotovo pa ne na skupine ali celo vrste; temveč na mnogo manjše

1 Introni so nukleotidne sekvence znotraj gena, ki pa se nikoli ne prepišejo v produkt, saj so izrezani iz sporočila (mRNA) preden pride do prepisa gena v protein. Transponibilni elementi pa so nukleotidne sekvence, ki se selijo z ene lokacije znotraj celičnega genoma na drugo.

enote, gene. Gen je tedaj osnovna enota evolucije, organizmi pa so le njegova začasna okolja, ki mu bistveno olajšujejo preživetje. Toda ob podrobnejši analizi se sebični gen pokaže kot zelo čudna entiteta: vsi materialni geni z enakim zaporedjem nukleotidov so pri tem obravnavani kot en gen. Funkcionalne zveze med njegovimi posameznimi replikami², ki je implicirana v sami njegovi definiciji in je zanj torej nujno potrebna, pa ni dokazal še nihče. Gen je tu obravnavan kot izrazito abstraktna bitnost. Poleg tega trpi teorija sebičnega gena tudi zaradi redundantnosti vzpostavitvenih kriterijev za ta gen, ki so: relativna nespremenljivost, relativna dolgoživost in plodnost. Hkrati namreč zatrjuje, da neka replika, kakor hitro mutira, ne spada več pod isti gen - to pa pomeni, da bi morala biti nespremenljivost postavljena kot absolutna, ne samo kot relativna zahteva. In kakor hitro gen ni več absolutno nespremenljiv, tudi ni več dolgoživ; in pred minutjem ga tako naposled tudi njegova plodnost ne more rešiti. Vsi trije našteti kriteriji so torej odvečni. Glavni konceptualni problem sebičnega gena pa je, kot rečeno, njegova abstraktnost (1).

2. Pomen pojma gen v sodobni družbi

Razkritje globoke pomenske nedorečenosti dosedanjega pojma gena pri vseh njegovih naštetih oblikah uporabe - tehnični, vsakdanji in alternativni - za seboj pušča praznino, ki vsekakor ni samo terminološkega značaja; vsaj deloma se zajeda celo v filozofsko bistvo našega obstajanja. To gre pripisati veliki teži, ki jo ima naravoslovje in v njegovem okviru pojem gena, za človekovo pojmovanje sebe in življenja nasploh. Pojem gena je v sodobnem svetu zavzel precej pomembno mesto tudi zunaj ideologij, ki so mu pripisovale pretiran pomen. Obveljal je namreč za osrednjo biološko entiteto, na katero se je nanašalo vsakršno razmišljanje, ki je upoštevalo evolucijsko ali kakršnokoli drugo biološko perspektivo (3).

Tako nam gen, četudi predstavlja precejšnjo spono (determiniranost), kljub vsemu pomeni nekakšno smiselno zasidranost v vesolju. Postal je arhetip, ki ga nujno potrebujemo kot osnovo za razmišljanje o sebi - nanj smo lahko pričeli postavljati miselne sisteme (4), ki so nudili več kredibilnosti kakor vsebinsko prehudo abstraktni pojmi filozofije, kot je na primer pojem *bit*. Navsezadnje smo lahko iz njega, gena, posredno izvajali tudi svojevrstno transcendenco, pa naj je bila ta še zelo šibko utemeljena (2), ali pa že smiselna, dasiravno hkrati tudi paradoksalna (5)³.

3. Perspektiva pojma gen v prihodnosti

Potem se je nenadoma izkazalo, da gen vendarle sploh nima nedvoumno dorečene substance in da kot koncept prej ustreza neki metafizični oziroma abstraktni entiteti, kot pa jasni materialni bitnosti - za kar sicer gen ponavadi imamo (1). Po tem spoznanju pomenske praznine pojma gen sta možni dve nadaljevanji. Prva možnost je ta, da se pojmu dokončno odrečemo. V okviru tako imenovanega postneodarvi-

2 V siceršnji, splošni rabi besede replika je bolj uveljavljen tisti pomen, kjer je replika preprosto odgovor. Tu pa je izraz replika tehnični termin, ki se ga uporablja v genetiki in pomeni bodisi kopijo ali pa original.

3 Dawkins pove le toliko, da se lahko svojim gospodarjem genom tudi upremo in da je to lahko v moralnem smislu včasih tudi prav. Zakaj, pa v okviru svoje teorije ne zmore več utemeljiti; in to kajpada predstavlja eno od njenih šibkosti. Ne spušča se tudi v vprašanje subjektive požrtvovalnosti par excellence, ki sodi onstran kakršnekoli genetične koristi za izvajalca. Seveda pa o resnični transcendenci, ki ne more biti drugačna kot paradoksalna, lahko govorimo šele na tisti stopnji. Pri tem na paradoks ne gledava več v klasičnem pomenu, kot na nekaj, kar je malone sinonim za nesmisel; temveč kot na nekaj, kar nas prepričuje o nekonsistentnosti našega lastnega razmišljanja - s tem pa odpira možnosti za nadaljnje poglobljanje v dotlej na videz že pojasnjena vprašanja.

nističnega razmišljanja v biologiji problem res ni velik, kajti ta paradigma tako ali tako ne priznava več posameznih segmentov, na katere bi evolucija ločeno delovala; naposled pa tudi ne priznava več ostre razlike med organizmom in okoljem, temveč je vse skupaj združeno v celovit proces - in slednji termin velja v njeni obravnavi evolucije za osnovnega (6,7). Po tej zasnovi biologije se DNA, glavna substanca gena, izkaže za močno razvrednoteno v svoji vlogi središčnega gibalca življenjskih procesov, tako da ji ostane nazadnje samo še mesto ene od molekul med enakovrednimi drugimi molekulami.

Obstaja pa še druga pot⁴, ki za razliko od prve skuša ponovno vzpostaviti gen kot smislen arhetip, katerega pojem ne bi več kazal logičnih in semantičnih pomanjkljivosti danes prevladujočega pojmovanja. V tej smeri je zastavljen pričujoči članek. V njem bova skušala nanizati več možnih pojmov gena, ki rešujejo vsaj nekatere probleme njegovega klasičnega in drugih dosedanjih pojmovanj.

II. REVIZIJA POJMOVNEGA MODELA MOLEKULARNEGA GENA

1. Opredelitev pojma molekularni gen

Za začetek definirajmo gen v najožjem mogočem, molekularnem smislu, in to kot eno samo fizično repliko dvoverižne DNA⁵, ki je nosilka določene funkcije. Tovrstna definicija je povsem klasična in je bila vsebovana že v mnogih dosedanjih, večidel sicer praktičnih obravnavanjih⁶ te entitete; zato ne govorimo o tukajšnji vzpostavitvi tega pojma, marveč o njegovi reviziji. Eksplicitno pa je imenovan šele tu, in sicer *molekularni gen*.

Kakor hitro pa smo se osredotočili samo na DNA, se moramo zavedati, da je takšen pristop načelno redukcionističen. Znano je namreč, da sama DNA ni sposobna storiti prav ničesar, če ni v njeni neposredni bližini vsaj še nekaterih encimov - proteinov z lastno aktivnostjo. Ker pa je tudi struktura slednjih zakodirana nekje vzdolž verige DNA, se mnogi raziskovalci na področju molekularne biologije zlahka in enkrat za vselej odločijo za strogo redukcionistično⁷ gledanje na gen. Govoreč o genu, se izogibajo omenjanju navedenih encimov in tudi nekaterih drugih proteinov⁸, čeprav je njihova funkcionalna prisotnost izpričana, znana in nepogrešljiva.

Vpliv teh proteinov na DNA je v resnici celo tako velik, da preprosto ogrožajo ne le centralno vlogo DNA, temveč sploh vso redukcionistično paradigmo. Že razmeroma primitivna enota, sestavljena iz DNA in proteina, ki jo tako imenovana hiper-ciklična teorija (8) postavlja za funkcionalno ireducibilno sestavino pri porajanju živega, nam kaže moč celostnega pristopa ter na drugi strani jalov trud skrajnega redukcionizma, da bi na mesto brezprizivnega gibalca utemeljeno postavil le eno komponento te enote (9).

4 Pri tem velja že vnaprej povedati, da se obe omenjeni poti med seboj ne izključujeta - čeprav sta si njuni usmeritvi v začetku precej nasprotni.

5 V tej dvoverižnosti DNA je implicirana tudi njena najpomembnejša lastnost: potencialna sposobnost samopodvajanja.

6 Še veliko bolj, kot to velja za molekularno pojmovanje gena, so bila zgolj implicirana, ne pa tudi definitivno postavljena, še nekatera druga, vsebinsko širša pojmovanja gena - na primer gen kot nosilec lastnosti individualnega organizma ali tudi gen kot nosilec lastnosti v populaciji.

7 Značilnost polpreteklega obdobja v znanosti o življenju je vodilna pozicija popolnoma redukcionistično usmerjenih raziskovalcev.

8 Pri tem gre za proteine, ki so še veliko bolj intimno povezani z DNA in so tudi morfološko gledano del gena - najdemo pa jih le pri razvitejših enoceličarjih in pri vseh mnogoceličarjih (glej nadaljevanje).

V svetu prokariotov⁹ je odnos med DNA in proteinskimi komponentami izrazljiv v smislu ravnokar navedene preproste zveze. Bakterijski kromosom je ena sama gola, krožna veriga DNA, ki funkcionalno sodeluje s celičnimi encimi. Na stopnji evkariotov¹⁰ pa se v to, dotlej samo funkcionalno zvezo obeh komponent, vrine še dodatna proteinska struktura, ki je z DNA potlej povezana tudi v morfološkem in strukturnem smislu. Izhajajoč iz tega, kromosom in posamezni gen na njem torej tudi fizično nista več le iz DNA, marveč morajo biti upoštevani še vsi udeleženi strukturni proteini.

Tudi v funkcijsko smer opredeljevanja gena se razprava v resnici ne more kar prenehati na tisti stopnji dvokomponentne strukturiranosti življenja. Kaj neki bi namreč lahko storila DNA in protein, če se ne bi nahajala v vodni raztopini, ki je edino primerno okolje za njuno funkcionalno obstajanje? In kaj, če bi bila temperatura tega medija nekoliko previsoka ali prenizka in ne bi več omogočala določenih kemijskih procesov? In če ne bi bilo tam nobene druge snovi, iz katere bi omenjena dvojica lahko izoblikovala vsaj svoji lastni repliki, če že ne česa dodatnega? V nekaj trenutkih se nam tako razprostre vsa bistvena problematičnost redukcionalizma, s katerim se neizbežno srečamo ob vzpostavljanju gena kot smiselnega pojma. Če bi hoteli biti zares dosledni, bi morali trditi, da je gen sestavljen iz DNA in proteina, kot tudi iz ustreznega bivalnega prostora s primerno temperaturo - s tem pa tudi iz Sonca in sploh vsega vesolja, ki je obstoj Sonca sploh omogočilo... V kvantno mehanskem svetu alocalnosti in sinhronosti pa h kateremukoli genu ne bi spadalo le vse vesolje kot celota, ampak tudi vsak posamezni delec v katerikoli galaksiji; in tedaj prav zagotovo, nadvse paradoksalno, tudi vsak gen v telesu vsakega našega soseda ali kajpak tudi sovražnika. Tako smo se srečali z drugim ekstremom od prej navedenega popolnega redukcionalizma - s skrajnim holizmom. Seveda se lahko na načelni ravni, tudi v znanstvenem smislu, strinjamo s tistim, da je vse implicirano v vsem; toda v razpravah, s katerimi želimo opraviti nek nov prodor, ne pridemo prav nikamor, če se ustavimo pri tej holistični krilatici. Ena izmed logičnih trditev, ki iz nje lahko takoj sledi, je namreč ta, da je potemtakem čisto vseeno, kaj je kaj; in da je tudi prav vseeno, ali sploh kaj vemo - kajti, ker ne vemo vsega, tako ali tako ne vemo nič¹¹.

Ne ena ne druga skrajnost, redukcionalistična in holistična, ne pripeljeta daleč. Smiselno ju je obravnavati in videti, do kod sežeta v smislu pripovednosti; nato pa, izhajajoč iz tega spoznanja, graditi sistem na nekem vmesnem področju. Kriterija za razmejitev gena od okolja torej ne moremo vzeti iz neke obče veljavne, po možnosti kar linearne logike - kajti ta nas, kot smo videli, zapelje v eno ali drugo nepripovedno skrajnost; temveč moramo to razmejitev vzpostaviti na osnovi meril iz *mezokozmosa*, kakor nekateri poimenujejo svet srednjih dimenzij in našega neposrednega doživljanja (10).

Za funkcionalni segment DNA kot opredelitev in kot zgornjo morfološko mejo gena se odločava spričo njenih znanih lastnosti v zvezi s sposobnostjo podvajanja in visoke stopnje ohranjanja enakosti v zaporedju sestavin, kot tudi vsebovanja sporočila za vse druge organizmske strukture. Kljub temu pa velja, da DNA čisto sama po sebi ne funkcioniira v prav nikakršnem smislu.

Tudi že glede same morfologije pride v zvezi z definiranjem gena pri evkariotih do določene komplikacije: kromosomski proteini so v tesni fizični zvezi z

9 Prokarioti so enoceličarji brez pravega celičnega jedra. Najpomembnejši predstavniki tega nadkraljestva živih bitij so bakterije.

10 Mednje spadajo vsi enoceličarji z jedrom, kot tudi sleherni mnogocelični bitje.

11 Za razvedrilo še nadaljnja misel iste baže: lahko ostanemo tudi kar doma v postelji, saj smo tako implicirani v slehernem garažu ali mislecu.

DNA. Celo pri podvajanju ostaneta obe ti dve komponenti kromosoma intimno združeni - ena veriga DNA se sicer odcepi tako od proteinov kot tudi od druge verige, slednja pa ostaja vseskozi povezana z istimi proteini. Proteini se torej trdovratno držijo gena. Toda vendarle gremo lahko onstran tega, in sicer tako, da se ozremo po dosedANJI evoluciji in vidimo, kako je DNA sposobna delovati tudi brez kromosomskih proteinov, medtem ko proteini niso sposobni lastnega podvajanja in obenem še shranjevanja informacij o vseh drugih celičnih komponentah¹².

2. Funkcionalnost kot vzpostavitevna lastnost gena¹³

Kaj pa je tista funkcija, katere nosilec mora biti nukleotidna sekvenca, da izpolni prej navedeni kriterij in jo pričnemo obravnavati kot gen? Če pogledamo najprej v zgodovino, je bila definiranost funkcije v začetnih obdobjih molekularne genetike preprosto v tem, da mora gen kodirati nek encim (11). Ščasoma pa so pričeli spoznavati, da geni prav tako kodirajo še druge proteine; kot tudi dve vrsti RNA, ki se sploh ne prepisujeta v polipeptidne (beljakovinske) verige. Povrhu tega je prišlo tudi do odkritja regulacijskih genov, za katere je značilno, da se sploh nikamor ne prepisujejo, marveč samo urejajo delovanje drugih genov (12). Že vse to bi bilo lahko dovolj za trditev, da funkcija genov nikakor ni nekaj preprosto opredeljivega ali spravljivega na en sam skupni imenovalac. Vendar pa to še ni konec problematike.

Kljub optimizmu, ki veje iz projekta *Človeški genom*, v okviru katerega name ravajo do začetnih let prihajajočega tisočletja odkriti zaporedja nukleotidov celotne človekove DNA, kot tudi pojasniti funkcijo vseh genov, pa meniva, da slednja napoved ni niti približno realistična in da funkcije mnogih genov še zlepa ne bomo spoznali. V prvi vrsti gre za tiste sekvence DNA¹⁴, ki jih v fazi nepoznavanja njihove funkcije nekateri raziskovalci radi imenujejo *odvečna DNA*. V resnici pa gre pri tem imenovanju predvsem za pretirano antropocentričnost in tehnicistično naravnost brez kančka filozofskega razmisleka, to dvoje pa ima izrazito nazadnjaške poteze. Že Dawkins - med drugimi - pa je pokazal, da je na življenje mogoče precej upravičeno gledati tudi s komplementarne strani. Po njegovi interpretaciji smo živa bitja le pripomočki za preživetje genov (2) - jasno je, da v tem primeru z enako pravico obstaja vsaka DNA in da med njimi ni nobena nič bolj odvečna kot katerakoli druga. Drugi argument, ki pa sploh ni genocentričen oziroma mehanicističen, temveč upošteva tako človeka kot tudi možnost njegovega spoznanja, se nama zdi še pomembnejši od prvega. Glasi se takole: kako neki lahko kdorkoli trdi, da je naletel na končno mejo smiselne sporočilnosti genetičnega zapisa, onstran katere ni ničesar več? Takšne trditve¹⁵ so še posebej neutemeljene spričo celo samim izvajalcem že vnaprej znanega dejstva, da tudi omenjeni genetični projekt ne bo bistveno znižal deleža funkcionalno nepojasnenih sekvenc v genomu, ki trenutno znaša kar blizu devet desetini! Obstaja torej nadvse obsežno področje v genomu, znotraj katerega si ne znamo predstavljati nobene prave funkcionalnosti. Toda trditev, da vsa ta genetična materija ni funkci-

12 V zadnjih letih pa so bili odkriti prioni, svojevrstna bitja, ki, kot kaže, sestojijo iz proteinov. To nadalje implicira tudi možnost nekakšne neznane oblike nosilnosti informacij v živem svetu; s tem pa zanikanje zgoraj navedenega; in novo področje širitve evolucijske teorije.

13 Razprava pod to točko se bo nanašala na funkcionalnost molekularnega gena, hkrati pa tudi gena nasploh.

14 Pripadajočih proteinov spričo predhodnih sklepov poslej ne omenjava več.

15 Za tovrstne trditve velja, da so docela dogmatične, ideološke; torej ne samo neznanstvene, temveč naravnost protiznanstvene.

onalna, je popolnoma dogmatična. Postopna odkritja¹⁶ novih in novih funkcij znotraj dotlej funkcionalno neznanih predelov genoma jo vztrajno in progresivno vedno znova ovržejo.

Vsem tem neznanim predelom v dedni snovi pa bi lahko že takoj, če nobene druge, pripisali naslednjo funkcijo: s svojo prisotnostjo povečujejo možnost za bolj ali manj specifične rekombinacije in tudi za mutacije, na katerih osnovi nato lahko deluje naravni izbor. V tem smislu so razmeroma že zgodaj, v začetku druge polovice našega stoletja, spregovorili o genu kot rekonu oziroma kot mutonu (11).

Poleg teh funkcijsko nejasnih sekvenc, pa argumentu o obstoju še neznane funkcionalnosti lahko izdatno služijo tudi tiste sekvence, katerih funkcija, ali bolje rečeno: ena izmed funkcij - je že znana. Obstaja realna in že večkrat tudi v praksi potrjena možnost, da je celo en in isti segment dedne snovi nosilec več funkcij. V minimalnem smislu te trditve prav zagotovo velja, da tudi vsak cistronski, ribonukleinski ali regulacijski gen¹⁷ lahko hkrati s to svojo funkcijo nastopa tudi v vlogi rekona ali mutona. Poleg tega pa obstajajo primeri, ko ena sama genetična sekvenca kodira tudi več različnih vrst proteinov, in sicer najprej zaradi možnosti različnega prepisa v RNA, ali pa še zaradi raznolikosti, ki jo povzročajo nekateri nadaljnji procesi pred dokončnim prepisom v protein. Večpomenska sporočilnost dane sekvence je navsezadnje možna tudi spričo prestativne bralnega okvira¹⁸, iz katere nato izhaja čisto nova kombinacija aminokislin v produktu, proteinu. Prav tako je večpomenskost enega samega zapisa omogočena tudi s strani dvovertičnosti DNA - večinoma se v funkcionalnem smislu sicer prepisuje le ena veriga; toda znani so tudi primeri - in zakaj jih ne bi bilo še več - ko sta funkcionalni obe verigi, seveda vsaka v smer svojega produkta oziroma drugovrstne funkcije (12).

Z vsem tem se seveda na široko odpre polje funkcionalnosti pri genu - in sleherni dednostna sekvenca dobi vsaj možno perspektivo, če že ne dejstvene potrjenosti, da je funkcionalna in si v skladu s tem prisluži naziv gen. Ta funkcionalnost je mestoma sicer dokaj implicitna in se nahaja celo samo na ravni potencialov - toda tudi v zvezi z dozdevno bolj utrjenimi funkcijami genov ne bomo mogli strniti nobene razprave, ne da bi vpeljali potencialnost. Kako naj namreč poimenujemo dednostno sekvenco tedaj, ko ne funkcioniira več, pa o njej prav dobro vemo, da je bila nekoč zelo dejaven gen; ali pa, ko v nekem - velikokrat celo pretežnem - delu organizma sploh ne funkcioniira? Ali pa tisto, ki doslej ni storila še ničesar, pa šele *bo* delovala¹⁹?

16 Do teh odkritij seveda redno prihaja in bo gotovo še naprej prihajalo, tudi po tistem, ko bo projekt Človeški genom formalno dokončan (vsebinsko pa seveda še zlepa ne).

17 Gre za tri tipe genov, kot jih navaja klasična genetika. Produkt prvih je proteinski; produkt drugih sta ena ali druga vrsta RNA, kateri se ne prepisujeta v proteine, temveč opravljata vsaka svojo funkcijo v zvezi z njihovo sintezo; tretji geni pa se ne prepisujejo nikamor, temveč samo uravnavajo delovanje prvih in drugih.

18 Ker vsako aminokislino znotraj nastajajočega proteina kodira po troje nukleotidov v DNA, so možni trije povsem različni bralni okviri. Isto zaporedje (če ostanemo na ravni DNA; čeprav se v resnici v protein odtiskuje šele mRNA, nastala na osnovi matrice DNA) je mogoče prebrati kot AGT-TTT-GCA-TGT; kot .A-GTT-TTG-CAT-GT., ali pa kot AG-TTT-TGC-ATG-T.. V prvem primeru bi na osnovi sporočila nastala veriga iz aminokislin: serin-lizin-arginin-treonin; v drugem: -glutamin-asparagin-valin-; v tretjem pa: -lizin-treonin-tirozin-. Kajpak bi iz teh nadvse različnih zaporedij izhajale tudi popolnoma različne oblike in funkcije ustreznih proteinov.

19 Vse te izjave o funkciji se - v smislu že prej povedanega - omejujejo pač le na naše, človeško nepopolne sodbe.

3. Vrednosti in slabosti v modelu molekularnega gena

Molekularni gen je odporen na postopno dezintegracijo, ki bi jo morda pričakovali v zvezi z njegovimi replikacijami²⁰. Res je, da se ob njegovi prvi replikaciji njegovi verigi razkleneta in tudi za vselej ločita²¹ - toda ne morfološko in ne funkcijsko ni ta gen v resnici po nobeni podvojitvi sam po sebi prav nič manj kot pred njo²².

Če bi gledali na pričujočo molekularno definicijo gena s funkcijsko ohlapne ravni, se pravi, če bi nam za funkcijsko utemeljitev gena zadostovali že sama rekombinativnost ali mutabilnost, tedaj bi ta definicija kazala v nekem fizičnem smislu tudi tu precejšnjo robustnost - in sicer v tem, da bi vsebina gena kljub spremembi, mutaciji (in slednja bi bila pri tem lahko kvantitativno celo zelo izdatna), vselej ohranjala del svoje fizične identitete. V vsakem primeru, kadar spremenjenemu genu ostane kakršnakoli funkcija, stara ali tudi čisto nova, je preostali del njegove fizične identitete seveda neposredno proporcionalen velikosti nespremenjenega dela znotraj gena. Če pa funkcije ni, izgine vsa njegova identiteta. A takega primera, spričo docela metafizične narave pravkaršnjega razpravljanja o funkciji (v smislu rekombinativnosti ali mutabilnosti, ki sta implicirani prav v vsakem primeru), ne bi mogli nikoli najti.

Zato se moramo usmeriti k pojmovni uporabnosti take definicije gena. V tem smislu je treba gen definirati po še kateri funkciji več kot le po univerzalnih lastnostih mutabilnosti in rekombinativnosti. Kjer obstajata le ti dve funkciji, bomo govorili le o običajnih *nukleotidnih sekvencah*. Gen, na drugi strani, pa ni več objektivna bitnost, temveč od nas, po prepoznani specifični funkciji določena nukleotidna sekvenca. In šele s pojmom te vrste lahko učinkovito operiramo.

V pričujočem pojmovanju pa gen ne kaže nobene prave kontinuitete. Že ob neznatni mutaciji se lahko namreč funkcija dokazano - vsaj za nas kot subjektivne in nepopolne opazovalce - povsem izgubi; in tedaj gen za nas preneha obstajati. Podobno se zgodi navsezadnje tudi v primeru, ko spričo mutacije gen izgubi staro funkcijo in dobi neko novo²³ - v tem primeru je to pač še vedno gen, ni pa to več isti gen kot prej. In celo, če gen navkljub mutaciji še naprej obstaja kot enaka funkcionalna entiteta, po strogih molekularnih merilih to ne more biti več isti gen. V tem se kaže vsa minljivost, krhkost in pomanjkljivost gena - kot celovite substance in kot pojma znotraj tega dosedanjega modela. Med starim in novim genom - tistim pred mutacijo in tistim po njej - obstaja znotraj tega modela popolna diskontinuiteta. Osnovni smisel gena pa bi moral biti seveda v njegovi kontinuiteti. In prav to bova poskušala rešiti z naslednjimi modeli.

- 20 Edina nevarnost za razpad molekularnega gena, ki je vezana na replikacijo, obstaja v zvezi (in še to le posredni) z nadvse specifično obliko delitve (torej pojava, ki ni neposredno vezan na replikacijo, temveč le tej samo sledi) - meiozo. V njenem okviru prihaja praviloma do fenomena izmenjave segmentov med dvema homolognima kromosomoma, pri čemer se lahko zgodi, da se ta zamenjava zgodi točno na mestu, kjer leži določen molekularni gen, in ga s tem spremeni. Po definiciji je molekularni gen s tem uničen. Do meioze in njenega navedenega fenomena crossing-over pa prihaja samo v spolnih celicah, in še to le na povsem specifičnih točkah njihovega razvoja.
- 21 Ob vsaki nadaljnji replikaciji pa gresta ti ločeni verigi še naprej vsaka svojo pot, ne da bi se znotraj njiju karkoli spreminjalo - vse dokler naposled, najprej ena in nekoč še druga, ne razpadeta - pač spričo bioloških zakonitosti, ki vladajo znotraj organizma.
- 22 V večini genov namreč tako ali tako funkcioniра le ena izmed obeh verig - če pa že sta obe funkcionalni, sta njuni funkciji med seboj ločeni.
- 23 Poslej govoriva le še o pravih, specifičnih funkcijah, ki so onstran nespecifičnih dveh, rekombinativnosti in mutabilnosti.

III. TRIJE POJMOVNI MODELI GENA KOT EVOLUTIVE MATERIALNE ENTITETE

1. Časovno-molekularni gen

A) Opredelitev časovno-molekularnega gena

Model časovno-molekularnega gena izhaja iz pravkar obravnavanega molekularnega gena, katerega pa razteza še v četrto, časovno dimenzijo. S tem zadobi koncept gena na molekularni ravni tisto celovitost identitete, ki smo jo pogrešali pri prejšnjem modelu. Gen po pričujočem modelu ni več nekaj, kar je sestavljeno le iz konkretne in trenutne pričujočnosti (snovi in strukture), marveč je to tudi vsa njegova časovna razpotegnjenost v preteklost in prihodnost. Bistvena sprememba, ki s tem nastopi glede na prejšnji model, je ta, da se lahko genu sedaj spreminja tudi funkcija²⁴, pa to ostane še vedno isti časovno-molekularni gen.

Pri tem modelu opredeljevanje preteklosti ni problematično, saj je ta v principu ugotovljiva - vsaj načelno lahko govorimo o trenutku, ko je obravnavani gen nastal, in nato o njegovem trajanju in spreminjanju vse do sedanjosti.

B) Vprašanje potencialnosti

Prihodnost pa je v našem primeru kategorija povsem druge vrste, kajti obvelja šele takrat, ko se dopolni; ko torej postane sedanjost in takoj zatem tudi že preteklost. K prihodnosti ne moremo šteti *obče potencialnosti*, kajti v tem primeru bi pod ime našega gena lahko stlačili prav vsakršno možno sekvenco. V občo potencialnost spada namreč vse, kar si lahko teoretično zamislimo; in dodatno k temu tudi vse tisto, česar si kot ljudje, z omejenim kognitivnim priborom, niti zamisliti ne moremo, pa je vendarle mogoče. Drugačna od te je *specifična potencialnost*, ki se omejuje na pojave, katere lahko napovedujemo spričo naših preteklih izkušenj v zvezi s podobnimi primeri. Še več - specifična potencialnost obstaja tudi zunaj našega uma in je naseljena v urejenih zapisih, kakršen je na primer genom v semenu, ki nosi močno potenco za razvoj odraslega organizma. Tako lahko v obdobjih, ko je živo stanje na našem lokalnem območju opazovanja relativno umirjeno, brez večjih pretresov, govorimo tudi o povsem realni potencialnosti. Pojmovanje časovno-molekularnega gena v kategoriji prihodnosti lahko torej ustrezno zožimo, če smo sposobni definirati tudi tu neko realno potencialnost. Vendar pa imamo, kakor hitro prestopimo v filogenetično²⁵ okrožje, neprimerno manj oprijemališč za kaj takega, kot pa je to veljalo v zgornjem, ontogenetičnem primeru. Naj pojasniva na primeru: relativno pravilno lahko napovemo, kaj bo zraslo iz zrna take in take rastlinske vrste, medtem ko nimamo nobenega pravega kazalca, s pomočjo katerega bi lahko napovedali, kako se bodo v prihodnosti pojavljale in selekcionirale nove mutante. Zato prihodnost kot kategorija časovno-molekularnega gena, ki bi jasno zaokrožala njegovo identiteto, v tem smislu ostaja

24 Tako daleč gremo lahko, da temu genu ne odrečemo obstoja niti v primeru, ko pod vplivom mutacije njegova funkcija začasno izgine izpred naših oči (o sami realnosti pa tako ne vemo vsega) - v tem primeru gre pač za latentno fazo v njegovem obstoju, in to stanje se lahko ob nadaljnji mutaciji ali pa tudi že ob sami spremembi okoliških razmer ponovno spreobrne v tako ali drugačno očitno funkcijo.

25 Časovno molekularni gen se realno kajpada ne razteza po filogenetičnem merilu, saj je - kot bomo videli - v svoji statistično ocenljivi fizični razgradljivosti prekratkotrajen za to. Vemo pa, da biostatistika nikoli ne more govoriti o verjetnosti 1; in v tem smislu nekateri časovno-molekularni geni preživijo tudi daljše, teoretično govoreč, celo filogenetične časovne razpone.

vprašljiva. Tudi brez tega dorečenja pa je najin pojem smiselno opredeljiv - pač v smislu trajanja.

C) Shematični zapis časovno-molekularnega gena

Če na časovno-molekularni gen skušamo gledati materialno, *hic et nunc*, ga seveda ne zajamemo - tako kot na tak način ne moremo zajeti nikakršnega gibanja. Lahko pa si ga slikovito predstavljamo kot nekaj podobnega kombinaciji na stavnem listku za številčno loterijo, kakršna je na primer športna napoved. Najpreprostejši listek nosi le eno kombinacijo števil - in ta primer je adekvaten genu, ki se skozi čas ne spreminja. Najkompleksnejši listki pa nosijo številne možnosti; na posamezno mesto lahko zapišemo celo vse možne izide na njem. Taka mesta na listku odgovarjajo tako imenovanim vročim mestom na genu, se pravi tistim, ki so podvržena pogostim mutacijam. Za primer si pogledjmo kratke segmente vseh štirih omenjenih zapisov.

	Preprosta napoved	Inertni gen ²⁶	Kompleksna napoved	Spremenljivi gen
1.	1	A	1	A
2.	0	G	1 0	C G
3.	2	A	2	A
4.	1	C	1 0 2	A C G T
5.	1	C	1	C
6.	0	T	0 2	A G A ₁

Črke A, C, G in T predstavljajo deoksiadenozin fosfat, deoksicitidin fosfat, deoksiguanozin fosfat in deoksitimidin fosfat - štiri nukleotide, gradnike DNA. A₁ pa ponazarja primer povratne mutacije - pri tem fizično pač nimamo več iste molekule nukleotida; medtem ko funkcijsko med A in A₁ ni nobene razlike.

V tem preprostem primeru sva se osredotočila le na točkovne mutacije, ki so za tak zapis najmanj zahtevne. V primeru izdatnejših mutacij (delecija, translokacija, duplikacija...) pa bi vseh šest obravnavanih mest lahko preprosto izginilo ali pa se nekje na novo pojavilo.

Č) Obstojnost časovno-molekularnega gena

Časovno-molekularni gen je lahko mutacijsko povsem inerten in s tem ostane navaden molekularni gen; lahko pa - in to je zanimivejši primer - se poljubno spreminja. Povsem teoretično gledano, lahko navsezadnje zamenja tudi svoje kompletno zaporedje, in to celo več kot enkrat²⁷.

A v praktičnem smislu praviloma ne more priti do kakšnih zares izdatnih mutacij, saj gen tudi po tem modelu - čeravno ga ta ohranja v relativno daljšem trajanju,

²⁶ Inertni časovno-molekularni gen ni nič drugega kot molekularni gen.

²⁷ Pri tem je tisti glavni kriterij zdaj kontinuiteta, ki se nanaša na predhodno stanje obravnavanega gena; medtem ko sploh ni več nujno, da bi najnovejša inačica določenega časovno-molekularnega gena kazala kakršnokoli, tudi ne parcialno, fizično ali fiziološko identičnost s svojimi zgodnejšimi molekularnimi predhodniki, tistimi izpred več mutacijskih kolen. Vse to pa se seveda suče le na ravni teorije - v praksi je namreč že ena sama mutacija v določeni molekuli velika izjema, koliko manjša pa je šele verjetnost, da bo ista molekula mutirala večkrat.

pa še prav v vsej njegovi integriteti - naposled vendarle fizično propade. Druge lastnosti tega časovno-molekularnega gena - te so pač dediščina molekularnega gena - so namreč krhke. Dobro vemo, da fizična substanca biološkega materiala obstaja le določen čas, in ta se izraža kot biološka razpolovna doba²⁸. Tudi omenjeni gen je podvržen istim pravilom, tako da, kakršen je po navedeni definiciji in glede na svojo, večinoma kratko razpolovno dobo v telesu živega bitja²⁹, prav kmalu propade. Pred tem ga tudi njegova dosežena utrjenost v četrto dimenzijo na neki točki ne reši več.

D) Druge vrednosti in slabosti v modelu časovno-molekularnega gena

Obstaja še ena težava, ki ji je podlegel že pojem molekularnega gena. Gre za vprašanje fizične koherentnosti njegovega referenta. Še vedno ostajajo tu introni, ki fizično kosajo dejanski, neposredno funkcionalni gen, tako da slednji potlej ni več neka fizično integralna struktura, temveč samo še funkcijsko utemeljena entiteta³⁰. Svoj zapis pobira iz razpršenih koscev dedne snovi in ga uredi v delujočo enoto - spominjajoč pri tem na doktorja Frankenstein in njegovo pošast. Neglede na to dejansko, fizično razkasanost gena pa je treba ugotoviti, da smo ljudje mentalno zadosti dobro opremljeni za ta mali miselni napor, da še pojmovno povežemo tiste ločene segmente, ki se že sami povezujejo v smiselno celoto. In konec koncev tudi ne drži, da bi bila slednja izključno funkcionalna, ne pa tudi morfološka: že na ravni mRNA³¹ se odtis gena izoblikuje v strukturno povezano verigo.

Še veliko bolj izrazito pa je tukajšnja definicija kos tisti drugi, veliko težavnejši neopredeljivosti, ki jo s svojimi lastnostmi povzročajo transponibilni elementi v genomu (1). Transpozicija³², če jo gledamo z vidika molekularnega gena, namreč ni nič drugega kot mutacija - prav mutacije pa so področje, ki jih časovno opredeljeni model gena specialno obvlada in vključi vase. To je ena od njegovih bistvenih prednosti.

Glavni vrednosti koncepta časovno-molekularnega gena sta torej naslednji: 1) s svojo prostorsko omejitvijo na posamezno molekulo predstavlja ta koncept bistveno ožjo in pomensko koherentnejšo definicijo gena od dosedanjih, kjer so se nedosledno prepletale zlasti razne molekularno-biološke ter obče predstave o vsebini gena, ki pa so bile tudi že same zase večidel nekonsistentne; 2) materialni gen je naposled dobil svojo kontinuiteto, tako da ob eventualni mutaciji več ne propade.

Njegovi slabosti pa sta predvsem: 1) omejenost na mikrokozmično, molekularno sfero in temu posledično ignoriranje specifične funkcije posameznega gena - kar na

28 Pomen biološke razpolovne dobe ni determinističen, temveč gre za statistično verjetnost, ki nam pove, kdaj utegne določena molekula razpasti.

29 Pri tem pa obstajajo tudi izjeme: zlasti med različnimi vrstami tkiv so razlike glede dolgoživosti njihovih celic, in s tem seveda tudi posameznih genov znotraj njih, velikanske. Najobstojnejši so vsekakor geni v celicah živčnega tkiva, katere prežive tako rekoč vse življenje nekega organizma.

30 To poimenovalno zamenjavo vzroka s posledico, kot že rečeno, imenujemo genetična metonimija.

31 Takoj po prepisu iz DNA je zaporedje v RNA še povsem ustrežajoče matrici, vsebuje torej tudi odtise vseh intronskih sekvenc. V svoji končni obliki, po izrezu intronskih delov, pa ta sporočilna (messenger) RNA, mRNA, združuje natanko le še tiste, poprej z introni ločene segmente, ki predstavljajo kodirajoči del za sintezo polipeptida. Ti segmenti spadajo med eksoni. Čeprav se znotraj DNA posamezni eksonski deli gena nikoli ne stikajo, se torej njihovi odtisi znotraj mRNA fizično in funkcionalno strnejo.

Pri tem kaže opozoriti na velikanski nesmisel v besedotvornosti, do katerega je prišlo ob imenovanju navedenih dveh vrst sekvenc znotraj gena. Eksoni nas s svojo predpono ekso- najprej spominjajo na nekaj zunanjega. Introni, po drugi strani, pa s svojo predpono, ki več kot le subtilno namiguje na prefiks intra-, logično vodijo k pojmovanju nečesa kot notranjega. Po vsem tem bi vsakdo upravičeno pričakoval, da so eksoni tisti segmenti, ki so pogrešljivi in ki se v teku celičnega procesiranja RNA izrežejo; in da so introni notranji in bistveni elementi za nadaljnjo sintezo polipeptida. Pa je ravno narobe. Beseda ekson je namreč okrajšava za "expressive sequences", beseda intron pa za "intervening sequences".

32 To je specifičen prenos določene nukleotidne sekvence na drugo mesto v genomu iste celice.

ravnih večje kompleksnosti - se pravi organizma ali celo skupine le-teh, pa vrste in nadaljnjih taksonomskih enot - večinoma ne daje dovolj pojasnjevalnih odgovorov; ter 2) neodpornost tovrstnega gena na biološko razgradnjo.

Toda minljivost je konec koncev lastnost vsega obstoječega - zakaj bi moral torej model ponazarjati nekaj, česar v resnici pri genu kot molekuli sploh ne najdemo? Za molekularne in časovno-molekularne gene je pač značilna - za prve bolj, za druge manj izrazita - relativna kratkotrajnost. Če nam gre torej za opredeljevanje gena na molekularni ravni, je model časovno-molekularnega gena najdaljši domet, ki ga je sploh mogoče doseči.

Gen pa ima poleg svoje molekularne identitete še druge, in prav zaradi teh se sploh nahaja na položaju osrednje dednostne entitete in v središču naše pozornosti. Gen je onstran svoje molekularne in časovno-molekularne individualnosti tudi entiteta, ki se razteza v *prostor*³³: namnožena v milijarde materialnih replik povezano nastopa v okrožju organizma. Namnožena v nadaljnje milijarde milijard pravkar omenjenih replik pa, še vedno ne povsem diskontinuirano, nastopa kot planetarna oziroma vesoljna entiteta. V to smer bosta časovno-molekularnemu genu sledila naslednja dva modela.

2. Organizmski gen

A) Opredelitev organizmskega gena

S pojmovnim modelom organizmskega gena segamo onstran omejenosti na sfero posamezne molekule, ki je bila značilna za modela molekularnega in časovno-molekularnega gena. V pričujoči model vključuje vsako nukleotidno sekvenco, ki ustreza najprej molekularnemu pojmovanju, okrepljeno v časovno dimenzijo³⁴; temu genu pa je priključen še vsak eventualni³⁵ homologno ležeči časovno-molekularni gen, ki pripada istemu lokusu znotraj danega organizma³⁶.

V primeru haploidnih enoceličnih organizmov sta časovno-molekularni in organizmski gen še sinonima. Pri diploidnih enoceličarjih sestavljata en organizmski gen po dva časovno-molekularna gena s posameznega lokusa. Pri mnogoceličarjih pa je število časovno-molekularnih genov znotraj posameznega organizmskega gena veliko večje - pač sorazmerno številu organizmskih celic. Tako bova, spričo veliko večje kompleksnosti organizmskega gena pri večceličnih organizmih, poslej govorila samo še o teh. Eksplisitno se bo razprava nanašala na diploidne vrste živih bitij, ker so nam

33 Kakor hitro pa omenimo prostorsko razprostranjenost gena, intuitivno zaznamo primanjkljaj znotraj takih modelov, ki v genu ne izpostavijo še nečesa, kar sega onstran tudi najbolj razsežne mogoče prostorske namnoženosti. Potreben bo torej še model, ki temelji na informaciji in ki tako časovno-molekularnemu genu doda še tisto manjkajočo razpotegnjenost v čas.

34 Do tu načelno govorimo o časovno-molekularnem genu - dasiravno bomo pozneje videli, da se neki specifični del vsebine pojma časovno-molekularnega gena naposled izmuzne iz definicije organizmskega gena.

35 O eventualnosti govoriva zato, ker v primeru haploidnih enoceličarjev (glej naslednjo opombo) te dodatne enote ne obstajajo.

36 Lokus je mesto na kromosomu. V vseh primerih živalskih organizmov, kot tudi pri številnih rastlinskih in enoceličnih organizmih, se na njem nahajata po dva paralelno ležeča in delujoča molekularna ali časovno-molekularna gena. Fenomen se imenuje diploidnost; za razliko od haploidnosti, pri kateri je na lokusu en sam gen. Lokus lahko, podobno kot gen, obravnavamo v ožjem - celičnem ali širšem - organizmskem kontekstu (obstaja pa, kot bomo videli, še en možen pomen, ki je še širši). Trenutno se osredotočava na organizmsko varianto. Fenomen lokusa pa vendarle vnaša nekaj zmede v tukajšnjo razpravo, saj je na primer po mutaciji, kakršna je translokacija (glej opombo 61) včasih zelo težko reči, ali je lokus ostal ali pa se je preselil na drugo mesto v genomu.

te zaradi naše zoocentričnosti pač najzanimivejše. Po smislu pa bo veljala tudi za mnogocelična živa bitja z več kot dvojnimi številom genov na posameznem lokusu³⁷.

Po ena replika celotnega genoma (ki v primeru diploidnosti sestoji iz dveh kromosomskih setov) se nahaja v malone vsaki celici organizma³⁸, in tako je v tem organizmskem genu dvakrat toliko posameznih replik časovno-molekularnih genov, kolikor je v organizmu celic z genosko intaktnim diploidnim jedrom. Po tej opredelitvi se torej ne osredotočamo več na posamezno molekulo v prostoru in časovnem trajanju, temveč nam predstavlja gen v širšem, organizmskem smislu. Prisotnost različnih proteinov na različnih odsekih DNA, glede na vrsto in aktivnost posamezne celice, pa je nato tista, ki ji pripisujemo odločilno³⁹ funkcijo⁴⁰ pri vzpostavitvi in ohranjanju vseh številnih razlik v morfologiji in delovanju posameznega tipa celice, kot dostikrat celo tudi vsake posamezne celice.

Organizmski gen je, okvirno rečeno⁴¹, torej časovno-molekularni gen, razširjen v dodatno dimenzijo. Ta dimenzija ne pomeni le preproste kvantitativne namnožitve števila replik na organizmskem lokusu obravnavane sekvence, tako da pač iz ene dobimo več milijard le-teh; temveč gre pri tem za izrazito kvalitativno in funkcijsko potezo. Že nukleotidno povsem enake genetične sekvence na lokusu znotraj organizma so namreč v odvisnosti od različnih lokalnih okolij, kjer se nahajajo, na moč različnih kromosomskih konfiguracij, pa tudi dejavnosti - in to tako v kvantitativnem, kot celo v kvalitativnem smislu. K temu pa je eventualno treba prišteti še tisto razliko, ki izhaja že iz prvotne heterogenosti obeh genetičnih sekvenc na posameznem lokusu znotraj enoceličnega zarodka. Imenuje se heterozigotnost in je posledica različnih virov vsake izmed obeh genetičnih sekvenc: ena izhaja iz očeta in druga iz matere. Le v primeru popolne homozigotnosti, se pravi ujemanja obeh genov v slehernem nukleotidu, ta različnost virov ne prinaša te še dodatne diferenciranosti sekvenc.

Gen, ki je po tej definiciji prisoten na vsakem koncu znotraj organizma, postane v tem smislu že dostojen kandidat za vlogo nosilca življenja; ki pa, razumljivo, tudi poslej nima neomejenih razsežnosti. Nasprotno, ves čas ga utesnjujejo okoliške razmere - in to celo v najboljšem izmed vseh primerov⁴².

B) Organizmski gen glede na časovno-molekularni gen

Organizmski gen, kot sva že napovedala, vendarle ni dosledna razporedjenost časovno-molekularnega gena v dodatno razsežnost, temveč se z njim nekaj značilnosti prejšnjega modela tudi izgubi. Organizmski gen prične namreč obstajati v trenutku po ločitvi določene celice od multicelularnega nespolno razmnožujočega se organizma, ali po združitvi dveh celic spolno razmnožujočih se mnogoceličarjev. To pomeni, da se vzpostavlja vsakič znova, ko prične obstajati novo živo bitje, in da obstaja vse do

37 To stanje, ki ga najdemo predvsem pri nekaterih rastlinah, imenujemo poliploidno.

38 Znana izjema pri tem so eritrociti pri sesalcih, ki v teku svojega razvoja izgubijo jedro in s tem vso dedno snov; prav tako pa tudi nekatere celice limfocitne vrste, ki v času svojega funkcionalnega dozorevanja izgube dele svojega genoma.

39 Ne pa tudi zadostno. Potrebni so seveda še vsi pozitivni momenti s strani okolja, ki sploh omogočajo življenje.

40 Še tako zadržemu zagovorniku tehnologije rekombinantne DNA - te, ki redukcioniste v naravoslovju oskrbuje s fascinantnimi odkritji na področju temeljnih, še bolj pa uporabnih raziskav - je najbrž že jasno, da spoznanje in laboratorijska sintetiziranost same sekvence nukleotidov tudi celotnega genoma nikakor ne more ustvariti niti ene same žive celice, kaj šele živega bitja.

41 V smislu opombe 34. Razlaga sledi.

42 Večinoma, če imamo v mislih širši prostor in čas v vesolju, razmere s strani okolja namreč sploh niso primerne za njegov obstoj.

konca njegovega življenja, neglede na nastajanja, mutacije in razpade neštetihi svojih replik. In da preneha obstajati z vsako smrtjo njegovega organizmskega nosilca, neglede na svojo morebitno predhodno replikacijo v okviru nastanka potomcev danega bitja. Organizmski gen torej po definiciji obstaja natanko toliko časa kot sam organizem. Na eni strani to predstavlja varnost za njegovo identiteto, po drugi strani pa postane spričo te definicije končen. Njegov obstoj v primerjavi s časovno-molekularnim genom je torej veliko bolj dorečen in bistveno manj hazarden. Časovno-molekularni gen je lahko v vsakem trenutku tudi znotraj živega organizma razpadel; toda po drugi strani je lahko vendarle tudi prebil bariero organizma. Ob vsakem spočetju potomca se ena njegova replika - resda med številnimi milijardami - prebije v naslednji rod. V novem organizmu lahko nato obstaja spet povsem poljubno časovno obdobje - lahko že kmalu fizično razpade, lahko pa se spet - po le še teoretično mogočem naključju - skozi spolne celice poda v potomca iz nadaljnje generacije; in vse to se v teoriji nato ponavlja spet in spet, pač s še manjšo in manjšo, neizmerno zanemarljivo, pa vendar nikoli popolnoma nično verjetnostjo. Zato teoretični model organizmskega gena vendarle ni popolnoma dosledna preslikava časovno-molekularnega gena v dodatno dimenzijo. V praksi je ta nedoslednost sicer zanemarljivo majhna. Vendarle pa se lahko pri tem spomnimo na tisto, kako je tudi sama biološka evolucija v glavnem⁴³ potekala na osnovi naravnega izbora izjem, ki so se po naključju pojavile in bile po še večjem naključju nosilke prednostnih lastnosti pred dotlej najboljšimi, uveljavljenimi variantami. Ali pa se preprosto še rajši⁴⁴ spomnimo na stari, banalni izrek o izjemah, ki potrjujejo pravilo.

C) Fenomen embriogenetične razpršitve

Pri organizmskem genu opazimo zanimiv fenomen, ki ga imenujemo *embriogenetična razpršitev*. V začetnih minutah svojega obstajanja je ta organizmski gen skoncentriran v enem samem paru svojih replik, ki je tako rekoč genetično totipotenten - v smislu, da se iz njega razvije kompletan organizem. V stadiju večceličnega zarodka se ta sposobnost porazgubi; vsaka od celic pričenja s svojimi nastalima setoma genetičnih replik opravljati čedalje bolj specialno funkcijo. Gre za funkcije, ki jih izvira, se pravi oplojena jajčna celica ali enocelični zarodek ne bi mogla opravljati. Poleg tega potrebuje ta specializirana celica za opravljanje teh funkcij tudi že zapleteno organizmsko okolje, ki ga sooblikujejo še druge bolj ali manj specializirane celice - brez slednjega bi njena lastna specialna funkcija stala v zraku kot streha brez nadstropij pod seboj. Embriogenetična razpršitev se nanaša torej na čedalje manjši celostni nadzor s strani posamezne celice, oziroma vsake posamezne genetične replike v njej, nad skupnim dogajanjem. V prvi vrsti temu botruje dejstvo, da je sčasoma v organizmu vse več celic - in njim ustrezno število genetičnih replik -, in te lahko zato vse manj pogrešajo katerokoli izmed njih. K temu pa svoje prispeva tudi prej navedena specialnost vsake celične skupine - specialnost, ki je za organizem

43 Spričo nekaterih uspešnih poskusov, ki nakazujejo možnost obstajanja induciranih mutacij lamarckovskega tipa (13,14), je namreč treba dopustiti tudi to alternativno opcijo kot možen stranski princip v evoluciji.

44 Prejšnji primer, v zvezi z naravno selekcijo, je namreč morebiti vendarle malo preveč zavajajoče sugestiven - v organizmu, kolikor vemo, pač ne poteka selekcija tiste vrste, da bi omogočala kakršnokoli preživetveno prednost določenemu časovno-molekularnemu genu.

v najosnovnejšem preživetvenem smislu prej razkošje kot pa življenjska nuja - če seveda ostajamo izključno v sferi posameznih celic⁴⁵.

Č) Shematični zapis organizmskega gena

Skrajno shematični zapis organizmskega gena bi zdaj spominjal na - spričo diploidnosti - dva ločena stavna listka, k temu pa bi se stava na vsakem od njiju zdaj ne nanašala več na eno repliko, marveč na vse milijarde le-teh, kolikor jih je v organizmu. Pri tem bi bila upoštevana sleherna mutacija, ki se je pripetila znotraj tudi ene same med njimi. Če bi na primer v epitelni celici kože na komolcu nukleotid A mutiral v G; na homolognem mestu v neki celici vezivnega tkiva znotraj jeter v C; na tretjem homolognem mestu znotraj mišične celice quadricepsa femoris pa v T - bi s tem že zapolnili vse možne točkovne mutacije na tem mestu. Zato bi tovrstni zapis ne bil kaj prida pripoveden. Na preštevilnih mestih bi imeli zapisane vse štiri nukleotide in tudi indeksi 1,2,3..., ki bi označevali morebitne povratne mutacije, ne bi mogli veliko pomagati. Spričo tega si je organizmski gen, če hočemo, da nas sploh o čemerkoli informira, pač treba predstavljati v pol shematizirani obliki, kot strukturo, ki jo sestavljata po dva časovno-molekularna gena določenega lokusa iz vsake celice v organizmu. V funkcijskem smislu pa, kakor smo že videli, od tkiva do tkiva in velikokrat tudi od celice do celice tako prihaja do še dodatnih sprememb k tistim, ki jih prinašajo zgolj nukleotidne mutacije in pa tista že izhodiščna heterozigotnost - bistvena poteza funkcijske raznolikosti posameznih replik izhaja tudi iz lokalnih razlik v proteinskih komponentah.

D) Vrednosti in slabosti v modelu organizmskega gena

Prva prednost, ki jo prinaša postavitev modela organizmskega gena, je, podobno kot to velja za predhodno obravnavana modela molekularnega in časovno-molekularnega gena - v zapolnitvi nedorečenosti, ki je doslej obstajala na področju pojmovanja gena. Če se je namreč v preteklosti govorilo o genu, se je samo iz konteksta lahko razbiralo, ali ima razpravljalec v mislih kemično substanco ali širšo, občo vsebino, ali pa morda celo alternativno vsebino pojma gen. Če izrečemo besedno zvezo organizmski gen, časovno-molekularni gen ali katero drugo izmed obravnavanih v tem spisu, pa je takoj zelo jasno opredeljeno, o čem govorimo.

Druga prednost, pri kateri pa ne gre več samo za reševanje problemov komunikacije med naravoslovci, temveč je tudi že vsebinske narave, se kaže v povezovalnosti replik enega gena v pomensko celoto. Pri klasični uporabi pojma gen smo ugotovili ohlapnost, ki se je kazala v tem, da so bile vse replike nekega gena poimenovane po neki manifestni funkciji, ki jo je opravljala le manjša skupina teh replik. Konkretno: o genu za modre oči se je govorilo povsem na splošno; če pa smo se nato vprašali, ali je ta gen tudi v prstu na levi roki nekega modrookega individuuma, smo si morali odgovoriti pritrdilno. In vendar to ni res, kajti v tem primeru gre le za potencialno bitnost. Organizmski gen pa v svoj celoviti obseg vključuje tako izražene kot neizražene replike DNA, ki izhajajo iz istega lokusa v oplojeni jajčni celici; in preprosto pač nosi ime po funkciji tiste skupine replik⁴⁶, ki je med njimi aktivnostno najizrazitejša.

45 Kakor hitro bi namreč izpadla večja funkcionalna skupina celic, bi bila njihova odsotnost morda že usodna za ves organizem.

46 Razen pri spolnih celicah, udeleženi pri oploditvi, najbrž ni primera, ko bi obstajala ena sama replika nekega gena, ki bi bila ekskluzivna v svoji aktivnosti. Zato govoriva o skupini replik.

Sam model resda ne vsebuje kake pojasnjevalne strukture, ki bi pripovedovala o tem, zakaj replike sodelujejo med seboj - vendar pa kaj takega v primeru organizma tudi ni potrebno. Samo dejstvo, da se nahajajo v skupni koži, je na tej ravni popolnoma zadosten vzrok in pojasnilo za njihovo sleherno družno funkcioniranje. Toda stvar, kakor hitro stopimo na višjo zahtevnostno raven, ni več tako preprosta.

Čeprav se ta model prav tako kot model sebičnega gena izogne vsakršnemu fiziološkemu pojasnjevanju, pa ju vseeno ne moremo tlačiti v isti koš. Za model sebičnega gena je značilno, da vsakršen genetični pojav razlaga post festum, ko je torej že očitno, da se je pripetil. In za nameček k temu - ga v resnici sploh ne razlaga; temveč izreka tautološko trditev, da se je nekaj zgodilo zato, ker se je pač zgodilo (ker so svojo moč uveljavili določeni geni); in če se ne bi, se pač ne bi (ker bi zmagali pač drugi geni). Po Popperjevi uvedbi kriterija falsifikabilnosti v opredeljevanje hipoteze kot znanstvene (15) tak model sploh ne spada več v omenjeni okvir - čeprav seveda neovrgljivo drži za sleherni možni primer.

Organizmski gen kot model kaže prednost v primerjavi z omenjenim vsaj v tem, da ima spričo svoje nepretencioznosti in samoomejitve na posamezni organizem praviloma tudi napovedno moč. Če vzamemo katerikoli del telesa, lahko tudi brez izrekanja ali poznavanja specifičnih fizioloških poti najdemo smiselno povezavo med njim in katerikoli drugim delom istega organizma. Časovno-molekularni geni - zlasti zaradi njihove še posebej izpostavljene funkcije, kodirajo namreč sintezo in postavitev številnih drugih substanc znotraj organizma - pri tem prav zagotovo niso izjema. Povsem realno je pričakovati, da bo vsak tak gen v okviru svojih zmožnosti aktivno deloval v prid obstoja kateregakoli drugega gena v organizmu. Toda ker ta njegova aktivnost velja konec koncev tudi neglede na to, ali je ciljni gen njegov homolog ali ne, in ker gre navsezadnje prav tako lahko celo za vsako drugo negenetično molekulo, ki z njim gradi skupni organizem - vidimo, da je pričujoči argument o funkcionalni zvezi med molekulami organizma zelo nespecifičen; tako da, vzet sam zase, brez drugih argumentov, nikakor ni zadosten za utrditev modela organizmskega gena s funkcijske strani.

E) Korak k fiziološki utrditvi modela organizmskega gena

Ker pa so nekatere med organizmskimi molekulami tudi škodljive, je za organizem kot celoto pač zelo pomembno njihovo prepoznavanje in izločanje, torej prav nasproten mehanizem od sodelovanja. Med najnevarnejše izmed teh tako imenovanih molekularnih izobčencev spadajo prav nekateri časovno-molekularni geni, in sicer tisti, ki lahko premagajo kontrolni sistem organizma ter se začnejo nebrzdano množiti, kar naposled privede do novotvorb⁴⁷. Niz organizmskih genov se nato - eni bolj, drugi manj, tretji pa tudi ne, a prvih dveh vsaj ne ovirajo - udeležuje pri odpravitvi te težave. In v tem se pokaže eden od fizioloških momentov povezanega organizma; kar pa hkrati pomeni tudi funkcionalno utemeljenost organizmskega gena. Del organizmske celote - kakor smo jo bili navajeni videti doslej: temelječo zgolj na morfološki in spričo tega le navidezni celovitosti - se na tej točki izkaže za funkcijsko neključenega v to celoto. V smislu organizmskega gena kot funkcionalne entitete ta del torej odpade od nje. Geni novotvorbe ne sodijo več pod okrilje organizmskih genov, pa

47 V zvezi s tem izrazom je zanimivo, da namesto njega velikanska množica ljudi uporablja v tem kontekstu napačen latinski izraz tumor - ki v resnici ne pomeni nič drugega kot oteklino. Pri tem nazivanju strokovnjaki, se pravi zdravniki in veterinarji, niso prav nič boljši od laikov. Nasprotno, laiki pogosteje uporabljajo na videz nekoliko manj strokovno besedo rak, ki pa je vsaj v primeru določenih malignih novotvorb neprimerno ustrežnejša. Latinsko pa se novotvorbi pravilno reče neoplasma.

čeprav so izhajali iz njih. Vse to pa seveda ne odpravlja dejstva, da je morfološko vsak tak izobčenec po vsem tem še vedno prisoten - in če ga organizem ni sposoben premagati, oziroma če mu pri tem ne pomagamo s terapijo, lahko postane patološki del tako malignen, da zaradi njega propade ves organizem, z njim vsi geni in med njimi tudi prav ti, ki so brezglavo povzročili skupni konec.

Na primeru organizmskih molekularnih odpadnikov torej vidimo, da medsebojna povezanost molekul v organizmu ni tautološka in absolutna, temveč temelji na kriterijih vzajemnega pozitivnega součinkovanja. V tem smislu je relativna - traja le do takrat, ko še ustreza omenjenemu kriteriju. Problem najinega modela pa kljub vsemu ostaja ta - navzlic argumentu o odpadnikih še vedno velikanska - nespecifičnost povezave med molekulami z različnih koncev. Za fiziološko utrjen model organizmskega gena bi bilo treba odkriti trdnješe fiziološke temelje za povezovanje posameznih homolognih sekvenc, kot pa sva jih navedla zaenkrat. In še dodatna slabost tukajšnjega modela je vsekakor tudi omejenost njegove vsebine na organizem, ki je zaenkrat pač definitivno končna entiteta. To zadnjo pomanjkljivost⁴⁸ bova presegala v naslednjem modelu; medtem ko bo treba fiziologijo povezav iskati na drugih mestih, pa naj bodo ta iskanja oprta na klasično redukcionistično paradigmo z njenimi biokemijskimi eksperimenti, ali pa na emergentistično paradigmo z njenimi poskusi, ki preučujejo fizikalna polja koherentnih oscilacij ter kvantno mehanske principe v okviru živih organizmov (6,9).

3. Vesoljni gen

A) Opredelitev vesoljnega gena

Pričujoči model združuje oba prejšnja in s tem rešuje nekatere najočitnejše probleme, ki sta jim podlegala eden ali drugi⁴⁹. To vendarle ne pomeni, da bosta prejšnja modela povsem presežena s to njuno sintezo. V svojih delnih pomenih sta namreč veliko bolj precizna od slednje. Kadar hočemo govoriti o določenem vidiku gena, se je bolje poslužiti enega, drugič pa drugega modela in izraza.

Vesoljni gen, če se spet osredotočimo na mnogoceličarje⁵⁰, je zaporedje časovno-molekularnih in organizmskih genov, ki si med seboj v času vseskozi izmenično sledijo. Prevladujoči del časa se celostna organizmska dogajanja sučejo na platformi organizmskega gena. Določen časovno-molekularni gen pa opravi svojo odločilno funkcijo v času reprodukcije organizma - s tem genom, ki obstaja okvirno le nekaj tednov, se opravi usodno pomembni prenos v organizem potomca. Po oploditvi ta gen skupaj s svojim novim partnerjem predstavlja nov organizmski gen. Že ob prvi celični delitvi se - če nimamo v mislih ravni, ki je višja od celične - med seboj za vselej ločita. Kot časovno-molekularna gena, ki pač podlegata zakonitostim biološke razpolovne dobe, obstajata in se množita vsak po svoje še določen čas, dokler nekoč vsak

48 Ta pomanjkljivost, če ji v resnici lahko tako rečemo, ni konceptualne narave, temveč izhaja iz dejstva, da model sledi realnosti. Kakor hitro propade organizem, mora propasti tudi organizmski gen. Šele v nasprotnem primeru pa bi dejansko šlo za pravo, konceptualno pomanjkljivost. Z analogno situacijo smo se srečali tudi že pri prejšnjem modelu.

49 Vse tiste težave, ki sta jim podlegala oba hkrati - glavna med njimi je ravno nerešeno vprašanje medmolekularne fiziologije -, pa seveda ostanejo tudi po tej združitvi.

50 Pri haploidnih enoceličarjih pa je, spričo redundantnosti izraza organizmski gen v njihovem kontekstu (kot rečeno, sta tam časovno-molekularni in organizmski gen sinonima), vesoljni gen samo časovno-molekularni gen, namnožen v replike, ki se nahajajo v samostojnih enoceličnih organizmih. Tudi diploidni enoceličarji za nas na tem mestu niso kaj bistveno bolj zanimivi od haploidnih - kot rečeno, ni njihov organizmski gen pač nič drugega kot par časovno-molekularnih genov.

od njiju skupaj s svojo tedanjo celico tudi fizično ne razpade. V okviru organizma tačas seveda že obstaja velikansko število raznih časovno-molekularnih genov, njihovih potomcev, toda nobeden med njimi ne opravlja tako izpostavljene funkcije kot sta jo tista dva, ki sta - seveda ne sama, ampak vsak skupaj s po eno repliko vsakega drugega gena v tistem nizu⁵¹ - prenesla dedno informacijo za ves novi organizem. Šele v času, ko slednji dozori za reprodukcijo, se ves proces ponovi - le da sporočilo v nadaljnji rod prenese nek novi⁵² časovno-molekularni gen.

Šele model vesoljnega gena je med vsemi navedenimi modeli prvi, ki povzema tisto najvažnejšo lastnost, zaradi katere je bil gen kot pojem sploh vpeljan, ki mu je dala ime in zaradi katere se tudi toliko ukvarjamo z njim - to je *dednost*. Že organizmski gen je bil sicer prav tako definiran kot replicirajoča se enota, iz ene njegove replike je navsezadnje nastajalo milijarde novih. Toda s tem še vedno nismo bili prišli do dednosti v pravem in biološko pomembnem smislu. Pojem dednosti dobi pomen šele na medorganizmski ravni, ko se nekaj prenese z enega individuuma na drugega, oziroma iz ene generacije organizmov v drugo.

B) Mutacijsko inertni vesoljni gen kot prva skrajna oblika vesoljnega gena

V najbolj ekstremni teoretični varianti je vesoljni gen na eni strani mogoče videti kot neke vrste sebični gen - kriterij pri tem je seveda popolna mutacijska inertnost, torej nespremenljivost v danem času. Če je dani čas dovolj kratek, je ta celo precej zanesljiva.

Konceptualni problem klasičnega sebičnega gena pa je v tem, da njegove kohezivnosti⁵³ ne zagotavlja nobena druga lastnost, kot le naslednje tri, za katere pa bova v nadaljevanju pokazala, da so neustrezne: a) na ravni posamezne molekule je to medsebojna fizikalno-kemična privlačnost obstoječih znotrajmolekularnih atomov; b) na ravni organizma gre bolj ali manj le za skupni "interes" vseh organizmskih molekul; c) na medorganizmski ravni pa se trudi povezave identificirati koncept *inkluzivne sposobnosti* (angl.: inclusive fitness). Argument s prve ravni je seveda docela irrelevanten za koncept sebičnega gena, saj se tudi skrajni prostorski domet tega argumenta končuje še vedno znotraj ene same molekularne replike. O razsvetljavalnosti in težavnosti argumentacije na drugi ravni sva že govorila - nanašajoč se tako na model sebičnega gena kot na lastni model organizmskega gena (glej točko D v prejšnjem poglavju). Tretja raven pa predstavlja nekoliko bolj zapleten problem.

51 O genu vseskozi govoriva v ednini, oziroma dvojini - kadar je za razpravo pač relevantna tudi diploidnost. Torej se smisel nanaša na posamezni lokus. Informacije za ves organizem kajpak ne nosi posamezni par časovno-molekularnih genov, marveč oba niza vseh genov. Pri človeku jih je po nekaterih sodbah (ki so - v smislu zapisanega v drugem poglavju - lahko edinole zares površne in nadvse špekulativne) okrog sto tisoč. V vsaki celici so razporejeni po 23 parih jedrnih kromosomov ter še po številnih, a razmeroma manj pomembnih kopijah mitohondrijskega kromosoma.

52 Le na ravni samo še teoretične in infinitezimalno majhne verjetnosti bi bil to lahko, kot že rečeno, tudi isti časovno-molekularni gen, ki je deloval že v okviru oploditve znotraj prejšnje generacije organizmov.

53 Zanimivo je, da se definitivna sebičnost tega gena nanaša prav na njegov odnos do alelov, tistih genov, ki se od njega vsaj minimalno razlikujejo in ki se nahajajo na istem lokusu kot on - pa naj ta lokus jemljemo v celičnem, organizmskem ali vesoljnem smislu. Od dveh genov, ki skupaj ustvarita organizem, bi po intuiciji namreč pričakovali kaj drugega kot čisto sebičnost. To intuicijo pa poslej podpira tudi pojmovni model organizmskega gena.

C) Kritika teorije sebičnega gena skozi kritiko teorije inkluzivne sposobnosti

Evolucijski model inkluzivne sposobnosti upošteva razen preživetvene in neposredne reprodukcijske sposobnosti posameznika, nosilca določenih lastnosti, tudi njegovo posredno reprodukcijsko sposobnost - vanjo je poleg njegove lastne vključena še preživetvena in reprodukcijska sposobnost vseh njegovih ožjih sorodnikov (16)

Koncepta inkluzivne sposobnosti ter sebičnega gena se med seboj odlično dopolnjujeta in utrjujeta, poleg tega pa sta oba videti neovrgljivo trdna. V zvezi s teorijo sebičnega gena smo videli, kako je z njeno neovrgljivostjo - da ta v resnici sploh ni nikakršna vrlina znanstvene teorije, temveč njen lastni konec. K teoriji inkluzivne sposobnosti pa pristopava z druge strani.

Iz te teorije izhaja trditev, da obstaja za vsako biološko altruistično situacijo⁵⁴, v katero sta vpletena subjekt in njegovo sorodstvo, izračun, ki natančno pove, ali se v genetičnem smislu subjektu splača žrtvovati za sorodnike ali ne. Če je subjekt sam s seboj v sorodstvu s koeficientom 1, potem drži med njim in njegovim bratom, očetom ali sinom koeficient 0,5; in ta se z vsakim nadaljnjim sorodstvenim kolenom še prepolovi. Ko bi se torej pojavili na primer vsi omenjeni trije sorodniki našega subjekta - brat, oče in sin - hkrati; in ko bi bila na subjektovi tehtnici na eni strani njegova lastna korist, na drugi pa korist slehernega od onih treh - bi se moral po omenjenem računu instinktivno odločiti v prid slednjim, kajti njihova skupna genetična teža je večja od njegove lastne.

Omenjeni argument pa ni dovolj izdelan, da bi lahko kot tak vzdržal logično in empirično preverjanje. Navezava na koeficient sorodstva namreč nikakor ne zadostuje za pojasnjevanje omenjenega fenomena, pač pa moramo to temeljno navezavo inkluzivne sposobnosti na koeficient sorodstva utrjevati še s strani vsaj dveh dodatnih koeficientov: mladosti in gotovosti (2).

Če bi sodili le po koeficientu sorodstva, bi ne bilo s strani individualnega subjekta prav nobene razlike med njegovim otrokom in njegovim staršem - v resnici pa nam je povsem očitno, da vsako živo bitje skrbi primarno za svoje otroke, šele pozneje pride po pomembnosti na vrsto eventualna skrb za starše. Skrb za brate pa je po tej biološki logiki nekje vmes. Torej bi k utrditvi omenjenega razmišljanja lahko pripomogel nek koeficient starosti, še bolje - mladosti.

Tudi koeficient gotovosti prihaja v praksi velikokrat v poštev, saj vendar sorodstvo ni tako dorečena relacija, kot se zdi. Gre le za večjo ali manjšo stopnjo gotovosti. Mati je sicer lahko skoraj vedno gotova, da je otrok njen; medtem ko pa je že *pater semper incertus*; in pri daljnejših sorodstvenih povezavah se vsa negotovost samo še seštevata in kopiči⁵⁵.

Navedena dodatna koeficienta sta pravzaprav nujno potrebna modelu inkluzivne sposobnosti za njegovo utrditev *post hoc*. Ta potreba po njegovi utrditvi obenem pomeni tudi to, da je sam model inkluzivne sposobnosti v principu ovrgljiv - kajti če utrditve ne bi bilo, bi se logično in empirično jasno pokazalo, da model ne drži. Če je model ovrgljiv, potem je tudi znanstven. A če mu je potrebna dodatna utrditev, potem je nepopoln.

54 To je situacija, na podlagi katere je možno neko biološko altruistično dejanje - razdajanje ali žrtvovanje nekega osebkov za enega ali več drugih osebkov.

55 Veliko reda na tem področju lahko že zdaj naredi DNA-fingerprinting, metoda, za katero bomo lahko kmalu rekli, da skorajda dejansko ugotavlja sorodstvo, in ne le, da ga lahko samo ovzrže - s čimer so doslej le posredno nakazovali sorodstvo z drugim možnim kandidatom (na primer potencialnim očetom nekega otroka).

Model inkluzivne sposobnosti pa od te ugotovitve njegovih principiellnih pomanjkljivosti v svoji obli uporabnosti ni veliko zamajan; kajti še vedno je to edini razpoložljivi model, ki povzema evolucijske fenomene na liniji biološkega altruizma in ki je dovolj pronicljiv ter blizu človeški intuiciji - seveda ob upoštevanju tudi obeh njegovih že opisanih dopolnitev. V vsej tej njegovi vrednosti pa ga lahko tudi mimo zapisanega ugovora speljemo na popolnoma drugi tir, onstran medsebojno utrjujoče se zveze s konceptom sebičnega gena. Poglavitno pri tem je naslednje vprašanje: če ne poznamo funkcijske poti delovanja pri sebičnem genu, kaj ni potem povsem mogoče, da je gen samo sredstvo, s katerim se razširja neka osnovnejša in, kot vse kaže, nematerialna entiteta; da je gen morda le kriterij, po katerem se individualne forme te entitete razpoznavajo? Glede na dokaj mehanično strukturiranost gena, ki v nam znani obliki še zdaleč ne pojasnjuje celovite urejenosti dinamike življenja, in glede na številne teoretične (17,18,19) in celo empirične dokaze (20,21,22,23) za obstoj določenih fizičnih polj, ki to dinamiko veliko izdatneje pojasnjujejo, se zdi ta pripomba več kot samo še ena zanimiva možnost. Inkluzivna sposobnost - seveda ob vsej navedeni skepsi do nje - pa je v takem primeru sicer še vedno lahko proporcionalna s stopnjo klasičnega genetičnega ujemanja, ni pa merilo *generične* ravni pojavnosti⁵⁶.

Č) Gen⁵⁷ kot spremenljiva in decentralizirana⁵⁸ entiteta

Na vseh treh napovedanih ravneh - molekularni, organizmski in medorganizmski - torej ugotavljamo, da ni nikakršne funkcionalne razlage, zakaj bi replike znotraj sebičnega gena naredile sploh karkoli za to, da bi ostale v okrilju dotedanjega vesoljnega imena, temelječega na identičnosti nukleotidnega zaporedja. Povsem drugače pa je, če interpretacijo le nekoliko zasukamo, in namesto sebičnega gena, ki je bil opredeljen kot statično⁵⁹ središče ali negibljivi gibalec, jemljemo isto substanco v dinamičnem in decentraliziranem smislu. Podoba spreminjajočega se, evolutivnega gena, ki ni več samozadostni vzrok in cilj samemu sebi; podoba, ki je značilna za zadnje tri tu predlagane modele, se za razliko od statičnega modela, kakršen je tudi⁶⁰ sebični gen, zlahka naveže na omenjena izhodišča, ki jih nudi moderno naravoslovje. Gen je postavljen na mesto izvrševalca določenih funkcij, enako kot to velja za vse druge molekule; končno pa je odstavljen z mesta središčnega gibalca, katero je nekaj desetletij druge polovice našega stoletja zasedal v človekovih zmotnih predstavah (3,24). Že zdrava pamet pa bi nam lahko ves čas narekovala ustrezen odnos do tovrstnih pogledov - na gen bi morali tudi v trenutkih njegove največje navidezne vladavine gledati kot na nekaj zelo relativnega, nekaj povsem odvisnega od kopice zunanjih faktorjev. In prav v tem je, paradoksalno, njegova resnična moč. Če bi, kot to kažejo statične definicije, gen preminul ob vsaki mutaciji, ne bi bilo nikakršne funkcionalne kontinuitete med njim in tistim, kar bi nastalo iz njega. Tako pa v svoji

56 Da stvar še nekoliko karikirava, jo primerjajmo z neko anekdotično študijo in njenimi ugotovitvami, da je pri odraščajočih otrocih količina znanja v pozitivni korelaciji z velikostjo stopala.

57 Trditve pod to točko se ne nanašajo izključno na vesoljni gen, ampak tudi na predhodno obravnavane koncepte (kar zadeva decentraliziranost, tudi vključno z molekularnim genom).

58 Izraz uporablja spričo pomanjkanja ustreznjšega. V ta namen pa ga je treba prirediti, tako da ne označuje več neke razpršitve, temveč pomik iz središča. Ta pomik namreč spet ni tako skrajn, da bi ga lahko poimenovala periferizacija. Izraza tudi ne sloveniva v razsrediščen, -a; kajti tak bi imel spet dodatne in na tem mestu morda celo zavajajoče implikacije (v prvi vrsti kot psihološki termin).

59 V smislu njegove po definiciji zahtevane mutacijske inertnosti.

60 V širšem smislu so namreč statični tudi vsi dosedanjí molekularno-biološki in klasični pojmovni modeli gena, ki ne upoštevajo evolutivnosti (1).

spremenjenosti nastopa naprej kot procesno identičen svoji predmutacijski pojavnosti obliki.

Če vzamemo spremenljivost gena strogo zares, pa kmalu pridemo do drugega ekstremnega gledanja. Glede na dejstvo, da so časovno-molekularni geni na homologno ležečih položajih v celicah in organizmih tako šibko funkcionalno povezani med seboj; in glede na to, da med mutacije (ki pač ne spreminjajo genov po tukajšnjih definicijah) uvrščava tudi kromosomske translokacije in transpozicije⁶¹, ki na razvejanih evolucijskih poteh tudi fizično vse bolj zabrisujejo in ukinjajo vsakršno lokacijsko genetično homolognost med organizmi in celo celicami znotraj njih, pridemo do spoznanja, da v primeru govorjenja o vesoljnem genu naposled zajamemo vse genetične zapise na našem planetu, v kolikor so ti pač skupnega izvora. Tak model bi nedvomno lahko dobrodejno vplival na humanistično in spiritualno usmerjene ljudi, saj bi v njem videli dokaz, da smo vsa živa bitja ena sama velika družina ali pa celo en sam velikanski živi plašč okrog planeta (25). Toda mimo takih dobrohotnih ideoloških implikacij, omenjeni razširjeni model izgubi svoj originalni namen - svojo pojasnjevalno, znanstveno vrednost.

Smiselnost modela torej iščemo le v njegovih srednjih predelih, medtem ko sta obe opisani skrajnosti nepripovedni. A tudi v teh se znajdemo pred vprašanji. Najprej, kje je meja, ko neki ud vesoljnega gena še funkcionalno deluje na drugega in si s tem torej še zasluži obravnavo v tej konstelaciji? Pravil ni. Večinoma je vse skupaj celo neprimerno bolj odvisno le od njunega naključnega nahajanja v krajevni bližini drug drugemu, kot pa od njune sorodnosti. Omenjene meje lahko postavljamo torej samo zelo približno in z dopuščeno možnostjo odstopanj.

Druga, še bolj vprašljiva stvar pa je, ali nam modeli materialnega gena v resnici povedo največ, kar lahko izvemo. Če sva namreč omenila alternativno varianto, kjer je material v genu samo še izvrševalec nekega osnovnejšega dejavnika, potem je morda čas, da tudi sam pojem gena kot gole materialne⁶² bitnosti povsem opustimo in se začnemo ukvarjati z njegovo resnično funkcionalno vsebino; tisto, ki bi nam odgovarjala tudi na vprašanje o poreklu, ne le nosilcu funkcije.

IV. GEN KOT INFORMACIJA

Pod vplivom moderne informacijske revolucije, ki pronica v vse pore našega življenja in mišljenja, smo začeli tudi v genetiko na veliko uvajati pojem informacije. Vse, kar je odkrivala in še odkriva genetika, se pokaže bolj ali manj kot pretanjeno izdelan mehanizem za skladiščenje, reprodukcijo, uveljavljanje in popravljanje *genetičnih informacij*. Gen kot materialni delček tu izgubi znaten del pomembnosti, saj ostane le še *nosilec in skladišče* določene informacije. Šele informacija je tista entiteta, ki dejansko deluje, ki je aktivna. Skozi aristotelovska očala bi bil gen le še materija, medtem ko je forma njegova informacija. Toda tudi to ni povsem točno, kajti forma gena zadobi lastnosti, ki jih Aristotelova forma ni imela: postane povsem

61 Translokacije so kromosomske aberacije, pri katerih pride do spremembe položaja določenega kromosomskega segmenta znotraj genoma. Transpozicije so na videz nekoliko podobni, v resnici pa veliko bolj urejeni procesi, pri katerih se neka replika prenese na drugo, vendar določeno mesto v genomu. Poleg tega velja pri transpoziciji, da ena veriga DNA v principu ostane na prvotnem mestu (11) - torej gre prej za duplikacijo kot pa za translokacijo neke sekvence.

62 Za to materialnost je kajpada značilna tudi funkcija - toda problem omenjene materije je ta, da ni dokazano izvor funkcije, marveč je lahko le njeno sredstvo. Izvor pa je potemtakem drugje.

abstraktna, podobna Platonovim idejam⁶³. Veliko genov z enako nukleotidno sestavo naj bi imelo povsem *isto* informacijo, ne glede na to, kje v vesolju bi se nahajali. Morajo pa se seveda nahajati v okolju z enakim genetičnim kodom (prenosno-odčitovalnim mehanizmom). Iz tega zornega kota je genetična informacija resnično predvsem abstraktna bitnost, potencialno naseljujoča celo vesolje, realna (konkretno oprijemljiva) pa tam, kjer obstaja ustrezen materialni nosilec. Pa tudi tam je povsem realna le v trenutku, ko nekaj naredi - sicer je le potencialna. Genetična informacija kot aktivno dejstvo genov, nekakšna realna genetična sila oziroma aristotelovski učinkujoči vzrok za nastanek, zgradbo, funkcioniranje in razvoj organizmov - je torej nekaj vmesnega med Aristotelovo formo in Platonovimi paradigmi.

Dejansko pri izrekanju besede gen največkrat mislimo prav na *gen kot informacijo*. V tem smislu pojmovani gen seveda preneha biti konkretna bitnost in postane abstrakten. To je z ontološkega stališča seveda zelo vprašljivo, saj ni jasno, ali sploh še realno obstaja in ali ni le še fantom v našem razumu. To vprašanje bo torej prvo zahtevalo podrobnejšo analitično obravnavo.

Če hočemo, da je neka informacija genetična, mora imeti dve funkciji, ki skupaj tvorita njeno bistvo: mora biti sposobna *samoreprodukcije* in pa doseganja določenih učinkov v celičnem okolju⁶⁴. V nadaljevanju si bomo poskusili ogledati ti dve lastnosti natančneje, pod analitičnim drobnogledom. Toda najprej bomo morali razčistiti ontologijo informacijsko pojmovanega gena.

1. Ontologija gena kot informacije

Gen kot učinkujoča in relativno stabilna bitnost, v tukajšnjem modelu ne obstaja kot hitro razgradljiva materialna substanca, temveč kot veliko bolj obstojna informacija. V tem smislu je gen za zelene oči v mojem levem mezinu sicer res povsem nedejaven, toda potencialno je nosilec iste informacije kot dejavni gen v mojih očeh, ki skrbi za sintezo encimov za produkcijo ustreznih barvil. Ker so geni večinoma nedejavni, o čemer smo že govorili, je genetična informacija večinoma potencialna bitnost. V bistvu je le možnost, da se nekaj spremeni ali sintetizira. Semintja se ta možnost tudi uresniči ali uresničuje. Toda strinjamo se lahko, da genetična informacija obstaja tudi v primeru, če se nikjer ne aktualizira, na primer pri genih za recesivne lastnosti. To je le primer splošnega pojmovanja informacije: informacija, shranjena na disku ali magnetofonskem traku, je še vedno informacija, tudi če se ne procesira ali posluša.

Abstraktnost gena kot informacije je torej močno povezana z njegovo potencialnostjo. Pomeni, da imamo nekje le možnost za določeno spremembo. Ontologija potencialnih bitnosti pa ni tako preprosta reč in je belila lase že mnogim filozofom (26,27). Ni jasno, ali možnosti obstajajo zunaj našega uma ali ne. Prav tako ni jasna identiteta potencialnih bitnosti: na primer, ali je en človek v dveh različnih možnih svetovih en in isti človek ali ne (28)? Rescher tako navaja štiri filozofska stališča do ontološkega statusa potencialov: a) za nominalistično usmerjene filozofe ostajajo le v jeziku in nikjer drugje, b) za konceptualiste je kraljestvo potencialov v našem umu, c) za konceptualne realiste je to v božjem umu in d) za realiste obstajajo potenciali neodvisno od človeka (29).

63 Aristotel je do svoje filozofije o materiji in formi, kjer je forma implicitna v predmetih, prišel ravno na podlagi neusmiljene kritike Platonovega strogega idealističnega dualizma.

64 Gre za učinke v smislu strukturnih, ribonukleinskih ali regulacijskih genov, in morda za še katere.

Poglejmo, kaj se zgodi z našo genetično informacijo pri navedenih štirih stališčih Rescherja. V prvem izgine v jezik. *Gen kot informacija* se reducira zgolj na dogovoren simbol brez realne vsebine oziroma referenta. V drugem primeru obstaja gen le še kot fantom v našem umu; tudi tu nima realne substance. V okvirih znanosti tudi o Bogu ne kaže špekulirati, zato nam ostane le še četrta možnost. Naš gen po tej sicer (končno) obstaja, toda vseeno ni jasno, kot kaj - kaj je njegova realna substanca. Če hočemo rešiti gen v njegovem informacijskem smislu in se opredelimo za realizem, moramo namreč predpostaviti svet čistih potencialov, kar vsaj na videz ni daleč od Platonovega sveta čistih idej. Tu se nam lahko zopet kaj hitro primeri, da takega sveta v objektivnem smislu ne moremo ne dokazati ne ovreči, kar tako razlago hitro iztiri iz znanosti.

Toda potencialov ni treba nujno obravnavati le kot idealne oziroma nematerialne bitnosti. V njih lahko vidimo tudi povsem realno osnovo (6). V živem svetu se z njimi tako ali tako nenehno srečujemo. Pomislimo le na že omenjeni odnos med semenom in odraslo rastlino, ki se razvije iz njega, ali na odnos med živaljo (človekom) in njenim (njegovim) embrijem. Nedvomno nastopata seme in zarodek do svojih odraslih stopenj kot potenciala, in vendar sta povsem realna, ne bivata v nekem abstraktnem svetu. Nekaj podobnega se nam pokaže, če razmišljamo o odnosu med našimi evolucijskimi predniki in nami. Potencial lahko torej pojmuje kot realno, aktualno fazo nekega procesa, ki pelje (ali vsaj lahko pelje) proti neki kasnejši fazi. Tako pojmovanje potencialov je izrazito dinamično, v skladu z Whiteheadovim (30) in zahteva temeljit zasuk v našem normalnem, shematskem, razmišljanju. Po njem smo nagnjeni k temu, da najprej vidimo relativno statične strukture - gibanje pa je sekundarno, se razvije kot odnos med sicer statičnimi strukturami. Dinamično pojmovanje *gena kot informacije* pa zahteva Kopernikanski preobrat; zahteva, da pojmuje proces, gibanje, kot primarno bitnost; kot nekaj samo po sebi in na sebi; kot nekaj, kar ne potrebuje nič statičnega za svoj obstoj. Ker pa tak obrat zahteva posebno obravnavo, med drugim tudi posebno teorijo procesov ali tokov, bova poskušala dinamično pojmovanje *gena kot informacije* kar se da poenostaviti.

Gen si sedaj lahko zamislimo kot dvojno entiteto: kot relativno statično in nespremenljivo strukturo, ki pa ima okoli sebe nešteto potencialov. Ti potenciali se v fizikalnem smislu pokrivajo z neštetimi hkrati obstoječimi rešitvami valovne funkcije gena⁶⁵, kot to predpostavlja kvantna mehanika. Valovna funkcija gena je seveda odvisna od njegovega trenutnega stanja, vendar tudi od bližnje in daljnje okolice, tako da je sedaj skoraj vseeno, ali kot strukturni del jemljemo le DNA ali tudi kromosomske proteine ali še kaj več - struktura potencialov se s tem ne bo spremenila, v evolutivnem smislu bo gen enak kot prej.

Kot kaj bi lahko po vsem tem razpredanju lahko pojmovali informacijo pri *genu kot informaciji*? Informacija je tista potencialna bitnost - realno obstoječa kot kvantno mehanski potencial⁶⁶ ali, kot bi rekel Bohm, kot dejavnik v implikatnem redu (19) svojega eksplicitnega nosilca - gena⁶⁷. Seveda niso vsi potenciali že informacija.

65 Valovna funkcija gena je rešitev Schroedingerjeve enačbe, ki bi jo dobili, če bi kvantno mehansko obravnavali gen. Kvadrat te funkcije bi pomenil verjetnostno porazdelitev za lokacije posameznih atomov nekega gena.

66 Koncept kvantnega potenciala je uvedel neortodoksno razmišljajoči fizik David Bohm (19, 31, 32). Ta potencial, ki bi deloval kot nekakšno informacijsko polje, naj bi bil odločilni dejavnik, odgovoren za posebnosti kvantno mehanskih pojavov. Do njega je Bohm prišel s preureditvijo valovne enačbe, ki pa se zaradi tega ni spremenila v smislu matematičnih rešitev.

67 Na tem mestu morava poudariti, da nama ne gre za neko fizikalno razlago informacije, temveč za koncept potenciala, ki ga lahko navežemo na fizikalno realnost. Bohmov koncept kvantne mehanike sva si izbrala zato, ker imajo tu sicer zelo obskurni pojavi in entitete kvantne mehanike vendarle neko substancionalno

Informacija so le tisti potenciali, ki ob svojem uresničenju dosežejo neko temeljito transformacijo. Ne da bi se sedaj spuščali v zapletene analitične utemeljitve, kaj dejajno pomeni *temeljita transformacija*⁶⁸, lahko to vidimo v dvojem: v reprodukciji strukture gena in v produkciji neke nove snovi (na primer tRNA, rRNA ali mRNA). Nezadostno temeljita transformacija bi v tem kontekstu pomenila na primer spremembo lege gena, prožni trk z drugimi molekulami in s tem le vpliv na spremembo njihovega gibanja ipd.

2. Identiteta in konkretnost gena kot informacije

Ugotovitev, da je potencial lahko realen (in ne bivajoč le v našem umu), je zelo pomembno izhodišče za nov koncept gena, ki ne bo več podlegel slabostim klasičnega pojmovanja (minljivost, spreminjanje in abstrakcija), niti ne bo več le materialna bitnost, kot sva ga predstavila v prejšnjih poglavjih. V informacijskem smislu je gen prvenstveno potencial in šele sekundarno konkreten kos materije. Poskusimo sedaj rešiti vprašanja, kaj pomeni kontinuiteta gena in kako so povezani enaki geni med seboj.

Da je nekaj lahko gen, mora, prvič, imeti prej omenjena potenciala za samoreprodukcijo in produkcijo. Za razliko od navadne (vidne, otipljive) materije, so potenciali nelokalni, podobno kot to velja za Bohmov kvantni potencial (31, 32) oziroma nasploh za kvantno mehanske procese (20). To pomeni, da enakih potencialov različnih kosov materije ne moremo obravnavati ločeno⁶⁹. Potenciali torej načeloma zagotavljajo, da lahko enake gene (z enakimi potenciali) obravnavamo kot en sam gen, ne da bi to pomenilo abstrakcijo, kot je to primer pri klasičnem pojmovanju gena.

Razlaga gena kot entitete, ki združuje nešteto različnih konkretnih kosov materije (DNA), je sedaj prvič možna na način, ki ne bi podlegel nominalistični⁷⁰ kritiki. Alokálnost (prostorska univerzalnost) potencialov, utemeljenih na kvantni mehaniki, torej daje genetični informaciji dimenzijo realne in vesoljne univerzalnosti.

Sam gen je pri tem, kot že rečeno, dvojna bitnost, ki združuje alokalno informacijo (oziroma informacije) in povsem lokalizirane kose materije. Ta dvojna narava⁷¹ pomeni tudi, da je gen v svojem materialnem vidiku še vedno povsem posamičen, v svojem informacijskem pa splošen.

Tu ni sedaj tudi nobenega posebnega problema, če iz enega zaporedja DNA izhaja več kot le ena mRNA, še kaka druga RNA, ali pa še kaka tretja funkcija - materialni gen je tako ali tako nosilec najmanj dveh informacij (za samoreprodukcijo in za neko spremembo v celici). Nič posebnega ni, če je teh informacij več.

realnost v obliki kvantnega potenciala. Z zgolj instrumentalističnim pogledom kopenhagenske interpretacije kvantne mehanike bi informacija ostala povsem abstraktna bitnost, s povsem odprtim ontološkim statusom. Glede na njen realni in daljnosežni pomen ne le za genetiko, temveč tudi za življenje nasploh, se nama to zdi nevzdržno.

68 V vsakem primeru bi bil pojem temeljita transformacija dogovoren, saj so lahko tudi manjše fluktuacije vzrok večjim in obsežnejšim spremembam.

69 Isto predvideva Bohm za entitete implicitnega reda, ki so analogne tu obravnavanim potencialom.

70 Nominalizem je nastal v srednjeveški sholastiki kot usmeritev, ki je, v skladu z Aristotelovo filozofijo, videla posamičnosti kot primarne entitete, splošnosti pa le v imenu (nomen, -inis (lat.): ime).

71 Le-ta do neke mere odseva dvojno (valovno - korpuskularno) naravo osnovnih delcev.

3. Evolucija gena

Poleg splošnosti je bila ena od najbolj kočljivih zadev pri klasično obravnavanem genu tudi njegova spremenljivost. Z vidika tega pojmovane informacije, je lahko vsaka sprememba celo povzročila popolno diskontinuiteto. Z vidika pričujočega koncepta gena - enako, kot je to veljalo že za tri predhodno obravnavane modele evolutivnega materialnega gena - tudi evolucija ni nič detrimentalnega. V sferi potencialov gena moramo najprej ločiti potenciale, ki se lahko v danih okoliščinah izrazijo z visoko verjetnostjo, in potenciale, pri katerih je verjetnost za manifestacijo zelo zelo majhna⁷². Prvi so neposredno izrazljivi; drugi pa zahtevajo neko spremembo razmer - zato bomo rekli, da so le posredno izrazljivi. Lahko si jih zamislimo kot bolj oddaljene od ravni eksplicitnega reda, kot pa to velja za prve - ki jih identificiramo kot genetično informacijo. Toda vendarle se tudi bolj oddaljeni potenciali nahajajo v "oblaku" potencialov gena. Med njimi in potenciali za eksaktno samoreprodukcijo gena torej ni načelne razlike, razlika je le v izrazljivosti; vsi pa so v celoti potencialov med seboj povezani. Realizacija takega bolj oddaljenega potenciala pomeni v normalnem jeziku genetike mutacijo ali rekombinacijo. Zaradi povezanosti na ravni potencialov lahko obravnavamo staro in mutirano obliko gena na zvezen način, podobno kot smo to storili že pri konceptu časovno-molekularnega, pa tudi organizmskega in vesoljnega gena. Posamezne mutirane oblike enega gena predstavljajo kontinuum; res pa je, da lahko dovolj razlikujoče se oblike na tem kontinuumu med seboj ločimo - pač po nekem dogovornem kriteriju -, tako da potem za nas ne pripadajo več istemu genu.

Geni kot informacije se nam kažejo kot trdno materialno zasidrane lokalizirane bitnosti in hkrati kot univerzalne, prostorsko in časovno razpotežene bitnosti. Z ustreznimi kriteriji tudi tu lahko dosežemo, da ne pride do prevelike univerzalnosti, na primer obravnavanja vseh različnih genov kot enega - kar bi izhajalo iz predpostavke, da so se vsi današnji geni razvili iz enega ob nastanku življenja, ali pa da so že vsi med seboj rekombinirani. Gen tako postane evolucijska entiteta s svojo preteklostjo, različnimi konkretnimi formami obstoja (na primer aleli) in s potencialom nadaljnega razvoja, obstoječim na informacijski ravni. To pa je hkrati pogled, ki ga o genih tudi sicer gojimo; tako jih v splošnem obravnavamo. Model gena kot informacije se torej ob razrešitvi konceptualnih problemov klasično obravnavanega gena pokaže kot uporaben koncept, ki povsem ustreza naši že uveljavljeni rabi pojma gen in predstavam o njem.

Reference

1. Štern A., I. Jerman. Problematičnost pojma gen. Časopis za kritiko znanosti 1994 (pred objavo).
2. Dawkins R. The selfish gene. Oxford New York: Oxford university press, 1990.
3. Kaye H.L. The social meaning of modern biology - from social Darwinism to sociobiology. New Haven and London: Yale university press, 1986.
4. Štern A. Okopi altruizma. Razgledi 1993; 3: 27-30
5. Štern A. Nova naravoslovna vera. Časopis za kritiko znanosti 1994 (pred objavo).
6. Jerman I. Nekateri filozofsko metodološki problemi organicistične biologije. Anthropolos 1987; 1-2: 361-7.
7. Ho M.W. On not holding nature still: evolution by process, not by consequence. V: Evolutionary processes and metaphors. Chichester: John Wiley & Sons, 1988; 117-44.

⁷² V okviru pričujočega prispevka nimava namena ne prostora, da bi natančneje opredeljevala to verjetnost. To bi bilo za osnovno razumevanje novega koncepta gena tudi povsem nepotrebno.

8. Eigen M, P. Schuster. The Hypercycle. Berlin: Springer Verlag, 1979.
9. Jerman I, A. Štern. Od replikatorja k toku - vpeljava temeljno nove biološke bitnosti. *Anthropos* 1993; 5-6: 128-45.
10. Sermon G. Four-square house. *Rivista di biologia* 1985; 78 (4): 491-2.
11. King RC, WD. Stansfield. A dictionary of genetics, New York Oxford: Oxford University Press, 1985.
12. Alberts B, D. Bray, J. Lewis, M. Raff, K. Roberts, JD. Watson. Molecular biology of the cell. New York & London: Garland publishing Inc, 1989.
13. Cheraf J. Bacteria take the chance out of evolution. *New Scientist* 1988; (22 Sept): 34-5.
14. Foster PL, J. Cairns. Mechanisms of directed mutation. *Genetics* 1992; 131: 783-9.
15. Popper KR. The logic of scientific discovery. London: Hutchinson, 1959.
16. Hamilton WD. The genetical evolution of social behavior (I and II). *Journal of Theoretical Biology* 1964; 7: 1-16; 17-52.
17. Jung CG. Sinhronicitet: načelo neuzročnog povezivanja. V: Tumačenje prirode i psihe. Zagreb: Globus, Prosvjeta, 1990.
18. Insinna EM. Synchronicity and coherent excitations in microtubules. *Nanobiology* 1992; 1: 191-208.
19. Bohm D. Wholeness and the implicate order. London, Boston and Henley: Routledge & Kegan Paul, 1982.
20. Stapp HP. Quantum nonlocality. *Foundations of Physics* 1988; 18 (4): 427-48.
21. Chohan AA. Living organisms and quantum-mechanical wave properties of matter. *J. Biol Phys* 1991; 18: 11-7.
22. Vitiello G. Coherence and electromagnetic fields in living matter. *Nanobiology* 1992; 1 (2): 221-8.
23. Goodwin BC. Developing organisms as self-organizing fields. Mathematical essays on growth and the emergence of form. University of Alberta Press, 1985; 185-200.
24. Monod J. Chance and necessity: an essay on the natural philosophy of modern biology. New York: Alfred A. Knopf, 1971.
25. Lovelock JE. Gaia: a new look at life on earth. Oxford: Oxford university press, 1979.
26. Quine VW. From a logical point of view. New York: Harper and Row 1963; 2-5.
27. Lycan W. The trouble with possible worlds. The possible and the actual. Ithaca, London: Cornell University Press, 1979; 274-316.
28. Chisholm RM. The ontology of the possible. The possible and the actual. Ithaca, London: Cornell University Press, 1979; 80-7.
29. Rescher N. The possible and the actual. Ithaca, London: Cornell University Press, 1979; 166-81.
30. Leclerc J. Whitehead's metaphysics. London: George Allen & Unwin Ltd, 1958; 96.
31. Bohm DJ, BJ. Hiley. On the intuitive understanding of nonlocality as implied by quantum theory. *Foundations of Physics* 1975; 5 (1): 93-109.
32. Bohm DJ, BJ. Hiley. Measurement understood through the quantum potential approach. *Foundations of Physics* 1984; 14 (3): 255-74.

Historične konstante na tleh bivše Jugoslavije in neupoštevanje le-teh pri oblikovanju multinacionalne države

VASKO SIMONITI

POVZETEK

Na področju nekdanje Jugoslavije so prevladovala povsem jasne zgodovinske stalnice, ki so dobile svoje utemeljitvene podlage zelo zgodaj v srednjem veku. Razprava sledi tem stalnicam skozi časovni lok od pozne antike in zgodnjega srednjega veka pa vse do današnjega časa: od vzpostavitve državne ločnice rimskega cesarstva na Balkanu, prihoda južnoslovanskih sorodnikov na Balkan, različnega verskega vpliva do velike verske shizme, ki je dokončno razmejila krščanski svet na njen katoliški in pravoslavni del. Počasi se oblikujoče etnične slovanske skupnosti so tako pod različnimi vplivi iskale svojo individualnost in ravnotežje, pri čemer jim je uspelo oblikovati različno dolge bolj ali manj neodvisne državne tvorbe. Podoba teh držav se je kazala v vzpostavitvi tistih vrednostnih, mentalitetnih in življenjskih vzorcev ter oblik, ki so vplivale na ta ozemlja iz središč izven balkanskega prostora oziroma iz njegovega roba (frankovsko cesarstvo, Rim, Konstantinopol, pa kasneje Benetke in Dunaj). S prihodom novih zavojevalcev - Turkov, so ti vtisnili v balkanski prostor svoj pečat in vnesli v že nepomirljivi in nasprotujoči si svet katolištva in pravoslavja novo versko/ideološko kvaliteto - islam. Razprava se dotakne problema usodnih etničnih premikov v času turške nadoblasti na področju bivše Jugoslavije, pa problema ohranjanja narodne identitete (vlogo pravoslavne cerkve pri Srbih) in islamizacije, ki je vse do današnjega časa pustila muslimansko prebivalstvo na prostoru Balkana v pasu, ki se je v glavnem raztezal od Istanbula prek bolgarskega ozemlja in Makedonije na področje Sandžaka in Bosne in Hercegovine. Posebno pozornost posveti avtor oblikovanju politične misli, ki se je oblikovala predvsem pri Srbih in Hrvatih že zelo zgodaj. Politična misel, ki je izražala željo povezati prostor naseljen z južnimi Slovani, pa je bila že v 17. stoletju tako pri enih kot pri drugih izključujoča. V 19. stoletju je uspelo Slovincem, Hrvatom in Srbom izoblikovati svojo nacionalno identiteto, seveda pa so svojo nacionalno zavest utemeljevali v skladu z različno zgodovinsko izkušnjo na povsem različne načine. Z izoblikovanjem nacionalne individualnosti pa ni bila dosežena tudi narodna emancipacija v okviru držav v katerih so živeli južnoslovanski narodi. Z uveljavljanjem političnega življenja sta postali živi takoimenovana jugoslovanska ideja in jugoslovansko gibanje, ki sta vodili k ustanovitvi jugoslovanske države, vendar pa nerazumevanje in neupoštevanje zgodovinsko pogojenih razlik ni zagotavljalo trajnejšega sobivanja jugoslovanskih narodov v isti državni skupnosti. Dve državni obliki, monarhistična Jugoslavija in komunistična Jugoslavija, ki sta imeli različen teoretični premislek o tem kaj je država in kaj na-

rod(i) v njej ter različno družbeno-politično prakso, sta propadli. Prvi je sicer pomagala k njenemu koncu druga svetovna vojna, vendar je njeni notranji krhkosti botroval enak vzrok, ki je povzročil tudi razpad druge. Lahko rečemo, da sta obe državi nastali iz enakih vzrokov kot sta propadli: narodi so se med seboj združevali v jugoslovansko skupnost iz občutka in dejanske stvarnosti v okviru katere so živeli, da ne morejo uresničiti lastne individualnosti v vseh njihovih posebnostih, in iz enakih vzrokov so se razšli. Potem ko so posamezne republike nekdanje Jugoslavije leta 1991 in 1992 proglasile samostojnost, so po kratkotrajnem vojnem prerivanju v Sloveniji izbruhnila vsa pritajena nasprotja z atavistično energijo v silovito mednacionalno vojno na Hrvaškem in v Bosni in Hercegovini. Vpletene strani si prizadevajo oblikovati nove meje in znotraj njih čimbolj homogeno povezana nacionalna telesa. Skozi transformirane religiozne vsebine so stopile v ospredje z vso zgodovinsko dediščino obremenjene nacionalne ideje. Mednarodne interesne sfere pa se na področju bivše Jugoslavije v zadnjih treh letih dejansko obnavljajo po mejah starodavne verske in civilizacijske delitve.

ABSTRACT

HISTORICAL CONSTANTS IN THE EX-YUGOSLAV TERRITORY UNCONSIDERED IN THE FORMATION OF THE MULTI-NATIONAL STATE

Very clear historical constants which were prevailing in ex-Yugoslav territory, had found their basis quite early in the Middle Ages. The discussion follows these constants through from the late Antique and early Middle Ages to the present age. Gradually, the Slavic ethnic communities were formed in their search for identity and stability. During this process they assumed the values, mentality and living patterns which influenced these territories from centres outside the Balkan region and its borders. Irreconcilability, antagonism and exclusiveness have been demonstrated by the three religions - Catholic, Orthodox and Muslim which today are manifested through extremist nationalistic ideas as transformed religious contents burdened by the historical heritage.

Na področju nekdanje Jugoslavije so prevladoval in še prevladujejo povsem jasne zgodovinske stalnice, ki so dobile svoje utemeljitvene podlage že zelo zgodaj v srednjem veku. Prav nerazumevanje in neupoštevanje teh dolgotrajnih zgodovinsko utemeljenih časovnih linij ni zagotavljalo trajnejšega sobivanja jugoslovanskih narodov v državni skupnosti, kljub nedvomno izraženi volji političnih elit, pa tudi širših delov narodnih teles v danih političnih okoliščinah, da oblikujejo skupno državo. Dve državni obliki, monarhistična Jugoslavija in komunistična Jugoslavija, ki sta imeli različen teoretični premislek o tem, kaj je država in kaj narod(i) v njej, ter različno družbeno-politično prakso, sta propadli. Prvi je sicer pomagala k njenemu koncu druga svetovna vojna, vendar je njeni notranji krhkosti botroval enak vzrok, ki je povzročil tudi razpad druge. Lahko rečemo, da sta obe državi nastali iz enakih vzrokov, kot sta propadli: narodi so se med seboj združevali v jugoslovansko skupnost iz občutka in

dejanske stvarnosti, v okviru katere so živeli, da ne morejo uresničiti lastne individualnosti v vseh njihovih posebnostih, in iz enakih vzrokov so se razšli. V obeh primerih (ali pa treh, če upoštevamo še državne okvire, v katerih so živeli južno-slovanski narodi pred oblikovanjem njihove prve skupne države) centri politične oblasti niso upoštevali tistih zgodovinskih stalnic, ki so kulturno-zgodovinsko ločevale med seboj povezane. Vsako politično (to je tudi vojaško) s tem pa vsebinsko (to je tudi versko) preoblikovanje oziroma vsak poskus takega preoblikovanja z dediščino preteklosti prežetega prostora nekdanje Jugoslavije je namreč povzročalo in še danes povzroča neprestane konflikte.

Težko bi dokazovali neposredno razvojno kontinuiteto med rimskim obdobjem pozne antike, prihodom Slovanov ter oblikovanjem srednjeveških državnih tvorb na tleh teritorija nekdanje Jugoslavije, vendar nekateri dogodki v pozni antiki, oziroma v zgodnje krščanskem obdobju, postavijo odločilne mejnike, ki jim kot stalnicam sledimo tudi kasneje. V prvem stoletju našega štetja so zagospodarili na Balkanu Rimljani, ki so prvi združili to področje politično in kulturno ter ga zaobjeli v eni državi in preželi z eno civilizacijo. Stari Iliri in Tračani so bili večinoma romanizirani, le del ilirskega prebivalstva je ohranil svojo staro družbeno patriarhalno ureditev s samoupravo. Svoje družbene pozicije so obdržali tudi Grki, tako da je Balkan dejansko postal v tem času obmejno področje grškega in rimskega sveta. Velike selitve ljudstev, njihov pritisk na meje rimskega cesarstva in državljanske vojne pa so od 3. do 5. stoletja povzročale velike krize. Leta 395, ko je umrl cesar Teodozij (379-395), je prišlo do pomembne točke obrata. Rimsko cesarstvo je bilo razdeljeno na vzhodni in zahodni del in meja med njima je tekla prek Balkana. Imperij pa ni bil ločen zgolj administrativno, temveč je obstajala tudi jezikovna ločnica. Ob soobstajanju mnogih lokalnih jezikov je prevladoval v družbenih elitah zahoda latinski jezik, v izobraženskih slojih vzhoda pa grški jezik. Jezikovna delitev je kazala tudi na nasprotja mentalitet dveh duhovnih okolij, ki so se še poglobljala v naslednjih desetletjih, ko so zahodno rimsko cesarstvo kulturno osiromašili vojaški udarci barbarov. Medtem ko germanskega navala barbarskih plemen zahodni del ni preživel in se je teritorialno zdrobil ter "uradno" propadel leta 476, pa sta ekonomska in družbena struktura v vzhodnem bizantinskem (romejskem) cesarstvu omogočili, da je to ostalo teritorialno neokrnjeno. Naslonjeno na politične in duhovne tradicije grškega sveta, je ohranilo bolj ali manj nedotaknjen institucionalni in administrativni ustroj.¹ Z delitvijo rimskega imperija in propadom njegovega zahodnega dela pa sta bili v tesni in do neke mere usodni povezavi tudi versko vprašanje in oblikovanje krščanske cerkve. Pod Teodozijem I. je postalo krščanstvo državna vera. Zmagoslavje monoteizma je tako pomenilo izgubo stika s humanističnim in strpnim duhom antičnega sveta², hkrati pa je propad zahodnega dela cesarstva še bolj potisnil vzhodni del v povsem avtonomno življenje v razmerju do Rima. Štiri patriarhije vzhodne cerkve (carigrajska, nikejska, jeruzalemska, aleksandrijska) so se začele oddaljevati od rimske cerkve. V času, ko so bile pokrajine na področju nekdanje Jugoslavije razdeljene med vzhodnogotsko in bizantinsko cesarstvo, je cesar Justinjan I. (527-565) to odtujevanje znotraj krščanskega občestva še potrdil. Leta 535 je ustanovil škofijo Justinjano Primo, kar je bil čisti izraz cezaropapizma in lokalpatriotizma, v prvi vrsti pa udarec papeški politiki.³

1 Averil Cameron, *The Mediterranean World in Late Antiquity AD 395-600*, Routledge History of the Ancient World, London and New York 1993, str. 2, 3.

2 Elen Arveler, *Politična ideologija vizantiskog carstva*, Beograd 1988, str. 31 (prevod Hélène Ahrweiler, *L'idéologie politique de l'empire Byzantin*, Paris 1975).

3 Rajko Bratož, *Razvoj organizacije zgodnjekršćanske cerkve na ozemlju Jugoslavije od 3. do 6. stoletja*, *Zgodovinske časopis*, 40, 1986, str. 378.

Državni in cerkveni okvir sta se poenotila, zakon in cerkev sta bila v službi vladarja. Bizantinski cesar je kot "Kristusov izbranec" postal absolutni monarh, kateremu je dajal Bog slavo in upravo nad državo.⁴ Cerkevno organizacijo je poslej razmejevala ločnica, ki je že od konca 4. stoletja prek Balkana razmejevala vzhodno in zahodno cesarstvo (Boka Kotorska, Drina, Sava, Donava). Obdobje od 4. do 6. stoletja je tako predstavljalo proces oblikovanja nove kvalitete na dveh med seboj različnih, vendar povezanih ravneh. Na eni strani je potekal proces zanikanja prvin antične epohe in proces uveljavljanja nove, ki jo poimenujemo z izrazom srednji vek. Pri tem bizantinsko cesarstvo ni vstopalo v srednji vek v razvojnem smislu, ampak je to veljalo za zahodni del rimskega cesarstva, kjer so s prihodom barbarskih prišlekov nastajala nova razmerja sil in novi družbeni odnosi. Na drugi strani pa so se v tem prehodnem obdobju, v katerem so se trli stari rimski in novi bizantinski elementi, izrazile prav na ozemlju bivše Jugoslavije tiste ločnice, ki jim, v sicer modificiranih oblikah, poslej lahko sledimo kot stalnicam.

Vse do 11. stoletja je Bizantinsko cesarstvo ohranjalo vodilno vlogo na večjem delu balkanskega polotoka in pri tem zmoglo preseči konfliktnost, ki so jih ustvarjala slovanska plemena s svojim prihodom. Naselitev Slovanov v 6. in 7. stoletju, ki poslej ostanejo na prostoru Balkana, je sicer sprva povzročila marsikje propad že razširjene mreže krščanske cerkvene organizacije, vendar je kasneje prišlo do njene ponovne vzpostavitve in razširitve. Postopno pokristjanjevanje poganske, sprva še ne izoblikovane slovanske gmote je pomenilo tudi sprejem in potrditev močnejšega bizantinskega kulturnega kroga, ki je širil svoj vpliv iz razvitega središča na jugu proti nerazvitemu, počasi se etnično in družbeno (državno) individualizirajočemu slovanskemu severu in severozahodu. Vzoredno s pokristjanjevanjem, ki je potekalo v smeri proti Balkanu tudi iz zahodne strani, pa je prihajalo znotraj krščanske cerkve do vse večjih razhajanj med njenim vzhodnim in zahodnim polom. Kronanje Karla Velikega v Rimu za cesarja leta 800 je povzročilo v Carigradu (Konstantinoplu) velike proteste in nasprotovanja do rimske cerkve, ki je s tem dejanjem posegla v pristojnosti Bizanca. Ta se je namreč smatral za edinega naslednika rimskega cesarstva in edinega zaščitnika krščanstva. Kompetenčni spor med Carigradom in Rimom zaradi političnega prestiža je imel za posledico večanje obojestranskega nezaupanja, ki se je poglabljalo tudi na doktrinarni ravni. Dolgotrajna razprava o izvoru sv. Duha ter s tem v zvezi razprava o božji ali človeški naravi Kristusa se je zaostрила na cerkvenem koncilu v Carigradu leta 867. Dogma, da izvira sv. Duh od Očeta in Sina (filioque), na katero je pristala rimska cerkev (poleg tega je bila še cela vrsta drugih spornih vprašanj, kot npr. o liturgiji, o primatu papeža itd.), je pomenila začetek dokončnega razcepa na vzhodno in zahodno krščansko cerkev.⁵ Bizantinsko cesarstvo, ki je prav v tem času verske zaostritve vstopalo v obdobje svojega političnega viška in teritorialne superiornosti pod cesarji iz makedonske dinastije (867-1056), kot velika mednarodna sila ni moglo popuščati na verskem in političnem področju, kljub sicer vedno znova obujenemu prizadevanju ene ali druge strani po enotnem imperiju in cerkveni združitvi. Moč, razkošje in oholost so bile glavne poteze bizantinskega imperija, ki je v svojem zenitu zaobjemal prostor od Evfrata in Kavkaza do Italije in od Donave do Palestine. Iz občutka premoči se je razvijal bizantinski šovinizem in protilatinsko razpoloženje, "novo izbrano ljudstvo" pa je svoj nekdanji kozmopolitizem zamenjalo za grško pravoslavno cesarstvo.⁶ Po vseh stoletjih razhajanj latinskega in helenskega sveta je

4 Elen Arveler, n.d., str. 35.

5 Georgij Ostrogorski, *Zgodovina Bizanca*, Ljubljana 1961, str. 227-229; Elen Arveler, n.d., str. 57.

6 Elen Arveler, n.d., str. 61-94.

bil dokončen razkol med papeštvom in bizantinskim imperijem neizbežen. Carigrajska patriarhija, ki je svojemu vplivnemu območju nad južnimi Slovani priključila še Rusijo, je spodnašala cerkveni univerzalizem Rima, ta pa je seveda, ob vse močnejši politični rasti zahodnoevropskih držav, omejeval Bizanc. Interesi obeh so se zelo jasno srečevali prav na Balkanu. Nesoglasja na politični ravni so se, kot tolikokrat prej, prenesla na raven dogmatike in liturgije. "Rešitev" spornih vprašanj, ki so bila ista kot že leta 867, se je pokazala leta 1054 s tem, da so rimski poslanci izrekli v Carigradu anátemo nad carigrajskim patriarhom, patriarh pa je sklical cerkveni zbor, ki je izrekel anátemo nad papeškimi poslanci. Razkol, ki sprva ni vzbudil skorajda nikakršnih odmevov zaradi dotakratnih običajnih polemik in trenj, pa je bil dokončen.⁷ Shizma je potrdila v veliki meri cerkveno delitev, ki je bila postavljena že v pozni antiki. To pa se je povsem jasno pokazalo tudi v naslednjem obdobju.

V času velikega verskega preloma je začela upadati moč Bizantinskega cesarstva. Na vzhodu so na mesto Arabcev, ki so cesarstvo že teritorialno močno okrnili, prišli osvajaletni Turki (Seldžuki), v južni Italiji so nadomestili bizantinsko oblast Normani, trgovsko pobudo pa so začele prevzemati Benetke in Genova. Na padec razvojne razlike, ki je prej rasla na Balkanu od juga proti severu, je na severu opozarjala tudi hitro rastoča in poslej vplivna madžarska država. Vzrok za začetek obratne politične, gospodarske in socialne smeri je bil v tem, da se je za precejšen del balkanskega prostora šele začel proces fevdalizacije, medtem ko je bil fevdalni proces v zahodni in srednji Evropi v polnem razmahu.⁸ Šibkost vzhodnega imperija pa se je pokazala v polni meri, ko so pohodniki četrte križarske vojne zasedli Carigrad in tam ustanovili t.i. latinsko cesarstvo (1204-1261). Carigrajska patriarhija se je v času "okupacije" umaknila v Malo Azijo, bizantinski patriotizem pa je v želji, da bi se osvobodil "zahodnih barbarov", utrjeval vrednost svoje samopodobe tako, da je izžareval odkrito sovraštvo do zahodnih kristjanov. Sicer nikoli ugasle ideje o združevanju dveh že povsem nezdružljivih svetov, oziroma trditve o prežemanju dveh kulturnocivilizacijskih krogov, ki sta neposredno mejila drug na drugega na od časa do časa lahko spremenljivi ločnici na Balkanu, so bile zgolj utvara, ali pa politična gesla različnih gospodarjev.

Prihod južnih Slovanov na balkanski prostor v 6. in 7. stoletju in njihov prehod v krščansko vero je imel tako več oblik in seveda različne, povsem očitne rezultate. Bizantinska oblast, ki se je razprostirala prek ozemlja, naseljenega z južnoslovanskim prebivalstvom, ni mogla obvladovati zahodnih in severnih predelov, papeški Rim, katerega dominantna vloga se je izražala prav v zahodnih in severnih predelih, pa ni mogel trajneje uveljaviti svojega vpliva v jugovzhodnih predelih. Na ozemlju, ki ni premoglo lastne metropole, ampak je bila ta zunaj njega, oziroma na njegovem robu, so majhni narodi, pod zunanjim, v vse oblike življenja vpletenim vplivom iskali možnost za oblikovanje lastne državne samostojnosti. V času premoči ene imperialne sile nad drugo, ali notranje šibkosti posamezne, so tako, na tem pravzaprav perifernem teritoriju zahodnih in vzhodnih interesov nastajale za daljši ali krajši čas državne tvorbe, ki so prevzele določene družbene vzorce in institucionalne oblike tistih centrov, pod vplivom katerih je bil prostor novonastalih držav dolga stoletja. Velik del balkanskega polotoka je tako imel bizantinsko kulturnozgodovinsko izkušnjo za svojo in to toliko bolj, kolikor so bile posamezne pokrajine blizu velikih centrov (Carigrad, Solun). Zahodne dežele, področje današnje Slovenije, Hrvaške in velikega dela Bosne,

7 Georgij Ostrogorski, n.d., str. 320-322.

8 Primerjaj Karel Kaser, *Südosteuropäische Geschichte und Geschichtswissenschaft*, Wien-Köln 1990, str. 130-142.

pa so bile pod kulturnim in političnim vplivom frankovske države. Verski razkol leta 1054 in slabljenje bizantinske moči je balkanski prostor dokočno prepolovil in usodno vplival na vsestransko podobo južnoslovanskih narodov na tleh bivše Jugoslavije.

Slovenci so bili po približno sto letih samostojnosti podrejeni vrhovni oblasti frankovskih vladarjev sredi 8. stoletja in so poslej živeli vse do leta 1918 pod oblastjo političnih dedičev frankovske monarhije. Na drugem koncu Balkana so bila področja makedonskih Slovanov predmet neprestanih borb med dvema silama, Bizancem in Bolgarijo. Leta 976 je izbruhnila vstaja proti bizantinski oblasti. Vzpostavljeno je bilo t.i. Samuelovo cesarstvo, katerega osrednja pokrajina je bila Makedonija. Po svoji ideologiji je bilo povezano s starim bolgarskim cesarstvom, vendar pa je bilo v osnovi novo in samostojno. Pomembnost tega kratkotrajnega cesarstva (leta 1014 je bila spet uvedena bizantinska uprava) je bila predvsem v tem, da je v Ohridu nastalo vplivno cerkveno središče za več stoletij. Področje, ki so ga zasedli Hrvati, je ponujalo zelo različne pogoje za življenje zaradi različne geografske podobe. Na eni strani je (bila) Panonska nižina, na drugi pa obmorsko gorato področje. V visokem srednjem veku je bila formirana kraljevina (915), ki je ob svojem propadu vključevala na vzhodu tudi Bosno do reke Bosne in Neretve. Leta 1102 je morala priznati Madžarsko, vendar pa je hrvaško plemstvo ohranilo svobodo in posest ter določeno avtonomijo, utemeljeno na državnem pravu. Tako združena je ostala Hrvaška z Madžarsko do leta 1918. Zelo pomembno, nekaj časa celo vodilno vlogo na Balkanu pa je z oblikovanjem svoje države imela Srbija. Pod dinastijo Nemanjićev (1170-1371) je dosegla leta 1219, v času t.i. latinskega cesarstva in pregnanstva carigradske patriarhije, versko samostojnost v okviru vzhodnega krščanstva. Hkrati je tudi stalno širila svoja ozemlja in dosegla svoj višek sredi 14. stoletja. Teritorialno vse skromnejše bizantinsko cesarstvo, ki je bilo v drugi polovici 13. stoletja obnovljeno, je Srbija, v času svoje največje moči, politično skorajda izrinila in teritorialno marginalizirala, saj je v širokem pasu obsegala ozemlje od Donave na severu do korintskega zaliva na jugu. Specifičen razvoj, še posebej na verskem in cerkvenem področju, pa je doživljala v srednjem veku Bosna. Geografski prostor današnje Bosne in Hercegovine, ujet med rekami Uno na zahodu, Savo na severu in Drino na vzhodu ter na jugu omejen z Dalmacijo, so v srednjem veku obkrožale in si ga delile madžarsko-hrvaška državna tvorba na severu in zahodu, na vzhodu Srbija ter na jugu ob Jadranu, od 15. stoletja naprej Beneška republika. Bosna, pogosto pod oblastjo svojih sosedov, je iskala pod vodstvom domačih knezov (banov) možnost za lastno individualnost. V času bana Kulina (1180-1203), ko so bile že izražene neke oblike samostojne državne organizacije na področju od Drine do porečja Bosne in gornjega toka Vrbasa, je prišla do izraza tudi verska posebnost, ki se je uveljavila v takratni bosenski družbi. Bosenska cerkev (bogomilstvo) in vse močnejši fevdalni sloj sta našla skupno stično točko, ki jima je zagotavljala določeno samostojnost. Čeprav so se meje samostojne Bosne zelo spreminjale (pod pritiskom Madžarov, se je teritorialno manjšala, v času Štefana II. Kotromanića - 1313-1353, ki je svoje vazale naslavljal kot "dobre Bošnjake", ter zlasti Tvrdka I. - 1353-1391, pa se je teritorialno večala na račun svojih sosedov), se je v njej, v polnih dvestopetdesetih letih po banu Kulinu, utrdil zelo močan občutek državne skupnosti. Pri ohranjanju te državne celovitosti je igrala očitno vlogo prav nefevdalna bosenska cerkev (ecclesia Bosnensis). Osnova verskega nauka te herezije je bilo dualistično verovanje v dobro in zlo (nevidni in vidni svet). V najdoslednejših oblikah se je nauk izražal v odklanjanju vsega, kar je materialno. Glede na to, da nauk ni dovoljeval graditi samostanov in cerkva, okoli katerih bi nastala posestva s podložniki, ter da ni pobirala dajatev, so jo podpirali tako fevdalci kot podložniki. Bosenska cerkev, kot eden glavnih opornikov bosenske državne avtonomnosti, se je

uveljavila kot posebnost na prostoru, kjer sta se stikala katoliški in pravoslavni svet, in je bila v tistem času edina, ki ni pripadala niti Rimu niti Carigradu.

Južnoslovanske etnične skupnosti so doživljale v srednjem veku zelo različne in povsem nasprotno usode. Medtem ko so Slovenci in Hrvati izgubili svojo samostojnost in so bili politično in versko vključeni v zahodni kulturni civilizacijski krog, so ostale etnične skupnosti na prostoru nekdanje jugoslovanske države vstopale v povsem drugačno realnost. Zaradi slabljenja bizantinske imperialne moči in njenega več desetletij trajajočega zloma so se sicer oblikovale države, ki pa so, razen Bosne, ki je morala oblikovati posebno identiteto, sledile duhovni tradiciji Bizanca. Bizantinsko cesarstvo je od tedaj pa vse do propada izgubljalo svojo nekdanjo politično in gospodarsko prednost, ki ga je prej postavljalo v superioren položaj do "barbarskega zahoda". Zarzo v veličino svoje preteklosti, na podlagi katere si je v času skrhane moči ustvarjalo visoke vrednostne predstave o lastni podobi, je začelo v odnosu do zahodnega krščanskega pola razvojno zaostajati.⁹ Balkanske države, ki so bizantinsko izročilo sprejemale in ga posnemale, so se tej nastajajoči stalnici razvojnega zaostajanja priključile.

Srednjeveške "hrvaška", "srbska", "bosenska" in druge državne tvorbe so počivale na dinastičnem principu in ne na etničnem.¹⁰

Za ohranitev homogenosti etnične skupnosti, tako pomembne pri kasnejšem preoblikovanju v nacionalno skupnost, pa je bil izredno pomemben verski temelj. To se je povsem jasno pokazalo od 14. in 15. stoletja naprej, potem ko so turška osvajanja pometla s srednjeveškimi državnimi tvorbami in se je spremenila politična karta večjega dela Balkana. Ob tem se je ponovno potrdilo nezaupanje, nezdržljivost in sovražstvo med Rimom in Carigradom. Vsa pogajanja, ki naj bi krščanski svet če že ne združila, pa vsaj zblížala in hkrati tudi mobilizirala Evropo za rešitev preostankov bizantinskega cesarstva, so propadla. Prevladalo je stališče goreče in nepopustljive pravoslavne cerkve, da so cerkveni interesi važnejši od državnih. Zadnji bizantinski vladar Konstatin XI. Paleolog je tik pred padcem Carigrada rekel: "Rajši vidim v mestu turški turban kot latinsko tiaro."¹¹ Mesto je padlo v turške roke po dolgotrajnem obleganju leta 1453 in postalo prestolnica novonastajajočega osmanskega imperija. Bizantinsko cesarstvo je po tisoč letih propadlo. Med grškim prebivalstvom je zaživel biblijski nauk, da bog kaznuje svoj ljubljeni narod, če ta skrene s prave poti. Z junaško žrtvijo za grehe v preteklosti in za vstop v nebeško kraljestvo pa je bila hkrati že dana trdna osnova za vero v ponovno vstajenje in obnovo slave in veličine nekdanje države.¹² Poraz je postal religiozni fenomen, ki je, oblikovan v močno mitologijo, nagovarjal vse sloje nekdanje države k neprenehni žrtvi za njihovo osvoboditev. Enak ideološki vzorec je, prav pod vplivom kulturne tradicije Bizanca, imel vzrok za svoj nastanek že sedemdeset let prej v Srbiji: tragedija srbske vojske na Kosovem polju leta 1389, preoblikovana v versko vsebino, je dobila pomen zavezujočega izročila in (je) predstavlja(la) vir upanja pravoslavne srbskega naroda, da bo ponovno oblikoval močno državo.¹³

Z izginotjem srednjeveških držav (Srbija 1459, Bosna 1463, Črna gora 1496) in njihove fevdalne družbe je bila prekinjena kontinuiteta gospodarskega in političnega življenja. Nastopila je skoraj popolna kulturna izoliranost v odnosu do ostale Evrope.

9 Karl Kaser, n.d., str. 143-154.

10 Holm Sundhaussen, *Geschichte Jugoslawiens*, Stuttgart 1993, str. 32.

11 Elen Arveler, n.d., str. 133.

12 Elen Arveler, n.d., str. 134-136.

13 Primerjaj Episkop gornjekarlovški Simeon, *Karakterologija srpskog pravoslavja* (v: *Srpska pravoslavna crkva 1219-1969 - Spomenica o 750-godišnjici autokefalnosti*), Beograd 1969, str. 385-387.

Medtem ko je zahodni evropski prostor v času turškega osvajanja vstopal v "novi vek" z rastjo meščanske družbe in začetkom razvoja modernega kapitalizma, je turška država ponujala na novo osvojenih področjih družbeni model, ki ni omogočal primerljivega razvoja niti na gospodarskem niti na političnem področju. Ob družbenih izzivih, ki jih je doživljala zahodna Evropa (manifestirali so se z renesanso, reformacijo in kasneje prosvetljenstvom), je ostal osmanski imperij (in v njem vsi podrejeni narodi) neprizadet in pravzaprav statičen. Militantni turški fevdalni sistem, ki je počival na temeljih islamske tradicije, je dejansko preprečeval razvojno dohitevanje dinamičnega sveta, na katerega je mejil na svoji zahodni meji. Novi čas, ki je začel teči na Balkanu s prihodom novih gospodarjev, ni imel takorekoč nič skupnega z "novim vekom" srednje in zahodne Evrope.¹⁴ Nasproti sta si ponovno stala dva izključujoča kulturno zgodovinska kroga, ki sta imela na obrobju oziroma izven prostora njihovega imperialnega interesa na Balkanu svoje metropole: Benetke, Dunaj in Carigrad. V že povsem nasprotujoč in razdeljen prostor je hitro napredujoč osvajalet iz jugovzhoda vnašal na zavzetih ozemljih nov ideološko-verski dejavnik - islam, s katerim je prekril prejšnjo stvarnost, vendar pa večinoma ne tudi zbrisal zgodovinski spomin pokorjenih.

Osmanska država je do konca 16. stoletja zasedla okrog 80% ozemlja nekdanje Jugoslavije.¹⁵ Okupaciji turških osvajalcev so se izognili v celoti le Slovenci, od nekdanje Hrvaške pa so ostali le t.i. ostanki ostankov (*reliquiae reliquiarum*). Do konca 17. stoletja je Hrvaška obsegala le približno eno tretjino nekdanjega ozemlja. Velik del ozemlja nekdanje Jugoslavije, ki je bil inkorporiran v turško državo, pa je bil, potem ko se je meja turškega imperija umaknila in ustalila na rekah Una-Sava-Donava, pod turško oblastjo celih štiristo in celo petsto let. V tem času so nastale na tem prostoru pomembne etnične spremembe, ki so bile v tesni povezavi z ohranjanjem stare in uvajanjem nove vere. Uspeh obsežnega procesa islamizacije podrejenega prebivalstva, ki se je začel z uveljavljanjem turške države, je bil namreč odvisen prav od položaja, vloge in moči krščanske cerkve, ki si ga je zgradila v času srednjeveških fevdalnih držav.

Na ozemlju Srbije je islamizacija žela le skromne uspehe. Z izgubo srednjeveške države je srbska pravoslavna cerkev sicer izgubila svojo avtonomnost in nekdanjo organizacijsko vlogo, vendar pa nikoli stika s prebivalstvom. Z obnovitvijo cerkvene samostojnosti leta 1557 pa je bil Pečki patriarhiji ponovno vrnjen in še razširjen organizacijski okvir, znotraj katerega je prevzela določene kompetenčne pravice za vse srbsko prebivalstvo v turški državi (v zakonskem pravu, nekatere pravice v zvezi z dedovanjem, zastopstvo občine pred turško oblastjo itd.). Na Pečko patriarhijo je turška oblast prenesla skoraj vso civilno oblast bivše srbske države. Takoimenovani miletski sistem (*millet*), v okviru katerega so imeli nemuslimanski podložniki pravico na določeno samoupravo in upravo, je patriarhom dajal ne samo duhovno oblast nad njegovimi verniki, ampak so imeli tudi oblast, ki je prej pripadala srbskim vladarjem. Kljub lojalnosti do turške države vse do konca 17. stoletja, je patriarhija imela s svojim delovanjem dejansko možnost ohranjati zavest o državnih tradiciji, ki je bila hkrati tudi cerkvena tradicija.¹⁶ Pravoslavna cerkev, ki je bila v bistvu fevdalna, je tako ohranjala med srbskim prebivalstvom povsem jasno družbeno vertikalo, vendar je

14 Karl Kaser, n.d., str. 130-142, 155-168.

15 Bogo Grafenauer, Kako Slovenci po odcepitvi?, Nova revija, 95, 1990, str. 377.

16 Sima Ćirković, Pravoslavna crkva u srednjevekovnoj srpskoj državi (v: Srpska pravoslavna crkva 1219-1969 - Spomenica o 750-godišnjici autokefalnosti), Beograd 1969, str. 51; Zgodovina narodov Jugoslavije, Ljubljana 1959, str. 487-490; Ivo Banac, Nacionalno pitanje u Jugoslaviji (Porijeklo, povijest, politika), Zagreb 1988, str. 70-71.

bila po svoji nižji duhovščini hkrati tesno povezana tudi z njenim prebivalstvom. V cerkvenem okviru je zato povsem samoumevno začel proces mitizacije srednjeveške države, njenih kraljev in plemenitašev. Ob zoženi možnosti družbene artikulacije so se vračale v pravoslavni svet stare balkanske patriarhalne oblike življenja (družinska zadruha, običajno pravo, plemo), ki so urejale notranje odnose. Ob tem je vzporedno oživela tudi ustna folklor kot skupna oblika duhovnega in kulturnega življenja. Odločilno vlogo pri posredovanju in vzpodbujanju ohranjanja verske, družbene in kulturne identitete so imeli nekateri samostani in menihi, ki so predstavljali simbol etnične/narodne enotnosti. Vuk Karadžić je zapisal v začetku 19. stoletja, da so bili samostani "vse do danes pravi in edini stebri ter čuvarji krščanskih zakonov in srbskega imena."¹⁷ Srbska pravoslavna cerkev je imela v odnosu do podrejanja srbskega prebivalstva turški državi in do islamizacijskih pritiskov izredno pomembno in pozitivno vlogo kot povezovalna sila srbskega prebivalstva.

Proces islamizacije v Bosni in Hercegovini pa je potekal tako po tempu kot po obsegu hitreje in razsežneje kot drugod. Vzrok je bil tudi v tem, da je za turško državo, ki je s padcem Bosne uničila poslednji državni organizem na Balkanu, pomenil zavzeti prostor ugodno strateško izhodišče za uspešen boj proti Beneški republiki in Madžarski (Hrvaški). Drug vzrok, da je islamizacija lahko naglo potekala, pa je ležal v specifičnem položaju bosenske cerkve. Glede na nauk in organizacijo bosenska cerkev ni zmogla prevzeti povezovalne vloge, medtem ko sta bili katoliška in pravoslavna cerkev na tem osrednjem in težko dostopnem delu Balkana marginalizirani. Prebivalstvo je pričakalo nove gospodarje brez opore na neko močno cerkveno organizacijo, ki bi ščitila in povezovala njegove interese. Prvič v zgodovini se je islamizacija prav v Bosni na široko odprla plebejskim množicam in udarno vojaško silo proti zahodu (hrvaškim in slovenskim deželam) je imela turška država prav v novih muslimanih. Prostor nekdanje srednjeveške države se je polnil z novo vsebino - z islamom. Glede na postopen in sistematičen način turškega osvajanja sta oblikovanje upravno-politične strukture in nastanek bosenskega pašaluka potekala v obliki procesa, ki ga lahko zamejimo z letnicami 1463 (padec Bosne in ustanovitev bosenskega sandžaka) ali z letnicama 1448-1453, ko je dobila Turčija v Bosni prve stalne postojanke, in z letom 1592, ko je padla v turške roke zadnja pomembna trdnjava Bihač in bila vključena v pašaluk.¹⁸ Bosenski sandžak je predstavljal neke vrste matico (paša sandžak) vseh sandžakov, ki so prišli kasneje v sestavo pašaluka. Z osrednjim delom med rekama Drino in Vrbasom se je bosenski sandžak širil na zahod do reke Une in prek nje v Cazinsko krajino, na vzhodu pa je vključeval še ozemlje današnjega Sandžaka, ki sta ga zamejevali deli porečij Ibra in Drine. Pašaluk, ki je zajemal (od Šabca do morja, od Zvečana do Virovitice) večje ozemlje, kot ga je kdajkoli obvladoval katerikoli bosenski kralj, je imel svoje središče v srcu stare srednjeveške države. Ob koncu 17. stoletja, ko je Avstrija skupaj z Benečani dosegla v vojni s Turčijo uspehe ter v 18. stoletju, ki so ga zaznamovale avstrijsko-turške vojne, so se meje bosenskega pašaluka spreminjale, obseg se je manjšal in se v glavnem omejil na meje Bosne iz 15. stoletja.¹⁹ V zvezi s položajem srednjeveške države in v zvezi s položajem jedra bosenskega pašaluka je obstajala kontinuiteta regionalne zavesti. To so vzpodbujali še povsem netipični privilegiji, ki jih je v osmanskem imperiju uživalo muslimansko prebivalstvo v Bosni: pravica do dedovanja posesti,

17 Vladimir Stojančević, *Srpski narod pred prvi ustanak (v: Istorija srpskog naroda. Od prvog ustanka do berlinskog kongresa 1804-1878. Peta knjiga, prvi tom)*, Beograd 1981, str. 18.

18 Hazim Šabanović, *Bosanski pašaluk (postanak i upravna podjela)*, Sarajevo 1982(2), str. 15, 39.

19 Hazim Šabanović, n.d., str. 70, 79, 80.

vpliv na vojaško-upravno in sodno oblast, nekateri nižji davki. Muslimani v Bosni, ki praviloma niso znali turško, ampak so govorili bošnjaško, so ob koncu 18. stoletja predstavljali večinsko prebivalstvo (okoli 700 000). Sebe so imenovali Turke (to je ljudi, ki so "turške" vere), prave Turke pa Turkuše.²⁰ Status, ki ga je imelo muslimansko prebivalstvo v odnosu do pravoslavnih Srbov in katoliških Hrvatov, ter vojne, ki so pritiskale na meje Bosne s strani Beneške republike in avstrijske monarhije, so utrjevale posebno zavest islamiziranega prebivalstva v Bosni. Nastala je tudi zavest o določeni avtonomnosti te dežele v primerjavi z drugimi v turški državi, kar so potrjevale posebne pravice muslimanskega prebivalstva, osrednji položaj bosenskega sandžaka v pašaluku ter geostrateški položaj Bosne kot najbolj izpostavljene zahodne pokrajine v turškem imperiju. V osrednjem delu bosenskega pašaluka tako lahko sledimo določeni kontinuiteti svojevrstnega položaja, ki ga je imela Bosna tako v srednjem veku, kot kasneje v stoletjih pod turško dominacijo.

S prihodom Turkov na Balkan so bili povezani veliki migracijski premiki, ki so trajali od 14. do 18. stoletja. Pravoslavno prebivalstvo se je selilo v smeri sever in severozahod, doživljalo svoj prodor v osrednjo in zahodno Bosno, po padcu te pokrajine v turške roke pa se je začel dolgotrajen migracijski pritisk na zapuščena obmejna področja Hrvaške (v manjši meri tudi na slovensko ozemlje).²¹ Na Hrvaškem, ob meji s Turčijo, se je družba militarizirala. Ta proces se je močneje okrepil še zlasti potem, ko je dobilo t.i. "vzhodno vprašanje" poln zamah in je avstrijska monarhija izrinila v šestnajst let dolgi vojni (1683-1699) osmanske gospodarje iz Madžarske in Slavonije. Vzdolž hrvaško - bosenske meje, oziroma vzdolž meje med turškim cesarstvom in avstrijsko monarhijo je nastala Vojna krajina. Izdvojena kot poseben teritorij pod neposrednim vplivom habsburškega dvora, je bila sprva dejansko rezultat spopada med islamom in zahodnim krščanstvom, kasneje pa je to ogromno vojaško kasarno ohranjala avstrijska monarhija tudi zavoljo želje po dominaciji v srednji Evropi. Proces militarizacije družbe je pomenil, da se je zaradi vojno-politične stvarnosti izoblikovala v Vojni krajini povsem specifična oblika družbene ureditve. Prišleki, ki so pred turškim pritiskom prišli v novo okolje, so si skušali zagotoviti poseben osebni položaj. V zameno za določene samoupravne organizacijske oblike življenja in versko svobodo so pravoslavni priseljenci sprejeli dolžnost vojakov krajišnikov. Kot plačilo za opravljanje takorekoč doživljenske vojaške službe so krajišniki, ki so živeli v okviru starih patriarhalnih skupnosti - hišnih zadrugah, dobili od vladarja zemljiško posest.²² Vojaška služba in nanjo vezana posest ni vzpostavljala fevdalnih, oziroma podložniških odnosov, ampak je vstop prišlekov v pogodbeno razmerje, zavarovano z dogovorjenimi in zapisanimi pravicami, ohranjal njihovo osebno svobodo. Dane socialne in ekonomske podlage so zagotavljale v Vojni krajini sicer svobodno, vendar popolnoma zaprto kmečko družbo, kjer ni bilo pravih mest, niti ni bilo prave vzpodbude zanje. Zaprtost te družbe, ki jo je hotelo hrvaško plemstvo razbiti s poskusi vzpostavitve nekdanjih fevdalnih odnosov na tem teritoriju, je še bolj utrjevala

20 Avdo Sušeska, Ajani, Sarajevo 1965; Vladimir Stojančević, n.d., str. 9-10; Ivo Banac, n.d., str. 50.

21 Balduin Saria, Die Flüchtlingsbewegung in der Türkenzeit, Südostdeutsches Archiv, 7. Band, München 1964, str. 129-153; Ignacij Voje, Migracioni procesi iz Bosne u slovenačkim zemljama za vrijeme turskih provala u 16. stoljeću (v: Migracije i Bosna i Hercegovina), Sarajevo 1990, str. 89-99; Bogo Grafenauer, Problem migracij v zgodovini Slovencev, Zgodovinski časopis, 45, 1991, str. 189-191; isti Migracije v jugoslovanskih deželah od 15. do 18. stoletja in njihov pomen za nadaljni narodnostni razvoj, Zgodovinski časopis, 45, 1991, str. 203-209; Ignacij Voje, Migracijski procesi v slovenskem prostoru v turškem obdobju (16. do 18. stoletje), Zgodovinski časopis, 46, 1992, str. 323-333.

22 Karl Kaser, Freier Bauer und Soldat (Die Militarisierung der agrarischen Gesellschaft in der kroatisch-slawonischen Militärgrenze (1535-1881), Graz 1986; Dragutin Pavličević, Hrvatske kućne zadruge, I. (do 1881), Zagreb 1989.

pripadnost krajišnikov pravoslavni cerkvi. Tudi pritiski katoliške cerkvene oblasti, da bi verski prvaki pravoslavne skupnosti sprejeli unijatstvo, so naleteli na malenkostne pozitivne odmeve. Prav prek pravoslavne cerkve pa so krajišniki, ki so bili po svoji etnični pripadnosti večinoma slovanizirani Vlahi, izgubljali svojo prvotno etnično identiteto in jo v novih razmerah nadomeščali s srbsko.²³ Pravoslavna cerkev kot organizacija in vera kot duhovna vsebina sta bili tako tisti temelj, ki je bil pomemben pri ohranjanju njihovega položaja v Vojni krajini, kasneje pa odločilen pri oblikovanju nacionalne zavesti.

Ko se je ob koncu 17. stoletja obrnilo razmerje sil med dvema rivaloma na Balkanu v prid Avstrije in je ta začela potiskati turško oblast proti jugovzhodu, je ponovno potekalo obsežno prerazporejanje prebivalstva na ozemlju bivše Jugoslavije. Tokrat se je islamizirano prebivalstvo na Madžarskem in v Slavoniji, ki sta bili pod turško oblastjo okoli stošestdeset let, umikalo pred napredujočo krščansko vojsko globoko v turško državo. Bosenski pašaluk se je zmanjšal, vendar pa se je s prihodom beguncev, predvsem iz Slavonije, močno povečala koncentracija islamiziranega prebivalstva v Bosni. Vojne razmere pa so tedaj prisilile tudi večji del katolikov v Bosni, da so turško državo zapustili in se naselili na prostoru, ki so ga osvojile krščanske čete.²⁴

Ob zmagovitem pohodu Avstrije so se ponovno jasno pokazala stara nasprotja in razlikovanja med vzhodnimi in zahodnimi kristjani. Dunajski dvor je ob vojaških uspehih svoje vojske vzpodbujal k uporabi prebivalstva na še neosvojenih ozemljih Srbije ter pri tem izpostavljal "krščansko solidarnost" kot tisto podlago, ki lahko zagotovi uspeh. Srbi, kot tudi drugi pravoslavni narodi, pa so svoja pričakovanja stavili na Rusijo, ki se je sklicevala na "pravoslavno solidarnost". Leta 1687 je škopski metropolit Jeftimij opozoril ruske cerkvene kroge, da sta se srbsko prebivalstvo in cerkev znašla pod trojnim pritiskom - avstrijskim, beneškim in turškim ter pred dvema sovražnikoma - islamom in katolištvom. Prvaki srbske pravoslavne cerkve so videli v prodoru avstrijske vojske do Beograda možno nevarnost za uničenje osmanskega cesarstva s strani nastajajoče avstrijske katoliške velesile, s tem pa tudi smrtno nevarnost za srbsko cerkveno organizacijo kot tudi za samo pravoslavje. Odposlanec srbskega patriarha Arsenija III. Crnojevića arhimandrit Isaija je prišel leta 1688 v Moskvo in prosil, da ruski car reši pravoslavne kristjane pred "Rimljani", saj so ti začeli na osvojenih področjih Madžarske in Moreje spreobračati nekatere pravoslavne cerkve v unijatske, nekatere pa v rimokatoliške. Isaija je poudarjal, da bodo katoliške sile po osvojitvi balkanskih dežel in Carigrada "pripeljale pravoslavne kristjane omenjenih dežel v še hujšo pogubo kot je turška, saj bo grško-pravoslavna vera izkoreninjena in bo izginila, ker bodo Rimljani vse samostane in cerkve spremenili v svoje, nekatere pa prisilili v prekleto unijo."²⁵ Morebitna izguba cerkveno-organizacijskih okvirov bi glede na vlogo, ki jo je imela cerkev med srbskim prebivalstvom, gotovo pomenila tudi izgubo njihove specifične identitete. Tisti Srbi, ki so sprejeli islam ali katoliško vero, so namreč izgubili narodno identiteto.²⁶ Cerkev se je tako jasno zavedala, da pomeni organizirano pravoslavje za Srbe dokaz njihovega obstoja - poistovetenje

23 Mirko Valentić, *Temeljne značajke povijesti Vojne krajine*, Povijesni prilozi, Zagreb 1991, str. 12-16, 25-28; Ivo Banac, n.d., str. 50, 51.

24 Luka Džaković, *Katoličko stanovništvo Bosne i Hercegovine u 18. vijeku - u svijetlosti nepoznatih podataka*, Jugoslavenski istorijski časopis, 1-4, 1978, str. 160-163.

25 Jovan Radonić, *Rimska kurija i južnoslovenske zemlje od 16. do 19. veka* (SANU, posebna izdanja), Beograd 1950, str. 394, 395; Gligor Stanojević, *Srbija u vreme bečkog rata*, Beograd 1976, str. 95, 99, 236.

26 Gligor Stanojević, n.d., str. 237.

pravoslavlja in srbstva je postajalo vse bolj očitno.

Leta 1690 so Turki začeli veliko protiofenzivo proti avstrijski vojski, ki je pred tem zasedla takorekoč vse srbsko ozemlje do Skopja. Pred turškim pritiskom, ki je spet potisnil mejo turškega cesarstva do Beograda, se je moral prek Donave in Save umakniti tudi del srbskega prebivalstva (t.i. Velika selitev Srbov). Arseniju III. Crnojeviću je tik pred pobegom na habsburško stran uspelo dobiti od avstrijskega cesarja Leopolda I. pomembne privilegije. Srbski cerkvi je bila s privilegiji zagotovljena v novi domovini vodilna vloga med srbskim prebivalstvom v političnem, kulturnem in verskem življenju.²⁷ Miletski sistem, ki so ga Srbi prenesli v Habsburško monarhijo v precejšnji meri, je bil posledaj močno orodje za ohranjanje, širjenje in rast nacionalne identitete in ideologije v zahodnih delih Balkana. Srbsko prebivalstvo, ki se je razlilo po Panonski nižini in na osvobojeno hrvaško ozemlje, si je zagotovilo precejšnjo stopnjo duhovne in svetne oblasti. S pridobljenimi privilegiji se je tako obranilo tudi verskih pritiskov katolicizma in protestantizma. Hkrati s tem pa so si Srbi zaprli pot do velikih kulturnih tokov evropske civilizacije 18. stoletja in to kljub temu, da so se začeli prilagajati kulturnemu okolju srednje Evrope. Najprej v Kruševdolu, nato pa od leta 1713 v Sremskih Karlovcih, je bila ustanovljena še krovna verska organizacija - metropolija, ki je do leta 1918/1920 skrbela za vse pravoslavne Srbe v Habsburški monarhiji (Vojvodini, Slavoniji in na Hrvaškem). Metropolija je priznavala patriarhijo v Peči, ki je bila v osmanskem cesarstvu in je formalno ohranila jurisdikcijo nad vsem srbskim prebivalstvom. Leta 1766, ko je bila patriarhija ukinjena pod pritiskom turške oblasti in carigradske patriarhije, pa so skušale prevzeti srbske skupnosti v avstrijski monarhiji duhovno oblast nad srbskim prebivalstvom v ožji Srbiji. Na ozemlje stare srbske srednjeveške države (Kosovo), ki so ga Srbi v precejšnjem številu zapustili, pa so se naselili islamizirani Albanci, ki so bili na tem ozemlju v manjšem številu naseljeni že prej. Preostalo srbsko prebivalstvo na tem področju je bilo posledaj izpostavljeno hudim islamizacijskim pritiskom.²⁸ Etnične razmejitvene črte na celotnem nekdanjem jugoslovanskem prostoru, opredeljene s pravoslavljem, islamom in rimokatolištvom, so bile, kot posledica trajnejših časovnih linij zgodovinskega toka, v grobem postavljene. Etnično homogenost je "motilo" predvsem izdvojeno pravoslavno prebivalstvo, ki je prebivalo tudi v Vojni krajini v Habsburški monarhiji, v severni Dalmaciji, ki jo je obvladovala Beneška republika, ter v Bosni, ki je bila pod turško oblastjo. Zlasti ta področja ter v Bosni nikoli priznana identiteta muslimanom, ki (je) izhaja(la) neposredno iz verske pripadnosti, so postala konfliktna v času oblikovanja nacionalne zavesti in v času načrtov in hotenj po oblikovanju samostojnih držav na račun razbitega in obnemoglega osmanskega in habsburškega imperija.

Že v obdobju velikega etničnega razmeščanja v 17. stoletju, ki je bilo posledica spopada metropol (Dunaja, Carigrada in delno Benetk) za vpliv in posest na Balkanu, so oblikovali posamezni Hrvati in Srbi samostojno politično misel in program, ki sta določala prizadetim narodom samostojno ali vsaj samostojnejšo vlogo v odnosu do

27 Jovan Radonić-Mita Kostić, *Srpske privilegije 1690-1792* (SANU, posebna izdanja), Beograd 1954.

28 Katoliškim enklavam v turški državi se ni godilo nič bolje, poleg tega jim je bila nenaklonjena tudi sama pravoslavna cerkev. Tako kot so imeli pravoslavci izrazito negativno mnenje o katolikih, tako so se tudi katoliški duhovniki v večinsko muslimanskem in pravoslavnem okolju izražali izrazito nenaklonjeno do svojih verskih nasprotnikov. V drugi polovici 18. stoletja je tako npr. katoliški nadškof Matija Masarek v Skopju pisal o hudih pritiskih muslimanskih Albancev ("Libera nos, Domine, ab Albancensibus!") in stalnih sporih s predstavniki pravoslavne vere, ki so silili katolike k plačevanju dajatev. Biti podrejen patriarhu, pa naj bi bilo za katolika, kot je pisal nadškof, enako kot biti podrejen Judom ali Ciganom, Jovan Radonić, n.d., str. 675, 678.

avstrijske in osmanske monarhije. Juraj Križanić (1617-1683),²⁹ katoliški duhovnik in misionar, je več kot pol svojega življenja preživel izven Hrvaške, od tega kar petnajst let v sibirskem pregnanstvu. Svoje življenjsko poslanstvo je videl v delu za združitev razcepljene krščanske cerkve in vseh Slovanov. Načrte, ki jih poznamo iz njegovega obsežnega dela "Razgovori ob wladatelistwu", poimenovanega tudi "Politika", bi, po njegovem mnenju, lahko uresničila le Rusija, ki je imela tudi edina vladarja slovanske krvi. Smatral je, da so vsi Slovani en, sicer razvejan narod, ki mora imeti skupen jezik. Izumil je nekakšen slovanski esperanto, sam ga je imenoval ruski jezik, v katerem so prevladovala hrvaške značilnosti. Enako kot Turke, ki naj bi jih Rusija izrinila iz slovanskega sveta, je odklanjal tudi Nemce. Rusija, ki naj bi se s prosvetnokulturnim delom dokopala do spoznanja o pravoslavni verski zablodi, naj bi združila celotno slovansko skupnost, vendar ne pod oblastjo ruskega carja, ampak le tako, da bi pomagala pri obnovi nekdanjih slovanskih držav. Intelektualni idealizem Juraja Križanića je seveda naletel le na negativen odmev: v Vatikanu je veljal za rusofila, v Moskvi pa za vatikanskega volhuna. Križanićev "slavizem", kot idejo o jezikovni in etnični, pa tudi verski enotnosti Slovanov, so ignorirali. Njegova politična misel je ostala anonimna vse do začetka 20. stoletja, ko je bila vključena kot vzor za "slovansko bratstvo" v politično življenje predvsem Hrvatske pučke seljačke stranke. V svojem času, kot tudi v 18. in zlasti 19. stoletju, pa sta imela večji vpliv na javnost Srb Džordže Branković (1645-1711)³⁰ in Hrvat Pavao Ritter Vitezović (1652-1713).³¹ Diplomati in politik Branković je videl v prevzemanju vojaške in politične pobude Avstrije na Balkanu možnost, da si Srbi zagotovijo svojo državo. Zagledan sicer v Moskvo, zaščitnico pravoslavja, je ponujal svoje usluge Dunaju. Z avstrijskim dovoljenjem naj bi organiziral v Srbiji velik protiturški upor, s čimer bi hkrati postavil temelje za uresničitev svoje ideje o državi. Ne glede na to, da se Branković ni izkazal kot uspešen organizator, pa je njegova ideja o svobodnem "Ilirskem kraljestvu" (obsegalo naj bi ozemlje od Črnega morja vse do zahodnih mej Srbije) vznemirjala dunajski dvor. Avstrijski cesar si namreč ni želel, da bi nastala po padcu Turčije ob južni meji avstrijskega imperija nova slovanska država, četudi bi priznavala avstrijsko vrhovno oblast. Avstrija, ki je smatrala, da bo osmansko cesarstvo ob koncu osemdesetih let 17. stoletja na Balkanu dejansko poraženo, je želela turško oblast v celoti nadomestiti s svojo. Brankovića so zaprli in kljub temu, da so ga srbske starešine izvolile v Budimu za svojega necerkvenega voditelja - despota, to avstrijske oblasti ni niti malo omajalo. Do smrti je Branković ostal v konfinaciji, kjer je napisal obsežne "Slaveno-serbske kronike". V njih je poudarjal izročilo o srbski skupnosti in njeni povezanosti vseh, zlasti južnih Slovanov. Kot politični mislec je zelo vplival na Srbe v Habsburški monarhiji in prvi formuliral njihove zahteve po politični avtonomnosti in ohranitvi verske svobode.

Če naj bi Ilirsko kraljestvo Džordža Brankovića zajemalo ne povsem jasno opredeljena področja "ilirskih narodov", pa je Pavao Ritter Vitezović poimenoval Hrvate s pojmom Iliri; ti pa naj bi bili vsi Slovani. Hrvaško ime naj bi bilo torej po njegovih ugotovitvah prvotno ime za vse Slované, vendar pa je razprostranjenost hrvaškega imena uporabil tudi za ožji prostor. Ime Hrvaške je omejil na celotno etnično področje južnih Slovanov, pri čemer ni zavračal posamezna pokrajinska in gentilna imena, je pa s krovnim imenom dal celotnemu področju južnih Slovanov enoten etničen predznak

29 Jaroslav Šidak, Kroz pet stoljeća hrvatske povijesti (razpravi: Juraj Križanić i značenje njegova djela; Počeci političke misli u Hrvata - J. Križanić i P. Ritter Vitezović), Zagreb 1981, str. 124-133, 134-147.

30 Jovan Radonić, Džuradž II. Branković "despod Ilirika", Cetinje 1955; Zgodovina narodov Jugoslavije, II, Ljubljana 1959, str. 697-700.

31 Jaroslav Šidak, n.d., str. 134-147.

in pomen. Program pisatelja Vitezovića, ki je vključeval avstrijsko prisotnost, povsem pa izključeval iz igre osmansko cesarstvo in Beneško republiko, se je zdel v 18. stoletju celo uresničljiv zaradi uspešnega avstrijskega prodora v Srbijo. Vpliv Vitezovićevega "pankroatizma", ki ga je oblikoval v spisu "Oživiljena Hrvaška" (Croatia rediviva), pa je bil precejšen zlasti kasneje, potem ko so njegove ideje dobile v 19. stoletju nacionalno preobleko. Do določene mere se je njegov vpliv izražal v ilirskem gibanju (hrvaškem narodnem preporodu), močnejše pa je vplival na ideologe Hrvaške stranke prava Ante Starčevića in Evgena Kvaternika.

Uresničitev Križanićevih idej in njegovega političnega programa je predvidevala eliminacijo dveh nasprotujočih si sil (Avstrije in Turčije) in vzpostavitev slovanske skupnosti ter obnovitev nekdanjih držav s pomočjo Rusije. Uresničitev Brankovićevega ali Vitezovićevega programa pa bi pomenila združitev etnično razpršenega južnoslovanskega področja pod okriljem politične sile (Avstrije), ki je imela v njunem življenju vojaško pobudo. Vsem trem avtorjem političnih konceptov je bilo skupno, da so smatrali Slovane, oziroma južne Slovane, za en narod s skupnim jezikom. Detalji, ki so zadevali Slovence, so zanimivi in pomenljivi. Križanić med "Zadunajce", kot je poimenoval južne Slovane, verjetno ni štel Slovencev, ker je menil, da so izgubljeni v nemškem prostoru in zato v slovanskem nimajo bodočnosti. Vitezović pa je Slovence vključeval v njegovo, čez Balkan razpoteženo Hrvaško in jih označil kot Alpeške Hrvate. Povsem naravno je, da v delu in delovanju teh piscev lahko prepoznamo njihovo versko pripadnost, vendar je veliko pomembnejše to, da se v njihovi etnični podobi in pripadnosti jasno odraža pravoslavlje, oziroma katolištvo kot del necerkvene kulture. S tem pa je bilo njihovo programsko-politično izhodišče že determinirano in dejansko družbeno neprehodno. Ta neprehodnost se je poslej izražala v 19. in 20. stoletju, ko versko poimenovanje naroda ali posameznika ni pomenilo, oziroma ne pomeni več nujno zgolj veroizpoved vernika, ampak (je) pomeni(lo) označitev kulturno - zgodovinskega kroga, kateremu narod ali posameznik pripada in iz katerega črpa specifične življenjske vzorce in vrednostna merila. Iz njih pa izhajajo specifične mentalitete in seveda tudi politika v najširšem pomenu te besede kot najbolj izrazita manifestacija določenih hotenj v odnosu do drugih.

Konec 17. stoletja je bil med velikima rivaloma, Avstrijo in Turčijo, odločen boj za Panonsko nižino v korist Avstrije. Kljub velikim vojnem v 18. stoletju, v katere se je proti Turčiji dejavno vključila vse močnejša Rusija, brez katere se poslej ni moglo rešiti "vzhodnega vprašanja", se je na Balkanu dejansko ohranjalo ravnotežje - meja med obema silama je bila ob koncu 17. stoletja in ob koncu 18. stoletja skorajda nespremenjena: leta 1718 je Turčija izgubila le kos ozemlja v Sremu (trikotnik med rekama Savo in Donavo, ki ga lahko zamejimo s točkami Sremska Mitrovica - Slankamen - Zemun), leta 1791, oziroma leta 1795 pa sta Hrvaška in Dalmacija pridobili na račun Turčije nekaj ozemlja, ki je začrtalo v bistvu še danes veljavno uradno mejo med Hrvaško in Bosno.³² Konec 18. stoletja, leta 1797, je propadla Beneška republika. Njena ozemlja v Istri in Dalmaciji je sprva dobila Avstrija, nato jih je prevzela osvajalna Francija. Po padcu Napoleona pa so bila leta 1815 znova vrnjena avstrijskemu cesarstvu. Proces, ko se je začela ostrina obeh sil na razmejitvenem Balkanu krhati, pa je zajemal časovni lok 19. stoletja in vse do končnega zloma v drugem desetletju 20. stoletja. Avstrijski dvor, ki je vodil v preteklem stoletju ne-

32 Ešref Kovačević, *Granice Bosanskog pašaluka prema Austriji i Mletačkoj republici prema odredbama Karlovačkog mira, Sarajevo 1973*; Milan Kruhek, *Granice Hrvatskoga kraljevstva u međunarodnim državnim ugovorima (Od mira na Žitvi 1606. do mira u Svištovu 1791.)*, Povijesni prilozi, Zagreb 1991, str. 37-79.

uspešne vojne, ko je cesarstvo doživljalo tudi teritorialne spremembe, je imel na Balkanu sicer še vedno politično in vojaško pobudo, vendar znotraj monarhije ni mogel zadržati nacionalnega vrenja (1848), niti ni zmozel preprečiti priznanja partnerskega položaja Madžarski (1867). Medtem ko je bilo centralistično in absolutistično cesarstvo spremenjeno z nastankom avstroogrškega sporazuma, ni pa bilo temu cesarstvu še videti konca, se je delitvena bilanca že začela z dobesedno razkrajajočim se osmanskim cesarstvom. Na kose so ga trgale zunanje sile (Francija, Anglija, Rusija, Avstrija), znotraj ga je pretresala fevdalna anarhija. Številni upori na Balkanu so preraščali v nacionalna osvobodilna gibanja (leta 1830 je postala neodvisna Grčija, leto pred tem sta dobili avtonomijo Vlaška in Moldavija, leta 1861 sta se obe kneževini združili v Romunijo, sedemnajst let kasneje je postala Romunija neodvisna država. Bolgarija je postala vazalna kneževina turške države leta 1878, leta 1908 je dobila še neodvisnost. Pet let kasneje, po prvi balkanski vojni, so priznale evropske sile predvsem zaradi interesa Italije in Avstro-Ogrske neodvisnost še Albaniji.) Ozemlje bivše Jugoslavije, ki je bilo v sklopu osmanske države, je skladno z omenjenimi političnimi in vojaškimi dogajanjem doživljalo podobno usodo. Številni upori proti turški razpadajoči oblasti so že konec 18. stoletja prinesli prebivalstvu v notranjosti Črne gore ne sicer formalne, pač pa dejansko samostojnost. Srbija je dosegla avtonomijo v okviru turške države leta 1830, potem ko sta izbruhnila med srbskim prebivalstvom dva silovita protiturška upora v prvih desetletjih 19. stoletja. Skoraj petdeset let kasneje, leta 1878, sta Črna gora in Srbija postali neodvisni državi, Bosna in Hercegovina pa je prišla pod upravo Avstro-Ogrske. Meja habsburškega cesarstva je bila potisnjena na Drino - na staro ločnico krščanskega sveta. Novonastale pravoslavne države na Balkanu so začele iskati medsebojno ravnotežje in skušale uveljaviti svoje interese. Prihajale so v spore in vojaške konflikte (npr. srbsko-bolgarska vojna leta 1885), ali pa so vzpostavljale zavezništva (npr. Balkanska zveza leta 1912, balkanski vojni leta 1912/13), da bi dokončno iztisnile Turčijo iz Balkana in si razdelile ozemeljski plen (npr. Makedonijo). Kot dediščina večstoletne oblasti turškega imperija, pa se je od Carigrada prek Bolgarije, Makedonije, Sandžaka, do vključno Bosne in Hercegovine razprostiral bolj ali manj širok pas naseljenega muslimanskega prebivalstva.

V okvirih dveh cesarstev, od katerih je bilo eno že povsem inferiorno, vendar drugo ne toliko močno, da bi nad teritorijem prvega vzpostavilo svojo oblast, so iskali južnoslovanski narodi v 19. stoletju svoje lastne nacionalne pozicije. Z izoblikovanjem družbene elite, izobraženstva in meščanstva so južnoslovanski narodi artikulirali svojo narodno politično voljo. Slovencem, Hrvatom in Srbom je uspelo v 19. stoletju izoblikovati svojo nacionalno zavest - individualnost, ki so jo seveda, v skladu s povsem različno zgodovinsko izkušnjo, utemeljevali na povsem različne načine: Srbi s sklicevanjem na staro državo in cerkveno tradicijo, Hrvati na nikoli ugaslo plemiško-fevdalno avtonomijo v okviru kraljestva Sv. Štefana, Slovenci pa z jezikom. V želji po združitvi narodnega telesa, oziroma v strahu, da ne bodo mogli doseči popolne nacionalne emancipacije v okviru sicer mnogonacionalnih monarhij, so se začeli južnoslovanski narodi ozirati drug proti drugemu in to ne glede na to, ali so bili njihovi nacionalni programi medsebojno izključujoči ali povezovalni. Namen je bil, da prostor, na katerem prebivajo odvisne narodne skupnosti, posredno ali neposredno izključijo iz obstoječega okvira habsburške oziroma osmanske monarhije. Pri tem so posamezne politične elite težile k temu, da bi povezale teritorije, kjer so (bili) naseljeni prebivalci določenega naroda, v celoto. Sledeč starejšim nastavkom domače politične misli so, pripisovale svojemu narodu dominantno vlogo, oziroma prevladujočo razprostranjenost. V povezovanju z drugimi narodnimi skupnostmi so posa-

mezne nacionalne politične elite, v kolikor so druge južnoslovanske narode sploh prepoznavale in priznavale, videle predvsem možnost, da dosežejo lastno nacionalno samorealizacijo. Želja po kulturnem in jezikovnem poenotenju, zlasti pa končno tudi po politični združitvi južnoslovanskih narodov, je bila tako stvar zornega kota prizadetih strani, predvsem Srbije in Hrvaške, ki sta mejili druga na drugo, vendar pa pripadali različnima kulturno-zgodovinskima svetovoma.

V prvi polovici 19. stoletja je bil na Hrvaškem prevladujoč idejno politični tok ilirsko gibanje, katerega glavni predstavnik in vodja je bil Ljudevit Gaj (1809-1872). To hrvaško nacionalno gibanje je bilo na idejni ravni večpomensko in je naletelo z različno intenzivnostjo na pozitivne in tudi izrazito negativne odmeve pri skorajda vseh južnoslovanskih narodih. Usmerjeno proti Madžarom, je težilo k večji samostojnosti Hrvatov v odnosu do madžarske prevlade in k združitvi vsega hrvaškega ozemlja; izhajajoč iz spoznanja o jezikovni sorodnosti južnoslovanskih narodov, ne da bi pri tem upoštevalo posamezne zgodovinske tradicije, pa naj bi prišlo do skupnega knjižnega jezika in na tem temelju do skupne nacionalne zavesti, ki naj bi nakazovala možnost združitve Srbov, Hrvatov in Slovencev.³³ Ilirsko gibanje je tako imelo obenem karakter "nadenacionalne ideologije in hrvaške nacionalne integrativne ideologije". Iz tega protislovnega in dvojnega značaja ilirizma se je izdvojila enovita smer - pravaštvo, ki je, izhajajoč iz hrvaškega državnega prava, priznavalo le Hrvate kot politično nacijo med južnimi Slovani.³⁴

V skladu s takšnim prepričanjem sta glavna ideologa tega političnega koncepta postavljala meje Hrvaške globoko na teritorij drugih narodov. Evgen Kvaternik (1825-1871) je smatral, da Hrvati živijo na ozemlju od Alp do Drine in od Albanije do Donave. Ante Starčević (1823-1896) pa je potiskal mejno črto še bolj na vzhod - do Timoka (na mejo Srbije in Bolgarije). Na tem teritoriju t.i. Velike Hrvaške bi imeli Hrvati vsakršno dominacijo (bili naj bi tudi večinski narod), medtem ko bi ostale marginalne slovanske skupnosti imele le pravice, ki bi jih potrjevale kot zgolj folklorno posebnost.³⁵ Znatno del hrvaške intelektualne srenje pa se ni odrekel ilirizmu, kot so to storili pravaši. V drugi polovici 19. stoletja, predvsem po letu 1860, je ilirizem doživel prenovu in se je poslej uveljavljal v obliki jugoslovanske ideje. Glavna zagovornika te ideje sta bila prvaka Hrvaške narodne stranke duhovnika Josip Juraj Strossmayer (1815-1905), škof v Džakovu, in zgodovinar Franjo Rački (1828-1894), kanonik v Zagrebu. V tem političnem krogu so se zavedali, da na Hrvaškem ni dovolj moči in ne sredstev, ki bi omogočila uspešen in učinkovit odpor proti avstro-ogrskega raznarodovalnemu pritisku in hkrati združitve južnoslovanske skupnosti v okviru Habsburške monarhije. Z naslonitvijo na slovanske sorodnike na Balkanu pa se ni ponujala le možnost omiliti pritisk Madžaronov na Hrvaškem, ampak se je ponujala možnost odpirati pot za združitve južnoslovanskih narodov v državo. Ta naj bi, zgrajena na ruševinah avstro-ogrske monarhije, obsegala tudi Srbijo in Črno goro. Srbija naj bi imela pri tem enako politično vlogo kot Piemont v Italiji, Hrvaška pa enako kulturno vlogo kot Toskana. Strossmayerjev program duhovne združitve južnih Slovanov in oblikovanje federativne države "vseh jugoslovanskih plemen" je vključeval tudi pomiritev večno sprtih krščanskih cerkva. Toda želje, ki naj bi presegle verski razkol, so bile resnično pobožne. Povsem razvidno je namreč bilo, da se obe nacionalni ideologiji posebej razlikujeta prav zaradi odnosa do religije in pogojenosti z njo. Srbi so povsem naravno videli v svoji cerkvi nacionalno institucijo, ideolog

33 Primerjaj Enciklopedija Jugoslavije, 5, Zagreb 1988, str. 522-532.

34 Janko Pleterski, Nacije, Jugoslavija, revolucija, Beograd 1985, str. 32.

35 Ivo Banac, n.d., str. 87.

hrvaške nacionalnosti, ki so bili vsi praktični katoliki, pa so izenačevali hrvaštvo in katolištvo. Ob nastajanju dualistične monarhije je Strossmayer sprejel dogovor s predsednikom srbske vlade Garašaninom, da Srbija osvobodi Bosno in Hercegovino. Strossmayer, ki je smatral, da v Bosni in Hercegovini živi hrvaški narod treh ver, je videl v dogovorjenem dejanju zgolj oblikovanje jedra, okoli katerega se bo oblikovala nova in samostojna jugoslovanska država. Srbija, nepripravljena na vojno, se je, ne da bi s tem seznanila Hrvate, odpovedala pripravam na upor v Bosni, hkrati pa se je naslonila na madžarsko vladu. Srbski knez je namreč predvideval, da je moč dobiti del Bosne po diplomatski poti.³⁶

Politične špekulacije Srbov in Hrvatov (in tudi naivnost Hrvaške narodne stranke v odnosu do srbskih politikov) so se trenutno razblinile, potem ko je Berlinski kongres leta 1878 določil nov zemljevid Balkana. Na račun hirajočega osmanskega cesarstva se je precej povečalo ozemlje Srbije in Črne gore, Bosna in Hercegovina pa je bila priključena Avstro-Ogrski. Srbija, ki poslej vse do začetka 20. stoletja ni več sodelovala v gibanju za uresničitev jugoslovanske države, pa je prav v odnosu do Strossmayerjeve Hrvaške narodne stranke pokazala, da sledi predvsem uresničitvi lastnega državnega programa.

V Srbiji se je že od začetka 19. stoletja, v prvih letih upora proti Turkom (1804-1813), uveljavila ideja o samostojni srbski državi. Razvoj in zaščito srbskemu prebivalstvu naj bi omogočala le svobodna in samostojna nacionalna država, ki bi poslej prevzemala pobudo za osvoboditev tudi tistega srbskega prebivalstva, ki je živelo izven področja upora. Program, ki so ga podpirali tako pravoslavni cerkveni krogi izven turške države kot seveda pomembni srbski knezi in menihi v beograjskem pašaluku, se je zdel uresničljiv. Uporniki v Srbiji so namreč osvobodili velik del svojega ozemlja, zasedli Beograd, ga proglasili za svoje glavno mesto in začeli izgrajevati lastno državno organizacijo. Vojno - politični odnosi med Turčijo in Rusijo (in Rusije s takrat ekspanzivno Napoleonovo Francijo) pa so vrnili srbsko osvobojeno ozemlje v okrilje turške države (Bukareštanski mir leta 1812). Vrsto manjših in večjih uporov proti Turkom, ki so sledili, nesoglasja med samimi srbskimi prvaki, pa tkanje določene srbske samouprave v okviru pašaluka in iskanje dejavnega zaveznika v Rusiji so po nekaj več kot poldrugem desetletju privedli do avtonomije (1830). V Srbiji poslej ni več popustila želja ne samo po oblikovanju samostojne države, ki so jo dobili Srbi leta 1878, ampak tudi po združitvi vseh Srbov v eno državo, ne glede na to, kje prebivajo. S tem ko je Srbija postala politični subjekt, je prišel do izraza silovit romantični zanos tudi med političnimi krogi. Nacionalistično pretiravanje je sledilo slepemu navduševanju nad lastno preteklostjo in ustnim izročilom, pa poudarjanju samosvojskosti, izvirnosti in superiornosti srbske kulture, ki je temeljila na dediščini "srbske svete trojice" - Sv. Save, Dositeja Obradovića in Vuka Karadžića.³⁷ Idealiziranje srbskega naroda, kot posledica uspeha domače politike in mednarodnih razmer in razmerij, pa je bilo v tesni povezavi z načrtom za rešitev srbskega nacionalnega vprašanja. Podlage, ki so opredelile vso razsežnost srbskega nacionalnega vprašanja in nakazovale njegovo rešitev, sta podala v svojih spisih Vuk Stefanović Karadžić (1787-

36 Ivo Banac, n.d., str. 87, 93; Jovan Milićević, Druga vladavina kneza Miloša Obrenovića - druga vladavina kneza Mihaila Obrenovića (v: Istorija srpskog naroda. Od prvog ustanka do berlinskog kongresa 1804-1878. Peta knjiga, prvi tom), Beograd 1981, str. 296-298; Čedomir Popov, Vladavina kneza Milana Obrenovića (do 1875)(v: Istorija srpskog naroda. Od prvog ustanka do berlinskog kongresa 1804-1878. Peta knjiga, prvi tom), Beograd 1981, str. 353, 354; Milorad Ekmečić, Srpski narod i Istočno pitanje (v: Istorija srpskog naroda. Od prvog ustanka do berlinskog kongresa. Peta knjiga, prvi tom), Beograd 1981, str. 515, 516, 521, 522.

37 Vladimir Stojančević, n.d., str. 20-120; Čedomir Popov, n.d., str. 317-318.

1864), ki je bil zavezan jezikoslovju, narodopisju, literaturi in zgodovinopisju, ter Ilija Garašanin (1812-1874), ki je bil politik. Karadžić je v svojem spisu iz leta 1836 s pomembnim naslovom "Srbi svi i svuda" zelo jasno opredelil, kje Srbi žive na Balkanu, kdo so Srbi in do kod sežejo njihove jezikovne meje. Na Balkanu je pripisoval Srbom največjo razprostranjenost, saj naj bi živeli strnjeno ali razpršeno od Timoka na vzhodu do Trsta na zahodu, od Skopja in Jadrana na jugu do Osijeka in Szentendreja (severno od Budimpešte) na severu. Srbi so se imenovali v njegovem času le tisti, ki so bili pravoslavne vere, medtem ko "so rimski in turški Srbi izgubili svoje narodno ime". Srbi so bili (na ozemlju nekdanje Jugoslavije) za Karadžića tako skorajda vsi, le vera naj bi jih medsebojno ločevala. K pravim Hrvatom je prišteval le čakavce, za Hrvate v zagrebški, varaždinski in križevski županiji pa je trdil, da govorijo nekakšen prehodni jezik "iz kranjskega v srbski". Kot Strossmayer, ki je menil, da živijo v Bosni in Hercegovini Hrvati treh ver, je tudi Karadžić enako trdil za Srbe. Ker so bili za Karadžića Srbi res "skorajda vsi in povsod", je predlagal, da bi morali "pravoslavni in rimski Srbi" priznati, da so en narod, iz tega pa bi sledilo, da bi začeli sebe imenovati Srbe.³⁸

Karadžićev razmislek, ki je nedvomno določal srbski življenjski prostor, je nadgradil Ilija Garašanin z oblikovanjem programa srbske nacionalne politike. V splošnem panslavističnem razpoloženju, kateremu naj bi Srbija sledila kot pobudnica povezovanja južnih Slovanov tako v okviru Turčije, kot v okviru Avstro-Ogrske, je Garašanin leta 1844 izdal svoje "Načertanije". Po češki predlogi, ki jo je priredil in v njej besedo "južnoslovanski" zamenjal s "srbski", je Garašanin oblikoval vodilo srbski politiki. Njen temelj naj bi bil, "da se ne omejuje na dosedanje svoje meje, ampak da si prizadeva k sebi pritegniti (sebi priljubiti) vse srbske narode, ki jo obkrožajo". Srbija naj bi razširila svoje ozemlje, oziroma naj bi združila v nacionalno državo področja, ki so jih zamejevale Karadžićeve jezikovne meje srbskega jezika.³⁹ Poslej je ta ideja, ideja Velike Srbije, ostala za srbsko politiko, sicer z različno intenzivnostjo in v različnih preoblikah, ves čas aktualna.

V oblikovanju nacionalnih političnih konceptov, ki naj bi južnoslovanske narode izvil iz objema Avstro-Ogrske in Turčije in jih morebiti celo povezali, sta nacionalni ideologiji Hrvatov in Srbov trčili predvsem na področju Bosne in Hercegovine. Obe strani, ki sta vsaka sebi pripisovali pravico do večjega dela bosenskohercegovega ozemlja, sta namreč odrekali Muslimanom samosvojo individualnost in jim pripisovali srbsko, oziroma hrvaško nacionalno pripadnost. Toda brez dejanske pridobitve Muslimanov nobena stran ni mogla uveljaviti večinskih teritorialnih zahtev. V Bosni in Hercegovini je bila prebivalstvena zastopanost naslednja:⁴⁰

- 38 Vuk Stefanović Karadžić, *Srbi svi i svuda* (v: Miroslav Brandt et al., *Izvori velikosrpske agresije. Razprave, dokumenti, kartografski prikazi*. Priredil Bože Čović), Zagreb 1991, str. 81-98.
- 39 Ilija Garašanin, *Načertanije* (Program spoljašnje i nacionalne politike Srbije na koncu 1844 godine) (v: Miroslav Brandt et al., *Izvori srpske agresije. Razprave, dokumenti, kartografski prikazi*. Priredil Bože Čović), Zagreb 1991, str. 65-77; Mirko Valentić, *Prva programska formulacija velikosrpske ideje* (v: Miroslav Brandt et al., *Izvori srpske agresije. Razprave, dokumenti, kartografski prikazi*. Priredil Bože Čović), Zagreb 1991, str. 41-64; Jovan Milićević, *Ustavobraniteljski režim 1842-1858* (v: *Istorija srpskog naroda. Od prvog ustanka do berlinskog kongresa 1804-1878*. Peta knjiga, prvi tom), Beograd 1981, str. 270-272; Ivo Banac, n.d., str. 87.
- 40 *Enciklopedija Jugoslavije*, 2, Zagreb 1982, str. 142; Ivo Banac, n.d., str. 64, 337. Podatki so zgolj ilustrativni, ne pa povsem natančni, saj primerjava ponuja enačaj med versko in nacionalno opredelitvijo. Večinoma pa razmerja vendarle odražajo posamezno pripadnost. Po podatkih iz leta 1921 naj bi bilo v zvezi z versko pripadnostjo v Bosni in Hercegovini le 558.000 Muslimanov, 829.000 pravoslavnih, 444.000 katolikov, 12.000 Judov, citirano po Janko Pleterski, n.d., str. 222, primerjaj še str. 224, 225.

Leto

1910/1918

1981

Katoliki (v glavnem

Hrvati)	516.011	22,87%	Hrvati	758.140	18,38%
Muslimani	717.650	32,25%	Muslimani	1.630.033	39,52%
Pravoslavci (Srbi)	981.255	43,49%	Srbi	1.320.738	32,02%
			Jugoslovani	326.316	7,91%

Ena ali druga stran bi lahko svojo željo po teritoriju uveljavila le s silo, kateri smo priča ob koncu drugega tisočletja, oziroma kot jo je napovedoval Muslimanom srbski politik Stojan Protić po koncu prve svetovne vojne: "Ko bo prešla naša vojska Drino, bom dal Turkom štiriindvajset ur, pa tudi osemindvajset ur časa, da se vrnejo v vero svojih pradedov (=pravoslavja, op.p.). Kdor pa tega ne bi želel, te je treba posekati, kakor smo to nekoč naredili v Srbiji."⁴¹ Ko je prišla Bosna in Hercegovina leta 1878 pod upravo Avstro-Ogrske, se je monarhija zavedala nevarnosti rastočega hrvaškega in srbskega nacionalizma, saj sta ogrožala njene neposredne interese na novo pridobljenem ozemlju. Benjamin Kállay, ki je bil v Habsburški monarhiji odgovoren za Bosno in Hercegovino v letih 1882 do 1903, je zagovarjal oblikovanje posebne bosenske nacionalnosti (bošnjaštvo). Z njo naj bi zavrl polet nacionalističnih gibanj, ki so poudarjeno odražala versko različnost. Kállayevo bošnjaštvo med dvema verskima blokoma ni bilo izmišljeno. Tradicija bosenske državnosti pred osmansko oblastjo, ki so jo ohranjali bosenski frančiškani, je bila namreč prisotna med katoliki Bosne in Hercegovine, poseben avtonomen položaj tega področja v okviru turške države pa je obstajal v zavesti Muslimanov. Kljub prizadevanju uradne politike, je bošnjaštvo naletelo na ugoden odmev le med muslimanskim prebivalstvom, ki je bilo objekt velikohrvaških in velikosrbskih poželenj in ki se je balo, da bo enotnost Bosne in Hercegovine ogrožena in izgubljena, če se bo odločilo za hrvaško ali za srbsko nacionalnost. Nacionalistični pritisk obeh strani je bil ob koncu 19. stoletja vse bolj prisoten in spori so se med Hrvati in Srbi zaostrovali glede delitve, oziroma prisvajanja Bosne in Hercegovine. Na eni strani je Vsehrvaški katoliški kongres v Zagrebu leta 1900 poglobil prepad med katoliškim in pravoslavnim prebivalstvom, saj se je hrvaštvo identificiralo s katolištvom, pravoslavno prebivalstvo v Bosni in Hercegovini pa se je začelo čutiti v novi državi ogroženo od katoliške cerkve; na drugi strani pa so vse meščanske stranke v Srbiji (razen marginalne socialdemokratske) zagovarjale velikosrbski program, tudi še, oziroma še posebej po dinastičnem prevratu leta 1903.⁴² Šele bližajoča vojna katastrofa in sama vojna ter spoznanje, da se je mogoče otresti neposredne podrejenosti velikih sil in nekonfliktno povezati nacionalne teritorije v okviru skupne države, so povzročili, da je jugoslovansko gibanje dobilo prevladujoč ton.

Položaj v avstrijski monarhiji vpetih Slovencev, Hrvatov in Srbov jim je narekoval, potem ko je jugoslovansko gibanje v zvezi s Srbijo ugasnilo v zadnji četrtini 19. stoletja, da skušajo v okviru same monarhije zagotoviti narodnostno ravnotežje v odnosu do avstroogrskega dualizma. Prizadevanje za oblikovanje tretje državne skupnosti v monarhiji ni sicer naletelo na pogajalsko pripravljenost dvora, vendar pa dvor tudi ni mogel več preprečiti razkroja cesarstva. V teku prve svetovne vojne je prišlo po večletni prekinitvi delovanja državnega zbora na Dunaju do njegovega ponovnega

41 Ivo Banac, n.d., str. 108, 109.

42 Jovan Radonić, n.d., str. 687, 688; Ivo Banac, n.d., str. 10, 111, 336; Jovan Miličević, n.d., str. 297.

sklica. Poslanci zbrani v Jugoslovanskem klubu so 30. maja 1917 prebrali t.i. majniško deklaracijo, v kateri so zahtevali, da se na temelju narodnega načela in hrvaškega državnega prava združijo vsa ozemlja monarhije, na katerih prebivajo Slovenci, Hrvati in Srbi, v samostojno državno telo pod žezlom obstoječe dinastije.⁴³ Po vseh jugovzhodnih pokrajinah monarhije (na slovenskem in hrvaškem ozemlju, v Bosni in Hercegovini, v Dalmaciji) in v tujini je bila sprejeta vrsta deklaracij najrazličnejših strank, verskih skupnosti, društev itd. v podporo narodnim poslancem na Dunaju in njihovi izjavi.⁴⁴ Večstoletna obdonavska monarhija je bila pred zlomom. Vendar v njej ni prišlo do "državlanske" vojne. Verjetno zaradi sočasnega poteka velike vojne v Evropi in zato nemoči osrednje avstrijske oblasti in (ali) pa zaradi skozi stoletja vzpostavljenih in sprejetih norm in (pravnega) reda, ki ni omogočal sicer dokončne nacionalne emancipacije, vendar tudi ni utemeljeval imperija kot "ječe narodov". 29. oktobra 1918 je prišlo do odcepitve od Avstro-Ogrske in proglasitve Države Slovencev, Hrvatov in Srbov, ki jo je takrat pohlepna italijanska politika imenovala komično opereto.⁴⁵

V okviru jugoslovanske oziroma balkanske rešitve "vzhodnega vprašanja" je videl Srbija možnost, da uresniči svoj nacionalni program. Glavno oporo političnemu programu Srbije, vendar tudi vsem drugim akterjem jugoslovanskega gibanja, je predstavljalo uveljavljeno mnenje, da so Srbi, Hrvati in Slovenci en in isti narod, ki ga ločujejo le različne veroizpovedi. Pri poimenovanju tega "triimenskega naroda" pa so vodilni politiki v Srbiji odklanjali skupno ime Jugoslovani, saj se je bilo na eni strani težko odpovedati tradicionalnemu imenu, na drugi strani pa naj bi se po združitvi ohranilo tudi ime "najmočnejšega naroda". Splošno prepričanje v Srbiji je bilo, da v novonastajajočo skupnost prinaša Srbija največ, vloge "mučeniškega balkanskega Piemonta" pa Srbiji niso odrekala tudi najrazličnejša jugoslovanska politična telesa bodisi v Habsburški monarhiji bodisi v tujini. Prvak srbske politike Nikola Pašić (1845-1926) tako ni zgolj po naključju vnašal v državne dokumente izraze kot "srbski troimenski narod" ali "srbski troimenski narod Srbov, Hrvatov in Slovencev".⁴⁶ Vendar se je v času prve svetovne vojne med vsemi zagovorniki jugoslovanskega gibanja potencirano uporabljala sintagma "troimenski narod", ki naj bi se v pričakovanju razpleta vojne združil kot en narod v eno neodvisno državo. Likvidacija Avstro-Ogrske je bila torej predpogoj za rešitev jugoslovanskega vprašanja, Kraljevina Srbija pa je bila samo razvojna stopnja na poti k združitvi raznolikega in nemirnega območja v skupno državo.⁴⁷ Slaba dva meseca po predstavitvi "majniške deklaracije" v dunajskem državnem zboru so se 20. julija 1917 zbrali na Krfu člani vlade Kraljevine Srbije in predstavniki Jugoslovanskega odbora s sedežem v Londonu in izoblikovali skupno izjavo - Krfsko deklaracijo, ki je predvidevala skupno državo "troimenskega naroda". Dokument je izpričeval doseženo soglasje, da bo nastala država ustavna, demokratična in parlamentarna monarhija pod žezlom dinastije Karadžordžević. V novo nastali državi naj bi bila enakopravno priznana imena Srbov, Hrvatov in Slovencev, enako priznane pa naj bi bile tudi pravoslavna, rimokatoliška in mohamedanska vera. Deklaracija je predvidevala tudi teritorialno nedeljivost "troimenskega naroda", oziroma se naj ne bi mogel noben del celote izdvojiti in priključiti drugi državi brez

43 Dokumenti o postanku Kraljevine Srba, Hrvata i Slovenaca 1914-1919., sabrao ih Ferdo Šišić, Zagreb 1920, str. 94.

44 Dokumenti..., *passim*.

45 Dokumenti..., str. 189-210, 273.

46 Andrej Mitrović, Nadraščanje poraza i podela (v: Istorija srpskog naroda. Od berlinskog kongresa do ujedinjenja 1878-1918. šesta knjiga, drugi tom), Beograd 1983, str. 214-217, 236-237.

47 Dokumenti..., str. 52-60.

"narodnega soglasja"⁴⁸ (ob tem si lahko nehote priključimo v spomin petdeset in šestdeset let kasneje nastalih razprav v socialistični stvarnosti o t.i. konzumirani pravici narodov do odcepitve). Kljub navdušenim izjavam, da bo uresničitev Krfske deklaracije omogočila nastanek "ene od najhomogenejših držav cele Evrope v narodnostnem pogledu", se je hkrati razvila tudi dolgotrajna debata, ki je izražala dvome in nezaupanja prav v zvezi z vprašanji kakšna bo ureditev v novi državi: kakšen naj bo federalizem in ali je sploh mogoč; ali je oziroma ni potrebna močna centralna vlada; ali bo prevladala centralizacija države; ali bo prevladala majorizacija in hegemonija Srbije; kako bo rešeno agrarno in finančno vprašanje; kakšna bo zastopanost v vladi glede na številčnost prebivalstva; ali naj bo nova država monarhija ali republika itd.⁴⁹ Nedvomno so se kazale v zvezi z združitvijo deklariranega "troimenskega naroda" mnoge nejasnosti, nedorečenosti in očitne "plemenske" razlike, ki bodo z vsiljevanjem poenotenja rojevale nepomirljive spore. Pred Srbijo, ki je imela politično pobudo, namreč ni stal načrt, kako bi neskladja v novi državi presešla z upoštevanjem obstoječih dogovorov, ampak kako bo morala izpeljati, oziroma izpeljevati v praksi načelo majorizacije, ne da bi izbruhnila usodna nasprotja. Država Slovencev, Hrvatov in Srbov, ki je nastala jeseni leta 1918 z izdvojitvijo iz Avstro-Ogrske, ni mogla vzdržati zunanjega pritiska, zlasti Italije, zato je na pomoč poklicala srbsko vojsko, nato pa se je 1. decembra združila s Srbijo v Kraljevino Srbov, Hrvatov in Slovencev.

Od prvega trenutka se je v novi državi kazalo, da so bili vsi dogovori (npr. Krfska deklaracija) predvsem papirnata igra. Ko se je država ogmnila v plašč parlamentarizma, je nova ustava povsem obšla narodno načelo in uveljavila centralistično organizacijo države po zahodnoevropskem načelu "en narod - ena država". V novo državo pa so vstopili izoblikovani in socialno strukturirani narodi, ki so bili obremenjeni s povsem različno kulturno-civilizacijsko dediščino in so doslej živeli okoli tisoč dvesto let večinoma nesamostojno (ali)in pod neposrednim vplivom nasprotujočih si metropol, ki so si delile Balkanski polotok. Nov centralistično upravno-politično naravnani režim teh razlik ni upošteval. Vse zahteve po priznanju mnogostranske raznolikosti v okviru skupne države je državni režim v Beogradu sedaj zavračal s tezo, da so Srbi, Hrvati in Slovenci le "plemena" enega samega "jugoslovanskega naroda", medtem ko drugim nacionalnim in etničnim skupnostim ni priznaval niti tega (Makedoncem, Muslimanom, Črnogorcem, Albancem).⁵⁰ Unitaristični koncept državne politike, ki ni izpolnila pričakovanja nikogar razen Srbije, je omogočil tudi pravoslavni cerkvi, da je dobila v novi državi polno veljavo. Srbi, ki so bili sedaj vsi združeni v eni državi, so leta 1920, po stoštiriinpetdesetih letih, spet dobili avtokefalno Srbsko pravoslavno cerkev, ki je tokrat lahko delovala usklajeno na celotnem ozemlju jugoslovanske države kot nosilka in zaščitnica srbskih nacionalnih tradicij in interesov. Pogajanja, ki so potekala med Vatikanom in Kraljevino Jugoslavijo v zvezi z ureditvijo položaja katoliške cerkve, pa so zastajala. Ratifikaciji konkordata, do katere v senatu jugoslovanskega parlamenta ni prišlo, je nasprotoval arhierejski sabor Srbske pravoslavne cerkve.⁵¹ Uresničevanje političnega koncepta

48 Dokumenti..., str. 96-99.

49 Dokumenti..., str. 273-278, 307-311.

50 Jurij Perovšek, Unitaristični in centralistični značaj vidovdanske ustave, Prispevki za novejšo zgodovino, 33, 1993, str.17, 19; Peter Vodopivec, Srednja Evropa, nekdanja Jugoslavija in Balkan: novi ali stari nacionalizmi, Glasnik Slovenske matice, 17, 1993, str. 8, 9.

51 Dušan K. Petrović, Ujedinjenje srpske crkve i obnova patriaršije (v: Srpska pravoslavna crkva 1219-1969. Spomenica o 750-godišnjici autokefalnosti), Beograd 1969, str. 361-364; Janko Pleterški, n.d., str. 23, 24; Sergij Vilfan, Državno versko pravo (v: Cerkev, kultura in politika 1890-1941), Ljubljana 1993, str. 14, 15.

narodnega unitarizma in državnega centralizma je vodilo v naraščajoče nestrpnosti in nacionalne konflikte. Dvor, ki je želel preseči težave, seveda ni rešil ničesar z uvedbo diktature, spremembo državnega imena in izvedbo upravne reforme (1929). Nasprotja v Kraljevini Jugoslaviji so dobila do skrajnosti izostreno obliko med Hrvati in Srbi. Pisatelj Miroslav Krleža, ideološko levo usmerjeni intelektualca, ki je odklanjal nacionalistične ekskluzivizme kot anahronizem 19. stoletja, je zajel v svojih analitičnih esejističnih razmišljanjih realno izhodišče ter stališče nacionalnih aktualnih politik v času med obema svetovnjima vojnama takole: "V tem primeru je hrvaško vprašanje neke vrste rasna plavokrvna gosposka izolacija od ljudske, primitivne, balkanske, shizmatične stvarnosti. To je inercija avstrijske Vzhodne Marke, vojaške granice, dunajskih valčkov, avstroogrške monarhije, zahodnoevropskih predsodkov, ki načrtno ločuje zahodne južnoslovanske dežele od 'balkanskih ciganov'. To je 'limes na Drini', ki se kongenialno ujema z vsemi Gesemannovimi nacističnimi teorijami o 'rasnemu človeku'. To je že več kot tisoč let nerešeno vprašanje škofije svetega Andronika v Sirmiumu (Sremski Mitrovici), to je odnos med Zahodom in Vzhodom, med Rimom in Bizancem, odnos med latinsko in grško cono, sploh, z eno besedo, latinska izolacija od pravoslavne balkanizma in grška izolacija od latinskega pokatoličevanja. Z ene in druge strani sta to dve negaciji, s pomočjo katerih se mati božja, kraljica Hrvatov, nadeja popolne zmage Rima vse do sodnega dne, in obratno, s pomočjo katerih misli Sveto pravoslavje, da je krona Karadjordjevičev najdonosnejše sredstvo za pospeševanje patriaršijskih interesov. Bistriška madona v tem primeru ni samo Advocata Croatiae, temveč tudi katoliške cerkve kot take, Hrvatstvo in katolicizem pa se po tej politični kozmogoniji stapljata v romantično celoto, ki v vsakem primeru nastopa kot simbolično jagnje gospodovo, stoječe na sprednjem obzidju zahodne civilizacije, zdaj kot cesarsko in kraljevski porte-parole prodora na vzhod, zdaj kot zaslon božjih bojevnikov, ki še dandanašnji deklamirajo o 'častnem križu in zlati svobodi' kot aktualnih političnih geslih."⁵² Kulturno-zgodovinske, nacionalno-politične in ekonomsko-razvojne razlike in interesi so bile za obstoječi državni sistem nepremostljive. Poskus, ko je tik pred začetkom druge svetovne vojne, leta 1939, dobila Hrvaška poseben avtonomnejši status od drugih znotraj Jugoslavije, naj bi reševal "hrvaško vprašanje". Toda ustanovljena Banovina Hrvaška, kateri so bili priznani celo nekateri elementi državnosti in bili priključeni tudi deli Bosne in Hercegovine, je vzpodbudila velikosrbske težnje. Obstoječo teritorialno banovinsko ureditev naj bi presegli tako, da bi se s Srbijo zvezala "srbska" ozemlja- Vojvodina, Črna gora in seveda Bosna in Hercegovina.

Kakšna bi bila usoda Kraljevine Jugoslavije ob vseh njenih nedorečenostih, če je ne bi pokopala druga svetovna vojna, seveda lahko le ugibamo. Alternativa za ohranitev negotove skupnosti narodov v okviru ene države je ponujala Komunistična partija Jugoslavije, ki je v času svojega obstoja izoblikovala tudi odnos do nacionalnega vprašanja. Ne da bi prepoznala vse narode, je načeloma priznavala narodom v okviru Jugoslavije enakopravnost, vendar je bila zanjo znotraj posameznega naroda bistvena "samoodločba" proletariata, ki se iz naroda izdvoji in kot njegova avantgarda nadnacionalno povezuje. Marginalizirana, prepovedana in preganjana v monarhiji, je revolucionarna ideologija komunistične partije dobila možnost uveljavitve, ki pa jo je v polni meri izkoristila šele v času druge svetovne vojne. Medtem ko so se nacionalna nasprotja med vojno do skrajnosti zaostrila in se manifestirala zlasti na Hrvaškem ter v Bosni in Hercegovini predvsem v pokolih srbskega, muslimanskega in hrvaškega pre-

52 Miroslav Krleža, Deset krvavih let in drugi politični eseji (v eseju Teze za neko diskusijo iz leta 1935), Ljubljana 1962, str. 354-355, 356.

bivalstva, so komunisti uspeli povezati dele prebivalstva v osvobodilno vojno proti okupacijskim silam. Pri tem so sledili svojemu cilju revolucije - vzpostavitvi novih družbenih odnosov po vojni, ki naj bi reševali in rešili tudi razredno in nacionalno vprašanje. V času druge svetovne vojne je tako potekala na teritoriju Jugoslavije vojna v treh oblikah: kot mednacionalna vojna, kot vojna znotraj ideološko razdvojenih narodov in kot vojna proti okupatorjem z revolucionarnim ciljem komunistične partije kot najsposobnejše povezovalne sile.

Že pred prvo svetovno vojno, še preden sta propadla izživeta avstroogrski in osmanski imperij, je bila ustvarjena asimetrija svetovnih metropol, ki so uveljavljale doslej svoj interes na Balkanu. Ob "počasni" rasti novih, globalnih in ideološko nasprotujočih si svetovnih imperijev - Sovjetske zveze in Združenih držav Amerike, so bili po prvi svetovni vojni nakopičeni centri moči v zahodni Evropi. Uveljavitev novih ideologij (fašizma in nacizma) in poskus nove razdelitve interesnih območij sveta sta rezultirala v drugo svetovno vojno (1939-1945), iz katere sta izšli Sovjetska zveza in Združene države Amerike kot novi globalni metropoli. V povojni Evropi, sicer popravljenih državnih mej in imperialnih interesov, je bila ponovno postavljena simetrija. Sekularizirana revolucionarna ideologija komunizma, ki je bila vsiljena v Evropi na interesnem območju Sovjetske zveze, je začela nadomeščati vse dotakratne ideološke obrazce in možnosti političnega življenja. Kot necerkveni in načeloma nadnacionalni ideološko istosmerni kolektivizem je skušala preseči tudi različno kulturno-zgodovinsko in civilizacijsko dediščino na vsem tistem teritoriju, kjer je postala sestavni del vladajoče elite.

Jugoslavija, ki je sledila po drugi svetovni vojni sovjetskemu vzorcu državne ureditve, je postala federativno urejena skupnost posameznih republik, katerih meje so deloma sledile narodnim/etničnim mejam in deloma zgodovinskim merilom. Toda federalizem, ki naj bi zagotavljal določeno samostojnost znotraj republiških okvirov, je bil svojevrstno zanikan z enopartijskim, izrazito centralistično in hierarhično organiziranim sistemom, v katerem je imela vso politično moč komunistična partija. S socialno revolucijo in ustavno preureditvijo Jugoslavije naj bi bil po zagotovilih partijskih voditeljev sedaj dokončno rešen tudi nacionalni problem - ustava je zagotavljala narodom enakopravnost in "pravico do samoodločbe."⁵³ Z odhodom okoli 300.000 državljanov v tujino ob koncu druge svetovne vojne,⁵⁴ z obračunom z zunajpartijsko in znotrajpartijsko opozicijo ter z uvedbo t.i. "državnega socializma" je bila po vojni država trankvilizirana, nacionalna trenja so bila na videz presežena in medvojne rane na videz zaceljene. Delno že v petdesetih letih, zlasti pa od srede šestdesetih let naprej, ko je "nacionalni" državno-partijski pritisk popustil zaradi mednarodnih okoliščin ter iskanja politično in ekonomsko ustrežnejše (uspešnejše) formule, pa so začele čedalje bolj prihajati do izraza avtonomistične težnje posameznih republik in avtonomistične ter manjšinske težnje znotraj posameznih republik. S spreminjanjem ustave, z ustavnimi dopolnili in novimi ustavami (1963, 1974) je začela komunistična partija spreminjati federativno ureditev: decentralizirala je partijo, priznala Muslimanom nacionalnost, začela urejati položaj manjšin. V iskanju mednacionalnega ravnotežja (in celo s poskusom oblikovanja jugoslovanske nacionalnosti) in ob hkratnem vztrajanju na ohranitvi nedemokratskega (enopartijskega) sistema, ki se je izkazal tudi kot ekonomsko neuspešen, se je znašla socialistična Jugoslavija v začetku osemdesetih let pred vsebinsko enakimi problemi kot nekdanja Jugoslavija. Srbija

⁵³ Peter Vodopivec, n.d., str. 9, 10.

⁵⁴ Dušan Bilandžić, *Zgodovina Socialistične federativne republike Jugoslavije (glavni procesi)*, Ljubljana 1980, str. 91.

je videla možnost nadaljnega obstoja jugoslovanske skupnosti v poenoteni državi, znotraj katere bi republiške meje predstavljale le upravne ločnice v sicer enotnem in centraliziranem sistemu. Programsko podlago takemu videnju jugoslovanskega sožitja so dali srbski akademiki, ki so, prepričani, da "srbski narod nima države kot vsi ostali narodi", izoblikovali leta 1986 poseben "Memorandum".⁵⁵ V njem so ugotovili, da je bil proces homogenizacije narodov uperjen ves čas po drugi svetovni vojni proti srbskemu narodu, kar je pripeljalo do njegove dezintegracije. Naloga nacionalne politike Srbije, ki je ta program v bistvu sprejela kot vodilo tekoče politike, bi morala biti zato usmerjena v zaustavitev tega procesa, zaščito srbskega narodnega telesa in njegovo medsebojno povezavo. V tem kontekstu, da morajo vsi Srbi živeti povezani v eni sistemsko poenoteni državi, pa je bila pravzaprav znova javno aktualizirana ideja Velike Srbije, oziroma načelo majorizacije v nadaljnji skupni državi.⁵⁶ Jugoslovanska skupnost, ki naj bi temeljila na starih in v socializmu "obogatenih" načelih svobode, enakosti, bratstva (in enotnosti), je bila pred dokončnim razkrojem. Potem, ko se je sovjetski imperij v osemdesetih letih krusil in končno razpadel po padcu berlinskega zida (globalna simetrija in ravnotežje sta bili porušeni), so prve svobodne demokratične volitve napovedale leta 1990 definitivni konec Jugoslavije. Kot nobena družba sama po sebi ne ustvarja enakosti in enotnosti, tako je tudi noben politični sistem ni mogel zagotoviti, če najprej ni temeljil na svobodi različnosti. Nobena Jugoslavija, ne prva ne druga, take zasnove ni sprejela, ampak je šla po poti, ki je v "zgoščenem" času 20. stoletja želela "prehiteti zgodovino". Tako so se morda iskrena razmišljanja kreatorjev monarhične Jugoslavije o "troimenskem narodu" pokazala za absurdna, enako pa tudi morda iskrena razmišljanja tvorcev socialistične Jugoslavije o "bratstvu in enotnosti".

Leta 1991 so proglasile svojo državno samostojnost Slovenija, Hrvaška in Makedonija, v naslednjem letu še Bosna in Hercegovina, dve republiki, Srbija in Črna gora, pa sta ostali povezani v skupni državi z imenom Zvezna republika Jugoslavija. Sloveniji je po kratkotrajnem vojnem prerivanju uspelo zagotoviti in oblikovati nacionalno državo v danih in zanjo nespremenljivih teritorialnih okvirih, na ostalem področju nekdanje Jugoslavije pa proces oblikovanja nacionalnih držav še ni končan.⁵⁷ Z atavistično energijo so izbruhnili vsa pritajena nasprotja v silovito mednacionalno vojno na Hrvaškem ter v Bosni in Hercegovini. Z bestialnimi in do skrajnosti surovimi metodami etničnega čiščenja si vpletene strani prizadevajo oblikovati nove meje in znotraj njih čimbolj homogeno povezana nacionalna telesa. Skozi transformirano religiozno vsebino je stopila v ospredje z vso zgodovinsko dediščino obremenjena nacionalna ideja. Pri tem Srbija išče oporo predvsem pri pravoslavnih zaveznicah - "materi Rusiji" in Grčiji, Muslimani (Bošnjaki) iščejo podporo predvsem v muslimanskem svetu in Hrvati predvsem v zahodni Evropi ter Združenih državah Amerike. Mednarodne interesne sfere pa se na področju bivše Jugoslavije v zadnjih treh letih dejansko obnavljajo po mejah starodavne verske in civilizacijske delitve.

55 "Memorandum" SANU (v: Miroslav Brandt et al., Izvori srpske agresije. Priredio Bože Čović), Zagreb 1991, str. 256-300.

56 Primerjaj Radovan Pavić, Velika Srbija od 1844. do 1990/91. godine in Zdravko Tomac, Oživotvorenje memorandovskih ciljeva (oba avtorja v: Miroslav Brandt et al., Izvori srpske agresije. Priredio Bože Čović), Zagreb 1991, str. 151-204, 301-323.

57 Primerjaj Peter Vodopivec, n.d., str. 14-15.

Kozmološki sistemi in elementi primitivne religije

KARMEN ŠTERK

POVZETEK

Članek z naslovom *Kozmološki sistemi in elementi primitivne religije* se osredotoča na teoretsko razdelavo nekaterih ključnih konceptov v socialno in kulturno antropoloških pristopih k analizi nadnaravnega v t. i. primitivnih družbah. V osnovi gre za predpostavko, da so koncepcije nadnaravnega v modernih in primitivnih družbah sicer res enkratne, toda istofunkcionalne in v tem smislu primerljive na nivoju, ki ni empiričen. Na tem nivoju je tudi znanost primerljiva z nadnaravnim kot s svojo epistemološko antitezo. Os komparacije predstavlja funkcija pojavov, katerih učinek ni nek univerzalni smisel vsebine, temveč konstitucija reda v danem kulturnem vzorcu. To predpostavko so zgodnji antropologi v luči prevladujočega evropocentrizma v osnovi izključili in tako kozmološke sisteme primitivnega tipa postavili izven kategorij kulture kot urejenega sistema.

Članek najprej predstavi osnovne pristope v socialno-antropološki interpretaciji kozmoloških sistemov in se nato osredotoči na analizo primitivne religije, ki predstavlja njihovo artikulacijsko in diskurzivno jedro. Primitivni religiji inherenten je magijski sistem, ki predstavlja elementarno obliko obvladovanja, pojasnjevanja in usmerjanja naravnih in družbenih dejstev. Tako sistem primitivne religije, kot tudi magije je predstavljen kot so se v antropološkem preučevanju nizale teorije, med njimi najpomembnejše J. Frazerja, E. Durkheima, B. Malinowskega in E. Evans-Pritcharda. Članek se zaključi z obravnavo totemizma, ki se je iz elementarne ideje kozmološkega tipa, primerljivega z animizmom in animatizmom, razvil v visoko elaboriran sistem klasifikacij, ki se nanaša na odnose med dvema nizoma navidezno diskontinuiranih stvarnosti; med naravo in kulturo. Vpeljava strukturalističnih predpostavk C. Levi-Straussa totemizem namreč označi le kot enega sistemov distinktivnih obeležij, ki so nujen predpogoj reda v kulturnem vzorcu tako primitivnih kot modernih družb.

ABSTRACT

COSMOLOGICAL SYSTEMS AND ELEMENTS OF PRIMITIVE RELIGION

The article focuses on some basic concepts of anthropological approaches to the study of supernatural in the so-called primitive societies. The underlying is a proposition that the notions of supernatural are in fact unequaled in modern and primitive societies, but they carry out the same function and thus they are comparable on the level which is, however, not empirical. On the same level

even science is comparable to the supernatural as its own epistemological antithesis. The pivot of the comparison is the function of the features, which consequence is not some universal significance of the content but the constitution of order in a given culture pattern. This proposition was, due to prevailing eurocentric view, completely neglected by the early anthropologists which resulted in exclusion of cosmology of the primitive type from perceiving the culture as an ordered system.

To begin with, the article deals with the anthropological approaches to cosmological systems, focusing on the primitive religion which presents their discursive core. Inherently, the system of magic as an elementary form of dealing with, and mastering over the natural and social facts, is presented. Both, religion and magic, are presented through evaluation of the anthropological theories, among others the most important, those of J. Frazer, E. Durkheim, B. Malinowski, and E. Evans-Pritchard. The article concludes with a presentation of theories of totemism, which has from the elementary religious notion, comparable to animism and animatism, evolved into a highly elaborated system of classification, which refers to relations of the two sets of apparently discontinuous entities - nature and culture. Inclusion of the structural propositions of C. Levi-Strauss defines totemism as merely one of the systems of distinctive features which are a prerequisite of order in a cultural pattern of any society; primitive as well as modern.

Rezidualna kategorija sfere empiričnega, četrta dimenzija predmeta antropologije, kot ga je zastavil Mauss - človeške totalitete, sestavljene iz biološkega, družbenega in psihičnega, je skozi socialno-antropološko tradicijo pogosto predstavljala mesto profilacije posamičnih teoretskih smeri. Ta "četrta dimenzija duha naj bi združila pojme iz kategorije nezavednega in kategorije kolektivne misli." (Levi-Strauss 1982 : 35.) Socialna antropologija ji je dala naziv primitivna religija in je v ta naziv vključila vse kreacije človeškega duha in domišljije.¹

"Vsak poskus govorjenja, ne da bi govorili nek določen jezik, ni nič bolj brezupno dejanje, kot poskus imeti religijo, ki bi ne bila neka določena religija" (Geertz 1966 : 1). V analizi splošnega namreč vedno izhajamo s stališča posamičnega. Nemo goče je govoriti o jeziku, ne da bi pri tem uporabljali svoj jezik, in analogno, o religiji, ne da bi bila naša analiza nujno fiksirana z lastnimi predstavami o neempiričnem. Oba, jezik in religija, dva idiosinkratična sistema znakov, sta posredovana kulturno, sta s stališča simbolizacije takorekoč kulturno idioleksična.

Kljub vsemu je zgodovina sociologije in socialne antropologije polna poskusov izoblikovanja splošne teorije religije (npr. Freud, Weber, Durkheim) in, konsekvntno, teorije primitivne religije (npr. Frazer, Radin, Evans-Pritchard). V glavnem se antropologi ob pomanjkanju natančnih kriterijev razločevanja med moderno in primitivno religijo zatekajo k deskriptivni definiciji področja slednje in ga pojmujejo kot pripadajočega vsem tistim religijskim verovanjem, praksam in institucijam, ki se nahajajo izven sistema treh sodobnih monoteističnih² religij razodetja: judaizma, krščan-

1 Zaradi vsesplošnosti pojma naj na tem mestu "za označevanje sistemov verovanj in praks ... uporabimo pojem kozmologija" (Leach 1982 : 213, 228-229), kjer je religijski le eden izmed sistemov. Ostale kozmološke sisteme predstavljajo mitološki, obredni ter magijski in čaroverski sistem. V istem pomenu so besedo kozmologija uporabljali že Durkheim (Durkheim 1976) in nato Eliade (Eliade 1991), Evans-Pritchard, (Evans-Pritchard 1965), Douglas (Douglas 1966) in drugi.

2 "Monoteizem označuje verovanje v enega samega boga." (James 1964 : 442.)

stva in islama (prim. Južnič 1984; Banton 1966 : XXII; Evans-Pritchard 1965 : 2; Radin 1954 : 25).³

Včasih se je kot kriterij označevanja neke religije za primitivno uporabljal kriterij "odsotnosti pisane tradicije" (Birnbaum 1964 : 589). Nekateri pa so religijske sisteme poskušali razlagati z večstopenjskim idealno-tipskim modelom, v katerem primitivna religija predstavlja spodnjo, elementarno, moderna religija pa najvišjo, elaborirano stopnjo; ne razvoja v evolucijskem smislu, temveč le stopnjo tipologizacijske posplošitve.⁴

OSNOVNI PRISTOPI V ANALIZI KOZMOLOŠKIH SISTEMOV

Predmet in vsebine primitivne religije, ali bolje rečeno, vseh kozmoloških sistemov, strnjenih pod tem nazivom, so tako raznovrstne in obširne, da je težko govoriti tudi o njihovi pregledni nepreglednosti. Spremljajoč antropološko tradicijo, se izpostavi, da se je še do poznih 60-ih let vsak socialni in kulturni antropolog (naj se omejimo na ta disciplinarna pristopa), ki je vsaj nekaj dal na svoje dobro ime, bolj ali manj posvečal razpravi o tej temi. Opus le-teh je v marsičem predstavljal ogrodje celotnega programa socialne in kulturne antropologije.

Najbolje bi bilo zato začeti s kratko predstavitvijo osnovnih pristopov, poudarkov in vokacij teh študij. Najbolj groba razdelitev antropoloških pristopov v študiju primitivne religije (pa tudi religije nasploh) bi bila razdelitev na evolucionistično in funkcionalistično paradigmo.

Evolucionizem je predstavljal religijo kot linearno gibanje od preprostega h kompleksnemu in skladno s tem razvil temeljno predpostavko, da je obrazec religijske misli z večjo gotovostjo proglašen za "genetično" starejšega, kolikor bolj se v različnih družbah univerzalno pojavlja.⁵ Paradigma "bolj enostavno - bolj univerzalno - zgodnejše po poreklu" je bila opuščena hkrati z opustitvijo hipoteze o jasni razločevalni meji med primitivnimi in modernimi religijami in z ugotovitvijo, da religijska organizacija primitivne misli kot struktura, ločena od tovrstnih struktur našega sveta, ne obstaja.

Socialni antropologi funkcionalistične paradigme v primitivni religiji pa so izhajali iz povsem drugačnih izhodišč. Namesto diahronega pristopa s ključnima konceptoma izvora in razvoja religije, katerega rezultati so vedno bolj ali manj spekulativne narave, so se osredotočili na sinhrono preučevanje neke religijske ideje ali sistema, kot se je vzpostavil v danem času in prostoru. Tu so bile v ospredju predvsem razprave o funkciji, pomenu in vlogi religije v celotnem socialnem sistemu neke družbe.

Eliade loči dve temeljni antagonistični orientaciji v zgodovini preučevanja primitivne religije: "evolucionistično in romantično-dekadentno" (Eliade 1973 : XIV). Prva je bolj pozitivistično usmerjena (Comte, Spencer, Tylor, Frazer), druga pa je usmerjena k "renesanci ideologiji o plemenitem divjaku in krščanski teologiji (Lang,

3 Toda tudi ob skrajni previdnosti te razločitve se izpostavijo problemi. Boas in Radin v preučevanju religijskih sistemov severnoameriških Indijancev odkrijeta, sicer redko, a vendar, zastopstvo monoteizma (prim. Radin 1954 : 24-25, Radin 1957 : 371). Njuna odkritja so podprli tudi drugi antropologi, npr. Spencer in Gillen v Aboriginalnih družbah (prim. Eliade 1973) in Evans-Pritchard v obniliški Afriki (prim. James 1964 : 443).

4 Ta večstopenjski model sestavljajo: primitivna, arhaična, zgodovinska, zgodnje moderna in moderna stopnja (prim. Belah 1972 : 33).

5 Analogno je ta pristop, prenešen na preučevanje obredov, rezultiral predpostavko, da vsaki religijski ideji korespondenčno odgovarja religijski obred (prim. Evans-Pritchard 1965 : 24).

Schmidt) ..." (Eliade 1973 : XV). Ti orientaciji imata dve skupni točki: obsesijo o razvoju in začetkih religije in kot dejstvo prevzeto prepričanje o čisti in preprosti genezi (prim. ibid).

Evans-Pritchard že v osnovi izključi relevantnost evolucijske paradigme in slededno razvije pristop h klasifikaciji teorij o primitivni religiji na temelju ene izmed funkcij, ki jo ima v dani družbi. Glede na teoretska izhodišča, izhajajoča iz te funkcije, predlaga delitev na sociološki in psihološki pristop, slednjega pa nadalje razdeli na intelektualistične in emocionalistične teorije (prim. Evans-Pritchard 1965 : 4).⁶

RELIGIJSKI SISTEM

Ob očitni preobsežnosti problematike se je za to priložnost potrebno omejiti le na osnovne koncepte, pristope in avtorske opuse, kot so se izpostavili v procesu razvoja antropoloških teorij in so relevantni za našo razpravo. Os izpeljave bo strukturirana kot odgovor na nekatera temeljna vprašanja v proučevanju religije. Od kje ideja o delitvi sveta in človeštva na materialno in spiritualno? Kakšno vlogo igra religija v neki družbi? In nenazadnje, kako sploh definirati religijo?

Skoraj istočasno sta Tylor (1871) in Spencer (1876) podala svojo teorijo o tem, na kakšen način in s kakšnim povodom je primitivni človek prišel na idejo o dualnosti sveta. Vsak na svoj način sta razvila in sintetizirala Comtovo teorijo fetišizma in Max Muellerjevo prepričanje, da je človek od nekdaj, na podlagi čutnih zaznav, imel intuicijo o nečem izven sebe, o nadčutnem, o tem, kar je čutil v telesu, pa ni bilo telo samo (nihil in fide quod non ante fuerit in sensu) (prim. Evans-Pritchard 1965 : 20-21; Voget 1975 : 208-209; Barre 1964 : 26).

Spencer je religijski nukleus iskal v percepciji primitivnega človeka, ki je na podlagi opazovanj naravnih fenomenov nocio dualnosti apliciral na ves svet, ki ga je obdajal. Ta opazovanja je kombiniral z izkušnjami, pridobljenimi s sanjami, in svoj sanjajoči jaz enačil z dušo, ki živi od telesa neodvisno življenje. Prva koncepcija o nadnaravnem bitju je zasnovana na verovanju v duhove, in sicer v duhove slavnih prednikov, ki so kasneje napredovali v božanstva. Tako zaključuje, da je "oboževanje prednikov v koreninah vsake religije" (Evans-Pritchard 1965 : 24).

Tylorjeva teorija sloni na konceptu animizma, ki ga definira kot "verovanje v nadnaravna bitja" (Tylor 1953 : 47), kar je hkrati tudi njegova minimalna definicija religije (prim. ibid : 48). To verovanje je človeku inherentno, zato univerzalno, kar izhaja iz univerzalnih fenomenov sanj, smrti in ekstaze (prim. ibid : 52).⁷

Nasproti tej teoriji je Marett predstavil svojo hipotezo o predanimistični fazi mišljenja, ki jo je poimenoval animizem. V jedru teh verovanj je prepričanje o personifikaciji duše v vse naravne in človeške objekte (nekateri še prav posebno), ki jih napolni z nadnaravnimi močmi, in ne v posebne, individualizirane duhove, kot je trdil Tylor. To vseobsegajočo moč je imenoval "mana" in jo v kombinaciji s njenim negativnim aspektom - tabujem predstavil kot najbolj generalizirano in zato bazično za vsako religijsko verovanje (prim. Barre 1964 : 27).

Durkheimov pristop k analizi religije lahko označimo kot prvi bolj sistematičen poskus opredelitve nastanka, geneze in funkcije religijskih verovanj. Predvsem je treba najprej opozoriti na dva bistvena teoretska premika od predhodnih preučevanj. Kot prvo, zanj je religija družbeno, objektivno dejstvo. Preziral je vsak poskus pri-

6 Omenjenim trem modelom razvrščanja teorij o religiji se seveda pridružuje še vrsta drugih. Za osnovne prim. Pavičević 1988; Spiro 1966; Voget 1975 itd.

7 O univerzalnosti animizma glej: Barre 1964 : 26-27; Evans-Pritchard 1965 : 53-54.

kazovanja religije kot ploda individualnega izkustva (prim. Pavičević 1988 : 125-130; Evans-Pritchard 1965 : 63). "Religijske ideje so produkt sinteze individualnih umov v kolektivni akciji in enkrat ustvarjene živijo svoje življenje ... in podlegajo svojim zakonom" (Durkheim 1976 : 424). Religiji daje objektivnost njeno prenašanje iz generacije v generacijo, njeno kolektivno izražanje in njena obligatornost za vse pripadnike dane družbe. In kot drugo, religijo je pojmoval kot avtonomni sistem. Izvor religije je, sledeč Robertsona Smitha, iskal v totemskem kultu. Kot boga klana je izpostavil diviniziran klan sam, za osnovno in najbolj elementarno religijo pa je izpostavil totemizem. Religijska dejanja je označil za reprezentacijo izražanja narave svetega, religijske obrede pa za predpisana pravila občejanja s svetim. Religijo je definiral kot "poenoten sistem verovanj in praks, povezanih s svetimi, tj. izločenimi in prepovedanimi stvarmi; verovanj in praks, ki v moralno skupnost, imenovano cerkev, združujejo vse svoje pripadnike" (ibid : 47).

Osrednje mesto Durkheimovega religijskega sistema zavzema pojem svetega kot antiteza profanega, navadnega, preprostega. To t. i. "binarno kodiranje", primerljivo z opozicijami "bog : človek", "nebo : zemlja", "dobro : slabo", "zgoraj : spodaj", "belo : črno", "desno : levo" itd. naj bi bilo imanentno vsaki religijski misli⁸ (prim. ibid : 36-37). Sledeč Robertsona Smitha izpostavi predhodno in dvojno naravo svetega (prim. ibid : 409-411). S predhodno naravo svetega gre razumeti dejstvo, da sveto ni tako od nekdaj,⁹ ni tako v vseh družbah in tudi v določeni družbi, glede na kontekst, menja svoj značaj.¹⁰

Kot se vse stvari delijo na svete in profane, tudi v samem svetem obstaja nek razcep. Na eni strani so zastopane od boga ljubljene stvari, ki sprožajo reakcije spoštovanja in hvaležnosti, na drugi strani pa imamo radikalno antagonistične, nečiste stvari, ki sprožijo prezir, strah, grozo, gnus. Obema pa je skupna prepoved neobrednega stika, tako med seboj, kot s profanim. Med svetim in nečistim ni prekinitev kontinuitete, sta celo medsebojno zamenljiva. Npr. čisto lahko povzroči zlo, nečisto lahko povzroči dobro; spet drugič pomeni čisto nečisto, nečisto pa čisto.

Kot najuniverzalnejšo in s tem najbolj fundamentalno obliko religije (ne kot razvojno stopnjo) je Durkheim, izhajajoč iz analize Aboriginalnih družb¹¹, označil totemizem. Podal je kritiko prejšnjih teorij, ki so totemizem obravnavale deskriptivno in ga definirale kot oboževanje rastlin in živali (McLennan) ali kot diviniziranje narave

8 Levi-Strauss tako pojmuje razvrščanje v binarne opozicije vsled strukture uma kot imanentno vsaki človekovi misli nasploh, začenši z opozicijo "jaz : Nejaz" prim. tudi Hertz 1973 : 3-31).

9 Od tu t. i. krožna definicija svetega (prim. ibid : 37; Platon 1984 : 5-12). "Sveto je tisto, kar je bogovom drago in ljubo ... je to, kar ljubijo vsi bogovi, kar je drago vsem bogovom ... je nekakšna pravičnost, ki se nanaša na skrb za bogove oz. je služba bogovom ... je neka spretnost oz. bolj specifično: znanost o prošnji, molitvi do bogov in dajanje bogovom." (Kalan 1984 : 18). Za eno bolj kompleksnih in razdelanih analiz pojma svetega glej: Habermas 1987 : 190-197.

10 "Nenavadno je ..., da za pojem svetega (le sacre) v skupni indoevropsčini ni izpričana nobena beseda: svojstveno religiozni slovar se zelo spreminja od enega indoevropskega jezika do drugega. Tako ima grščina tri izraze za sveto oz. svetost:

a. hagios (lat. sanctus in sacer?) - 1. posvečen, svet, čist;
- 2. častljiv;

b. hieros (lat. sacer) - 1. svet, posvečen, božji, božanski;
2. vzvišen, izvrsten;

c. hosios (lat. fas) - 1. po božjem ali naravnem pravu zapovedan, določen, dovoljen;

2. po naravi (sam po sebi) svet, posvečen, pobožen, bogaboječ, veren, naraven.

Po Chantraineu, Dictionnaire etymologique de la langue grecque... beseda hosios opredeljuje situacijo človeka v razmerju do bogov, toda ne v smislu subjektivnega prepričanja ali vere ... (Kalan 1984 : 17-18).

11 Termin "Aboriginalne družbe" se nanaša na staroselske družbe z Avstralske celine, medtem ko se termin "aboriginalne družbe" nanaša na staroselce nasploh, tj. na nativno prebivalstvo nekega geografskega področja (prim. Eliade 1973).

(Howitt), in lastno definicijo totemizma formuliral kot "verovanje ne v te ali one živali, ljudi, ali podobe, temveč v neko brezimeno silo, ki je v vsakem od teh bitij, vendar ne sovпада z nobenim. Nobeno teh bitij takšne sile ne poseduje v celoti in vse jo vsebujejo" (Durkheim 1976 : 188). Totemska klasifikacija narave kot prototip prve znanstvene klasifikacije (prim. Durkheim, Mauss 1963) predstavlja najelementarnejšo socialno klasifikacijo po klanih. Vsak klan je individualiziran s svojim totemom (prim. Durkheim 1976 : 96). Totem kot znak klana je njegovo zunanje in čutno obličje. Hkrati je simbol boga in družbe. Bog klana, totemski princip, mana, kot je ta princip poimenoval Durkheim, je torej klan sam, "toda hipostaziran, predločen v čutni podobi rastline ali živali, ki služi kot totem" (ibid : 207-208).

Če je za Durkheima (metaforično rečeno) bog družba, je za Freuda bog oče. Tudi njemu je totemizem predstavljal osnovni religijski princip, naslonjen na klansko organizacijo, toda, za razliko od Durkheima in sledeč Frazerja, strogo eksogamen. Svoje poglede na religijo je podal skozi sintezo Darwinove teorije o primitivni promiskuitetni hordi (prim. Voget 1975 : 246), Robertson Smithove zabeleške o obrednem žrtvovanju in uživanju totemskih živali in Atkinsonove predpostavke o očetomoru združenih sinov (prim. Freud 1973 : 259-265). Freud je ambivalentno vedenje pripadnikov primitivnih družb primerjal z ambivalentnim odnosom posameznika do očeta. Totemska verovanja, še posebej eno od obeh osnovnih prepovedi teh verovanj - uživanje in ubijanje totemske živali, je označil za reminiscenco velike filogenetske drame, ko so se ljubosumni sinovi uprli očetu, ga ubili in pojedli, ker je imel ekskluzivno pravico do posedovanja vseh ženskih pripadnic horde. Druga prepoved, prepoved poroke s pripadniki istega totemskega klana, je iz prve izvedena s posredovanjem občutka krivde. Totem kot bog klana postane sublimiran substitut ubitega praočeta in simbol zapovedane eksogamije, s katero se družba varuje pred incestom in tako vzpostavlja red, ki ga je pred tem ohranjal praoče. Ambivalenten odnos do totoma je akvivalenten ambivalentnemu odnosu sina do očeta (Ojdipov kompleks) in hčere do matere (Elektrin kompleks). Religija je torej vzpostavljena in ohranjena z občutkom krivde (oživiljanim v ponavljajočih se obredih uživanja totemske živali), vznikne s potlačitvijo želje po spolnem posedovanju starša nasprotnega spola ali z drugimi besedami: "totemska religija predstavlja institucionaliziran ojdipovski odnos" (Sulloway 1979 : 327).

Ta obči občutek krivde predstavlja hrbtno stran občega verovanja v omnipotentnosti misli, ki je po Freudu osnovna premisa vseh magijskih verovanj in praks (prim. Freud 1973).

Freud je lamarckovsko vztrajal na trditvi o biogenetično ohranjeni vednosti o uboju očeta in je prepoved incesta tako imel za del genotipa, kar je v njegovi teoriji ena najbolj spornih točk, zaradi katere se je v antropološkem pristopu k religiji na celoten Freudov prispevek gledalo z določeno skepsjo. Vsekakor pa velja na tem mestu omeniti morda le še Freudovo pojmovanje svetega, ki v osnovnih obrisih odgovarja Durkheimovi (in seveda Heglovi) dvojnosti v enem: "... svetost ni prvotno nič drugega kot nadaljujoča se volja praočeta ... Gre za ambivalenco, ki sploh obvladuje odnos do očeta ... ne pomeni le posvečeno, temveč tudi nekaj, kar bi mogli prevesti z zloglasen in ostuden ..." (Freud 1981 : 93).¹² Najpomembnejša Freudova opazka o svetem je

12 Ambivalenten odnos je v jedru vsakega verovanja, ne samo religijskega. Pravzaprav je značilen za vse medčloveške odnose, ki vsebujejo čustveno dimenzijo. "Termin 'ambivalentnost' je skoval Bleuer ... razlikoval je tri vrste ambivalentnosti: 1. afektivno, tj. kolebanje med ljubeznijo in sovraštvom; 2. ambivalentnost volje, tj. nesposobnost, da bi se odločili za delovanje; 3. intelektualno ambivalentnost, tj. kolebanje med nasprotujočimi si pojmovanji. Freud je v glavnem uporabljal termin v prvem pomenu (Freud 1987 : 72); prim. tudi Freud 1973 : 153.

prav gotovo ta, da je "sveta prepoved ... močno čustveno poudarjena, pa pravzaprav brez racionalne utemeljitve in ... jo štejejo za samoumevno" (ibid : 90). Sveto kot najvišji argument, kot neprizivna avtoriteta, ne trpi ugovorov ali dvomov.¹³

Za Malinowskega se razločena domena svetega in profanega pokriva z domeno religije in magije na eni strani ter znanosti na drugi (prim. Malinowski 1955 : 17; Malinowski 1963a : 266). Za prototip svetosti v primitivnih družbah označi tradicije kot "poglavitni rezervoar vseh vrednot, se pravi vseh motivacij in sil, ki izoblikujejo kulturo" (Malinowski 1947 : 205). Tradicije predstavljajo "vsoto socialnih norm in običajev, pravil umetnosti in znanja, naukov, predpisov, legend in mitov" (Malinowski 1955 : 58) in tako družba kot čuvaj teh tradicij ne more biti religijski princip, kot je trdil Durkheim, saj bi to pomenilo, da religijska posvečenost izhaja iz vira, ki je sam postal svet skozi religijo. Poglavitna naloga religije je sakralizacija religijskih delov tradicij" (ibid : 59).

Religijo je po vzoru Maretta in Freuda označil kot "sistem mističnih verovanj, ki so odgovor kulture na disruptivni strah pred nesrečami in nemočjo" (Malinowski 1947 : 209). Religija naj bi izvirala iz emocionalnega stresa ob življenjskih krizah in iz spoznanja človekovega omejenega vpliva na kontrolo univerzuma (prim. Malinowski 1955 : 78; Nadel 1963 : 198). Kot taka, religija predstavlja "sistem verovanj, praks in pravil vedenja" (Malinowski 1947 : 209) ter skozi svoje "tri temeljne aspekte dogmatičnega, obrednega in etičnega ..." (Malinowski 1963c : 299) determinira sistem vrednot v neki kulturi in si s tem zagotovi zmago tradicije nad nagoni (prim. Malinowski 1955 : 53). V tem smislu je "religija stalni vir moralne kontrole" (ibid : 41) in podeljuje referenčni okvir za razlago življenjskih in naravnih dejstev ter pojavov.

Občutna Freudova nota v pojmovanju religije Malinowskega je pripeljala do nadaljnje kritike Durkheimove zastavitve. Malinowski se sicer strinja s tem, da je "primitivna religija bolj stvar skupnosti kot posameznika" (ibid : 55), vendar pa kriterij kolektivnega izražanja religije skozi skupinsko posedovanje emblemov in boga ne zadošča za definicijo religije kot divinizirane družbe v smislu vox populi vox Dei, saj že sam "obstoje animizma, komunikacije z bogovi in verovanj v nesmrtnost duše pove, da najmočnejši religijski impulzi prihajajo iz osamljenosti" (ibid. : 56; prim. tudi Malinowski 1963b : 287). Obstoje teh idej je potemtakem nemogoče razumeti brez upoštevanja posameznikovega duševnega ustroja. "Družbena deljenost /social share/ religijskih čustev je samo nujen, ne pa tudi zadosten pogoj za pojav religije" (Nadel 1963 : 203).

Nič bolj usmiljeno kot Durkheimovo, je Malinowski obravnaval Tylorjevo animistično teorijo religije (prim. Malinowski 1963a : 256-257). Označil jo je kot preozko in na podlagi kasnejše etnografske evidence, predvsem Frazerjeve, prikaže, da animizem ni ne najpomembnejše, še manj pa edino in izvorno verovanje (prim. Malinowski 1955 : 17). V večji meri se pri iskanju univerzalnih religijskih podmen nasloni na Maretov predanimistični (oz. animatistični) koncept, ki v osnovi temelji na vseprisotni, nepersonalni moči mana. "Mana je vse, kar je divjaku relevantno, in povzroča vse zares pomembne dogodke v domeni svetega. Potemtakem je mana ... bistvo predanimistične religije" (ibid : 20).

Preden preidemo k obravnavi naslednjega kozmološkega sistema, magijskega, ki je z religijskim inherentno povezan do takšne mere, da so mnogi, predvsem zgodnji antropologi govorili celo o enem magijsko-religijskem sistemu, bi bilo vredno pregle dati kasnejše dosežke v razlagi religijskih fenomenov. Antropološko zasnovana raz-

13 Razlaga najvišje avtoritete je vedno le tavitološka (sveto je sveto) in iracionalna (kralju sem pokoren, ker je kralj); prim. Žižek 1984 : 174-175.

prava o religiji je stagnirala nekako od poznih 30-ih let do 60-ih let; takrat se je predvsem v britanski socialni antropologiji vedno bolj uveljavljalo prepričanje, da je religijo potrebno preučevati večdisciplinarno. "Za razumevanje ... religije sta potrebni vsaj psihološka in sociološka, tj. socialno-antropološka razlaga" (Gluckman, Eggan 1966 : XXXIII). Še vedno pa so se k teoretski osnovi vsake razprave o religiji neizogibno prištevali opusi Durkheima, Freuda in Malinowskega.

Tako se je npr. Spiro v svoji označitvi religije naslanjal na Malinowskijev koncept kulture in koncept potrebe; definiral jo je kot "institucijo, sestavljeno iz kulturnih vzorcev interakcije, s kulturno postuliranimi nadčloveškimi bitji" (Spiro 1966 : 96). Prav to naslavljanje na nadčloveška bitja loči religijo od drugih institucij kulturnih sistemov verovanj, praks in vrednot, kar pa pravzaprav razpravo ujame v kategorije animizma. Prav tako pa Spirojeva označitev funkcije religije kot "sredstva sproščanja individualne in socialne anksioznosti, ki ima za cilj doseganje minimalnega občutka varnosti" (ibid : 121), vse preveč spominja na Freuda in Malinowskega, da bi jo lahko označili za bistven teoretski napredek.

Povsem drugače se je problema lotil Geertz in definiral religijo kot "simbolni sistem, ki deluje v smislu vzpostavitve močnih, prodornih in trajnih razpoloženj in motivacij, s tem da formulira koncepcije splošnega reda bivanja in te koncepcije obarva s takšno auro resničnosti, da se imajo razpoloženje in motivacije za realistične" (Geertz 1966 : 4). Če to definicijo obrnemo, se nam funkcija religije prikaže kot identična funkciji sanj - halucinatorična izpolnitev želje. Izenačitev religije z iluzijo pa prav tako ne predstavlja nobene novosti že od časov Spencerja, Levy-Bruhla in Tylorja.

Uveljavil pa se je tudi popolnoma nov in brez dvoma nadvse originalen bio-funkcionalistični pristop k razlaganju religije. Gallus je prevzel Geertzovo definicijo religije (prim. Gallus 1972 : 545) in simbolno misel po vzoru Dobzhanskega označil za biološko specifično človeka (prim. ibid : 543). Simbolni misli imanentno razvrščanje v binarne opozicije, ki ga je Levi-Strauss lociral na strukturo uma (in ne na strukturo gena, ki z genozo religije samo na sebi nima nikakršne zveze), ter vzporedno primerljiva Freudova opredelitev ambivalentnega odnosa, ki je za religijo konstitutiven, sta Gallusu zadoščala za opredelitev religije kot fenomena človekove narave in vodila v naslednjo definicijo: "Religija ... je mehanizem razlaganja (pojasnjevanja) okolja človekovega bivanja in je izšla iz po evolucijski poti povezanih delov korteksa človeških možgan" (ibid : 558).

MAGIJSKI SISTEM

Kozmološki sistem magijskega tipa je socialnim antropologom že od vsega začetka delal še večje probleme kot religija. Ob nezmožnosti definicije "čistega tipa" se je razprava o magiji že od vsega začetka naslanjala na teorijo religije (kar pa sicer v manjši meri velja tudi v obratni smeri).

Na splošno se antropologi strinjajo z izenačevanjem magije s sistemom verovanj, praks in institucij, na podlagi katerih lahko posameznik ali skupina ob posedovanju določenega visoko specializiranega znanja empirično nepreverljivo vpliva na potek naravnih dogodkov in stanj (prim. Leach 1964a; Južnič 1984; Malinowski 1955; Voget 1975).

Razmejitev magije in religije je izjemno subtilna; dandanes je obveljal splošni konsenz, da je nemogoče začrtati vsako jasno ločnico med njima. V obeh so na delu istorodni elementi, v obeh je struktura neempirična, njeni učinki nepreverljivi, in obe

se upirata vsaki racionalni razlagi. Dodatno težavo vnaša v razpravo dejstvo, da za primitivnega človeka samega "ni razlike med naravnim in nadnaravnim, vse je del naravnega reda stvari" (Južnič 1984).

Prvi se je energično lotil problema Frazer v delu *Golden Bough*, ki ga je Malinowski označil za "veliki kodeks primitivne magije" (Malinowski 1955 : 11). Izložil je dva miselna principa, na katerih počiva magija: "podobno proizvaja podobno in ... stvari, ki so bile enkrat v stiku, delujejo ene na drugo tudi ob prekinitvi fizičnega stika" (Frazer 1977 : 20). Na osnovi teh principov simpatične magije primitivni človek napačno asociira vzrok in posledico in si domišlja, da lahko proizvede kakršnokoli posledico že tako, da jo imitira ter da vsako dejanje, storjeno predmetu ali živemu bitju, ki je bilo kadarkoli v stiku z drugim predmetom ali živim bitjem, na slednjega učinkuje ekvivalentno učinku na prvega. "Načela asociacije ... so absolutno nujna za delovanje človeškega uma" (ibid : 62)¹⁴. V tem smislu loči dve glavni veji simpatične magije: homeopatsko magijo, ki temelji na zakonu podobnosti, in prenosno magijo, ki temelji na zakonu stika (prim. Frazer 1977 : 21). Tako magijo definira kot "ne le napačen sistem vedenja, temveč tudi napačen sistem naravnega zakona; je brezplodna veščina in lažna znanost" (ibid : 20). Omenjenim pozitivnim principom magije, tako teoretskim, ki tvorijo sistem verovanj, kot praktičnim, ki tvorijo sistem praks, Frazer doda negativne principe prepovedi oz. tabujev (prim. ibid : 28). Kar magijo loči od religije, je razpoložljivost sredstev in poznavanje tehnik direktnega obvladovanja narave. V magiji ni nadnaravnih bitij, ki bi jih človek mogel prepričati, naj vendar storijo tisto, česar sam ne zmore, in na tej opazki Frazer zgradi svoje prepričanje, da je religija iz magije izvedena. Cilj religije je zadovoljiti boga, cilj magije je zadovoljiti sebe (prim. ibid; prim. tudi Južnič 1984).

Kot naslednjo razliko Frazer izpostavi javnost religijskih idej, predvsem obrednih dejanj, nasproti strogo rezervirani sferi magije, ki je domena redkih in zato privilegiranih posameznikov, vračev.¹⁵

Magijo razdeli tudi glede na etični kriterij, in sicer na dobro (domena vračev) in zlo (domena čarovnikov), medtem ko znotraj religije prevladuje etična uniformnost dobrega.

Po drugi strani pa Frazerju magija predstavlja substitut za neadekvatnost tehničnega znanja in sredstev za doseg želenega cilja (prim. Frazer 1977 : 30); prim. tudi Južnič 1984. V tem smislu se loči od znanosti, ki je racionalno usmerjena. Medtem ko je magijsko in religijsko delovanje simbolno in izvira iz čutnih zaznav, je znanstveno logično usmerjeno in izvira iz akumulacije empiričnih izkušenj.

Tudi Durkheimu sta magija in religija predstavljali dve izvedbi iste entitete, ki temeljita na korpusu verovanj in obredov, ki je mitsko legitimiziran in dogmatično perpetuiran. Ločitev ni mogoče izvesti, saj je "magija polna religije in religija polna magije" (Durkheim 1976 : 43). Distinktivni značaj magije Durkheim išče v predpostavki (obratno kot Frazer), da je magija izvedena iz religije in da se preučevanje magije začne tam, kjer se konča študij religije v polju svetega. Tako magijske ideje ne potegnejo za seboj kolektivne identifikacije tistih, ki vanjo verujejo. "Magijska cerkev ne obstaja" (ibid : 44) in tako ne obstaja niti institucionalno ogrodje, ki bi kot re-

14 Načela asociacije, konkretnije simolizacije, je skladno s Frazerjevim pristopom moč razdeliti v dve skupini; skupino metafor in skupino metonimij. Metafora (sistem, paradigma) temelji na prepoznavanju podobnosti, metonimija (sintagma) pa na prepoznavanju stičnosti. Medtem ko metafora odgovarja strukturi zgradbe sistema, metonimija odgovarja načinu kombinacij elementov tega sistema. Metafora tvori zgodbo, metonimija tvori njen potek (prim. Leach 1982a : 57-64; Jakobson 1989 : 97-116).

15 Poklic vrača naj bi predstavljal tudi prvo specializacijo v delitvi dela (prim. Levi-Strauss 1988; tudi Eliade 1973).

ferenčni okvir povezovalo ideje, obredje in svoje pripadnike. Magija nima funkcije vzpostavitve vzajemne solidarnosti in s tem ne prispeva k idejni in moralni konsolidaciji družbe. "Magija ni, kot pravi Frazer, originalno dejstvo in religija ne njena izvedena oblika. Ravno obratno, pod vplivom religijskih idej so se razvili predpisi magijske prakse" (ibid : 361). S tem Durkheim ne zatrjuje, da je kdajkoli v zgodovini človeštva obstajal čisti tip le religijskih idej. Le-te so bile od nekdaj spremljane z magijskimi, toda najprej v smislu komplementarnosti religijskemu sistemu. Drugi nasledek religije, ne magije, kot pravi Frazer, je znanost kot produkt individualnega napredka človeka, ko je svoja opažanja osvobodil dogme in kategorialnega aparata svetega, jih lociral v kontekst empirično preverljive in logično dostopnejše domene profanega ter jih konceptualno uredil po kriteriju kritične, logične preverljivosti.

Nasproti obema je Mauss, prvi resni sistematič fenomenologije magije, izhajal iz prepričanja, da je magija fenomen sui generis, ki predstavlja jasno vrsto pojavov in jo je tako moč popolnoma precizno definirati ne glede na ostale družbene pojave in kozmološke sisteme (prim. Mauss 1982 : 165). "Magija zaobjema vršilce obredij, dejanja in predstave: oseba, ki vrši magijska dejanja, četudi ta ni profesionallec, se imenuje čarovnik, ideje in verovanja, ki se nanašajo na magijska dejanja, označujemo kot magijske predstave ..., dejanja pa, ki se nanašajo na ostale elemente magije, imenujemo magijsko obredje (ibid : 71). Skozi kritiko in pregled Frazerjevih pomanjkljivosti v razmejitvi magije in religije Mauss poda lastno definicijo magijskega obreda, ki je "vsak obred, ki ni del nekega organiziranega kulta, ki je privaten, skrit in skrivnosten ..., vendar pa magije ne definiramo na osnovi njenih obredov, temveč na osnovi pogojev, v katerih se le-ti vršijo" (ibid : 79). V tej definiciji se je Mauss zelo približal Durkheimu.

Šele pogoji naredijo obredni akt magijski. V pogojih poteka obreda, ne v obredju samem, leži torej bistvo magije. Ti pogoji so strogo kodificirani in nujni za magijsko delotvornost. Temeljni princip pogojev magijske delotvornosti leži v magijski formuli, največkrat v obliki izreka. Čas in prostor izreka magijske formule sta pozorno izbrana.

Nasprotno kot Durkheim, Mauss trdi, da ima tudi magija lastna svetišča, institucijo, primerljivo s cerkvijo (prim. ibid : 110). Medtem ko je Frazer oblike obredja razdelil po kriteriju asociacije idej, jih je Mauss po kriteriju artikulacije razdelil na manuelne in govorne. Magijske predstave pa je razdelil na abstraktne brezosebne predstave, ki prevladujejo in se formirajo po principih podobnosti, stika in izključujočnosti (simpatije in antipatije). Prototip teh predstav so predstave tipa mana. Drugo kategorijo magijskih predstav je označil kot konkretne brezosebne predstave, ki so z abstraktnimi v neprekinjenem odnosu kontinuitete in so predstave o konkretni, a še vedno spiritualno utemeljeni substanci, ki poseduje in usmerja mano. Tretje pa so prav tako kontinuirane osebne predstave o personifikaciji in delovanju moči magije (prim. ibid : 110-143).

Prav tako je Mauss izničil Frazerjev trud, da bi kategorično ločil magijo od znanosti. V obeh veljajo logični principi; asociacije primitivca niso nelogične, le temeljijo na podlagi različnih relevantnih vsebin in različnosti zornega kota, iz katerega se bere učinek. Medtem ko je znanstveno vedenje analitično aposteriorno, je verovanje v magijo sintetično apriorno (prim. ibid 172-173). Tudi magijsko znanje je naučeno in eksperimentalno preverljivo (prim. ibid : 152, 215).¹⁶

Kje je torej storjen zasuk od magijske apriornosti do znanstvene aposteriornosti?

16 V tej Maussovi omahljivi argumentaciji o isti strukturi in obratni smeri znanstvene in magijske logike je zaznavna teoretska linija, ki se je do konca razvila šele z Levi-Straussovimi pristopom k preučevanju obredja (prim. Levi-Strauss 1978); prim tudi Levi-Strauss 1989.

Kje je skupna točka te radikalne diskontinuitete? Na kratko, pri tem ni nikakršne diskontinuitete, še najmanj radikalne. Prvi akt tako znanosti kot tudi magije ter religije je akt vere, ne verodostojnosti, resnice, preverljivosti. "Verjeti v obstoj molekul in atomov ter v obstoj boga in nesmrtnost predstavlja vsakemu posamezniku enak problem" (Sapir 1958 : 348). Torej problem, ne solucije. V enem primeru red definira npr. struktura atomov, v drugem pa npr. koncept boga.

Prvi med antropologi, ki se je analize etnografskega materiala lotil neposredno z metodo sistematičnega terenskega dela, je bil Malinowski.¹⁷ Preučevanje magije v konkretni družbi ima tako dobre kot slabe strani, saj teoretik, kot je bil Malinowski, vztraja na iskanju univerzalnih dejstev človeške kulture, ki je za ostale lahko v mnogočem sporna. Tako so Malinowskemu pripisovali reduciranje teorije na empirijo, čeprav je bilo v veliki meri to reduciranje produkt bolj njegovih interpretov kot Malinowskega samega.¹⁸

Malinowski je svoj koncept magije gradil komparativno z religijskim in ga, kot religijo, označil za institucijo, ki izvira in deluje v situacijah emocionalnega stresa (prim. Malinowski 1955 : 87). Magija ni proizvod čisto intelektualnih procesov, ki nastane na mestu praznine v človekovem znanju; kot substitutivna aktivnost sprošča nastale napetosti človekove nemoči v njegovi konfrontaciji s socialnim in naravnim okoljem (prim. Malinowski 1979 : 347). V tem smislu sta tako magija kot religija utilitarno pragmatični (prim. Malinowski 1947 : 206). "Magija ... ni sistem sanjarjenj in spontaniziranih izbruhov sovraštva ali obupa ... predstavlja obliko akcije ... standardizira sistem tradicije in vrednot in kot vsaka človekova dejavnost, magijska, religijska ali znanstvena, temelji na afirmaciji naravnega in nadnaravnega reda (ibid : 210-211). Radikalno je nastopil proti teoretiziranjem v stilu Levy-Bruhla, da primitivni ljudje nimajo nikakršnih treznih razpoloženj in mnenj, da jih popolnoma obvladuje mistični okvir uma, da so nezmožni učenja na izkušnjah, rekoč, da se vsaka družba v svojem obstoju natančno zaveda kombinacije naravnih pogojev, fizične in psihične moči. "Delo in magija sta usmerjena k istemu cilju" (ibid : 356). Magija ni opravičilo za nesposobnost izkušenj, temveč jim je komplementarna v istem smislu, kot realnost predstavlja sintezo svetega in profanega.

"Magija pomaga tistim, ki si pomagajo sami" (Malinowski 1963d : 190). Tvorijo jo trije osnovni deli: "formula, obred in pogoji, ki jih mora izpolniti izvajalec" (Malinowski 1979 : 356).¹⁹

Legitimizacija verovanj magije je podana v nativni mitologiji (prim. Malinowski 1979 : 371). Na ta način magija ponazarja vez med preteklostjo in sedanostjo ter skozi tradicionalno vzpostavljen sistem vrednot prispeva k moralni in etični integraciji družbe (prim. Malinowski 1963d : 190, Malinowski 1955 : 88-89). Na drugi strani pa mitologija predstavlja institucionalni referenčni okvir magijskega sistema (prim.

17 Za značilnosti in novosti njegove izvedbe te metode glej: Malinowski 1979, Kaberry 1963.

18 Najširši opus razpravljanja o magiji je Malinowski spisal na primeru kule, ceremonialne, visoko kompatitivne izmenjave dobrin med prebivalci Trobriandskega arhipelaga, institucije, ki prežema in integrira vse socialne aspekte življenja domorodcev tega otočja v enovit funkcionalni sistem (prim. Malinowski 1979). Zaradi omenjene sporne komparativnosti etnografskega gradiva iz različnih področij naj se na tem mestu in za ta primer omejimo le na splošni teoretski okvir magije, kot ga je zastavil Malinowski.

19 Formula, magijski urok, pri Malinowskem je ekvivalentna Maussoveemu verbalnemu izreku. "Formula je v jedru magijske izvedbe ... predstavlja okulten del magije. (Malinowski 1955 : 73). Pomembnost besednega izkaza naj bi izvirala iz dejstva, da "sposobnost učenja magijskih formul in vse oblike nemanuelnih veščin, kakor tudi moralne kvalitete, izhajajo iz grla. (Malinowski 1979 : 360). Moč magije ne biva v stvareh, "prebiva v človeku in lahko zbeži le skozi njegov glas (ibid : 361). Prim. tudi Malinowski 1955 : 73-88; Frazer 1977; Eliade 1955. Za kritiko glej: Leach 1964a; Nadel 1963.

Malinowski 1947 : 212). Z drugimi besedami, "kjerkoli se pojavi magija v svoji institucionalni obliki, jo spremlja odgovarjajoča mitologija" (Nadel 1963 : 191).

Tako Malinowski magijo funkcionalno izenači z ostalimi institucijami človeške kulture, med njimi z religijo in znanostjo. Čeprav se od religije loči po tem, da je usmerjena k praktičnemu cilju (prim. Malinowski 1963a, Malinowski 1963d : 190; Hač 1979a : 126-127), od znanosti pa po tem, da je zasnovana na čustvenih procesih (prim. Malinowski 1963, Malinowski 1963d : 190, Malinowski 1947 : 212, Malinowski 1979 : 346), celotna epistemološka triada, vsaka s svojimi tehnikami, služi istemu cilju, tj. ohranjanju reda v kulturnem vzorcu in zadovoljitvi človekovih potreb. Izenačevanje teh treh sistemov je zvedljivo tudi na sfero individualne psihologije, saj vsak izmed njih predstavlja "učinkovitost standardiziranega optimizma" (Malinowski 1947 : 212), le da magija in religija poleg spoznavnih prispevata še katarzične elemente. Nenazadnje je dejstvo, kako, na kakšnih principih, s katerim vzrokom funkcionirajo institucije kulture, silno irelevantno. Verovanje v njegovo bivanje samo po sebi sproža dejstvo njihovega obstoja in učinkovanja.

Zdi se, da je najpomembnejši prispevek teorije magije Malinowskega prav v tem, da je jasno nakazal, da ima kultura v svojih temeljih inkorporirane tudi disfunkcionalne elemente in vzorce.

Ob kopičenju teorij in razprav o magiji je Evans-Pritchard, učenec Malinowskega in njegov najbolj neusmiljeni kritik, tudi sam "terenski antropolog"²⁰, opozoril na terminološke specifičnosti in težave znanstvenega pristopa k tej temi in svaril pred posplošitvijo etnografskih posebnosti fenomenologije magije. "Ko se ukvarjamo z religijo, je dovolj, da religijske termine primitivnih ljudstev prevedemo v naš jezik naše religije ... in jih že s tem postopkom zadovoljivo razložimo ... V primeru magije ... je razlika med našimi in predstavami primitivnih ljudi zelo velika ... in opazujemo jih le na ravni vedenja" (Evans-Pritchard 1983 : 296). Za manjkajoče predstave o magiji imamo, konsekvентno, pomanjkljiv vernakular. Tudi konteksti so si tako zelo različni, da niti kontekstualni prevod terminov ne rezultira v pomenu, v katerem je le-ta uporabljan v primitivnih družbah. Edina rešitev je mnogokrat le deskripcija.

Mistični sistem obvladovanja, pojasnjevanja in usmerjanja naravnih in socialnih dejstev je Evans-Pritchard razčlenil tripartitno. Medtem ko so mnogi njegovi predhodniki in še sodobniki razdelili magijo po etičnem kriteriju le na dobro in zlonamerno, belo in črno, je Evans-Pritchard temu ustaljenemu kriteriju dodal še moralnega (ki se je prej v veliki meri mešal z etičnim) in legalnega. Čaroverje²¹, preroštvo in magijo (witchcraft, oracles, magic) je označil kot "intelektualno koherenten sistem. Vsak razlaga in dokazuje druge. Smrt je posledica čarovnije. Maščevana je z magijo. Dosežek magije je dokaz prerokbe" (Evans-Pritchard 1976 : 199-200). Integralen del sistema zajemajo tudi mistična verovanja tipa "sorcery"²², ki so hrbtna stran čaroverskih konceptov. Njun odnos je permutacija odnosa dobra vs. zla magija ali odnosa pozitivni obredi (tipa mana) vs. negativni obredi (tipa tabu). Bolj ali manj je tu na delu spet dvojnost svetega. Medtem ko je magija vrednostno neopredeljena, naučena ali "podedovana," dobronamerna ali zlonamerna, zavestna tehnika vpliva na stvari in ljudi, čarovništvo (kot praksa) praviloma, pa ne nujno, dobrohotno, ne nujno zavestno

20 Za njegov pristop in izvedbo metode terenskega dela glej: Evans-Pritchard 1983 : 25-33, 385-395.

21 "Witchcraft" se običajno prevaja s termini čarovništvo, čaranje ipd., kar je prevod, ki iz pomena izloči pasivni akt verovanja v obstoj tovrstnih idej. V tem smislu se za najboljšo rešitev izpostavi prevod z izrazom čaroverje, kadar se le-ta uporablja sistemsko, tj. kot sistem verovanj, praks, institucij in oseb.

22 "Sorcery" je negativna, malevolentna magijska tehnika, ki temelji izključno na verbalnem uroku, s ciljem prizadejati nekomu fizično bolečino. Zaradi težav in močne zmede, ki naj bi jih vneslo slovenjenje izraza, se v tekstu uporablja angleški izraz; zato "sorcery".

in "podedovano", je "sorcery" nujno zlohotna, nujno zavestna priučena tehnika. Silno posplošeno je čarovanje legalna in splošna, "sorcery" pa nelegalna podmena magije (prim. Evans-Pritchard 1976 : 227-228).²³

Vsekakor pa je tudi Evans-Pritchard odločno nastopil proti teoretiziranju v smislu mistično zaslepljenega primitivca. Magijski sistemi imajo lastno logiko, lastne načine mišljenja in vedenja ter so "popolnoma koeksistentni s človekovo odgovornostjo in z racionalnim dojemanjem narave" (ibid : 30). Ne predstavljajo intelektualnih konceptov, so "odgovor na dano situacijo" (ibid : 56). Ne pojasnjujejo, zakaj, temveč kako se je zgodilo, kar se je pač zgodilo. Prepričanje o zmotni zvezi med vzrokom in posledico je bolj zmota antropologije, kot pa pripadnikov primitivnih družb. Magija ne razlaga kavzalnosti, razloži koincidenco (prim. ibid : 23), pojasni, ne zakaj se stvari dogajajo, ampak zakaj se dogajajo tukaj in ne tam, zdaj in ne prej ali kasneje.

TOTEMIZEM - KRATKA ZGODOVINA POJMA

S terminom totemizem se običajno označi sistem verovanj v poseben tip mističnega odnosa med pripadniki določene socialne skupine (ki, običajno, temeljijo na skupnem poreklu in v tem smislu največkrat tvorijo unilinearno klansko skupino²⁴) na eni strani in v poseben tip odnosa med temi skupinami ter vrsto rastlinskih, živalskih ali drugih naravnih objektov in pojavov na drugi strani. Navadno se oba tipa odnosov obravnavata kot odnos krvnega sorodstva. Totem kot vidno obeležje predstavlja materializiran izraz povezave človeške skupine in živalske ali rastlinske vrste.

Aplikacijo pojma totemizem zadevajo mnoge težave. Izraz je antropologija podedovala po Ojibwa Indijancih s severa Amerike, katerim totem (tudi tatam in do-daim) predstavlja izraz za sorodstvo (prim. Firth 1964 : 720; Pavičević 1988 : 180).

V generalizujočem smislu aplikacije termina na druga etnografska področja ga je prvi uporabil McLennan leta 1865, ko je totemizem označil kot verovanje, identično oboževanju živali (prim. Voget 1975 : 253). Leta 1869 je v delu *The Worship of Animal and Plants* modificiral svoje stališče, ga podprl s teorijo o primitivni zakonski zvezi kot rezultatu ugrabitve žena tujih skupin (v tem je videl poreklo eksogamnih prepovedi) in izoblikoval novo formulo totemizma kot sintezo fetišizma, eksogamije

23 Za tipologizacije čaroverskih sistemov prim. tudi Leach 1964 : 684-686; Leach 1982 : 237-238. S tem pa mistični sistemi pod skupnim imenovalcem magije še niso izčrpani. Magom, čarovnikom uročevalcem se pridružujejo še drugi nosilci tvorstnih sistemskih institucij: medicine-mani, vrači, šamani itd. Za minimalni vpogled glej Levi-Strauss 1989; Malinowski 1951; Eliade 1983; 1985; Radin 1957; Fortune 1963; Benedict 1986; Mead, Calas 1953; Južnič 1984.

24 Naj na tem mestu opozorimo, da antropološka raba pojma poreklo ne predpostavlja nujno biološko vezo, saj vez med posamezniki iste linije potomstva dejansko predstavlja skupek družbenih vezi. Tako so npr. za linijo starševstva v antropološkem diskurzu kategorije genitor (biološki oče) in genetrix (biološka mati) nerelevantne in substituarne za kategorijama pater (socialni oče) in mater (socialna mati). Potomstvo predstavlja splet pravic in dolžnosti, prek katerih posameznik zavzema določen status znotraj neke družbe in je v družbah, kjer je sorodstvo temeljna enota organizacije, pogosto izenačeno z dedovanjem in nasledništvom kot celokupnostjo pravic, ki prehajajo iz enega sorodnika na drugega (prim. Radcliffe-Brown, Forde 1950 : 13). V družbah kjer se potomstvo definira po obeh starših (bilateralno), oba zavzemata isti status. V unilinearnih družbah pa se njuna statusa lahko popolnoma razlikujeta, celo izključujeta (prim. Freedman 1964 : 192).

Poreklo torej predstavlja pripadnost neki, tako ali drugače definirani skupini. Unilinearni sistemi sorodstva razdelijo družbo v naprek rivajoče se segmente - klane, rodove, itd. Potomstvo stoji na mestu statusov, pravic in dolžnosti, ki izhajajo iz članstva v taki skupini. Tako ima npr. v družbi z patrilinearno določljivo potomstva vsak posameznik določeno vrsto pravic in dolžnosti do vsakega posameznika patrilinearnega sorodstva, ne pa tudi do sorodnikov, ki se nahajajo izven te linije.

(poroke izven) in matrilinearne sorodstvene vezi (prim. *ibid*; prim. tudi Levi-Strauss 1990 : 23). McLennan je bil tudi tisti, ki je dobo totemizma prvi označil kot univerzalno razvojno stopnjo religije in kot razvojni miselni obrazec nasploh. V tej dimenziji je njegovo teorijo kasneje razvil Tylor, ki je totemizem obravnaval kot eno izmed stilskih izvedb animizma. Tylor animizem definira kot "verovanje v nadnaravna bitja"²⁵ (prim. Firth 1964a; Pavičević 1988 : 180).

Tudi Frazer je svoje pojmovanje totemizma med leti 1887 in 1910 krepko spreminjal in v tem času podal tri precej različne razlage.

Najprej je totemizem označil kot močno razširjeno verovanje v človeku zunanjo dušo, "verovanje, ki primitivnim ljudem občutenje lastne usode povezuje z nekim simbolnim objektom ... in na ravni skupnosti združil v celoto klan in živalsko ali rastlinsko vrsto ..." (Malinowski 1963a : 279; prim. tudi Henson 1971 : 20). Ekcetrična narava simbola²⁶ kot nujna predpostavka družbene integracije je tvorila enega osnovnih delov kasnejše Durkheimove zastavitve totemizma.

Ob prelomu stoletja je Frazer, na podlagi novo zbrane etnografske evidence Spencerja in Gillena v Avstraliji (prim. Levi-Strauss 1978 : 127-135), formuliral svojo drugo teorijo totemizma, v kateri ga je navezal neposredno na magijo in na njeno skrb za preživetje predvsem živalske vrste, ki služi za totem. Pripradniki klana se povežejo med seboj z odgovornostjo, ki jo imajo do ohranitve vrste (prim. Malinowski 1963e : 280). Konsenzualna odgovornost je predstavljala medsebojno usklajenost in sodelovanje vseh članov klana. To implikacijo totemizma je kasneje nadalje razdelal Radcliffe-Brown in jo označil za njegov centralno integrativni faktor.

Svojo poslednjo revizijo koncepta totemizma je Frazer naslonil na "očitno nevednost primitivcev o fiziološkem očetovstvu" (*ibid*).²⁷ Verujejo v spočetje kot posledico vdora duha v žensko telo, kar se po navadi dogaja na mestih, na katerih so mitski predniki (kombinacija človeških in živalskih oz. rastlinskih fizičnih podob) zapustili svoje duše. Tako je vsak posameznik predstavljal inkarnacijo te duše, "kar je zadosten razlog, zakaj se primitivni človek čuti mistično povezanega s svojim živalskim, rastlinskim ali pa stvarnim totemom" (*ibid*). Po tej teoriji je totemizem produkt "bolne domišljije noseče ženske" (Voget 1975 : 243), ki da halucinira o intervenciji totemskega duha.

Glavne značilnosti totemizma je Frazer strnil v šestih točkah: 1. prepoved poškodovanja ali uživanja totema; 2. periodično obredno uživanje totema s ciljem obnove in okrepitve povezanosti v krvi in mesu; 3. pripadniki istega totema posedujejo posebne kvalitete in moči; 4. vsak posameznik je krvni potomec totema; 5. velika raznoterost totemov je posledica brezmejne ženske domišljije; 6. identifikacija prednikov in totemov (prim. *ibid* : 244).

Naslednji prispevek k teoriji totemizma je bilo delo Elementarne oblike reli-

25 Tylor animizem definira kot "verovanje v nadnaravna bitja" (Tylor 1953 : 47), kar je hkrati tudi njegova minimalna definicija religije (prim. *ibid* : 48). To verovanje je človeku inherentno, zato univerzalno, kar izhaja iz univerzalnih fenomenov sanj, smrti in ekstaze (prim. *ibid* : 52). O univerzalnosti animizma glej tudi: Barre 1964 : 26-27; Evans-Pritchard 1965 : 53-54.

26 Na tem mestu je nujno vsaj omeniti Freudov prispevek k razumevanju množične psihologije. Primarno množico je na podlagi kriterija skupnega posedovanja zunanjega objekta označil kot "neko število posameznikov, ki so postavili isti objekt na mesto ideala jaza in se v svojem jazu med seboj identificirajo." (Freud 1981 : 48-49).

27 O tej "očitni nevednosti" je moč razpravljati v vsaki družbi. Da primitivne družbe v tem kakorkoli napredujejo, je sporno. Že na primeru Trobriandcev je Malinowski (1979) pokazal, da vloga očeta pri spočetju otroka tamkaj obravnavajo kot ničlo. Zanimivo pa je, da njihovi sosede na geografskem področju, Dobuanci, vloge moškega v prokreaciji ne zanikajo (prim. Fortune 1963 : 238), "ko pa se jim sporoči, da Trobriandci verjamejo v inkarnacijo duha umrlega ..., na to odgovorijo, da Trobriandci lažejo." (*ibid* : 239).

gloznega življenja, v katerem je francoski sociolog E. Durkheim, sledeč Robertsona Smitha, iskal v totemskem kultu sam izvor religije. Durkheimov pogled na totemizem je bil v osnovi že podan, zato si oglejmo le njegovo izvedbo prve Frazerjeve teorije.

Totem je Durkheimu torej predstavljal izvor moralnega življenja klana. Podrejanje istemu principu poveže pripadnike klana v odnose mehanske solidarnosti. "Enotnost skupine ... je moč občutiti le zahvaljujoč kolektivnemu imenu, ki ga nosijo njeni člani, in ... kolektivnemu emblemu, ki predstavlja stvar, označeno s tem imenom ... boga te skupine ... in materializacijo klana. Brez imena in znaka ... klan ni več niti predstavljen" (Durkheim 1976 : 231-233). Celotna institucija totemskega sistema na ravni medklanske, plemenske organizacije predstavlja preslikavo klasifikacijske matrice narave in tako služi za vzpostavljanje integracije širših socialnih enot (prim. ibid : 145). Čeprav je vršitev kolektivnih religijskih obredij domena klanov ali totemskih kultov, so le-ta vedno sinhronizirana z religijskimi idejami, ki so jim nadrejene in pripadajo plemenu kot celoti, in so na ta način tudi skladne z obredji drugih klanov iste plemenske družbe (prim. ibid : 283). "Enotnost sistema je identična svoji kompleksnosti" (ibid : 295).

Prvi resni očitke generalizaciji totemskih institucij v smislu 'ponoči so vsi klani totemski' in kritiko vsesplošne uporabe pojma takrat, kadar imamo opravka z družbo, razdeljeno v skupine, katere izkazujejo poseben odnos do nekega naravnega bitja ali predmeta, je prišel iz boasovske šole v ameriški antropologiji, ki sicer tudi sama ni imela enotnega mnenja o tem, kje, kako in s kakšnimi kriteriji uporabljati pojem totemizem.

Znotraj te šole je po radikalnosti posega v razpravo prednjačil Goldenwiser. Prvi je predstavil resne pomisleke o popolnem prekrivanju in homogenosti institucij totemizma in eksogamne klanske organizacije (prim. Levi-Strauss 1990 : 12). Klanski totemizem je pojmoval le kot "varianto oblike metaforične povezave med človeško in živalsko taksonomijo" (Shapiro 1991 : 604). Totemizem torej predstavlja umetno in ne naravno tvorbo, "socializacijo emocionalnih vrednot" (Voget 1975 : 245), čeprav je Goldenwiser še vedno vztrajal na možnosti empirične zveze med totemskim in socialnim organiziranjem, le da ta zveza ne odraža nujno neposredne preslikave ali reprodukcije naravne klasifikacije. "Totemski fenomen nam ni predstavljen v vsoti totemskih elementov ... ali enega elementa ..., ki tvorijo poljubno število kombinacij ..." (Shapiro 1991 : 604-605). Vsebina sama za razumevanje totemizma ni temeljnega pomena. Homogenost sistema klasifikacij je razvidna šele iz vidika njegove forme. Klanski totemizem lahko nosi eksogamne prepovedi, ureja in konsolidira sorodstvene sisteme in nosi druge socialno regulativne vsebine (prim. ibid : 603-604). Kar pa ni nujno in s tem totemizem izgubi predmet lastne definicije.

V kategorijah Durkheimove zastavitve obravnave totemizma je svoje poglede nanj formuliral Radcliffe-Brown. Prevzel je tudi že uveljavljeno prepričanje, da totemizem ne predstavlja enotnega fenomena in da so skupni kriteriji, na podlagi katerih se definira, največkrat le navidezni. Ustaljenim podmenam totemizma - unilinearni (ne nujno klanski) lokalni skupini in njeni povezanosti z vrsto naravnih objektov ali živali - je dodal še dva vidika, inherentna temu sistemu: posedovanje skupnega obrednega prostora ter predstave o tem prostoru, kot nekoč poseljenem z mitološkimi bitji (prim. Radcliffe-Brown 1952a : 168-169). Te podmene hkrati predstavljajo temeljne kriterije integracije družbene skupine in dovoljujejo, da to skupino razglasimo za totemsko. "Občutek privrženosti ... skupini se izraža v nekem formaliziranem kolektivnem vedenju do objekta, ki to skupino predstavlja" (ibid : 173) in torej ni produkt mitološke postuliranosti istorodnosti tega objekta in skupine. "Totemizem predstavlja ... mnogotere pojave enega in istega odnosa: odnosa človeka do njegovega naravnega

okolja" (ibid : 175), kar ustvarja občutek solidarnosti znotraj skupine in občutek pripadnosti ter povezanosti ljudi in narave. Radcliffe-Brown ni le, kot je to storil Goldenwiser, zanikal totemske klasifikacije na ravni ureditve in segmentacije družbe, kot da predstavlja projekcijo naravne taksonomije, temveč je vztrajal na primarnosti socialne ureditve, katera je prenesena v sfero narave z ritualizacijo empiričnega interesa človeka do njegovega okolja (prim. Voget 1975 : 245-246).

Kar klan ali drugo socialno skupino individualizira in homogenizira, ni totem sam, temveč uniformen in normiran odnos njegovih posameznikov do njega. V tem odnosu so izražene družbene vrednote in njena prizadevanja za ohranitev živalskih in rastlinskih vrst, od katerih je družba eksistencialno odvisna. Taka prizadevanja in obstoj socialne diferenciacije so skupna vsem družbam in le v nekaterih primerih totemizirana (prim. Radcliffe-Brown 1952a : 184).

Že leta 1920 je van Gennep (ki je totemizem imel za dualistično zastopstvo animistične teorije religije (prim. van Gennep 1977 : 14) naštel 41 različnih teorij o totemizmu, ki jih je v grobem mogoče razdeliti v dve skupini. V prvo spadajo univerzalistične razlage, ki totemska verovanja prikazujejo kot ostanek v preteklosti prevladujoče mentalitete, ki počiva na infantilnem ustroju predstav človeka o lastnem okolju. Drugo skupino pa tvorijo partikularistične predpostavke in fenomen totemizma razlagajo kot rezultat človeške težnje, da emocionalno obarva ekonomsko pomembne kategorije živalskih in rastlinskih vrst in tako do njih vzpostavi odnos, ki sam po sebi varuje te vrste pred uničenjem (prim. Leach 1982 : 49).

Levi-Strauss je na univerzalnosti pri klasifikiranju reda narave in družbe gledal kot na izvirajoče iz neke globlje homologne strukture s funkcijo, ki je, če se obravnava v čisto ekonomskih kategorijah, le izvedena. Sistem totemizma mu je predstavljal "kod, ki je sposoben prenesti sporočila" (Levi-Strauss 1978 : 121). Totemizem torej ni sistem projekcije ali preslikave družbe v naravo, kot je mislil Radcliffe-Brown, niti narave v družbo, pri čemer je vztrajal Goldenwiser, temveč tvori sistem transformacije, pri kateri obča shema in vsebina teh transformacij nista pomembni. Ta sistem transformacije omenjenih projekcij ne zanika; na višjem nivoju simbolizacij jih sintetizira. Humanizacija človekovih zakonov in naturalizacija človekovih dejanj izhajata iz permutacije enotne strukture. Antropomorfizem narave in fiziomorfizem človeka sta le njena dvosmerna procesa (prim. ibid : 284).

Kot so na ravni ekonomske sfere živali in rastline dobre za uživanje, na ravni družbe kot celote dobre za prepovedovanje oz. za tvorbo tabujskih in tudi eksogamnih pravil, so na ravni kulture dobre za mišljenje. Na ravni slednje totemizem predstavlja sistem znakov, ki izraža transformacijo koda naravnega sistema.

Za analizo totemizma, ki jo označi kot "antropološko fatamorgano" (Leach 1982 : 50), Levi-Strauss predlaga sledeče metodološke postopke²⁸: "1. definiramo opazovani pojav kot relacijo med dvema ali več dejanskimi ali potencialnimi členi. 2. izoblikujemo shemo možnih permutacij med temi členi; 3. to shemo predpostavimo za obči predmet analize, ki lahko le na tem nivoju vzpostavi nujne povezave, pri čemer je empirični pojav, opazovan na začetku, le ena od možnih kombinacij v totalnem sistemu, ki ga moramo prej rekonstruirati" (Levi-Strauss 1990 : 26). Na ta način se totemizem nanaša na odnose med dvema serijama navidežno ločenih stvari, med naravo in kulturo, ki se nadalje delita: narava na kategorije in individuume, kultura pa na skupine in osebe. Oba nadrejena pojma drug drugemu tvorita lastno opozicijo. Ta

28 Metoda in še zlasti izpeljava temelji na metodi analize fonema v smislu, ki ga je začel razvijati Boudoin de Courtenay, do konca pa sta ga razvila Trubeckoj in Jakobson - v smislu razločevalne vloge fonema (prim. Ivič 1978 : 111-118; Jakobson 1989).

odnos opozicije "narava : kultura" šele vzpostavlja med njima vez, prek katere vsak element tega intervala (kategorija, individuum, skupina, oseba), kot tudi njegovi končni točki, dobi smisel. "Termini sami po sebi nimajo nikakršnega pomena; njihov pomen je pozicionalen ..." (Levi-Strauss 1978 : 98), odvisen je od mesta, ki ga zavzema, šele s tem zadobi pomen, ki je popolnoma neodvisen od forme in vsebine terminov, ki se na tem mestu lahko poljubno izmenjujejo, ne da bi bil pri tem ogrožen smisel, ki ga nosi mesto samo. Iz tega sledi, da totemizem ustvarja simbole, prek katerih njihovo zastopstvo tvori pomen; šele kombinacija teh simbolov, dotik dveh ločenih stvarnosti, struktura, ki omogoča ta stik, ne more biti empirična, saj je kontinuiteta dveh popolnoma ločenih stvarnosti nemožna. Njena legitimacija je lahko le mitska v smislu geneološke krvne povezave kategorije in skupine (pri npr. klanskem totemizmu) ali oseb in individuumov (pri npr. personalnem totemizmu).

To nadalje pomeni, da so stvari, ki jih predstavljajo simboli, obstajale, preden so karkoli pomenile. Integriteta skupine torej ni vzrok za posedovanje skupnega zunanjega simbola, kot je trdil Durkheim, temveč je njena posledica (prim. ibid : 259). Nadalje pa to pomeni, da je vendarle narava tista, ki ima primat pri totemskih klasifikacijah, narava, ki v kombinaciji s simbolni misli imanentnim klasificiranjem v opozicije, izhajajočim iz univerzalne lastnosti človeškega uma, da kontinuiteto razume kot skupek diskontinuiranih segmentov, ki so sestavljeni iz polariziranih nasprotnosti, razdeli univerzum na temeljne orientacije "zgoraj : spodaj", "levo : desno", "+ : -", "mi : oni" itd. (prim. ibid 67-157); prim. tudi Levi-Strauss 1990 : 28-40; Leach 1982 : 24-39.

Šele iz relacije teh opozicij je moč ugotoviti poljubne kombinacije socialnih klasifikacij, tudi totemskih. Kaj torej združuje eno skupino, jo loči od ostalih in je metaforični izraz vidnih obeležij, po katerih se v naravi npr. medved loči od lisice, orel od goloba, riba od ptice, sonce od lune itd.?

Skupni imenovalac vseh, ki pripadajo neki družbeni enoti, ni nujno tudi faktor njene integracije ali razlog skupnega bivanja. Slednja predstavlja zunanji izraz tega imenovalca. Zato je že omenjeno Durkheimovo predpostavko treba obrniti: nismo skupina, ker imamo isti totem, temveč imamo isti totem, ker smo skupina. Totemsko obeležje je zgolj distinktivne narave; zgolj razločuje skupino nasproti drugi. V kategorijah navedene Freudove definicije množice bi lahko rekli, da pri totemizmu nimamo opravka z identifikacijo javez s totemi, temveč z identifikacijo, vzpostavljeno med jazi samimi, ki vzajemno identificirani tvorijo kolektivno identiteto, ki jo je moč izpolniti z neko vsebino le takrat, kadar se nanaša na kolektivno identitete ostalih identificiranih jazov drugih družbenih skupin. Tako npr. izjava: "mi smo orli" (tj. pripadamo totemu orel) ne predstavlja nič, če se ne nanaša na izjavo: "vi ste golobi". Orli sami predstavljajo le razliko, obeležje, ki jih loči od vseh, ki niso orli. Na višjem nivoju generalizacije (ki se odčituje npr. v ustroju plemenske organizacije) pa spet vse ptice ne pomenijo nič drugega, kot le to, da niso npr. plazilci, da pripadajo zraku, ne zemlji, da, spet na višjem nivoju, pripadajo živalim, ne rastlinam. Skratka, pomen dobimo le tako, da ga vežemo na drug pomen oz. na lastni protipomen, opozicijo, ki ima značaj relacije, ne hierarhije. Opozicijam, in relaciji celi, dodeli hierarhijo šele njihova pomembnost v danem socialnem okolju. Iz tega sledi, da je klanski totemizem, ki označuje sorodstveno skupino, le eno izmed diferencialnih obeležij, ki pa v hierarhiji totemskih klasifikacij zavzema najvišje mesto, ker je edino strukturirano okrog dogodkov sosledij rojstev in vstopanj v zakonsko zvezo, ki imajo značaj diahronije, vztrajanja skupine v času. Ostale variante totemizma - Levi-Strauss je naštel naslednje: patrilokalni, matrilokalni, personalni, seksualni, personalno egolokalni in

personalno embrio-lokalni (prim. Levi-Strauss 1990) - odražajo orientacijo in vrednote skupine in posameznika v prostoru. Klanski totemizem edini označuje, da je družba, kot bi rekel Durkheim, avtonomen in objektivni sistem, ki živi svoje življenje neodvisno od vstopa in izstopa posameznikov vanj ali iz njega, in je zato v osnovnem interesu družbe, da ga postavi na mesto najvišje vrednote in s tem ohranja pri življenju lastne institucije.

Totemske klasifikacije predstavljajo le enega izmed sistemov distinktivnih obeležij, na katere se naslanja družba. Demarkacijska črta lahko poteka tudi po npr. jezikovni liniji, po kriteriju pripadnosti tej ali oni sveti ali profani avtoriteti. Totemizem je le ena izmed razločevalnih mrež družbene klasifikacije, ki se naslanja na razločevalno mrežo naravne klasifikacije, brez impliciranega atributa hierarhizacije distinktivnih obeležij.

Če sporočilo totemizma prevedemo v nam bolj znan kod, se nam tudi njegov formalni ustroj, ne le struktura, prikaže kot univerzalen. Tudi v modernih družbah obstajajo klasifikacije, ki služijo le označevanju razlik. Tako npr. nacionalna zastava, klubski emblemi in nenazadnje tudi celoten sistem podeljevanja imen le razločujejo "ene" od "drugih".

Tako totem kot zastava se vpisujeta na isto mesto. Kaj potem družbe storijo s svojimi zunanjimi obeležji in katere vsebine in sporočila jim pripišejo, je stvar neštetih poljubnih izbir. Dana je le forma in prazno mesto v njeni strukturi.

SKLEP

Nenazadnje postane prezentno, da so sistemi magije, religije, pa tudi znanosti le različne metode in oblike vzpostavljanja reda. Vsak red je slab; a vsak red je boljši kot nered. Red kot strukturna integracija kontinuitete, prediktibilnosti in vzajemne povezanosti relevantnih elementov je človeku in kulturi temeljna orientacija in osnova vsakega razumevanja, tolmačenja in prisvojitve sveta. Vsak izmed omenjenih sistemov po svojih najboljših močeh preprečuje dezintegracijo, anomijo in kaos. Racionalno, logično in normalno je tisto, kar je definirano in ima svoje mesto (ne pa tisto, kar je objektivno empirično preverljivo). Tudi empirična preverljivost je, kot magija in religija, kulturno specifična stvar konsenza, definicije in verovanja. Red povezuje kulturo v enotno celoto interakcij.

Ostalo so vaje v slogu.

LITERATURA IN VIRI

- Banton, Michael. (ur) 1966. *Anthropological Approaches to the Study of Religion*. London: Tavistock Publications.
- Barre, Weston, La. 1964. Animism. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 26-29).
- Belah, Robert N. 1972. Religious Evolution. v: Lidz, Victor, Talcott Parsons. (ur) 1972. (p 30-51).
- Benedict, Ruth. 1968. (1935) *Patterns of Culture*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Birnbaum, N. 1964. Religion. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 588-589).
- Boas, Franz. 1953. (1897) *The Potlach*. v: Mead, M., Calas N., (ur) 1953. (p 330-339).
- Bohannan, Paul, Mark Glazer. (ur) 1973. *High Points in Anthropology*. New York: Alfred A. Knopf.
- Douglas, Mary. 1966. *Purity and Danger*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Durkheim, Emile. 1976. (1912) *The Elementary Forms of Religious Life*. London: George Allen and UNWIN.

- Durkheim, Emile, Marcel Mauss. 1963. (1896) *Primitive Classification*. London: Cohen and West.
- Eliade, Mircea. 1973. *Australian Religion*. Ithaca and London: Cornell University Press.
- Eliade, Mircea. 1983. (1976) *Okultizam, magija i pomodne kulture*. Zagreb: Biblioteka Zora, GZB.
- Eliade, Mircea. 1991. *Istorija verovanja i religijskih ideja*. Beograd: Biblioteke Karijatide, Prosveta.
- Evans-Pritchard, E. E. 1965. *Primitive Religion*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1976. (1937) *Witchcraft, Oracles, and Magic among the Azande*. Oxford: Clarendon Press.
- Evans-Pritchard, E. E. 1983. *Socialna antropologija*. Beograd: Biblioteka XX. vek, Prosveta.
- Firth, Raymond. 1964. *Taboo*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 714-715).
- Firth, Raymond. 1964a. *Totemism*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 720-721).
- Firth, Raymond. (ur) 1963. *Man and Culture*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Fortune, R. F. 1963. (1932) *Sorcerers of Dobu*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Freedman, Maurice. 1964. *Descent*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. *Dictionary of the Social Sciences*. (p 192-194).
- Frazer, James. 1977. (1911) *Zlatna grana*. Beograd: BIGZ.
- Freud, Sigmund. 1973. (1913) *Totem i tabu*. Novi Sad: Odabrana dela Sigmunda Frojda, Vol. 4. Matica Srpska.
- Freud, Sigmund. 1981. (1939) *Mojzes, njegovo ljudstvo in monoteistična religija*. v: Močnik, Rastko. (ur) 1981. (p 75-107).
- Freud, Sigmund. 1987. (1915) *Nagoni in njihove usode*. v: Freud, Sigmund. 1987. (p 79-99). *Metapsihološki spisi*. Ljubljana: Studia Humanitatis, SKUC-FF.
- Gallus, A. 1972. *A Biofunctional Theory of Religion*. Chicago: *Current Anthropology*, Vol. 13. No. 5., University of Chicago Press.
- Geertz, Clifford. 1966. *Religion as a Cultural System*. v: Banton, Michael. (ur) 1966. (p 1-46).
- Gennep, Arnold van. 1977. (1909) *The Rites of Passage*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Gluckman, Max, Eggan Fred. 1966. *Introduction*. v: Banton, Michael. (ur) 1966. (p XI-XLII).
- Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. *Dictionary of the Social Sciences*. London: UNESCO, Tavistock Publications.
- Habermas, Jurgen. 1987. (1981) *The Theory of Communicative Action*, Vol. 2. Cambridge: Polity Press.
- Hač, Elvin. 1979. (1973) *Antropološke teorije*, Vol. 2. Beograd: Biblioteka XX vek.
- Henson, Hilary. 1971. *Early British Anthropologists and Language*. v: Ardner, Elwin. (ur) 1971. (p 3-32).
- Hertz, Robert. 1973. (1909) *The Pre-eminence of the Right Hand: A Study in Religious Polarity*. v: Needham, Rodney. (ur) 1973. (p 3-31).
- Ivič, Milka. 1978. (1961) *Pravci u lingvistici*. Ljubljana: DZS.
- Jakobson, Roman. 1989. (1956) *Dva vidika jezika in dve vrsti afazičnih motenj*. v: *Lingvistični in drugi spisi*. 1989. (p 89-116). Ljubljana: Studia Humanitatis, SKUC-FF.
- James, E. O. 1964. *Monotheism*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 442-443).
- Južnič, Stane. 1984. *Tradicija in tradicionalnosti*. Ljubljana: FSPN.
- Kaberry, Phyllis. 1963. *Malinowski's Contribution to Field-Work Methods and the Writing of Ethnography*. v: Firth, Raymond. (ur) 1963. (p 71-91).
- Kalan, Valentin. 1984. *Notae k Platonovem dialogu Evtifon*. Ljubljana: Problemi - Razprave 1 - 3. (p 16-28).
- Leach, Edmund. 1964. *Sorcery (also Witchcraft)*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 684-686).
- Leach, Edmund. 1964a. *Magic*. v: Gould, Julius, Kolb William L. (ur) 1964. (p 398-399).
- Leach, Edmund. 1982. *Social Anthropology*. Glasgow: Fontana Press.
- Leach, Edmund 1982a. (1970) *Klod Levi-Stros*. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek.
- Levi-Strauss, Claude. 1978. (1962) *Divlja misao*. Beograd: NOLIT.
- Levi-Strauss, Claude. 1982. (1950) *Uvod u delo Marsela Mosa*. v: Mauss, Marcel. 1982. (p 11-58).
- Levi-Strauss, Claude. 1988. (1973) *Strukturalna antropologija II*. Zagreb: Školska knjiga.
- Levi-Strauss, Claude. 1989. (1958) *Strukturalna antropologija I*. Zagreb: Stvarnost.
- Levi-Strauss, Claude. 1990. (1962) *Totemizem danas*. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek.
- Lidz, Victor., Talcott Parsons. (ur) 1972. *Readings on Premodern Societies*. New Jersey: Prentice-Hall.
- Malinowski, Bronislaw. 1947. (1944) *Freedom and Civilization*. London: George Allen and UNWIN.
- Malinowski, Bronislaw. 1951. (1926) *Crime and Custom in Savage Society*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Malinowski, Bronislaw. 1955. (1948) *Magic, Science, and Religion*. New York: Doubleday Anchor Books.
- Malinowski, Bronislaw. 1963. (1962) *Sex, Culture, and Myth*. London: Rupert Hart-Davis.
- Malinowski, Bronislaw. 1963a. (1938) *Frazer on Totemism*. v: Malinowski, Bronislaw. 1963. (p 277-282).
- Malinowski, Bronislaw, 1963b. (1913) *Elementary Forms of Religious Life*. v: Malinowski, Bronislaw. 1963. (p 283-288).
- Malinowski, Bronislaw, 1963c. (1935) *The Foundations of Faith and Morals*. v: Malinowski, Bronislaw. 1963. (p 294-336).
- Malinowski, Bronislaw, 1963d. (1937) *Culture as a Determinant of Behavior*. v: Malinowski, Bronislaw. 1963. (p 167-195).

- Malinowski, Bronislaw. 1979. (1922) Argonavti zapadnog Pacifika. Beograd: BIGZ.
- Mead, Margaret, Calas N. (ur) 1953. Primitive Heritage. New York: Random House.
- Mauss, Marcel. 1982. Sociologija i antropologija I, II. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek.
- Močnik, Rastko. (ur) 1981. Psihoanaliza in kultura. Ljubljana: DZS
- Nadel, S. F. 1963. Malinowski on Magic and Religion. v: Firth, Raymond (ur) 1963. (p 189-208).
- Needham, Rodney. (ur) 1973. Right and Left: Essays on Dual Symbolic Classification. Chicago: The university of Chicago Press.
- Pavičević, Vuko. 1988. Sociologija religije. Beograd: BIGZ.
- Platon. 1984. Evtifon (ali o svetem, peirastičen dialog). Ljubljana: Problemi - Razprave, 1 - 3, (p 2-15).
- Radcliffe-Brown, A. R. 1952. Struktura i funkcija u primitivnom društvu. Beograd: Prosveta, Biblioteka XX vek.
- Radcliffe-Brown, A. R. 1952a. (1929) Sociološka teorija totemizma. v: Radcliffe-Brown, A. R. 1952. (p 163-184).
- Radcliffe-Brown, A.R., Forde, D. (ur) 1950. African Systems of Kinship and Marriage. London. Oxford University Press.
- Radin, Paul. 1954. (1924) Monotheism Among Primitive Peoples. Basel: Ethnographical Museum.
- Radin, Paul. 1957. (1927) Primitive Man as Philosopher. New York: Dover Publications.
- Shapiro, Warren. 1991. Claude Levi-Strauss Meets Alexander Goldenwiser: Boasian Anthropology and the Study of Totemism. American Anthropologist, Vol. 93., No. 3. (p 599-610).
- Sulloway, Frank J. 1979. Freud, Biologist of the Mind. London: Burnett Books.
- Tylor, Edward. 1953. (1871) Animism. v: Mead, Margaret, Calas N. (ur) 1953. (p 46-52).
- Voget, Fred W. 1975. A History of Ethnology. New York ...: Holt, Reinhart and Winston.
- Žižek, Slavoj. 1984. Nekaj misli po vprašanju ideoloških predpostavk punka. Ljubljana: Problemi - Razprave 1-3. (p 171-181).

Sipine altruizma

ARTUR ŠTERN

POVZETEK

Altruizem je tako kompleksen fenomen, da ga ni mogoče pojasniti s klasičnim, redukcionističnim pristopom. Šele sinteza več različnih kriterijev, po katerih se izoblikujejo številne njim ustrezajoče dimenzije znotraj tega pojava, obeta vzpostavitev njegove nekoliko celovitejše in urejenejše podobe v naši znanstveni zavesti. A prav ta velika številčnost raznovrstnih dimenzij je eden od vzrokov, da se naposled zabriše obstoj vsakršne ostre meje med segmenti altruizma, katere sicer obstajajo znotraj vsake posamezne od teh dimenzij. V istem smislu se temu pridružujejo še različni socio-psihološki vzroki, ki človeka zaznamujejo kot metabiološko bitje; pa naj gre pri tem za fenomen ljubezni, prijateljstva in metabiološke sorodstvene naklonjenosti, ali pa za nasprotujoča si, pa vendar oba povsem sprejemljiva fenomena preseženosti in presežnosti bioloških okopov sebičnosti. Nadaljnji delež k dimenzionalni nedorečenosti altruizma prispeva tudi sama fizična relativizacija pomembnosti gena. In naposled je tu še demografski faktor številčnosti subjektu lastne populacije, ki nastopa kot pretvornik iz sebičnosti v altruizem. Vsi ti argumenti, govoreč na zelo različne načine in iz različnih smeri, nosijo v grobem eno samo sporočilo: altruizma kot živega fenomena ni mogoče deliti in v njem izoblikovati razdelitvenih segmentov - marveč po njem zvezno polegajo in se pretakajo številne nemerljive veljave, ki jih spričo te njihove lastnosti metaforično poimenujemo: sipine altruizma.

ABSTRACT

THE DUNES OF ALTRUISM

Altruism is a phenomenon which, due to its complexity, cannot be explained by the classical reductionist approach. Only by synthesizing several different criteria can we determine correct dimensions within this phenomenon and thus obtain a somewhat coherent and ordered picture in our scientific conscience. Any divisions between the strands of altruism are eventually blotted out by this variety of dimensions which otherwise exist within each of these. Apart from the multi-dimensional, there are socio-psychological factors which distinguish a person as a meta-biological being, whether we speak of the phenomena of love, friendship and meta-biological favouritism between relatives or even the acceptable, although antagonistic, phenomena of transcendence and the transcendence of biological selfishness. A further difficulty in determining the dimensions of altruism is presented by the physical relativity regarding the relevance of gene. Finally, there is a demographic factor: the number of the population with whom a subject identifies and who act as a converter from

selfishness to altruism. All these factors, though speaking in different ways and from different directions, carry a single message, i.e. that altruism as a living phenomenon cannot be divided into strands. However, flowing through it are values which are interconnected and immeasurable and can, as such, be called: the dunes of altruism.

I. UVOD

Altruizem, kakor hitro nanj gledamo v vsaj nekoliko širšem smislu od biološkega¹, sodi med tiste fenomene, ki jih nikakor ne moremo ustrezno razložiti z redukcionističnim pristopom. Lahko se sicer lotimo dela tako, da ga redukcionistično obravnavamo po več različnih kriterijih in s tem odkrijemo več njegovih posameznih dimenzij; nato pa poskušamo pridobljeno znanje strniti v celoto. Prvi objektivni kriterij za gradacijo altruizma je stopnja genetične sorodnosti med subjektom in objektom altruizma. Izhajajoč iz paradigme sebičnega gena (1), pridemo do sklepanja, da je večji altruist tisti, ki se žrtvuje za manj sorodno bitje, kakor pa tisti, ki to stori za bližnjega sorodnika. Materinski altruizem je zato šele prva stopnja altruizma ali, gledano z druge strani, takoimenovani prvi okop sebičnosti (2). Toda po tem kriteriju sčasoma pridemo do precej absurdnih trditev - da je naprimer bistveno večji altruist od Gandhija ali Martina Luthra Kinga, ki sta se razdajala in na koncu tudi umrla za človeštvo, tisti, ki se žrtvuje za bakterijo, oziroma njen rod, s tem da pač namenoma ne vzame antibiotika².

Drugi kriterij, s katerim lahko merimo stopnjo altruizma, je vrednost žrtvovanega. Velika razlika je namreč med primeri - pa tudi znotraj njih, pač glede na intenzivnost, kvantiteto in kvaliteto -, ko altruist žrtvuje samo lepo besedo, ali pa denar, čas, svoja načela, telo, življenje ali celo vrednote onstran slednjega (3).

Obstaja še kopica drugih kriterijev, še bolje rečeno - vsak trenutek si lahko izmislimo še enega, morda nič manj tehtnega od predhodnih. Nekaj jih bomo srečali tudi v pričujočem članku. Vendar pa je važno nekaj drugega: noben kriterij in nobena dimenzija sama zase ne moreta niti približno razsvetliti, kaj šele pojasniti kompleksnega fenomena, kakršen je altruizem v pravem smislu svoje besede. Čez okope, ki smo jih doslej vzpostavili s pomočjo enodimenzijskih merjenj tega v resnici nemerljivega pojava, polegajo veljave, ki uhajajo racionalizaciji in vkalupljanju v prisilne okvire. Imenujemo jih z metaforičnim imenom: *sipine altruizma*.

1 V uveljavljenem biološkem besednjaku predstavlja altruizem nekaj povsem tehnično opredeljivega - nikakor ne gre za psihološke ali etiške humanistične razsežnosti fenomena, marveč je pri tem važen samo učinek, povsem ne glede na namen. Biološki altruist je naprimer tudi nekdo, ki nekoga iz čiste hudobije pretepe, da mora slednji v bolnico in da ne more na službeno pot; letalo pa, s katerim bi potoval, nato po naključju strmoglavi - glede samo na učinek postane tukajšnji agresivnejši pač altruist.

2 Taka legenda kroži naprimer o umrlem slovenskem pesniku Juretu Deteli.

II. TRI LASTNOSTI ČLOVEKA KOT METABILOŠKEGA BITJA

1. Ljubezen

Ljubezen se iz svoje notranjosti izraža v dveh osnovnih oblikah. Prva je razgibano učinkujoče čustvo do erotičnega sopotnika, druga pa dobrodejno umirjen odnos do ljudi nasploh.

Koncept sebičnega posameznika in sebičnega gena sta pripeljala evolucijske teorije do razprav o boju med spoloma (1,4). Glede na ekonomičnost kot kriterij vsakovrstnega biološkega početja lahko govorimo namreč tudi o poskusu zapuščanja potomstva, ob računici, da bo partner skrbel zanj. Vsako bitje je v primeru, ko se mu tovrstna manipulacija posreči, genetično seveda močno na profitu, kajti po tistem se lahko osredotoča na vzpostavljjanje novih zvez ter ustvarjanje in vzrejo dodatnih potomcev (5).

Če nikjer drugje, pa vidimo prav v človeškem svetu skoraj povsem nasprotno dogajanje. Zaostritev med partnerjema, ki bi kazala znake sebičnosti, kot jih predvideva logika neodarvinizma, je pri ljudeh preveč redek pojav. Pri njih je interes večinoma ravno obraten: kdo bo otroke obdržal. Toda pustimo zdaj drastične izide ljubezenskih idil. Četudi statistika kaže, da so ločitve pogost pojav, vendarle niso pravilo, zlasti pa ne norma. Normalno prejkoslej ostaja skupno življenje. In če je tudi samo ena zveza izmed desetih tako harmonična, da ostajata med človekoma trajni vsaj osnovno spoštovanje in človeška ljubezen, nas to ne moti, da ne bi oblikovali drugačnega stališča kot nekateri striktni neodarvinisti. Trdimo, da ljubezen ni prav posebno učinkovito sredstvo za ohranitev sebičnega gena skozi evolucijo, če jo primerjamo z alternativnimi izbirami. Zato je razlaga, po kateri je sebični gen tako zelo elastičen, da nam dopušča tudi daljno svobodo, v kateri se lahko borimo celo proti njegovemu kraljevanju, po vsej priliki nezadostna. Zakaj neki bi to počel, saj je vendar sebičen, in ne razsvetljen. Ljubezen je morala vdreti kljub njemu, težko bi razložili, da jo je sam ustvaril.

Če za hip pomislimo najprej na moški spol: koliko otrok bi lahko imel vsakdo, če le ne bi bil zvest - in zvestoba je v naši danosti pač nepogrešljiva komponenta prave ljubezni. Seveda bi število žensk na planetu naposled predstavljalo omejitveni dejavnik, toda brez velikega tveganja lahko predpostavljamo, da bi v povprečju tudi vsaka ženska vsaj potrojila svojo rodnost, če bi bila zdaj z enim, zdaj z drugim moškim, od katerih bi, denimo, vsak hotel imeti lastnega otroka z njo.

Povrhu tega obstajajo tudi številne monogamne živalske vrste, pri katerih, vsaj po neodarvinističnih nazorih, ljubezni pač ne moremo pripisovati eksosomatski, kulturni evoluciji, temveč naravnemu izboru - pa čeprav vseh dogajanj ne znamo pojasniti z nam umljivim zakonom narave. Kaj se naprimer dogaja pri volčjih parih, da si po poginu partnerja preživeli do konca svojih dni ne poišče novega? Sčasoma bo pač treba priznati, da ljudje s svojo duševnostjo in celo duhovnostjo nismo edini, temveč da tudi, kot jim pravimo, nižja bitja doživljajo svet po subjektivnih, psihičnih načelih, in ne le po zakonitostih mehanicizma.

Dejstvo je, da so človeku danes omogočene drugačne izbire od naravno zaukazanih in da si je nasproti z evolucijsko logiko izbral čustveno vrednoto mimo dodatne materialne obstojnosti. Časovni zamiki, ki v evoluciji predstavljajo in razjasnjujejo nepopolno prilagojenost trenutni naravi, lahko resda pojasnijo tudi ljubezen v opisanem okviru kot preprosto zaostalost v razvoju, neprilagojenost na nove okoliščine, ki se bo sčasoma že unesla in izginila. Vendarle se zdi, da tudi njeno dejansko izginotje ne bi pomenilo, da ni imela smisla ter veličine. Če ne drugega, je v

preteklih tisočletjih do danes veliko vrednih ljudi umrlo pred svojim biološkim časom za to; in veliko nepridipravov preživelo dosti dlje kot pa kdo plemenit - materialna obstojnost nekoga, ali pa neke pojmovne vsebine, na tem odru - resnično ne potrjuje prav ničesar o njegovi teži, vzeti z etično mero. Še več: požrtvovalen človek, s tem pa tudi požrtvovalnost kot fenomen, naravnost po definiciji nosita v sebi svoj lastni predčasni konec.

Razen tega se ljubezen spleta med ljudmi ponavadi prej, kot dobijo otroke. Preden pa se ti pojavijo, nima nihče od partnerjev nobenega biološkega interesa, ki bi tehtno razlagal in podpiral ljubezen (kar pa ne drži tudi za zaljubljenost: objekti te so namreč v resnici hkrati tudi subjekti evolucijske obstojnosti - moč, lepota, bogastvo...). Sebični gen še ne stopi na prizorišče, ko je ljubezen že tam.

Do sem smo ljubezen nekako združevali s pojmom biološkega in etičnega altruizma - nekdo se je odpovedoval večjemu številu potomcev, in to zavedajoč se možnosti drugačne izbire. Pojma pa lahko tudi ločujemo tako daleč, da ljubezen nekje na altruizmovi poti navzgor mora stopiti vstran, šele tako se ta lahko razvija proti popolnosti.

Druga od uvodoma omenjenih oblik ljubezni je še mnogo bolj univerzalna veličina. In vendar tudi ta ne sovпада s tistim tehničnim pojmom altruizma, ki se glasi: altruizem je zavestno žrtvovanje dobrine ali vrednote za neko enoto izven nas; tem večji, čim večja je dobrina ali vrednota in čim daljnejša je enota glede na nas. Stara oznaka, da je altruizem sinonim za človekoljubje, postane po tem hudo preozka - čeprav se je njena ožina kazala tudi že prej: mar je bil res človek edini objekt altruizma? Danes prav gotovo ni. Razlaga, da je altruizem ljubezen do ljudi, pa je prav napačna. Ljubezen in altruizem gresta, kot ugotovljeno, dolgo drug ob drugem, toda od neke točke dalje začne ljubezen usihati, da se altruizem še bolj stopnjuje. Torej ne gre za sinonime.

Do koder pa sta pojma ljubezni in altruizma sovpadajoča, tam ljubezen, sipina altruizma, poleže čez okope sebičnosti; nad močjo razuma leži ta racionalno nerazložljiva duhovna vrednota.

Po Pavlovem pismu Korinčanom se zdi, da grešimo - in to daleč čez meje religioznega pomena besede - kakor hitro izpostavljamo neko vrednoto izven ljubezni, saj po njem brez ljubezni nima teže nobena stvar, nobena veljava (6). Mi pa trdimo, da pojma ljubezni in altruizma nista povsem istovetna. Vsak na svojem koncu zapuščata drug drugega.

Ljubezen nosi v sebi užitek, srečnost - *eudaimonio*, katere rep je neprenosljiva lastnost vsiljivega ega znotraj zavesti o jazu, in v tem smislu ni altruistična. Na drugi strani stoji Spinozova zapoved - da je dolžnost človeka biti srečen, nesrečnost pa je lastna krivda in greh (7) - ki jo lahko opremimo, utrujemo z naslednjim argumentom: resnična srečnost, ki je lastnost etično izpopolnjevanje vesti, odseva prav od altruistične dejavnosti; vesten človek ostane ob sami skrbi zase hudo prazen, torej neosmišljen in nesrečen. Breme tega neskončnega očitka glede srečnosti pa se definitivno ne moremo znebiti. Kaj bi nas tedaj usmerjalo? Kompas vesti, ki bi ostal brez igle-srečnosti, bi odpovedal.

Altruizem pa se je še bolj zagrizeno otepal okrilja ljubezni. Tudi če smo že zdavnaj odmislili nekatere absurdno daljne rove okopov sebičnosti³ - tista prava brezna, kamor je poleg ljubezni strmoglavljaval sploh ves človeški smisel - je ta

3 Tovrstna absurdnost se kaže naprimer ob žrtvovanju nekega dozdevnega - v jeziku zdrave pameti pa neuravnovešenega - altruista za neživ predmet, ki je povrh še škodljiv; ali pa celo ob žrtvovanju za škodljivo idejo.

ločitvena sila še vedno delovala. Zdaj pa nastopa čas, ko se bosta našla v harmonični skladnosti. Samo za trenutek, ki ju bo smiselno obdržal v neskončnosti, takoj za tem pa bosta - na videz ali zares, tega ne izvemo več - spet silila na svojih konceh vsaksebi. V tem trenutku se altruizem ne sramuje ljubezni, ki nekje pod površino zavedanja v njem biva že ves čas. Neslaven trenutek priznanja nemoči. Toda ko mine in ko je pozabljen in zanj ve, ali pa ne, le še pozni bralec, tedaj je odprta pot transcendenci. Visoki altruizem spet živi brez krivde sreče, ki bi mu jo prinašala ljubezen. Odpade eudaimonizem. Plačila ni - nikakršnega plačila nikjer več. Gre za odpoved v neskončnost, in ta odpoved je mogoča, ker jo navdaja neskončna ljubezen. To ime pa lahko uporabljamo le od zunaj, v daljavi, kajti altruizem se je po vsem dokončno odrekel vsaki zaslugi, sreči in ljubezni.

Prijateljstvo in naklonjenost

Aristotel govori o veličini *samoljubnega* človeka, ki bi svojemu prijatelju dal vse imetje, zase pa pri tem pridržal, oziroma si prislužil edinole in tisto največ: plemenito človečnost (8). Beseda prijatelj pri tem vendarle vnaša nek prizvok. Od prijatelja hočeš nočeš pričakujemo, da bo za nas marsikaj storil in nam v že kakšni obliki poplačal takšno dejanje, četudi samo s hvaležnostjo. Zadostuje konec koncev že tudi sama zavest, da bi prijatelj, če bi bilo potrebno, v obrnjeni situaciji storil enako kot mi v tem trenutku. Ali torej ne gre pri tem še vedno za interes in celo nekakšno, sicer višjo, obliko menjave? Tako se je glasil argument, s katerim smo izrazili dvom v etično veličino prijateljstva (2).

Toda pravo, poglobljeno prijateljstvo vendarle ne pričakuje vračila. Splete se med ljudmi, ki drug za drugega vedo, kakšen je kdo, in tu obstaja torej podzavestno zagotovilo - vse od trenutka, ko se enkrat vzpostavi. V nadaljnjem sprotne dogajanje pa ni nikakršnih kalkulacij, in če isti okopani altruizem gledamo s te komplementarne strani, tudi tu sipina duhovnosti prekrije okop računa.

V isto zgodbo spadata tudi naklonjenost in simpatija, tako da se pojmu prijateljstva tu pridruži precej širše področje življenjskih odnosov. Če nam kdo ni dobesedno prijatelj, morda nas celo niti ne pozna, mi pa njega toliko, da smo mu naklonjeni, ali pa le toliko, da nam je simpatičen, smo pripravljeni storiti zanj več kot za nekoga, ki nam ni všeč. Pa pri tem sploh nimamo v mislih primerov, ko čedni ženski v hipu pomaga troje mimoidočih, če se ji predre guma na avtomobilu - takšno početje namreč sodi bolj v kontekst seksualnosti kakor pa tu obravnavane širše duševnosti.

O takem človeku torej ne vemo nič - lahko pa celo vemo, da je baraba, toda simpatična - a pomagamo mu nemara prej kot čemernemu, neprijaznemu, sivemu povprečnežu, od katerega bi v prihodnje morebiti ali pa celo zagotovo lahko prej pričakovali protiuslugo. Vedemo se iracionalno, proti navodilom s strani narave in ekonomike. Upiramo se sebičnemu genu, uvajamo novo vrednotenje nenavadne silovitosti nasproti darvinizmu.

Biološka sorodnost kot metabiološki fenomen

Celo na področju, ki je najgloblje zakoreninjeno v naravi, se ne ustavi ta novi, vračajoči se nalet nerazločljivih nagibov. Altruizem sorodnikov bi se po logiki narave končal tam, kjer se konča nevarnost za preživetje in množitev. Prav nobene nuje pa ni,

da bi sorodnik sorodniku pomagal v vsakdanjih situacijah, ki nimajo usodnega pomena. Lahko gre sicer za vzajemno pomoč, ki je gotovo koristna in pomembna, a to niti nima nobene nujne zveze s sorodstvom niti ne nosi imena altruizem. Za to ime prihaja v poštev le enostranski odnos. Res je ponekod že navada, da starši prepustijo otroke samim sebi, kakor hitro odidejo študirat v drug kraj. Ponekod pa je zelo drugače - še dolga leta skrbijo zanje v materialnem smislu, četudi ti že hodijo v službo. Postavijo jim hišo, dajejo denar in drugo. Odpovedujejo se velikanskim ugodnostim, da polepšajo življenje svojim potomcem. Ob tem prav dobro vedo, da od tega ni odvisno nikogaršnje preživetje - navsezadnje niti njihovih vnukov, ki jim njihova intervencija lahko sicer povečuje ugodje, toda sami starši teh otrok (torej otroci tu obravnavanih oseb) so v normalnih primerih prav gotovo bolj ali manj zadostni za uspeh njihovega preživetja. Sebičnemu genu, ki prebiva v teh ljudeh - na tej točki so eventualno postali že stari starši - bi resda lahko poskusili pripisati tozadevno neinformiranost - neskončno se pač trudi, da bi kar najbolj gotovo omogočil preživetje svojim sotrpinom, pri tem pa ne zaznava zdrave meje in se ne ustavlja. Toda tak gen na dolge proge ne bi preživel - v tekmi bi ga prehiteli tisti, ki bi rajši poskrbeli za večje število potomcev, katerim bi potem nudili manj ne življenjsko potrebnega altruizma. Starševske zaloge bi se delile na več delov, in manj bi jih ostajalo v prekomernost. Potrebna je torej le bazalna skrb, vse, kar je več od tega, pa je iz drugega izvira. Če nekdo daruje svojemu sorodniku (genetično gledano repliki) naprimer avto, kar ni življenjska nuja (marveč prej celo smrtna nevarnost), ne moremo reči, da je sebičen ali naravno preračunljiv. Gre - če seveda ni drugega ozadja - za dobroto. Za altruizem, ki nima naravne podlage, temveč etično.

Če ded skrbi za vnuka, do neke mere v tem vendarle še lahko iščemo naravo; toda kaj, kadar je skrb zaobrnjena in vnuk skrbi za deda? Kakšen sebični gen neki bi naj tu imel svoje prste vmes? Večinoma nima ded⁴, ali še rajši babica, nobene možnosti več, da bi se še kdaj reproduciral, in vnuku tako prinesel dodatno sorodstvo, genu dodatno repliko (če zaenkrat pač še ne upoštevamo možnosti kloniranja človeka). Ded je v naravi slepa ulica. Altruizem do starih prednikov je popolnoma kulturnega izvora - pa naj bo to samo hvaležnost ali pa bolj popolni altruizem. Indijanci, naprimer, pa so starce, ko niso več modrovali in ko so izgubili zobe, pošiljali v goro, da so tam umrli. Populacija belcev je res preživela in prevladala zlasti zaradi svoje civilizacije; toda stranske značilnosti, kot je tudi takšno vprašanje kultiviranosti, nemara vseeno niso imele odločilnega pomena.

III. NADALJNJA PRESEŽENOST IN NOVA PRESEŽNOST BILOŠKIH OKOPOV SEBIČNOSTI

Nadaljnja redundanca in preseženost okopov

Od tistega časa, ko smo namesto celih in trajajočih organizmov v žarišče pogleda postavili altruistična dejanja (9), lahko že v dokaj preprostih primerih vsakdanjosti odkrijemo čisto brezmadežni altruizem. Ne gledamo več za hrbet izvajalcu, nobene senčne podaljšave ne kličemo po sili v obstoj. Kakor hitro je dejanje

4 Sâmo dejstvo, da je nekdo ded, kajpada nima nobene zveze z njegovo sposobnostjo reprodukcije. Govorimo pač o bioloških zakonitostih staranja in degeneracije spolnih organov - in če je nekdo ded, je pač velika verjetnost, da je star. In če govorimo o varianti, ko bi njegov vnuk lahko že skrbel zanj, imamo v mislih še vsaj petnajst let starejšega človeka.

mimo, je namreč stvar opravljena - kar se dogaja po tistem ali celo hkrati, le da mimobežno temu, lahko prisojamo samo naslednjemu oziroma čisto drugemu dejanju. In nato nas misli lahkotno popeljejo skozi najrazličnejše kombinacije dogodkov: v enem teh prizorov se naprimer nekdo trenutno razdaja v zabavanje popolnega tujca, medtem ko se njegov brat doma dolgočasi; v drugem nekdo dresira psa, njegov sosed pa se za zidom sam muči s težkim zabojem; v tretjem si nekdo že četrto uro razbija glavo z besedo v predzadnji vrsti soneta, njegov stari znanec pa se že leto dni med ruševinami bojuje za preživetje. Kadar ni, ampak zares ni, vzročne in tudi miselne povezave med opisanimi pari, so ti dogodki neobremenjeni s strani vesoljne-posamičnikove vesti.

Tudi naprej gremo lahko: če se dva različna možna objekta nekogaršnjega altruizma pojavita v sočasu in obenem celo v hkratnem prostoru, se altruist morebiti odloči za trenutno prednostno naklonjenost tistemu, ki mu je genetično bolj oddaljen. Denarja naprimer ne da bratu, prijatelju pa; ali pa tudi prijatelju ne, temveč neznanemu beraču. Kar nekaj možnih razlogov je, ki s takega početja odstranijo tudi najtanjši sloj vtisa nemoralnosti - seveda ob poudarjenem že poprejšnjem izmiku kleščam sebičnega gena.

Okopi oživljeni

Z druge strani pa nam je na to področje slednjič naneslo še eno plast, in po prvem vtisu popolnega protislovja s pravkar opazovano bo tudi ta obstala v naši zavesti kot povsem normalna in moralna vsebina.

Naravnost primitivno se lahko komu zazdi po tem, ko smo že toliko poudarjali etično pomembnost preseganja genetične zainteresiranosti, zdaj slišati spregovorjeno misel, ki se glasi: predvsem je treba skrbeti za svoje potomce, šele nato za druge sorodnike in po vrsti navzdol nato še za znance, pripadnike iste vrste, rodu, in vse tako naprej do dobrih predmetov in idej; za nič in za nevrednote⁵ pa seveda že tako ali tako ne izgublja časa v nobenem primeru. Toda natanko tako smo gledali na svet že zdavnaj prej, preden smo sploh prvič pomislili na kakšen altruizem. In prav tako navkljub analizam s strani razuma in celo tudi navkljub čutenjem nekakšne transcendentalne pomanjkljivosti s strani nerazumskega dela naše notranjosti gledamo na resnični svet tudi zdaj. Če to naravno psihološko pravilo hierarhije altruizma prekršimo, smo sicer res večji teoretični altruist; a kaj nam to pomaga, ko smo za ves svet v istem hipu postali neprištevní in neodgovorni, pa celo sami sebi najmanj dvomljivi, če ne kar naravnost sovražni.

Tako ugotovimo, da je bilo v času našega paraarheološkega izkopavanja okopov potrebno odstraniti veliko slojev, kar pa smo počeli iz podzvesti in brez pozornosti. In prvi nanos med temi je bil ravno pričujoči, ki tako zelo zakriva vse, kar je pod njim, da naključni opazovalec brez sence slutnje verjame, da je tu vsa resnica. Morda ima celo prav. Toda nikoli ni boljšal v globino, nikoli zrl vanjo in nikoli izbiral.

5 Naštevane vsebine so vse po vrsti potencialni objekti altruizma, ki nastopajo v enodimenzijski gradaciji altruizma pod imenom okopov sebičnosti. Tamkajšnja gradacija je radikalna in upošteva ves diapazon možnih entitet - od najbližjega sorodnika pa vse do popolnega ničla (2).

IV. ŠTEVILČNOST LASTNE POPULACIJE KOT PRETVORNIK IZ OKOPOV SEBIČNOSTI V SIPINE ALTRUIZMA

Redukcionistični pristop k altruizmu, ki se je manifestiral v podobi nastalih okopov sebičnosti, je do neke sicer pripomogel k svojevrstni stopenjski ureditvi našega osrednjega pojma (2); že pred samim začetkom, se pravi že iz navadne teoretične informiranosti o načelnih veljavah v znanosti, pa nam je moralo biti jasno, da po redukciji, ko pač izvajamo nasilje nad realnostjo, lahko dobimo v najboljšem primeru le nepopolne odgovore.

Tam sta za nas nastopala dva kriterija: genetična daljawa in škodljivost objekta za subjekt (2). Pri prvem je prihajala nemoč redukcije močno do izraza ob dejstvu, da smo v miselnih eksperimentih nasilno ukinjali resnični živi svet - govoreč naprimer o altruizmu do živali, smo soljudi preprosto odstranili iz konteksta, da bi nato lahko razvijali hipotezo o nadaljnjih okopih sebičnosti. Toda primerov, ko bi kdo v dejanskem življenju lahko postopal v skladu s tisto teorijo, v resnici sploh ni - če govorimo o konkretnem sedanjem času na našem planetu. Ljudi je ne le dovolj, celo veliko preveč jih je - tako da so vrednote znotraj okopov sebičnosti v nekem smislu celo obrnjene in je zdaj nekdo, ki ubije sočloveka, po tej čisto novi alternativni misli večji sebičnež od tistega, ki ubije žival. A če pustimo ta obrat, ki je pač spet samo še ena svojevrstna redukcionistična neresnica; realnost torej ne pritrjuje tistovrstnemu segmentiranju, temveč ga s svojimi konkretnimi dogajanjem povsem zabrisuje. Šele tedaj, ko bi se na altruistovi tehtnici dejansko znašla zadnja žival in na drugi strani on sam kot zadnji človek, bi takšna redukcija postala realizem; in tudi miselni eksperiment je potemtakem veljaven samo za tak primer - ki pa vsaj zaenkrat res ni življenjsko interesanten.

Tudi pri drugem kriteriju, škodljivosti s strani objekta, je šlo za znatno redukcijo, kajti ta škodljivost se je nanašala v prvi vrsti na sam subjekt, kar je bil spet čisto neživljenjski primer. V tistem hipu, ko smo vključili tudi druge, realne altruistove vrstnike, ki bi spričo njegovega žrtvovanja z njim vred postali žrtve smrtonosnega objekta, pa smo se že nahajali na področju absurda, ki je spet le ena od podob nerealnosti.

Sklep je odtod lahko jednat: če je številčnost v populaciji, ki ji altruist pripada in v kateri deluje, velika, zadostna, tedaj odpadejo vse realne možnosti za tehtno redukcijo - in vsi okopi sebičnosti postanejo sipine altruizma.

V. RELATIVIZACIJA POMEMBOSTI GENA

Raziskovana podoba altruizma ima sprednjo in zadnjo stran. Skozi okope sebičnosti smo si kritično ogledali zadnjo, manj lepo, kjer je skozi sleherno altruistično ravnanje skoraj do zadnjega - v živem svetu pa povsem do tam - preseval sebični gen, četudi že pomensko redčen do izčrpanosti. Že dolgo pa znamo razpravljati o sprednji, bolj sijoči strani, kjer gen ni grozni, povsod navzoči determinator, temveč samo en dejavnik med drugimi v okolju. Ker tiči v naši notranjosti in je relativno zelo obstojen v njej, se težko privadimo na pogled, da je za nas veliko bolj kot on usodno vsakodnevno okolje (9,10). Toda to je vsa resnica. Če bi namreč trdili, da okolje nima teže, bi izjavljali, da je gen vir vsega, kar obstaja, živega in neživega - voda, zemlje, sonca. Ob primerjavi s temi razsežnostmi vidimo, kako zares majhen je gen. In kako naključen in povsem nepotreben - do časa, ko se v

resnici pojavi. V obdobju svojega bojevanja za obstoj je bil ves čas na robu preživetja. In prav tako je še danes, navzlic njegovemu nastopanju na lažnem prestolu.

Vse to velja že za biološko stran življenja - koliko bolj pa potemtakem za eksosomatsko, kulturno, ki je v nekaj tisočletjih povsem spremenila planet, pri čemer so genetične spremembe (izumiranje vrst) šele njena posledica, nikakor ne vzrok - genetično smo enaki kot v obdobjih daleč pred prvimi pojavi civilizacije. Znanost, pravijo, samo odkriva zakonitosti že obstoječega: umetnost pa je ustvarjalna (11). In če je tedaj poet - poezija namreč diha v vseh umetnostih, pa celo zunaj njih - človek rahlih čutil, tisti, ki ustvarja nov svet, zagotovo teh, še nikoli poprejšnjih vsebin ne moremo tlačiti v domeno reakcije gena na impuls, ki bi bil povrh še predviden že vneprej kot eden od velikanske, a vendarle omejene množine možnih. Oblak, sicer že zbanalizirani vir navdiha, priplava enkrat samkrat, ali pa tudi sploh ne. Nobena konstelacija vseh prvin trenutka ni predvidljiva ne ponovljiva. Edinole v neskončnosti. Ta pa je vse predolgo trajanje, da bi bedni minljivi gen lahko še kdaj zagledal že srečano podobo celovitosti kateregakoli hipa.

Nekatera epohalna odkritja biokemije v drugi polovici tega stoletja (struktura dvojne vijačnice, genetični kod) so svoje avtorje in njihove nadaljevalce navdihnili z zaletavim redukcionizmom. Etiko so začeli razlagati z biologijo, ki so jo že prej nasekali na kemijo, slednjo pa utemeljevali s fiziko in naprej z matematiko (12). A že Comte, ki je prvi spregovoril o tej hierarhiji znanosti, bi jim bil moral dopovedati, da je vsaka izmed njih samosvoja, z lastnimi veljavami, ki ne zmorejo segati na ravni nižje ali višje kompleksnosti (13). Vseeno pa številni raziskovalci skrivnosti že najmanj tri desetletja živijo v prepričanju, da je morala gena edini zveličavni zakon tudi vse eksosomatske evolucije. Morala, ki sestoji izključno iz genetične uspešnosti (14).

Naš pogled pa je tak, da bi z enako pravico lahko za univerzalijo postavili naprimer moralo puščavskega peska, ki ima podobno tendenco prevladovanja nad okoljem kot gen. Ali pa moralo apnenca, ki se milijone let prilagaja vplivom okolja, dobiva novo formo stalaktita, vseeno pa ohranja identično notranjost - celo bolj stabilno, kot to uspeva genu. Ali pa moralo meteorja, ki je padel na zemljo in od takrat nepremičen leži pod njenim površjem in eksistira preprosto sam zase. Povsod je kriterij enak - obstojnost. In navaden kamen je pri tem bistveno uspešnejši kot živa snov. Kako neki naj se po vsem tem sprijaznimo s takšno razlago smisla moralnosti?

VI. ALTERNATIVNI OKOPI SEBIČNOSTI KOT NOVA SIPINA ALTRUIZMA

Večkrat smo poudarjali, da so okopi sebičnosti znotraj altruizma samo ena dimenzija, en sam kriterij v celoti altruističnega dogajanja (2,10). Navajeni na tridimenzionalni prostorski svet in nekako tudi še na četrto dimenzijo, čas, smo tudi sami oblikovali nekakšno zasilno urejenost in sistem znotraj altruizma (10). Na tukajšnji točki razprave pa se utrne naslednje spoznanje: svetovje altruizma ne sestoji le iz štirih dimenzij. Namesto tega, zdaj že prav frustrirajočega števila - toliko je namreč raznovrstnih gradnikov nukleinske substance gena; toliko je tudi kotov, in to pravih, v priljubljenem liku, simbolu danes že preživete stroge in absolutizirajoče klasične znanosti - namesto tega števila se jih kaže več in sluti še veliko več. Ravno v zvezi s prvo dimenzijo, okopi sebičnosti, se kažejo alternativne možnosti gradacije; katerih kriteriji pa naposled le ne morejo nadomestiti teh, ki smo jih upoštevali tam. V bistvu torej ne gre za alternativno prvo dimenzijo; in četudi lahko vendarle govorimo o alternativnih okopih, le-ti sodijo v peto, šesto in nadaljnje razsežnosti.

Resnici na ljubo je treba vedeti, da smo že pri sami prvi razsežnosti (2) nekoliko goljufali: na ramena - tako smo temu rekli - kriterijem okopov biološkega altruizma, se pravi genske sebičnosti, smo na določenem vmesnem pasu postavljali neadekvatno veljavo, namreč neko kulturno vrednoto, ki je s preživetjem gena resda povezana - in tako vse tisto početje še vedno utemeljujemo - vendar pa neposredno le ne sodi v biološko sfero. Tako bi bili lahko že na tistem mestu oblikovali dve ločeni dimenziji. Eno, ki bi sledila biološkemu kriteriju in ki bi nosila ime *biološki* okopi sebičnosti, ter drugo, razsežnost kulture, delujoče na gen, ki bi se lahko imenovala eksosomatsko-biološki ali preprosto kar *psihološki* okopi sebičnosti.

Poglejmo zdaj še kakšno drugo razsežnost med vsemi, ki so vpredene v ta nenehno rastoči idejni sistem altruizma. Ena med njimi je gotovo - in ironično preprosto - ravno prostorska dimenzija, fizična daljjava. Kdor nam je na dosegu, temu veliko lažje pomagamo kot nekomu, ki se nahaja v sosednjem kraju - zlasti se to praviloma dogaja, če nam oba pomenita približno enako. Če pa, pač upošteva kriterije najrazličnejših opisovanih dimenzij, najdemo veliko razliko v naši usmerjenosti nasproti enemu ter drugemu, tedaj je kriterij prostorske daljave pač premagan s strani drugih zakonitosti. Ko je daljava stopnjevana do zares velike mere, kot je to na primer ob želji, da bi pomagali lačnim prebivalcem nekaterih drugih kontinentov, in ko se vse preplete še s pravili drugih dimenzij - na primer sovražnikov altruizma (15), ki se nas lotijo z vprašanji, kako neki bomo sploh komu lahko pomagali, kaj se pravzaprav gremo, in podobno -, se najdemo na mestu onstran delovanja.

Če smo ravnokar navedli *geografske* okope, bi se lahko lotili še zgodovinskih ali pa etnoloških (spet bi morali v ta namen odtegniti del snovi originalnim, biološkim okopom) in navsezadnje prav vsakovrstnih zakonitosti razvrščanja; in odkrivali bi nove in nove smeri. Vendar že brez tega početja, ki nam bi bilo sicer lahko gotovo v razvedrilo, vidimo, da vsa ta kolobocija najrazličnejših okopov navsezadnje lahko izoblikuje samo neko nadstrukturo, ki je zapletena do neločljivosti; torej vendarle neko nestrukturo, ali drugače, sipino.

VII. SKLEP

Težava še vedno večine sodobnih razlag, ki pa se je ponekod drugod že dobro zavedajo in usmerjajo dobesedno glavno pozornost ravno nasproti tem, je težnja po odkritju enega samega imenovalca. Če ga odkrijemo, smo na cilju - toda zgrešili smo ga, kar pokaže že prva nova teorija naslednjega jutra. Po drugi strani pa holistična drža deluje kot enačba s preveč neznankami. Naj bo tako tu postavljen leteči sklep: kultura s svojim najzanimivejšim pojavom altruizmom ne izhaja iz gena, ampak jo ta le pomaga sooblikovati drugim pomembnim dejavnikom. Raznorodni elementi se združujejo v skupine po višjih sferah. Kot je gen sestavljen iz atomov, tako je altruistično dejanje iz ekonov (segmentov okolja) in genov (10); toda o sestavinah ne spregovorimo več, saj, kakršne so v svoji razčlenitveni samoti, ne pomenijo v višjem oziru ničesar.

Biološka morala je biološko okopani altruizem, ki izvira iz narave in je že v njenih okvirih razčlenljiv ter pojasnjen. Resnična morala je etični altruizem, živeč v altruističnih dejanjih, ki pa smo ga že definirali kot neodvisnega od narave, in v njej tako ne more in ne sme najti svoje osnovne utemeljitve. Sipine altruizma so čista etika, ki jo ustvarjalno omogoča prav njihova nerečenost, izvirna svoboda.

REFERENCE

1. Dawkins R., The selfish gene. Oxford New York: Oxford university press, 1990.
2. Štern A., Okopi altruizma. Razgledi 1993; 3:27-30.
3. Štern A., Žrtveniki altruizma. Anthropolos 1993; 1-2:270-9.
4. Darwin C., The origin of species. London: John Murray, 1859.
5. Trivers RL., Parental investment and sexual selection. In: Sexual selection and the descent of man (ed. Campbell B). Chicago: Aldine, 1972:136-79.
6. Sveto pismo, Ljubljana: Britanska biblična družba, 1975.
7. Spinoza B., Etika. Ljubljana: Slovenska matica, 1963.
8. Aristotel., Nikomahova etika. Ljubljana: Cankarjeva založba, 1964.
9. Neville R., Gene therapy and the ethics of genetic therapeutics. In: Ethical and scientific issues posed by human uses of molecular genetics (eds. Lappé M, RS Morison). Annals of the New York Academy of sciences 1976; 265:153-61.
10. Štern A., Altruistično dejanje. Anthropolos 1993; 3-4:14-8.
11. Bergson H., Ustvarjalna evolucija. Ljubljana: Cankarjeva založba.
12. Kaye HL., The social meaning of modern biology - from social Darwinism to sociobiology. New Haven and London: Yale university press, 1986.
13. Pavičević V., Osnovi etike. Beograd: BIGZ, 1974.
14. Monod J., Chance and necessity: an essay on the natural philosophy of modern biology. New York: Alfred A. Knopf, 1971.
15. Štern A., Sovražniki altruizma. 2000 1993; 67-68:113-22.

Škodljive dejavnosti nosilcev družbene moči

ZORAN KANDUČ

POVZETEK

Članek obravnava določene kriminološke in kriminalnopolitične razsežnosti družbenih problemov, ki so posledek škodljivih dejavnosti nosilcev politične in ekonomske moči. Dotakne se razmerja med beloovratniškim kriminalom in javnim mnenjem. Posebna pozornost je namenjena različnim teoretičnim pogledom na možnosti družbenega odzivanja na škodljive dejavnosti pripadnikov močnih družbenih skupin. Rdečo nit prispevka bi lahko strnili v naslednjo misel: škoda, ki je posledica škodljivih dejavnosti močnih, je neprimerno večja od škode, ki je posledica konvencionalnega kriminala; možnosti učinkovitega reševanja problema beloovratniškega kriminala so v kapitalistični družbi slej ko prej zelo omejene; kljub temu pa bi moral delavski razred, poglavitna žrtev tako modro kot beloovratniškega kriminala, mobilizirati svoje sile ne toliko zoper kriminaliteto in druge odklonske pojave, kolikor predvsem zoper heteronomno delo, ki je najbolj pogubna oblika strukturnega nasilja v sodobni meščanski družbi.

ABSTRACT

DETRIMENTAL ACTIVITY BY THE BEARERS OF SOCIAL POWER

The paper deals with the criminological dimensions of social problems as a consequence of detrimental activity perpetrated by the bearers of political and economic power. It touches on the relationship between white-collar crime and public opinion. Special attention is dedicated to various theoretical views on the possible public response to such activity by the powerful social categories. The golden thread in this paper is the following: the damage caused by the detrimental activity of the powerful is incomparably greater than that caused by conventional crime; an effective response to white-collar crime in a capitalist society is very limited; nevertheless, the working class, as a victim of both blue and white-collar crime, should mobilise all its forces, not so much against the crime and other deviations, but against the heteronomous activity which happens to be the most destructive form of institutional violence in modern bourgeois society.

Z besedno zvezo "škodljive dejavnosti nosilcev družbene moči" označujemo - vsekakor nadvse večplasten in raznolik - pojav oziroma sestavljeno mrežo raznorodnih pojavov, ki jih v angleškem jezikovnem prostoru najpogosteje zaznamujejo z izrazom *crimes of the powerful*. Nemara ni odveč že kar uvodoma pojasniti, zakaj se nismo odločili za dobesedni prevod, na primer za sintagmo "zločini močnih". Celovit odgovor na to vprašanje bi terjal razčlenbo, ki močno presega prostorske omejitve pričujočega sestavka, zato se kaže osredotočiti samo na nekatere, po našem mnenju, ključne razloge.

Besedo *crime* se da prevesti bodisi kot "zločin" bodisi kot "kaznivo dejanje". Oznaki nista docela enakovredni, razloček med njima pa je mogoče zaznati že v vsakdanji govorici, saj nikakor ni nesmiselno ali nelogično reči: "To ravnanje je zločin, vendar ni kaznivo." Isto velja tudi za izjavo, oziroma natančneje, za vrednostno sodbo: "To ravnanje je sicer kaznivo, vendar ni zločin." Poudariti je treba, da "kaznivost" ne označuje empirične, čutno zaznavne lastnosti ravnanja. Pripona -iv je v tem oziru precej zavajujoča, saj utegne sprožiti varljive asociacije s pridevniki, kakršni so denimo leplj-iv, plesn-iv in drugi, ki se zares nanašajo na izkustvene sestavine pojavnega sveta. Kaznivost pa nasprotno pomeni "zgolj" to, da se je na določeno dejanje TREBA odzvati s kaznovanjem njegovega subjekta, se pravi - če uporabimo tehnični izraz - storilca. Z eno besedo, gre za najstvo, *Sollen*, se pravi za normo, ki določa, NAJ se kaznuje oseba, ki s svojim ravnanjem povzroči prepovedano posledico; najstvo pa ne more biti lastnost dejanstva, *Sein*, zakaj opraviti imamo z dvema ireduktibilnima, bistveno različnima logičnima oblikama. Norma, ki narekuje pooblaščenemu državnemu organu, naj s kazensko sankcijo odgovori na določeno zakonsko kršitev, je seveda lahko "dejanska", namreč "pozitivnopravno" veljavna (uzakonjena), ali pa samo virtualna in jo potemtakem priznava zgolj subjekt vrednotenja, ki meni, da bi kazalo določeno ravnanje, would-be-crime, kazenskopravno prepovedati in preganjati, ne priznava pa je zakonodajalec oziroma vlada v najširšem pomenu te besede. Po drugi strani pa pojem "zločin" ali "hudodelstvo" implicira, da je ravnanje, tako ali drugače, povezano z "zlom", z nečim "hudim" oziroma, drugače rečeno, z neko nedopustno, protipravno (krivično) škodo, ki ima, poleg te kvalitativne še pomembno - precej veliko - kvantitativno razsežnost. Škoda kajpada ni objektivna kategorija, ni zaznavno materialno dejstvo, ampak poškodba vrednote, dobrine, za katero je subjekt vrednotenja (iz določenega razloga) zainteresiran. Zatorej tudi škodljivost ni empirična, marveč pripisana oziroma pripisljiva značilnost ravnanja (za razliko od kaznivosti, ki je po svojem bistvu normativni moment). Glede na to, da denotacija pojma zločin običajno vključuje dejanja, ki zaradi izjemne količine nepravilnosti presegajo druga protipravna ravnanja, se zdi, da je zločin nekako imanentno povezan s kaznijo, ki je najstrožja (najbolj boleča) pravna sankcija. Vendar pa zveza med zločinom in kaznijo ni nujna, zakaj subjekt vrednotenja bi prav lahko razmišljal tudi takole: "Zgodil se je zločin, vendar krivca ne gre kaznovati, čeravno bi bila kazen v tem, in v drugih podobnih primerih, pravična oziroma pravno upravičena." Ravno zato zločin ni (vedno in povsod) sopomenka za kaznivo dejanje: možno je, da se država ne odziva s kazenskimi sankcijami na določena - zelo krivična - ravnanja, dasiravno bi se - upoštevaše kvalitativno in kvantitativno razsežnost njihove protipravnosti - lahko. Zakaj je tako, pa je kajpak že drugo vprašanje.

Ker je tako v kaznivo kot v zlo dejanje, bodisi teoretično upravičeno ali pa tudi docela zmotno, vključena kazenska sankcija, se je najbolje izogniti nesporazumom tako, da *crimes of the powerful* prevajamo kot "škodljive dejavnosti nosilcev družbene

moči".¹ Na ta način puščamo odprto vprašanje, kako naj se družba (ali njeni politični zastopniki) sooči z omenjenim problemom: z represivnim aparatom kazenskega prava ali kako drugače. Po drugi strani pa se zdi, da je prav škodljivost najmanj sporna, morda celo edina, skupna lastnost zelo različnih pojavov,² za katere so odgovorni nosilci politične in ekonomske moči, in to tako fizične kakor tudi pravne osebe. Škodljiva ravnanja močnih bi sicer lahko razvrstili v dve obsežni skupini: na eni strani so tista, ki jih javnost zaznava kot taka, na drugi strani pa ona, ki ostajajo nezaznana. Zaznana škodljiva ravnanja lahko zopet razdelimo v dve skupini: na eni strani so tista, ki jih javnost (o)vrednoti kot nedopustna (virtualno protipravna), na drugi strani pa ona, ki jih javnost dojema - lahko tudi zaradi ideoloških distorzij ali izkrivljenega poročanja množičnih občil - kot dopustna, sprejemljiva ali "normalna". Ravnanja, dojeta kot nedopustna, so lahko pozitivnopravno prepovedana, ali pa jih pravni aparat sploh ne ureja (nadzoruje). Prepovedati jih je mogoče s kazenskopravno ali z nekazenskopravno (civilno- ali upravnopravno) normo. Pregon kršilcev kazenskopravnih norm je nadalje lahko zadovoljiv ali pomanjkljiv, dosleden ali sporadičen. Izrečene kazenske sankcije so lahko sorazmerne povzročeni škodi ali pretirano mile.³ Kaznovanega storilca lahko poleg tega zadene družbena stigma ali pa se tovrstnim neformalnim sankcijam izogne. Pojavi, ki jih kritični kriminologi uvrščajo v razred *crimes of the powerful*,⁴ so zanje problematični iz več razlogov: (a) ker ostajajo v dobršni

- 1 Zdi se, da lahko na ta način presežemo polemična razmišljanja v zvezi z vprašanjem, ali so "zločini" belih ovratnikov "zares" zločini. Problem je namreč v tem, da številni tovrstni "zločini" niso - pozitivnopravno - določeni kot kazniva dejanja. Tappan zato poudarja, da se je mogoče izogniti subjektivističnim vrednostnim presojam o tem, kaj je družbeno škodljivo oziroma nevamo, na ta način, da vzamemo kot izhodišče konvencionalno pravno opredelitev kaznivega dejanja: "Kaznivo dejanje je namerno ravnanje, ki predstavlja kršitev kazenskega prava in katerega storilec se ne more sklicevati na noben razlog, ki izključuje kazensko odgovornost ali protipravnost; država pa ga sankcionira s kazensko sankcijo" (Tappan, 1977:277). Tudi Burgess (1950:34) se zavzema za razlikovanje med zločini, ki jih kot take tradicionalno določajo kazenskopravne in moralne norme, in kršitvami novejših predpisov, ki predvidevajo sankcijo v primeru kršitve. Po drugi strani pa Sutherland (1945: 132-139) odgovarja na tovrstne pomisleke s tezo, da nezakonito dejanje ni kriminalno zato, ker ga država kaznuje, marveč zato, ker je kaznivo, se pravi zato, ker more biti kaznovano (ne glede na to, ali dejansko je kaznovano). Po njegovem mnenju je torej ključno merilo virtualnost, ne pa dejanskost kazenske sankcije.
- 2 Podroben fenomenološki opis posameznih oblik beloovratniškega kriminala najdemo v knjigi *White-Collar Crime: A 20th-Century Crisis* (Bequai, 1978).
- 3 Vzrokov za prizanesljivo kaznovanje politiko je kajpada več. Naj omenimo samo nekatere. Poslovneži si lahko privoščijo najboljše odvetnike, ki jim nudijo kakovostno pravno pomoč pred dejanjem in po njem. Poleg tega imajo pravila precejšen -posreden ali neposreden- vpliv na sredstva javnega obveščanja. Poslovneži in sodniki izhajajo iz istega družbenega in kulturnega okolja. V očeh sodnika je videti morebitna izguba službe zadostna kazen za nezakonito delovanje poslovneža. Tudi rehabilitacija (v smislu storilčevega poboljšanja) kot zakonsko določen namen izvršitve kazenske sankcije se zdi nekako brezpredmetna in nesmiselna v primeru poslovneža, ki je čisto zgled delavnega in uglednega člana družbe. Poslovnež se nadalje močno odmika od stereotipa zakrknjenega kriminalca ali večkratnega povratnika. Poslovnež nemalokrat (prepričljivo) prikaže svoje nezakonito ravnanje kot "administrativno napako" ali kot neizogiben ukrep, ki so ga terjale objektivne ekonomske razmere. Storilec z belim ovratnikom praviloma ne kaže izrazitih protidružbenih stališč ali nagnjenj in nima očitne kriminalne samopodobe (*self-concept*). Prim. Conklin (1977:109-124).
- 4 Ker gre za - objektivno gledano - izredno škodljive dejavnosti, jih kritični kriminologi često opredelijo kot (edine zares) "prave" zločine: "Dejanja, ki bi jih lahko z največjo upravičenostjo označili kot kriminalna, saj povzročajo največ škode največjemu številu ljudi, izvršijo pravzaprav državni organi. Največje število umorov so v tem stoletju zakrivila vlade v času vojnih razmer. Vsako leto ostane nepreganjanih na stotine odvzemov življenja, za katere je odgovorna policija. Največje nasilne pridobitve premoženja v ZDA so bile tatvine zemljišč, ki so bile s pogodbo za zajamčene indijanskim plemenom, tatvine, ki so bile dejansko izvršene pod pokroviteljstvom vlade. Največ ugrabitev, mišljenje so evakuacije in internacije ameriških Japoncev, je - z odobritvijo sodišč - izvedla vlada. Policisti so pretepli in nadlegovali demonstrante, ki so se zavzemali za državljanske pravice. Ameriška država je v vietnamski vojni kršila ustavo in mednarodno pravo" (American Friends Service Committee (AFSC) Working Party, 1971:10-11). Jugoslovanska drama - ki jo označujejo "etnična čistjenja", množična pobi-

meri neopažena; (b) ker javnost nima celovite predstave o njihovih škodljivih reperkusijah; (c) ker nekateri med njimi sploh niso prepovedani ali pa vsaj niso prepovedani s kazenskopravno normo;⁵ (d) ker jih kaznovalni aparat preganja nedosledno; (e) ker sankcije praviloma niso sorazmerne povzročeni škodi.

Škodljiva ravnanja močnih je mogoče razvrstiti tudi glede na njihove subjekte, ki so lahko: (a) osebe, ki opravljajo določen ugleden poklic (*occupational crimes*), (b) ekonomske organizacije (*corporate crimes* oziroma *organizational crimes*) ali posamezni poslovneži (*business crimes*); (c) vlade (*governmental crimes*) ali posamezni vladni uslužbenci (*political crimes*). Še zlasti pomembno je razlikovati med škodljivimi ravnanji posameznikov in korporacij: "Razločevalna lastnost korporacijskega kriminala je v tem, da se pojavlja v organizacijski, in ne v individualni obliki. To ne pomeni, da dejanja korporacij niso produkt posameznikov, saj lahko nenazadnje korporacija deluje zgolj z dejanji uslužbencev, ki nastopajo v njenem imenu. Bistveno je, da posamezniki, ki so vpleteni v kriminalne dejavnosti korporacij, delujejo v prid organizacije, ne pa v prvi vrsti neposredno za osebni dobiček, dasiravno je res, da utegnejo imeti večji profiti korporacije, tudi tisti, ki so pridobljeni nezakonito, za posledico vrsto osebnih ugodnosti za vodilne delavce, recimo napredovanje, denarne nagrade, višje plače idr. ... Korporacijski kriminal je organizacijski še v nekem drugem pomenu: realizacija malone sleherne korporacijske politike - zakonite ali nezakonite - zahteva koordinacijo različnih služb znotraj korporacije" (Cullen, 1987:40). Z nezakonitim delovanjem ekonomske organizacije se lahko posameznik dokoplje do večjih dobičkov kot z lastnim, individualnim ravnanjem: podobno kot je organizacijska oblika pospešila (in olajšala) ekonomski in tehnološki razvoj v veliko večjem obsegu, kot je bil poprej možen z delovanjem posameznikov, je ista oblika omogočila tudi pridobivanje nezakonitih dobičkov v obsegu, ki ga je skorajda nemogoče doseči, če se deluje zgolj individualno. Zato kaže pritrčiti mnenju, da je prav organizacijska oblika najmočnejše "orožje" kriminalca z belim ovratnikom.

janja in pohabljanja nedolžnih ljudi, uničevanje premoženja, skrajna represija nad narodnostnimi in verskimi manjšinami, zgledno sodelovanje med organiziranim kriminalom in državo, uradno prekupevanje z orožjem (navzlic prepovedi mednarodne skupnosti), vojno dobičkarstvo, trpljenje, stiske in tragedije milijonov ljudi (za kar so v pretežni meri odgovorne ravno nacionalne politične elite) - je nedvomno obžalovanja vreden dokaz pravilnosti spoznanj in domnev kritične kriminologije. Sicer pa imajo radikalni pogledi na zločin že dolgo tradicijo v marksistični teoriji. O zločinah pod pokroviteljstvom zakona je, denimo, govoril že Engels (1979:665-666). S tem je mislil predvsem na dejstvo, da sistem veljavnih zakonskih norm - kot pravni izraz obstoječih produkcijskih razmerij - varuje določene lastninske odnose, ki omogočajo lastnikom produkcijskih sredstev prisvajanje presežne vrednosti in s tem izkoriščanje delovne sile. Milutinović (1985:265-266) v tej zvezi opozarja, da temelji na omenjeni pravni podlagi trajna ekonomska eksploatacija, ki privede cele sloje in množice prebivalstva pod udar družbene bede, bolezni (in kroničnega nezdravja) in osebnostne degradacije. Takšno stanje je po njegovem mnenju (ki ga deli večina marksističnih piscev) naravna posledica družbenega stanja, v katerem so ljudje, ki so jim bila odvzeta sredstva za proizvodnjo, primorani, da prodajajo svojo delovno silo in sprejemajo na trgu delovne sile neugodne in v marsičem škodljive pogoje, ki so jim vsiljeni. Na ta način ostajajo brez resnične svobode, saj je ta obsojena zgolj na formalne iluzorne oblike, in to celo tedaj, ko mislijo, da so zares svobodni. Vladajoče meščanstvo tako - docela v skladu z zakoni - izvaja dejavnosti, ki so po svoji naravi protidružbene in tako rekoč kriminalne v odnosu do družbe kot take.

- 5 Krisberg (1975:38) denimo poudarja, da je naravnost ironično, da ostajajo storilci nadvse škodljivih dejanj nekaznovani, medtem ko storilce bagatelnih kaznivih dejanj preganjajo v imenu zakonitosti in reda. V tem vidi dokaz, da so zločini privilegiranih članov družbe pravzaprav dovoljeni, kar po njegovem mnenju ne preseneča, saj temelji na njih celoten sistem svobodnega podjetništva.

ŠKODLJIVA DEJANJA MOČNIH IN JAVNO MNENJE

V kriminološki literaturi zelo pogosto naletimo na sodbo, da je odziv javnosti na škodljiva početja nosilcev družbene moči praviloma neustrezen. Na dejstvo, da zbuja tovrstne dejavnosti poslovnežev neznatno moralno ogorčenje v javnosti, je na primer opozoril že ameriški sociolog Ross (1907). Tudi sloviti kriminolog Sutherland (1940:11) meni, da kriminal belega ovratnika cveti ravno zato, ker se mu ne zoperstavlja družbena skupnost v odločni in ogranizirani obliki. Svoja opažanja je združil v teorijo anomalije in teorijo kulturnega (vrednotno-normativnega) konflikta, ki skupaj pojasnjujeta družbeno določenost omenjenega pojava. Prvi razlagalni sklop se nanaša na odsotnost standardov, kodeksov in pravil, ki bi podrobneje urejala dejavnosti poslovnega sveta. Teorija konflikta pa govori o protislovjih in napetostih med vrednotami poslovnega sveta, ki praviloma dokaj enotno podpira "zločine" belih ovratnikov (ali pa jih vsaj ocenjuje kot bistveno manj resne glede na kazniva dejanja, ki jih običajno izvršijo pripadniki nižjih družbenih plasti), in vrednotami politične (družbene) skupnosti, ki je relativno nemočna, nepovezana in često neenotna v obsodbi škodljivih ravnanj nosilcev ekonomske moči. Hagan je obe sestavini Sutherlandove razlage povezal s spoznanji teorije nadzorovanja: "Odsotnost odločnega javnega mnenja o resnosti odklonskega ravnanja pripadnikov zgornjega razreda in krhkost pravil, ki urejajo njihovo moč in privilegije, sta poglavitna razloga, zaradi katerih imajo slednji zapeljivo proste roke, da ravnaajo odklonsko. Če tega ne upoštevamo, prezremo temeljni uvid teorije nadzorovanja" (1987:174). Podobna stališča zasledimo tudi v poročilu *President's Commission on Law Enforcement and Administration of Justice* (povzemamo po Cullen, 1987:49), ki ugotavlja, da ima javnost indiferentno držo do kriminalitete poslovnežev ali pa celo z naklonjenostjo gleda na odkrite storilce. S tem se strinja tudi Conklin: "Splošno sprejeto je, da je javnost prizanesljiva, brezbržna ali ambivalentna do gospodarskega kriminala" (1977:17).⁶

Po drugi strani pa nekateri kriminologi - na podlagi empiričnih študij - ugotavljajo,⁷ da se stališča javnega mnenja do škodljivih dejavnosti nosilcev moči vendarle počasi spreminjajo. Seveda pa danes (še) ne moremo trditi, da se javnost dejansko zaveda omenjenega problema v vsej njegovi kvalitativni kompleksnosti in v kvantitativnem obsegu. Rečemo lahko edino, da so se zgodile določene spremembe v javnem mnenju, ne pa tudi njegova popolna preobrazba. Treba je namreč razlikovati med vrednotno oceno, da so zakonske kršitve korporacij "resne", in celovitim razumevanjem družbene škode, ki je posledica tovrstnih dejavnosti in ki bi jo lahko, resda zgolj *grosso modo*, razvrstili v tri skupine: (a) ekonomski stroški, ki so posledica finančnih goljufij, omejevanja proste konkurence oziroma zapiranja trga, zavajanja kupcev z neustreznim reklamiranjem ali predstavljanjem blaga (denimo v primeru prodaje nevarnih ali nepreizkušenih izdelkov), kršitev predpisov o varstvu pri delu, utaje davkov, prelaganja stroškov v zvezi z onesnaževanjem narave na celotno družbo itd.; (b) družbeni stroški (v mislih imamo razkroj moralne "substance" družbe, nižjo

6 Za odzive precejšnjega dela javnosti na nezakonita ravnanja poslovnežev je značilno razlikovanje med osebo oziroma storilcem (s katerim često simpatizira ali ga vsaj ne dojema v negativni vrednotno-normativni luči) in ravnanjem (ki ga obsoja). Do omenjenega razločevanja med delujočim in delovanim pride zlasti v primerih, ko se subjekt vrednotenja (lahko) poistoveti s subjektom vrednotenega dejanja. Ljudje se namreč često nagibajo k temu, da dojemajo kot kriminalca (zločinca) tistega, ki krši norme, o katerih menijo, da jih oni sami nikdar ne bi mogli prekršiti. Kriminallec v pravem pomenu je zato lahko - v očeh lojalnega državljana - samo nekdo, ki uteleša "ne-jaz" (Sullivan) nekriminalčevega jaza, se pravi nekdo, s katerim se nekriminallec (pošteno individuum) nikakor ne more poistovetiti, zakaj kriminalčevega ravnanja ne bi mogel izvršiti niti njegov "slabi jaz".

7 Prim. zlasti Meier in Short (1985:393-395), Schranger in Short (1980), Cullen (1982:96-97).

splošno kakovost življenja, zlasti zaradi onesnažene oziroma opustošene narave, krepitev občutij negotovosti, širjenje nezaupanja v ekonomski in politični sistem ipd.); (c) stroški v zvezi s poškodbami zdravja⁸ (telesne poškodbe, smrtni primeri in bolezni, ki so posledica nezdravih delovnih razmer, prodaje nevarnih izdelkov, onesnažene narave ipd.).⁹ Navzlic temu pa se še vedno zdi, da prevladuje, vsekakor zmotno, mnenje, da je kriminaliteta korporacij pretežno ekonomski fenomen, na pa tudi problem, ki, med drugim, zadeva tudi zdravje delavcev, potrošnikov oziroma družbenih članov nasploh. Po Reimanovih (1979:195-197) ocenah, denimo, v ZDA letno umre 100.000 ljudi zaradi industrijskih bolezni, 390.000 ljudi zboli zaradi dela, 14.200 smrtnih primerov gre pripisati "nesrečam" pri delu, posledica 2,2 milijona "nesreč" pri delu pa je "samo" zmanjšana delovna zmožnost. Nader (1973:xiii) v tej zvezi opozarja, da so, gledano iz statističnega zornega kota, nesreče pri delu - kot oblika nasilja - vsaj trikrat bolj resne¹⁰ kakor ulična kriminaliteta. Po drugi strani pa se zdi, da so v javnem mnenju še vedno trdno zakoreninjene tradicionalne predstave, da so za "resnični" problem¹¹ kriminalitete odgovorni predvsem člani "nevarnega razreda", se pra-

8 Problem je videti mnogo bolj resen, če zdravja ne opredelimo kot odsotnost bolezni, ampak kot možnost optimalnega udejanjanja posameznikovih telesnih in duševnih virtualnih moči. Jervis (1978:33-40), denimo, v tej zvezi opozarja, da so v današnjem času bolj kot akutne bolezni nevarne kronične oblike nezdravja. Nekdo, ki je na primer izčrpan, "nervozen" ali preprosto trpi zaradi "živčnih tegob", ni bolan v tradicionalnem pomenu te besede, vendar pa gotovo ni zdrav. Seveda pa je zelo težko določiti jasno mejo med praviimi boleznimi na eni strani in invalidnostjo, skrhanim zdravjem ali nezmožnostjo udejanjanja lastnih potencialov na drugi strani. Nekdo je tako lahko uradno označen kot zdrav, pa se kljub temu ne počuti dobro. Večina zdravstvenih motenj, zaradi katerih trpe člani sodobnega proletariata, se kaže v obliki psihosomatskih motenj, kroničnih obolenj, frustracij, strahov, zaskrbljenosti, občutij stalne negotovosti, apatičnosti ipd. Tovrstne psihične in telesne tegobe se običajno delijo na normalne (ki jih je treba stoično prenašati) in uradno priznane kot bolezenska stanja. Številne nedvomno realne tegobe zdravniški odpravijo kot "nevrovegetativne disfunkcije" ali pa jih razglasijo za neobstoječe, zlasti v primerih, ko so rezultati preiskav "normalni": če nečesa ni mogoče uvrstiti v objektivne znanstvene parametre, potem nima pravice do obstoja. Jervis ob tem poudarja, da so vzroki tovrstnih tegob v pretežni meri družbeni: neugodne delovne razmere, slaba organizacija dela, utesnenost in dolgočasje zrutiniziranega in avtomatiziranega vsakdanjega življenja, brezperspektivni položaj mladostnikov, diskriminacija v šoli (npr. zaradi družbenega, nacionalnega ali regionalnega porekla ipd.), naporno in dolgotrajno heteronomno delo, razsipanje življenjske energije za zadovoljevanje malomeščanskih potreb ipd. Prim. tudi Berlinguer (1973), predvsem tretje poglavje, ki govori o kapitalu kot vzroku telesnega in psihičnega nezdravja delavcev.

9 Naj v tej zvezi navedemo samo nekaj ilustrativnih podatkov. Sicer nepopolni statistični podatki kažejo, da povzročijo nevarni izdelki v Ameriki letno 28.000 smrtnih primerov in 130.000 resnih nesreč (Claybrook, 1984:60). Približna škoda, ki letno nastane v Ameriki zaradi onesnaževanja voda, znaša deset bilijonov dolarjev (Zwick in Bonstock, 1971:33). Približna škoda, ki letno nastane v Ameriki zaradi onesnaževanja zraka, znaša šestnajst bilijonov dolarjev (Nader, 1973:179). Internal Revenue Service ocenjuje, da je letna škoda zaradi neprijavljenih davkov s strani korporacij več kot bilijon dolarjev (Clinard in Yeager, 1978:141).

10 Ameriški National Institute for Occupational Safety and Health (NIOSH) ocenjuje (povzemamo po Cullen, 1987:67), da se letno zgodi vsaj deset milijonov poškodb pri delu, od katerih je vsaj tri milijone "resnih". Približno 6.000 delavcev pri tem izgubi življenje. Nevarne kemikalije in druge strupene snovi na delovnem mestu povzročijo letno 100.000 smrtnih primerov in 390.000 bolezni. Za vse omenjene poškodbe zdravja kajpada ni mogoče kriviti korporacij. Nekatere delovne naloge so pač inherentno nevarne, pa tudi delavci sami so večših neprevidni. Na nekaterih področjih vlada dopušča manjšo stopnjo varnosti pri delu, da bi s tem znižala stroške potrošnikov, povečala učinkovitost korporacij in izboljšala občo vitalnost gospodarstva. Nevarne delovne razmere so zato lahko tudi posledica brezžutne ali celo nemoralne, ne pa nujno nezakonite politike ekonomskih organizacij. Kljub temu pa je velik del - po nekaterih podatkih vsaj 30 odstotkov - poškodb, bolezni in smrtnih primerov posledica kršitev predpisov o varstvu pri delu (Nelkin in Brown, 1984:12-25).

11 Od leta 1930 dalje izdaja FBI statistični pregled, *Uniform Crime Reports*, ki prikazuje obseg kriminalitete in spremembe v njenem gibanju. V letnem poročilu so navedene informacije o osmih vrstah kaznivih dejanj, ki sestavljajo "indeks kriminalitete", kazalec stanja "resne" kriminalitete. Gre za dejanja, značilna predvsem za člane delavskega razreda (kakršna so denimo ropi, posilstva, tatvine, umori ipd.). To zbujata vtis, da je problem kriminalitete v prvi vrsti problem ulične kriminalitete, se pravi *street crime*, ne pa tudi

vi tistih družbenih slojev, iz katerih izvira večina konvencionalnih prestopnikov.

Predstavo, da je idealnotipični hudodelec nekdo, ki izhaja iz najnižjih plasti družbenega stratifikacijskega sistema, krepi tudi dejstvo, da je kaznovalni aparat večinoma usmerjen zoper prestopnike iz vrst delavskega razreda. Takšna usmeritev napeljuje k sklepu, da poštenim in lojalnim državljanom grozi nevarnost "od spodaj", in ne "od zgoraj", se pravi s strani vladajoče elite. Sovražnik delavskega razreda je potemtakem le-temu imanenten: to je poseben "podrazred kriminalcev", zoper katerega je mogoče v vsakem trenutku usmeriti ogorčenje, agresivne impulze in podobna reaktivna čustva, ki so najpogostejše posledica raznovrstnih frustracij. Na podlagi podmene, da kaže najbolj nevaren družbeni segment iskati znotraj delavskega razreda, lahko država - na primer v imenu zagotavljanja reda in zakonitosti - poostri formalni nadzor in policijsko represijo nad potencialno najbolj revolucionarnim (beri: politično nevarnim) delom prebivalstva. Po drugi strani pa država z zapiranjem prestopnikov in njihovim obravnavanjem v posebnih enklavah (rezervatih) na - komajda vidnih - robovih družbe v bistvu onemogoča spoznanje globljih razlogov, ki posameznika vodijo v prestopniško ravnanje. Glede na to, da je kaznovalni aparat usmerjen zvečine¹² zoper kazniva dejanja, značilna za pripadnike nižjih slojev, po eni strani zbuja vtis, da so kazniva dejanja članov vladajočega razreda redkost, po drugi strani pa odvrča pozornost od škodljivih ravnanj pripadnikov močnih družbenih skupin: "Pomanjkljivost kaznovalnega sistema ni zgolj v tem, da nas ne zavaruje pred nevarnostmi, ki so ravno tako velike ali celo večje od tistih, ki jih predstavljajo v kazenskem zakonu opisana kazniva dejanja, marveč tudi v tem, da nas napeljuje k zmotnemu prepričanju, da so edinole zakonsko določena kazniva dejanja nekaj, kar nas zares ogroža in terja zato ustrezen nadzor" (Reiman, 1979:52).

Vse zgoraj omenjene značilnosti odzivanja javnosti na škodljiva ravnanja nosilcev družbene moči je mogoče zaslediti tudi v slovenski družbi oziroma nasploh v družbah, ki se nahajajo v obdobju "tranzicije" (beri: uvajanja zahodne, liberalno-demokratske različice kapitalističnega gospodarskega sistema, in to zvečine ne oziraje se na strahotne in pogosto ireverzibilne družbene stroške). Opaziti je tudi čedalje bolj zaostreno politizacijo v zvezi s tovrstnimi problemi in načini njihovega reševanja: pojav, ki pravzaprav onemogoča učinkovito mobilizacijo družbenega pritiska na državne organe oziroma na poslovni svet kot tak. Ravno zato - pa tudi zavoljo obstoječe konstelacije družbene moči, ki onemogoča udejanjanje kriminalnopolitičnih zamisli - je pričakovati, da problemi, ki so povezani s škodljivim delovanjem nosilcev politične in ekonomske moči, še dolgo ne bodo rešeni. Vendar pa takšna - precej črnogleda - napoved ne odseva samo slovenskih posebnosti. V svojih bistvenih točkah velja tudi za zahodne (razvite) kapitalistične družbe, ki ravno tako - iz podobnih razlogov - še niso našle (oziroma realizirale) učinkovitih kriminalnopolitičnih ukrepov, primernih za omilitve škodljivih reperkusij *crimes of the powerful*.

- ali vsaj ne v tolikšni meri - problem kriminalitete belih ovratnikov. Omenjeni statistični podatki se poleg tega redno uporabljajo v javnih občilih in v političnih debatah. Izbor ravno navedenih kaznivih dejanj kot kazalcev resnosti problema kriminalitete nedvoumno kaže na globoko zakoreninjene kulturne in ideološke predstave o središčih in izvorih "skrb zbujajočega" (nevarnega) kriminala (Quinney in Wildeman, 1977:17-18).

12 "Zaradi svojega družbenega statusa imajo kriminalci z belim ovratnikom velik vpliv na odločanje o tem, kaj naj bo prepovedano s kazenskopravno normo in kako naj se uporabljajo določbe, ki se nanašajo na njihove dejavnosti. ... Kriminalci z belim ovratnikom so relativno imuni pred kazensko obsodbo zaradi razredne pristranosti sodišč in moči svojega razreda, ki lahko vpliva na vsiljevanje prava. Razredna pristranost ni značilna zgolj za današnja sodišča, marveč tudi, in celo v večji meri, za prejšnja sodišča, ki so ustvarila precedense in proceduralna pravila za današnja sodišča" (Sutherland, 1940:7).

TEORETIČNI POGLEDI NA MOŽNOSTI DRUŽBENEGA ODZIVANJA NA BELOVRATNIŠKI KRIMINAL

V kriminološki literaturi najdemo številna, često docela diametralno nasprotna mnenja o tem, kakšen naj bo ustrezen način družbenega odzivanja na "zločine" belih ovratnikov. Clinard in Yeager (1983:352), na primer, priporočata rešitve, ki temeljijo na krepitvi moralne zavesti: ker je nemogoče nadzorovati vsakogar, bi kazalo po njunem mnenju omejevati nezakonite dejavnosti poslovnežev z načrtnim uveljavljanjem etičnih kodeksov poslovanja. Njuni predlogi so naslednji: (a) na ekonomskih šolah bi morali vpeljati obvezen pouk etike; (b) poslovna združenja bi morala oblikovati enotne etične kodekse za vsako industrijsko panogo posebej; (c) vsaka gospodarska organizacija bi si morala prizadevati, da bi moralno vzgajala in razsvetljevala svoje uslužbence. Kritiki (prim. Coleman, 1985:239-240) menijo, da so takšne zamisli naivne. Zato predlagajo: (a) strožje civilno- in kazenskopravne sankcije za nemoralno in nezakonito ravnanje (sankcije bi morale biti vsaj enake nezakonito pridobljenemu profitu, zaželeno pa bi bilo, da bi bile še višje, saj bi le tako odvrčale od kršenja predpisov); (b) javne nagrade za zgledno (moralno) ravnanje; (c) seznanjanje javnosti o dobrem ali slabem delovanju posameznih gospodarskih subjektov, se pravi vplivanje na dvig ali padec njihovega ugleda. Ob tem poudarjajo, da bi bilo treba: (a) organom pregona in nadzorovanja nameniti več sredstev, določiti nove prioritete delovanja in omejiti zunanje pritiske na njihovo delo; (b) pravno in strokovno bolje usposobiti osebe v nadzorovalnih ustanovah; (c) namestiti nadzorovalne agente v gospodarske organizacije (podjetje "povratnik" pa bi bilo dolžno plačati stroške nadzorovalci, ki bi bili podvrženi periodični rotaciji); (d) sankcionirati tiste "zločine" belih ovratnikov, katerih posledica je smrt ali poškodba zdravja, na isti način kot nasilna kazniva dejanja (e) zagotoviti sodelovanje javnosti (zastopnikov javnih interesov) in delavstva v upravnih odborih; (f) selektivno nacionalizirati določene industrijske panoge ali posamezna podjetja itd. Tudi nekateri kritični kriminologi se zavzemajo za to, da bi v polju kriminalne politike odprli "novo fronto" (Box, 1983:71) in uporabili zoper škodljiva ravnanja močnih konvencionalna "orožja" kazenskega prava. Takšna njihova razmišljanja so na prvi pogled nekoliko nenavadna, če pomislimo, da prav radikalni kriminologi običajno ostro nasprotujejo zaporni kazni (in drugim kazenskim sankcijam) kot sredstvu za nadzorovanje ulične kriminalitete. Zato bi pričakovali podobno odklonilno stališče tudi do kazenskoprnega nadzorovanja škodljivih ravnanj bogatih, uglednih in vplivnih članov družbe. Vendar pa številni kriminologi dokazujejo ravno obratno. Geis (1978:278-279), denimo, meni, da je zaporna kazen nadvse primerno sredstvo za zastraševanje poslovnežev, ki jim veliko pomenijo dobro ime, prestiž in visok družbeni status. Poleg tega poudarja, da *noblesse oblige*: kdor prejema večji kos pogače, ima tudi večjo družbeno odgovornost (zlasti v primeri z razpečevalci mamil, uličnimi roparji ali tatovi).

Zdi se, da izhajajo razhajanja v kriminalnopolitičnih zamislih često iz povsem različnih pojmovanj narave beloovratniškega kriminala oziroma njegovih protagonistov - poslovnežev. Množico divergentnih stališč bi lahko v grobem razvrstili v dve skupini.

(1) Številni pisci poudarjajo,¹³ da kaže kršitve predpisov o cenah, o varovanju potrošnikov, o varnosti pri delu ipd., obravnavati povsem drugače kakor konvencionalno kriminaliteto, se pravi kazniva dejanja modrih ovratnikov. Po njihovem mnenju poslovneži (kapitalisti in vodilni upravljalci podjetij) niso "nemoralni pre-

13 Prim. Kegan in Scholz (1984:67-69), Richardson (1983:125-149), Pedrazzi (1991).

računljivci", ampak politično odgovorni državljani, ki včasih resda utegnejo narediti "napako", vendar bolj zaradi organizacijske nesposobnosti, kot pa nemara iz zavestno protipravnih ali celo protidruženih razlogov. Zato so jim v prvi vrsti potrebi ustrezni nasveti, ne pa represivni, kaznovalni ukrepi. Državni organi naj bodo torej usmerjevalci, oblikovalci "razumnih" in "realističnih" standardov (v zvezi z varstvom pri delu, onesnaževanjem okolja, varovanjem potrošnikov ipd.), ne pa "policaji". Dasi ravno nekateri - maloštevilni - beli ovratniki dejansko ravnaajo v slogu nemoralnih pre-računljivcev, pa takšno ravnanje za poslovni svet nikakor ni tipično: takšni odklonski posamezniki so zgolj *bad apples*, izjeme, ki jih ne gre posploševati. Za kršitve upravnopravnih in drugih predpisov so odgovorni drugi - nemalokrat neobvladljivi - dejavniki, ne pa groba ekonomska računica: korporacije namreč žele delovati prvenstveno družbeno odgovorno, ne pa kriminalno. Poleg tega je *mens rea* na tem področju pogosto odsotna, saj imamo opraviti z odklonskimi ravnanji v organizacijskem okviru podjetja. Največkrat gre za *mala prohibita*, za opustitvena dejanja, ki niso vrednotno-normativno konsequalna kazniva dejanja, saj so praviloma moralno problematična in vrednotno ambivalentna.

Številni ekonomisti, zlasti predstavniki tako imenovane *Chicago School*, v tej zvezi dokazujejo, da ima zasledovanje sebičnih interesov na svobodnem trgu za posledico najučinkovitejšo alokacijo družbenih (ekonomskih) virov, ob tem pa najbolje zadovoljuje želje posameznika in omogoča svobodo izbire. Upoštevanje sebičnih interesov je zatorej zanesljivejše sredstvo za približevanje zadovoljujočemu družbene-mu redu, kot pa sklicevanje na nejasen in nedoločen pojem družbene odgovornosti: "Če naložimo poslovnežem družbeno odgovornost, ki ne bi bila v tem, da ustvarjajo največje možne profite za delničarje, kako naj oni sami ugotovijo, kakšna je njena vsebina?" (Friedman, 1962:133-134). Ekonomisti, zagovorniki "svobodnega podjetništva", nadalje menijo, da je državno urejanje ekonomskih dejavnosti nevarno in škodljivo, saj utegne spodkopati tržno racionalnost in gospodarsko učinkovitost. Optimalna raven zdravja (delavcev in potrošnikov) in varovanja okolja je dosežena, ko podjetnik določi znesek izdatkov za tovrstne varnostne ukrepe, ki je marginalno manjši od stroškov, ki jih terjajo nesreče pri delu, ekološka škoda, višje zavarovalne premije, urjenje novih delavcev, civilne pravde, upravne sankcije in višje mezde (zaradi nevarnosti dela).

(2) Kritiki teze, da so poslovneži profesionalci, katerih avtoriteta izhaja iz njihove strokovnosti, družbeno odgovorni državljani in člani korporacij, ki posredno ali neposredno služijo obćim interesom družbene skupnosti, nasprotno opisujejo bele ovratnike kot racionalne, amoralne in nesentimentalne družbene subjekte: "Korporacija se je verjetno najbolj približala idealu 'ekonomskega človeka' in 'čistega razuma', bolj kot katerakoli druga oseba ali organizacija. Po eni strani imajo menežerji in direktorji za svoj izrecen in stalen cilj doseganje največjega možnega dobička, po drugi strani pa imajo na voljo raziskovalne, računovodske in knjigovodske oddelke, ki omogočajo relativno natančno opredelitev posledic posameznih poslovnih odločitev. ... korporacija se loteva tistih kriminalnih dejavnosti, ki implicirajo najmanjše tveganje, da bodo odkrite in sankcionirane, in katerih žrtve se po vsej verjetnosti ne bodo upirale" (Sutherland, 1983:236). Navzlic ideološkim zagotovilom o dobronamernosti, patriotizmu in družbeni odgovornosti kapitalističnega podjetja, ostaja potemtakem nesporno dejstvo, da so dejavnosti poslovnežev še vedno omejene s potrebo, da se ustvari dovolj velik profit: dolgoročno kopičenje dobička je tako temeljni cilj korporacije in hkrati *conditio sine qua non* njenega obstoja. Če bi bila zanjo primarna družbena odgovornost, bi to pomenilo, da ignorira razloge svoje eksistence, svojo naravo in obstoječi družbenoekonomski sistem. To seveda ne implicira, da je v interesu

lize, ki jih je opravil *Subcommittee on Antitrust and Monopoly of the U.S. Senate Judiciary Committee*, in ugotovil, da govore vladne ocene škode, nastale zaradi nezakonitega delovanja korporacij, o znesku, ki se giblje med 174 in 231 bilijonov dolarjev letno, kar pomeni, da je tovrstna škoda dvanajst- do petnajstkrat večja od škode, ki je posledica konvencionalnih kaznivih dejanj. Michalowski (1985:325) pa ugotavlja, da je število smrtnih primerov, ki so povezani z delom, šestkrat večje od števila umorov.

Na to, kakšna sta morala in čut za družbeno odgovornost poslovnih, nazorno kažejo tudi aktualna dogajanja v slovenski družbi: pravni kaos (načrtovana anomija) omogoča močnim in privilegiranim družbenim skupinam malone neomejeno izkoriščanje delavcev, ki so zvečine neorganizirani, neenotni, neosveščeni, ideološko indoktrinirani, predvsem pa povsem nemočni in soočeni s stalno in realno grožnjo, da bodo odpuščeni, če bodo delali težave; "divje" - in civilizirano oziroma "evropsko", namreč urejeno s pravili igre, ki si jih vladajoči sami postavljajo -lastninjenje produkcijskih sredstev; finančne malverzacije in špekulacije izrednih razsežnosti; kraja družbenega premoženja; izplačevanje astronomskih dohodkov; korupcije in zlorabe pooblastil; lahkomišelnost in brezobzirno zapravljanje družbenih sredstev; neizpolnjevanje mednarodnih konvencij (na primer v zvezi z varstvom pri delu) ipd. O dramatičnih razsežnostih brezpravja govori tudi okoli dest tisoč vlog (za katerimi stoji 30.000 delavcev), ki jih obravnavajo sodišča, pristojna za delovne spore.

Zamisel o zasebnem podjetju kot družbeno odgovornem subjektu, katerega dejavnost služi dobrobiti celotne skupnosti, korenini v določenih ideoloških prestavah o družbi, ki so v marsičem odraz nekaterih globalnih sprememb v delovanju sodobne kapitalistične družbe. Gre predvsem za naslednje pojave, ki označujejo preobrazbo kapitalističnega sistema v organizirano obliko: (a) povečanje števila velikih podjetij, tako imenovanih stabilnih oligopolov, ki obvladujejo obsežna področja proizvodnega procesa; (b) spremenjena vloga podjetnika, ki je le izjemoma samostojni lastnik podjetja (dasiravno utegne biti denarna vrednost njegovih delnic precejšnja) in samostojni odločevalec (najpogosteje odloča v okviru upravljalске skupine); (c) porast netržnih institucij na javnih in profesionalnih področjih (povečana vloga državne birokracije in napol javnih ustanov, ki se ukvarjajo z družbeno blaginjo); (d) okrepljena vloga sindikata, ki se kolektivno pogaja z delodajalci (Miller, 1976:300-316; Horvat, 1984:23-27). V senci vseh teh premen se je porodila nova predstava o družbi kot organizaciji organizacij. Po tej zamisli tvorijo družbo racionalno koordinirane dejavnosti številnih organizacij, ki po drugi strani usmerjajo in urejajo delovanje svojih članov. Vsaka organizacija sestoji iz funkcionalno specifičnih vlog, ki jih harmonizirajo upravljalске instance, katerih avtoriteta sloni na poklicni usposobljenosti in sposobnosti, ne pa na samovoljni prisili. Posebni selektivni mehanizmi omogočajo, da zasedejo posamezne funkcije najbolj sposobni, izobraženi, izurjeni in preizkušeni kadri: posameznikov dohodek je nato odvisen od vloge, ki jo opravlja v organizaciji oziroma za organizacijo. V luči predstave o organizirani družbi je, nadalje, cilj sleherne posamične organizacije zadovoljevanje družbenih potreb, ne pa ekonomski dobiček; poglavitna naloga vlade pa je sistemska koordinacija delovanja vseh družbenih organizacij.

Zamisel o organizirani družbi, vsaj na prvi pogled, nekoliko spominja na hierarhično urejeno fevdalno družbo, vendar je med njima pomembna razlika: mesto in funkcija posameznika v organizirani družbi sta (oziroma naj bi bila) odvisna od njegove nadarjenosti, izobrazbe in sposobnosti, ne pa od porekla ali običajev. Za razliko od klasične liberalne tržne kapitalistične družbe, izhaja "obče dobro" v organizirani družbi iz racionalne koordinacije različnih - vzajemno povezanih in so-

lize, ki jih je opravil *Subcommittee on Antitrust and Monopoly of the U.S. Senate Judiciary Committee*, in ugotovil, da govore vladne ocene škode, nastale zaradi nezakonitega delovanja korporacij, o znesku, ki se giblje med 174 in 231 bilijonov dolarjev letno, kar pomeni, da je tovrstna škoda dvanajst- do petnajstkrat večja od škode, ki je posledica konvencionalnih kaznivih dejanj. Michalowski (1985:325) pa ugotavlja, da je število smrtnih primerov, ki so povezani z delom, šestkrat večje od števila umorov.

Na to, kakšna sta morala in čut za družbeno odgovornost poslovnežev, nazorno kažejo tudi aktualna dogajanja v slovenski družbi: pravni kaos (načrtovana anomija) omogoča močnim in privilegiranim družbenim skupinam malone neomejeno izkoriščanje delavcev, ki so zvečine neorganizirani, neenotni, neosveščeni, ideološko indoktrinirani, predvsem pa povsem nemočni in soočeni s stalno in realno grožnjo, da bodo odpuščeni, če bodo delali težave; "divje" - in civilizirano oziroma "evropsko", namreč urejeno s pravili igre, ki si jih vladajoči sami postavljajo -lastninjenje produkcijskih sredstev; finančne malverzacije in špekulacije izrednih razsežnosti; kraja družbenega premoženja; izplačevanje astronomskih dohodkov; korupcije in zlorabe pooblastil; lahkomiselno in brezobzirno zapravljanje družbenih sredstev; neizpolnjevanje mednarodnih konvencij (na primer v zvezi z varstvom pri delu) ipd. O dramatičnih razsežnostih brezpravja govori tudi okoli dest tisoč vlog (za katerimi stoji 30.000 delavcev), ki jih obravnavajo sodišča, pristojna za delovne spore.

Zamisel o zasebnem podjetju kot družbeno odgovornem subjektu, katerega dejavnost služi dobrobiti celotne skupnosti, korenini v določenih ideoloških prestavah o družbi, ki so v marsičem odraz nekaterih globalnih sprememb v delovanju sodobne kapitalistične družbe. Gre predvsem za naslednje pojave, ki označujejo preobrazbo kapitalističnega sistema v organizirano obliko: (a) povečanje števila velikih podjetij, tako imenovanih stabilnih oligopolov, ki obvladujejo obsežna področja proizvodnega procesa; (b) spremenjena vloga podjetnika, ki je le izjemoma samostojni lastnik podjetja (dasiravno utegne biti denarna vrednost njegovih delnic precejšnja) in samostojni odločevalec (najpogosteje odloča v okviru upravljalске skupine); (c) porast netržnih institucij na javnih in profesionalnih področjih (povečana vloga državne birokracije in napol javnih ustanov, ki se ukvarjajo z družbeno blaginjo); (d) okrepljena vloga sindikata, ki se kolektivno pogaja z delodajalci (Miller, 1976:300-316; Horvat, 1984:23-27). V senci vseh teh premen se je porodila nova predstava o družbi kot organizaciji organizacij. Po tej zamisli tvorijo družbo racionalno koordinirane dejavnosti številnih organizacij, ki po drugi strani usmerjajo in urejajo delovanje svojih članov. Vsaka organizacija sestoji iz funkcionalno specifičnih vlog, ki jih harmonizirajo upravljalске instance, katerih avtoriteta sloni na poklicni usposobljenosti in sposobnosti, ne pa na samovoljni prisili. Posebni selektivni mehanizmi omogočajo, da zasedejo posamezne funkcije najbolj sposobni, izobraženi, izurjeni in preizkušeni kadri: posameznikov dohodek je nato odvisen od vloge, ki jo opravlja v organizaciji oziroma za organizacijo. V luči predstave o organizirani družbi je, nadalje, cilj sleherne posamične organizacije zadovoljevanje družbenih potreb, ne pa ekonomski dobiček; pglavilna naloga vlade pa je sistemska koordinacija delovanja vseh družbenih organizacij.

Zamisel o organizirani družbi, vsaj na prvi pogled, nekoliko spominja na hierarhično urejeno fevdalno družbo, vendar je med njima pomembna razlika: mesto in funkcija posameznika v organizirani družbi sta (oziroma naj bi bila) odvisna od njegove nadarjenosti, izobrazbe in sposobnosti, ne pa od porekla ali običajev. Za razliko od klasične liberalne tržne kapitalistične družbe, izhaja "obče dobro" v organizirani družbi iz racionalne koordinacije različnih - vzajemno povezanih in so-

racionalno preračunljivih subjektov, da sploh ne upoštevajo veljavnih predpisov ali da je sleherna korporacija zmožna pravilno dojeti, kaj je zanje racionalno, in delovati v skladu s takšno interpretacijo. Gre zgolj za to, da narava kapitalističnega načina proizvodnje (in prisvajanja) sili korporacije, da težijo k čim bolj celovitemu nadzoru nad svojim operativnim okoljem, kar nemalokrat vodi v kršitve predpisov, katerih namen je preprečiti, da bi posamezni gospodarski subjekti izrabljali svojo moč v odnosih do potrošnikov, delavcev, okolja, vlade in drugih korporacij.

Zoper tezo o poslovnih kot družbeno odgovornih subjektih in v prid tezi, ki jih opisuje kot nemoralne preračunljivce, so zlasti kritični kriminologi¹⁴ zbrali obilico empiričnih dokazov.¹⁵ Naj na tem mestu - spričo prostorskih omejitev - opozorimo samo na nekatera dejstva, ki govore o stanju varnosti pri delu v Veliki Britaniji (povzemamo po Pearce in Tombs, 1992:86-87). Več kot 600 ljudi umre letno zaradi nesreč, ki so povezane z delovnim procesom, 18.000 ljudi pa utрпи resne telesne poškodbe. V osemdesetih letih je - po daljšem obdobju upadanja - opaziti dramatično povečanje hudih telesnih poškodb v določenih industrijskih sektorjih. Po uradnih podatkih umre zaradi poklicnih bolezni letno 750 ljudi, vendar so te statistike zelo pomanjkljive: sindikati, denimo, opozarjajo, da vsako leto umre 20.000 ljudi zaradi slabega zdravja, ki je posledica neugodnih delovnih razmer. *Royal Commission on Civil Liability* sodi, da izražajo uradni podatki le 20 odstotkov vseh poklicnih bolezni. Inšpekcijske službe ob tem ugotavljajo, da je za tovrstne "nezgode" prvenstveno odgovoren management, in sicer za 75 odstotkov nesreč v kemični industriji, za dve od treh smrti v predelovalni industriji in za 70 odstotkov smrtnih primerov v gradbeništvu. V več kot treh od petih primerov smrtnih nezgod je management kršil predpise, ki jih vsebuje *Health and Safety at Work Act*, sprejet leta 1974.¹⁶ Obstajajo tudi empirični dokazi, da kršitve niso omejene na majhen odstotek podjetij. Carson (1970:10) opozarja, da so inšpektorji v slehernem od 200 podjetij, ki so jih obiskali, odkrili vsaj dve kršitvi predpisov o varstvu pri delu. Povprečno število kršitev na posamezno podjetje je bilo 19. Le neznatno število kršitev je bilo sankcionirano. O izredno velikem obsegu škode, ki nastane zaradi škodljivih dejavnosti nosilcev ekonomske moči, poročajo tudi ameriški kritični kriminologi.¹⁷ Kramer (1984:19) je na primer preučil ana-

14 Med prvimi pisci, ki so razkrinkali škodljive, brezobzirne in nemoralne dejavnosti poslovnih, so bili *muckrakers* (T. Roosevelt), ameriški novinarji, ki so v čustveno prizadetem in dramatičnem slogu opisovali družbeno bedo, ki so jo izzvala industrijska podjetja v svoji lakomni gonji za profitom. *Muckrakers* so pisali o zločinih poslovnih in skorumpiranih politikov v začetku tega stoletja, v tako imenovani progresivni dobi. V njihovih razmišljanjih o tovrstnih pojavih je zlahka opaziti značilno liberalno stališče: bogati so pokvarjeni (zato je treba biti do njih previden), revni pa so nevarni (zato se jih je treba bati). Med akademskimi pisci, ki so med prvimi opozarjali na škodljivo početje nosilcev družbene moči, velja omeniti predvsem Veblena (1922:237), ki je primerjal poslovneže s tipičnim prestopnikom. Ob imata namreč po njegovem mnenju skupno lastnost: brezskrupulozno izrabljata dobrine in ljudi za svoje lastne (sebične) cilje in se ne ozirata na čustva in želje drugih, ob tem pa ju ne zanimajo bolj oddaljene posledice njihovih dejanj.

15 Tovrstne dokaze najdemo seveda tudi drugod. Mills, ki je med prvimi podrobno preučil vpliv vojaško-industrijske elite na ameriško družbo, na primer takole komentira moralo posameznikov na vodilnih družbenih položajih: "Izredno velika nemoralnost je splošna značilnost ameriške elite: splošno sprejemanje te nemoralnosti pa je bistvena značilnost množične družbe" (1959:343). Pisec v tej zvezi poudarja, da imajo premožni in vplivni izbranci v gospodarskih in političnih ustanovah enormno moč, ki jo lahko uporabljajo ali zlorabljajo, ne da bi si morali v ta namen zagotoviti moralni konsenz med podrejenimi.

16 Kot argument zoper tezo o brezbriznosti korporacij do zdravja delavcev se običajno navaja trditev, da so podjetja praviloma zainteresirana, da ne ubijajo in pohabljajo svojih delavcev. To nedvomno drži, a le v določeni meri. Res je namreč, da so nezgode pri delu povezane s številnimi dodatnimi stroški, toda okvare zdravja, ki se pojavijo šele po 20 ali 30 letih dela, ne stanejo veliko: delavci so tedaj že dosegli svoj storilnostni višek.

17 Kar zadeva stanje v Kanadi, Hinch (1985:192) opozarja, da je verjetnost izgube življenja zaradi poklicne bolezni ali nesreče pri delu osemkrat večja od verjetnosti izgube življenja zaradi umora. Kljub temu pa je

men je krepiti konkurenco, preprečevati nastajanje monopolov, onemogočati dogovorno določanje cen in ta na način zadrževati cene na najnižji možni ravni: ameriška zvezna komisija za trgovino na primer sodi, da bi imelo dosledno spoštovanje omenjenih predpisov za posledico zmanjšanje cen za petindvajset odstotkov. Poleg ekonomskih prednosti bi lahko država dosegla tudi pomemben ideološki učinek: z nepriizanesljivo zoperstavitvijo nezakonitim dejavnostim korporacij bi se v javnosti lažje predstavljala kot legitimna zastopnica običajnih družbenih interesov, se pravi kot nevtralna politična sila, ki je dvignjena nad množico partikularnih interesov. Kljub temu pa je dejansko stanje vendarle drugačno: proračunska sredstva za pregon korporacij so zelo omejena, kazenski postopki so redki, kazni pa blage. Barnettova razlaga nedoslednega vsiljevanja protitrustovskih norm se opira na O'Connorjevo teorijo, po kateri mora kapitalistična država opravljati dve temeljni funkciji: (a) pospeševati akumulacijo kapitala v zasebni sferi; (b) ideološko opravičevati ukrepe, ki jih sprejema, da bi bila kos prvi nalogi. Barnett meni, da bi dosledno vsiljevanje omenjenih predpisov resno ogrozilo zagotavljanje trajne akumulacije kapitala: vlada se boji, da bi z razbitjem monopolov oslabilo delovanje gospodarstva, zato se pregona korporacijskega kriminala loteva v rokavicah. Takšna razlaga torej ne implicira, da kapitalisti, posredno ali neposredno, upravljajo s kaznovalnim aparatom in mu na ta način vsiljujejo *do-nothing* kriminalno in kaznovalno politiko. Ravno tako ne implicira, da so nadzorovalni organi zavestno in namerno pristranski do mogočnih korporacij ali da slednje po neformalnih poteh pritiskajo nanje. Temeljni poudarek Barnettovih razmišljanj je zgolj v tem, da bi imela dosledna uporaba veljavnih predpisov pogubne ekonomske posledice, česar si ne more privoščiti nobena vlada, ki ni pripravljena prelomiti s kapitalizmom. Po drugi strani pa avtor ne pozablja na organizacijski vidik. Organi pregona imajo namreč omejena proračunska sredstva, hkrati pa se od njih zahteva, da zagotavljajo visoke stopnje obsodilnih sodb, kar je najlažje doseči s preganjanjem konvencionalnih kaznivih dejanj.

Navzlic prepričljivim dokazom, ki govorijo o nemoralnosti in hladni preračunljivosti poslovnih odločitev, se je treba vendarle zavedati, da so "zločini" belih ovratnikov družbeni problem. Družbeni problem pa ni zgolj nujen nasledek določenih navedenih značilnosti ljudi ali njihovih osebnih odločitev, marveč je v svojem bistvu določen z objektivnimi družbenimi razmerami. Zato ga je treba reševati s spreminjanjem danih družbenih in ekonomskih odnosov, ne pa samo s pozivi "problematičnim" posameznikom, naj spremeni svoj način razmišljanja in delovanja, ali nemara z njih kaznovanjem. Pri vrednotenju krivde, na primer za poškodbe zdravja, ki so povezane z delovnim procesom, in za kronično nezdravje delavcev, se potemtakem ne smemo ujeti v past individualiziranja (ali patologiziranja) družbenih problemov in vso odgovornost pripisati upravljalcem, zdravnikom (običajno nevednim razmišljanja o družbeno-sistemskih vzrokih bolezni) in državnim uradnikom. Bistvo problema je v kapitalistični organizaciji produkcije, utemeljene na akumulaciji profita, ne pa na zadovoljevanju človekovih in družbenih potreb. Upoštevati je namreč treba, da izhaja precejšnje število poklicnih bolezni iz zatiranja enega razreda s strani drugega: lastniki produkcijskih sredstev in upravljalci podjetij žele izveči kar največ presežnega dela iz kupljene delovne sile. Izboljšave delovnih razmer, boljše vzdrževanje opreme, bolj človeška organizacija dela, zmanjšanje delovnega časa ipd. bi zmanjšali profitne stopnje oziroma "zdravje" podjetja in gospodarstva nasploh, zato kapitalizem raje žrtvuje zdravje proletarcev.

primeri s povzročeno škodo in nezakonito pridobljenimi dobički (v višini treh bilijonov dolarjev).

Vidimo torej, da v kriminološki teoriji ne manjka predlogov, kako se zoperstaviti škodljivim dejavnostim nosilcev politične in ekonomske moči. Številni med njimi so teoretično dobro utemeljeni in razčlenjeni. Vendar pa je vprašljivo, ali so uresničljivi brez temeljitih sprememb v družbeni strukturi, namreč v obstoječem kapitalističnem gospodarskem sistemu in v dani konstelaciji porazdelitve ekonomske, politične in ideološke moči. Očitno je beloovratniški kriminal tesno povezan z dominantnimi družbenimi normami, vrednotami in institucijami, na primer z individualistično, konformistično in konzumistično kulturo, z glorificiranjem *American way of life*, z ideologijo "svobodnega" tekmovanja na "prostem" trgu, s poudarjanjem individualnega uspeha itd. Kapitalistični sistem spodbuja beloovratniško kriminaliteto še na vrsto drugih načinov. Naj omenimo samo nekatere: (a) gospodarstvo, ki je utemeljeno na trošenju, je primorano ustvarjati vedno nove in nove potrebe, denimo z zavajajočim reklamiranjem in vsiljivimi metodami prodaje; (b) glede na to, da je sla po profitu osrednje gibalno poslovneževskega delovanja, se pogosto zgodi, da se v te namen zateče k nedovoljenim sredstvom, na primer k podkupovanju državnih uradnikov, vplivnih politikov (zlasti v tujini) in novinarjev, k industrijskemu vohunstvu, kršitvam predpisov o določanju cen, utajevanju davkov ipd.; (c) narava sodobne korporacije, za katero so značilni: izredna velikost organizacije (kar vodi v drobljenje osebne odgovornosti, težave pri nadzorovanju ipd.), birokratska struktura, brezosebnost (kar slabi občutek lojalnosti do institucije, zlasti v primeru nezadovoljstva s plačo, delovnimi razmerami ali samim delom) in racionalno odločanje; (d) precejšnja razširjenost odnosov (zlasti v svetu trgovine), ki temelje na zaupanju in kreditiranju itd.

Kakorkoli že, navzlic argumentom, ki govorijo o ireduktibilnem odnosu med logiko kapitalističnega gospodarstva in kriminalom belih ovratnikov, se vseeno vsiljuje vprašanje, ali bi zares radikalne družbene preмене dokončno odpravile tovrstne škodljive pojave ali pa bi jih zgolj predrugačile. Ravno zato pa se je treba zavedati, da kapitalistična družba ni problematična v prvi vrsti zato, ker - ob precejšnji stopnji konvencionalne kriminalitete - generira kriminal belih ovratnikov in druge škodljive dejavnosti nosilcev družbene moči. Problematična je zaradi pojavov, ki so docela normalni, in torej nikakor ne odklonski, in ki jih niti ne bi mogli opisati s pojmom kaznivo dejanje ali, če hočete, zločin. Kapitalistična družba, ki je nastala - kot je več kot nazorno opisal in razložil Marx (1986:650-691) v svojem epohalnem delu - z brezobzirnim in povsem odkritim nasiljem, je problematična zaradi mnogovrstnih oblik strukturnega nasilja, ki so, gledano v celoti, neprimerno hujše od vseh kaznivih dejanj, tako tistih, ki jih store revni in nemočni, kakor onih, za katere so odgovorni premožni nosilci moči. Najbolj pogubna oblika strukturnega nasilja pa je prav gotovo HETERONOMNO DELO, saj posamezniku, prodajalcu svoje delovne sile, ireverzibilno jemlje - dan za dnem, leto za letom - njegove najbolj dragocene dobrine, namreč čas (v katerem bi lahko avtonomno upravljal s svojim telesom in opravili), življenjsko energijo in zdravje: sodobni proletarec je še vedno, in to navzlic malone neverjetnemu razvoju naravoslovne znanosti in izrednemu tehničnemu napredku ter navzlic ogromnim delovnim kapacitetam človeštva (med katerimi sta tudi armada strukturno brezposelnih in še večja skupina tistih zaposlenih, ki opravljajo družbeno docela nekoristna, nepotrebna ali celo škodljiva dela), primoran večino svojega življenja (časa) - psihološko zasužnjen, nenehno upravljan in nadziran, ekonomsko nesvoboden in navajen na hierarhijo - žrtvovati, v tem ali onem delovnem taborišču, za opravljanje dolgočasnih, poneumljajočih, enoličnih, utrujajočih in ponižujočih opravil. Večina časa je namenjena delu: izobraževanju za delo, iskanju dela,

pripravi na delo, odhajanju na delo, vračanju z dela, počivanju od dela in, kajpak, delu samemu (organiziranemu glede na merila profitnosti), dasiravno bi po mnenju nekaterih teoretikov že dvajset odstotkov dela, pravično porazdeljenega med vse člane družbe, zadostilo našim osnovnim potrebam po hrani, obleki in bivališču ter zagotovilo slehernemu članu družbe temeljne potrebščine in življenjsko udobje (Black, 1987:144; Russell, 1985:103).

Če je torej DELO, in ne toliko modro- ali beloovratniški kriminal, tisto, kar omejuje svobodo proletarca (beri: osebe, ki se je primorana prodajati, prostituirati, podrediti logiki kapitala, da bi preživljala sebe in svoje bližnje), izčrpuje njegove življenjske sile, kviri zdravje in mu povsem brezpotrebno ukrade večino njegovega časa, potem je videti ključno "kriminalnopolitično" priporočilo na dlani: najnevarnejši sovražnik delavskega razreda niso niti konvencionalni kriminalci (tatovi, vlomilci, posiljevalci ipd.), niti beloovratniški kriminalci, niti navidez pošteni kapitalisti, ampak heteronomno delo kot tako. Na to najpogubnejšo obliko nasilja je zatorej mogoče odgovoriti le z dejavnim, organiziranim, množičnim, načrtovanim in kolektivnim zavračanjem dela: z bojem proti delu oziroma za njegovo skrčenje na najmanjšo možno mero (na primer tri ali štiri ure dnevno).

LITERATURA

- American Friends Service Committee (AFSC) Working Party: *Struggle for Justice*. Hill and Wang, New York 1971.
- Barnett, H.: *Wealth, Crime and Capital Accumulation*. Contemporary Crises, 1979, št. 3.
- Bequai, A.: *White-Collar Crime: A 20th-Century Crisis*. Lexington Books, Lexington 1978.
- Berlinguer, G.: *Medicina e politica*. De Donato, Bari 1973.
- Black, B.: *Ukinitev dela*. V: B. Black, G. Tome (ed.): *Pozdravi iz Babilona*. KRT, Ljubljana 1987.
- Box, S.: *Power, Crime and Mystification*. Tavistock, London 1983.
- Burgess, E.W.: *Comment on Hartung - White Collar Offences in the Wholesale Meat Industry in Detroit*. American Sociological Review, 1950, št. 56.
- Carson, W.G.: *White-Collar Crime and the Enforcement of Factory Legislation*. British Journal of Criminology, 1970, št. 10.
- Claybrook, J.: *Retreat from Safety: Reagan's Attack on America's Safety*. Pantheon Books, New York 1984.
- Clinard, M.B., Yeager, P.C.: *Corporate Crime: Issues in Research*. Criminology, 1978, št. 16.
- Coleman, J.W.: *The Criminal Elite*. St. Martin's Press, New York 1985.
- Conklin, J.: *Illegal but not Criminal: Business Crime in America*. Prentice Hall, Englewood Cliffs 1977.
- Cullen, F.T.: *Corporate Crime Under Attack*. Anderson, Cincinnati 1987.
- Cullen, F.T.: *The Seriousness of Crime Revisited: Have Attitudes Toward White-Collar Crime Changed?*. Criminology, 1982, št. 20.
- Engels, F.: *Položaj delavskega razreda v Angliji*. MEID, Cankarjeva založba, Ljubljana 1979.
- Frank, N., Lombness, M.: *Controlling Corporate Illegality*. Anderson, Cincinnati 1988.
- Friedman, M.: *Capitalism and Freedom*. University of Chicago Press, Chicago 1962.
- Geis, G.: *White Collar Crime: The Heavy Electrical Equipment Antitrust Cases of 1961*. V: M.D. Ermann, R.J. Lundman (ed.), *Corporate and Governmental Deviance*. Oxford University Press, New York 1978.
- Geis, G.: *Detering Corporate Crime*. V: M.D. Ermann, R.J. Lundman (ed.): *Corporate and Governmental Deviance*. Oxford University Press, New York 1978.
- Goff, C.H., Reasons, C.E.: *Corporate Crime in Canada*. Prentice-Hall, Scarborough 1978.
- Green, M.J.: *The Closed Enterprise System*. Grossman, New York 1972.
- Hagan, J.: *Modern Criminology: Crime, Criminal Behavior and its Control*. McGraw-Hill, New York 1987.
- Hinch, R.: *Marxist Criminology in the 1970s: Clarifying the Clutter*. V: T. Fleming (ed.): *The New Criminologies in Canada*. Oxford University Press, Toronto 1985.
- Horvat, B.: *Politička ekonomija socializma*, Globus, Zagreb 1984.
- Jervis, G.: *Kritički priručnik psihiatrije*. Stvarnost, Zagreb 1978.
- Kagan, R., Scholz, J.: *The Criminology of the Corporation and Regulatory Enforcement Strategies*. V: K. Hawkins, J. Thomas (ed.): *Enforcing Regulation*. Kluwer-Nijoff, Boston 1984.

- Kramer, R.: *Corporate Criminality: The Development of an Idea*. V: E. Hochstedler (ed.), *Corporations as Criminals*. Sage, Beverly Hills 1984.
- Krisberg, B.: *Power and Privilege: Toward a New Criminology*. Prentice Hall, Englewood Cliffs 1975.
- Marx, K.: *Kapital*. Cankarjeva založba, Ljubljana 1986.
- Meier, R.F., Short, J.F.: *Crime as Hazard: Perceptions of Risk and Seriousness*. *Criminology*, 1985, št. 23.
- Michalowski, R.J.: *Order, Law, and Crime: An Introduction to Criminology*. Random House, New York 1985.
- Miller, D.: *Social Justice*. Clarendon Press, Oxford 1976.
- Mills, C.W.: *The Power Elite*. Oxford University press, New York 1959.
- Milutinović, M.: *Kriminologija. Savremena administracija*, Beograd 1985.
- Nader, R.: *Introduction*. V: J.A. Page (ed.): *Bitter Wages*. Grossman, New York 1973.
- Nader, R.: *Compulsory Consumption*. V: R. Nader (ed.): *The Consumer and Corporate Accountability*. Harcourt Brace Jovanovich, New York 1973.
- Nelkin, D., Brown, M.S.: *Workers at Risk: Voices from the Workplace*. University of Chicago Press, Chicago 1984.
- Pearce, F., Tombs, S.: *Realism and Corporate Crime*. V: R. Matthews, J. Young (ed.): *Issues in Realist Criminology*. Sage, London 1992.
- Požarnik, H.: *Alternative*. KRT, Ljubljana 1985.
- Reiman, J.H.: *The Rich Get Richer and the Poor Get Prison: Ideology, Class, and Criminal Justice*. Wiley, New York 1979.
- Reis, A.J.: *Organizational Deviance*. V: M.D. Ermann, R.J. Lundman (ed.): *Corporate and Governmental Deviance*. Oxford University Press, New York 1978.
- Richardson, G.: *Policing Pollution*. Clarendon, Oxford 1983.
- Ross, E.A.: *Sin and Society: An Analysis and Its Alternatives in Progressive America*. Harper and Row, New York 1907.
- Russell, B.: *Brezdelju v čast*. V: *Boj proti delu*. KRT, Ljubljana 1985.
- Schranger, L.S., Short, J.F.: *How Serious a Crime? Perceptions of Organizational and Common Crimes*. V: G. Geis, E. Stotland (ed.): *White-Collar Crime: Theory and Research*. Sage, Beverly Hills 1980.
- Sutherland, E.H.: *White-Collar Criminality*. *American Sociological Review*, 1940, št. 5.
- Sutherland, E.H.: *Is "White-Collar Crime" Crime?*. *American Sociological Review*, 1945, št. 5.
- Sutherland, E.H.: *White Collar Crime*. Rinehart & Winston, New York 1949.
- Sutherland, E.H.: *White Collar Crime: The Uncut Version*. Yale University Press, New Haven 1983.
- Tappan, P.: *Who is the Criminal?*. V: G. Geis, R.F. Meier (ed.): *White-Collar Crime*. The Free Press, New York 1977.
- Veblen, T.: *Theory of the Leisure Class*. Macmillan, London 1922.
- Wildeman, J., Quinney, R.: *The Problem of Crime: A Critical Introduction to Criminology*. Harper and Row, New York 1977.

UDK 167.7

FRANC MALI

REFLEKSIJNA TEORIJA AVTOPOETIČNEGA SISTEMA ZNANOSTI

Prispevek se ukvaja z refleksivno teorijo avtopoetičnega sistema znanosti. V okviru obče tipologije konstruktivističnih teorij znanosti pripada Luhmannovi refleksivni teoriji znanosti posebno mesto; ne samo zaradi ostre kritike klasičnih epistemoloških teorij, temveč tudi zaradi radikalnega uvajanja sociološko-komunikativne dimenzije v moderne diskusije znanosti o znanosti. Gre za teorijo znanosti, ki je utemeljena na principu difference in ne na principu enobosti. Avtor članka skuša predstaviti inovativnost in hevristično moč te nove teorije znanosti.

UDK 130.2:572 "17/18"

BORUT OŠLJAJ

KONSTITUIRANJE FILOZOFSKE ANTROPOLOGIJE

V članku z naslovom Konstituiranje filozofske antropologije skušamo pokazati in opozoriti - sledoč temeljne prelome v novoveški filozofiji od Kanta do Nietzscheja - na tiste posebnosti filozofije 18. in predvsem 19. stoletja, ki so omogočile nastanek filozofske antropologije in brez katerih ne bi bilo mogoče razumevanje tistih njenih specifičnosti, po katerih se bistveno razlikuje od ostalih disciplin. Najpomembnejše postaje na tej poti so: Kant, Hegel, Schelling, romantični filozofi (Goethe, Steffens, Heine, Heine, Feuerbach in Nietzsche). Za nastanek filozofske antropologije so bili potrebni tudi obrati, ki so zanj po konstitutivni:

- a) obrat k subjektu (kopernikanski obrat),
- b) obrat k življenjskemu svetu,
- c) obrat k naravi.

UDK 165.172

BOŽIDAR KANTE

ČUTNO IN KATEGORIJSKO ZRENIJE PRI HUSSERLU

Husserlova obravnava kategorijskega zrenja v *Logische Untersuchungen* predstavlja enega od temeljnih kamnov fenomenološke filozofije. Dano je v kantovski tradiciji tisto, kar zadeva, ačista čutnost. Husserl s kategorijskim zrenjem razširja področje danega, kategorije pa postanejo "reči", ki jih je zdaj mogoče, po Heideggerjevih besedah, ravno tako srečati kot ono, kar nam je dano prek čutov. Tu leži tisto Husserlovo "odločilno odkritje": bit nam ja dana tako, kakor vsakršna čutna stvar; bit ni zgolj pojem, ni čista abstrakcija, ki bi jo bilo mogoče dobiti zgolj z izpeljavo.

UDK 130.2:159.9

MATIJAŽ POTRČ

FILOZOFIJA PSIHOLOGIJE

Znanost in še zlasti psihologija tvorita eno od središč opusov Aristotela, Descartesa, Kanta ter Brentana. V zadnjem času so postali modeli duha pogosta tema v filozofiji psihologije. Mnoge pomanjkljivosti klasičnih simbolnih modelov zmorejo preseči konfucistični modeli. Ker je človeška realnost glavni vir navdih konfucističnih modelov, lahko tak obrat odpre pogled na pojavo, ki jo obravnava fenomenologija. Še zlasti lahko mikrološki model pojave prilagodimo na način, da se ujema z ekološkimi nazori Franceta Vebra o neposrednem zadevanju stvarnosti. Tako pokažemo pot, ki jo bodo modeli duha morali tudi sami ubrati.

UDC 165.172
BOŽIDAR KANJE
SENSUOUS AND CATEGORIAL INTUITION IN HUSSERL

Husserl's analysis of the categorical intuition in his *Logical Investigations* represents one of the landmarks in phenomenological philosophy. The given in Kantian tradition is that which affects senses. With categorical intuition Husserl extends the domain of the given; categories become "things" which could be met, as Heidegger says, as much as that which is given us through the senses. Here lies Husserl's "crucial discovery": being [Sein] is given us as every other sensuous thing; being is not only concept, pure abstraction, which can be obtained only by deduction.

UDC 130.2:159.9
MATIJAŠ POTRČ
PHILOSOPHY OF PSYCHOLOGY

Science and particularly psychology have been in center of the traditional works of Aristotle, Descartes, Kant and Brentano. Lately, models of mind became one of the main points of discussion in philosophy of psychology. Many shortcomings of classical symbolic models may be overcome by connectionist models. As human reality is the main inspiration of connectionist models, such a turn can be supplemented by considerations of phenomenology. Particularly, the methodological model of phenomenon may be arranged to fit the ecological views of France Vebert's conception of direct access to reality, and by this to show the way models of mind have to take themselves.

UDC 167.7
FRANC KALI
DIE REFLEXIVE THEORIE DES AUTOPOETISCHEN SYSTEMS DER
WISSENSCHAFT

Das Hauptinteresse in der Artikel ist der Frage der reflexiven Theorie des autopoietischen Systems der Wissenschaft gewidmet. In dem Rahmen der allgemeinen Typologie der konstruktivistischen Wissenschaftstheorien besitzt Luhmanns reflexive Theorie der Wissenschaft einen besonderen Platz; nicht nur deswegen der scharfen Kritik der klassischen epistemologischen Theorien, sondern auch deswegen der radikalen Einföhrung der soziologisch-kommunikativen Dimensionen in die modernen Diskussionen der Wissenschaft der Wissenschaft. Es handelt sich um die Wissenschaftstheorie, die auf dem Prinzip der Differenz und nicht auf dem Prinzip der Einheit begründet ist. Das Ziel des Autors der Artikels ist, das Innovativität und die heuristische Kraft dieser neuen Wissenschaftstheorie darzustellen.

UDC 130.2572 "17/18"
BORUT OŠLAJ
CONSTITUTING PHILOSOPHICAL ANTHROPOLOGY

Pursuing the basic shifts in modern philosophy from Kant to Nietzsche, the paper entitled "Constituting Philosophical Anthropology" attempts to point out and draw attention to those special features of the 18th and, especially, 19th century philosophy which allowed for the rise of philosophical anthropology and without which one cannot understand the specific features which distinguish it from other disciplines. The most important steps on this way are: Kant, Hegel, Schelling, the romantic philosophers (Goethe, Steffens, Henrich), Feuerbach and Nietzsche. Three shifts were required for the constitution of philosophical anthropology:

- a) Shift towards the subject (a Copernican shift)
- b) Shift towards the living world
- c) Shift towards nature

Esa prvih nalog vsake konsistentne teorije je, da razloži odnos med pojmi, s katerimi opisuje svoj predmet, in pogoji, pod katerimi je te pojme mogoče korektno uporabljati. Za kaj takega pa je potrebno raziskati in reflektirati logično naravo uporabljenih pojmov, saj so prav od nje odvisni tako pogoji kot dopustni obseg njihove uporabe. V teoriji umetnosti se torej že iz popolnega načelnih metodoloških razlogov velja vprašati, kakšno so logična narava in s tem vsebina ter obseg njenega ostrednjega pojma "umetnost". Še posebej pomembno in potrebno pa postane to vpraševanje ob dejstvu, da imamo z definicijo in rabo pojma "umetnost" tako v običajni jezikovni praksi, kot v strokovnih razpravah nenehne težave. Te nazorno ilustrira paradoksa, da po eni strani obstaja naravnost poplava definicij umetnosti, po drugi strani pa še danes – po kakih 60 000 letih človekovega umetniškega prakticiranja in po dobrih 2500 letih njegovega teoretskega raziskovanja – nimamo nobene (NB!), ki bi bila tako kompletna, da bi veljala v vseh primerih, tako operativna, da bi lahko z njeno pomočjo

praktično razlikovali "umetniška" od "neumetniških" del, tako precizna, da bi se bilo mogoče v tem pogledu nanjo zanesti, in tako utemeljena, da bi bila za vse ne le sprejemljiva, ampak enostavno logično obvezujoča. Razlogi za tako stanje so po mnenju avtorja razprave trije in tilkijo: 1. v posredni rabi besede "umetnost" v jeziku, 2. v logiki pojma "umetnost" in 3. v ontološkem statusu umetnosti in umetniških produktov.

V zvezi s prvo točko opozori avtor na dejstvo, da beseda "umetnost" v jeziku funkcionira kot semantična dvoživka, saj je po eni strani (lahko) rabljena samostalniško, po drugi pa pridevniško. To pomeni, da hkrati označuje dva različna pogleda na umetnost, dve različni vsebini in je torej reprezentant dveh različnih pojmov (o) umetnosti – enega empirično-deskriptivnega, drugega normativnega. Ker v praksi rabi besede "umetnost" odnos med pojmovoma, ki ju reprezentira, ni dovolj jasen, pogoji, pod katerimi jo je mogoče korektno uporabljati, pa večinoma nereflektirani, lahko pride do nesporazumov. In ne le na jezikovni ravni, ampak, kar je pomembnejše, do nesporazumov in napak v odnosu do stvari, saj meje korektnosti jezikovnega izražanja – prav zato, ker so pojem, beseda in stavek modeli razumevanja – pomembno določajo tudi meje korektnosti odnosa do stvari.

→

V zvezi z drugo od navedenih točk se avtor podrobneje ukvarja z empirično-deskriptivnim in normativnim pojmom umetnosti. Posebej skuša natančno odgovoriti na naslednji vprašanj: 1. Ali so objektivna spoznanja in s tem absolutni normativni pojmi možni? in 2. Ali je možen absolutni normativni pojem "umetnost"?

V drugem delu razprave, ki nosi naslov "Ontološka narava umetnosti", pa se avtor posveti ontologiji umetniškega ustvarjanja, saj si prav v njej obeta odkriti razloge za težave, ki jih imamo z definicijo in rabo pojma "umetnost". Mnogičnost definicij umetnosti, še zlasti pa njihova nemoč, da bi pojav docela zadovoljivo zajele, je zanj zgovorna "slika stanja stvari". Kaže takorekoč na naravo umetnosti kot pojava. To po eni strani karakterizira množica lastnosti, vidikov in nivojev, ki so predmet različnih opredelilcev, po drugi strani pa obenem neka jasno izpričana, a težko ulovljiva "kompletnost" oziroma interaktivnost teh lastnosti, nivojev in vidikov, ki otežuje celovito in popolno definiranje. Z drugimi besedami, da umetnost je po eni strani raznolik, mnogoplasten ali "polifon", po drugi pa hkrati konvergenten in neizprosnostno sintetičen pojav. Tej sintetični naravi umetnosti posveti avtor v razpravi največ pozornosti. Pri tem pride do temeljne ugotovitve, da se umetnost na svoji poti v prostoru in času obnaša kot konstrukcija elipse, ki jo družno oblikujeta dve

↓

žarišči, ki se enosmiselno gibljeta v medsebojni povezavi, tj. žarišče neposredne materialne produkcije, ki svojo moč črpa iz spoznanja bitni (formalizacija, logika), in žarišče duhovne projektivnosti, ki svojo moč črpa iz spoznanja smisla (zamišljanje, hevrstika).

One of the primary tasks of every consistent theory is to explain the relation between the notions used to describe its subject and the conditions for their correct and consistent use. This, however, involves the study and reflection of the logical nature of notions used, as it determines both the allowable extent and conditions for their application. Therefore, in the theory of art it is essential, for purely fundamental methodological reasons, to ask oneself what the logical nature, and consequently the content and scope of its central notion – "art", is. The fact that, both in daily linguistic practice as well as in professional discussions, we are constantly facing difficulties with the definition and use of the term "art" makes this question increasingly more significant and crucial. A clear illustration of this can be found in the paradox that, on the one side, there is an absolute flood of definitions for the term "art", while on the other side some 60,000 years of human artistic creativity and a good 2300 years of theoretic research have not given any definition so comprehensive that it could be applied

in all cases, so operative that it could be used in practice to distinguish "artistic" from "nonartistic" works, so precise as to be reliable in this aspect, and so firmly founded that it would not only be acceptable, but simply logically binding for all. In the author's opinion, there are three reasons for the current situation: 1. the specific use of the word "art" in language; 2. the very logic of the notion "art", and 3. the ontological status of art and works of art.

In connection with the first reason the author draws attention to the fact that the word "art" in language functions as a semantic amphibian, since it can simultaneously used as a noun and as an adjective. This means that the term "art" simultaneously embodies two different views of art, two different concepts, and is thus the representative of two different notions of art – one is empirical /descriptive and the other normative. Misunderstandings may occur in the practical use of the word "art" because the relation between the two notions it represents is not sufficiently clear and the conditions under which it can be correctly used are, in most cases, unreflected. Misunderstandings and errors not only appear on the linguistic level, but, what is more important, in the attitude towards things, since the boundaries of correctness in language expression (precisely because the term, word and sentence are models of understanding) also signi-

fically determine the boundaries of correctness in the attitude towards things. In enlightening the second of the above-mentioned reasons, the author discusses in more detail the empirical-descriptive and normative notion of art. He attempts to find more comprehensive answers to the following questions: 1. Are objective discoveries and thus absolute normative notions possible? and 2. Is an absolute, normative definition of the term "art" possible?

The author devotes the second half of the discussion – entitled with "The Ontology Nature of Art" – to the ontology of artistic creation, where he hopes to discover the reasons for the difficulties encountered with the definition and use of the term "art". The multitude of definitions of art, in particular their incapacity to encompass the entire phenomenon to a satisfactory extent, is, for him, a clear picture of the state of affairs. It literally points to the very nature of art as a phenomenon, characterized on the one side by a multitude of qualities, aspects and levels being the subject of various definitions, and on the other side by a certain clearly expressed yet hardly capturable "completeness" or interactivity of those qualities, levels and aspects, which makes a comprehensive and full definition of the notion even more difficult. In other words, art is, on the one side, a very diversified and many-faceted phenomenon or a "polyphone", while on the other it is also a convergent and inexorably synthetic phenomenon. And it is

precisely to this synthetic nature of art that the author devotes most of his attention in the discussion. This leads him to the basic conclusion that the behaviour of art on its journey through time and space resembles the formation of an ellipse – the coordinated motion of two focal points, i.e. the focal point of direct material production, which draws its strength from the discovery of its essence (formalization, logic), and the focal point of spiritual projectiveness, which draws its strength from the discovery of its purpose (conception, beautistics).

Članek obravnava načine zadovoljevanja temeljnih potreb uporabnikov ustanov duševnega zdravja. Avtorji ugotavljajo, da so večinoma zadovoljene le biološke potrebe osebnozdravcev in še te na način, ki ne služi interesom uporabnika. V interesu uporabnika je vse, kar povečuje njegov občutek individualnosti, avtonomije, nadzora nad svojim življenjem ter pospešuje razvoj in uporabo njegovih zmoglosti v konkretnem družbenem okolju.

V nadaljnjem navajanju povzemamo misli nekaterih tujih avtorjev o tem, kaj je narobe z duševnimi bolnišnicami. Navedeni so temeljni interesi ustanov, ki imajo le malo skupnega z interesi uporabnika. Sledi prikaz nekaterih osnovnih načel dezinstitucionalizacije, gibanja, ki se zavzema za obravnavo duševnih motenj v kontekstu skupnosti na individualiziran način. Podana so tudi vodilna načela, ki označujejo delovanje dobre službe duševnega zdravja v skupnosti.

Pričujoči tekst nima velikih ambicij. Morda le eno, ki se zdi za nas v tem trenutku dovolj drzna: pojasniti nekatere koncepte J. Lacana in jih brati vzporedno z drugimi misleci, predvsem z I. Kandom (ko bomo govorili o etiki) in T. Szaszom (ko bomo govorili o psihoanalizi). Pri tem izhajamo iz deklarirane pozicije nevednosti: beremo tekste, vendar nikdar ne razumemo, skušamo si pojasniti prebrano, dvomimo, primerjamo, sprašujemo. Kaj je psihoanaliza? Od kje in kako dehuje? Katera je njena etika? Vprašanja, na katera odgovori niso nikoli zadovoljivi, gotovi, prihajajo pretegodaj, ko jih še ne prepoznamo kot take, ali prekasno, ko vprašanja zastavimo že drugače. Seveda gre za logiko "spodletelega srečanja", kar še ne pomeni, da odgovori zgorejo vprašanja, ampak samo, da se ne ujamejo v linearen čas. V sloščem tekstu si tako zastavljamo vprašanja o psihoanalizi in z odgovori ne hitimo preveč, saj bi bil to le en način spregleda problema, ki ga je Lacan pogosto izpostavljal: "... kako se nemoč, da bi utemeljili neko praxis, zvede, kot je že v navadi v človeški zgodovini, zgolj na uveljavljanje moči." (Lacan, 1958, str. 6)

Barve kot naravni fenomeni nimajo pomena, a se je v tradiciji različnih kultur ohranilo veliko njihovih simboličnih implikacij. Namen pričujoče študije je bil ugotoviti barvne preference Slovencev in simbolične pomenne glavnih barv v slovenski kulturi. Uporabili smo "Test barvnih preferenc", ki smo ga konstruirali posebej za ta eksperiment. Sestavljata ga barvna predloga in vprašalnik. Za barvno predlogo smo uporabili trak iz belega kartona z devetimi barvnimi kvadrati: rdečim, modrim, rumenim, vijoličastim, oranžnim, rjavim, belim in črnim. Subjekti so barve rangirali po metodi ekstremnih parov in zapletli vse besede, ki so jih lahko pomenško povezali z njimi.

Barvne preference smo ugotavljali z izračunavanjem njihovega povprečnega ranga in njihovim ponovnim rangiranjem. Rang listo ugajanja smo primerjali z rezultati podobnih raziskav pripadnikov drugih narodov. Pri subjektivnih slovenskega vzorca smo ugotovili nekaj odklonov.



Pomenško strukturo barv smo določali s kategorizacijo njihovih asociacij po pomenu. Tako dobljene pomenške kategorije smo primerjali z ustaljenimi simboličnimi pomeni barv v različnih kulturah. Ugotovili smo precejšnjo skladnost med simboličnimi pomeni barv pri Slovencih in pri drugih evropskih narodih.

UDC 59.937.51(497.12)
ASIA MINA KOVACEV
THE SYMBOLIC IMPLICATIONS OF COLOURS AND THEIR
POSITION ON THE DIMENSION OF PLEASANTNESS

Colours as natural phenomena do not have meanings, but many of their symbolic implications have remained in the tradition of different cultures. The purpose of the present study was to ascertain colour preferences of Slovenes and the symbolic meanings of the main colours in the Slovene culture. The "Colour preference test" was constructed for this particular situation. It consisted of a colour band and the reply-form. The colour band was made of white pastebord with nine colour squares (red, blue, yellow, violet, green, orange, brown, white, and black) on it. The subjects ranked the colours according to the method of extreme couples and put down all the words they could associate with them by meaning.

Colour preferences were determined by calculating the average rank of colours and their repeated ranking. The rank-list of pleasantness was compared with the results of similar researches on the subjects of other nations. The subjects of the Slovene sample manifested some deviations.

The meaning structure of colours was determined by the categorization of their associations. After that their meaning categories were compared with their settled symbolic meanings in different cultures. There was a considerable congruency between the colour symbolic meanings of Slovenes and of other European nations.

UDC 616.89-316.728
TAVNA LAMOVEC, DAVID in ALTHEA BRANDON
THE PRINCIPLE OF EVERY DAY LIFE IN UNUSUAL PLACES

This article highlights ways of satisfying basic needs of users of the institutions of mental health. The authors conclude that most of the time only biological needs are satisfied, in a way which is not in the interest of the users, rendering them even more dependent, with less control over their lives and unable to develop their potentials. Only a system, which would enhance their sense of individuality, autonomy and control over their lives, the one that is aimed at developing and putting into practical use their capabilities is in the interest of users.

Some ideas of what is wrong with mental hospitals, conceived by some foreign authors, are presented. The basic interests of institutions are outlined and a conclusion is reached that they have very little in common with the interests of users. Basic principles of deinstitutionalisation are put forward and its objectives are defined. Finally, the principles of good practice in services of community mental health are described.

UDC 159.964.2
MINA KOMPARE
PSYCHO-ANALYSIS IS PSYCHO-ANALYSIS

This paper has no great ambitions, except perhaps for one, which at this moment seems daring enough: to explain some concepts by J. Lacan and read them in parallel with other thinkers, such as I. Kant (when dealing with ethics), T. Szasz (when dealing with psycho-analysis). Our point of departure is the declared position of not-knowing; we read texts, but do not understand anything, we endeavour to explain to ourselves what we have read, we doubt, compare, wonder. What is psycho-analysis? From where and how does it work? What are its ethics? The questions to which we can never find satisfactory and complete answers come either prematurely, when we are unable to recognize them as such, or too late, when we already formulate the questions differently. This is, of course, the logic of "a missed encounter" which does not necessarily mean that the answers have missed the questions, they just do not coincide in linear time. Further in the text we pose questions about psycho-analysis and do not hurry with answers as this would only mean by-passing the problem often exposed by Lacan: "... the inability to found a praxis is reduced to the mere imposition of power." (Lacan, 1958, p. 6)

UDK 159.964.2:130.3

DARJA RUTAR

PSIHOLOGIJA SKOZI PSIHOANALIZO, IX. DEL

ZAKAJ JE TEORIJA POTREBNA?

V našem prispevku smo skušali pokazati na povezavo med Freudovo teorijo podlatiske in Heglovim konceptom, v katerem je razlikoval med dušo in duhom. Freuda in Hegla je povezovala strast do teorije in teoretskega dela, ki predstavlja najvišjo in najvrednejšo nalogo človekovega duha in njegov pogoj hkrati. Teorija ima paradoksalen status: človek lahko živi in preživi tudi brez nje, vendar s tem izgubi svojega duha. Po drugi strani je teorija najvišji dosežek duha in pogoj človekovi identiteti, saj se ukvarja s konkretnim. Človek je torej po definiciji biče teorije. Z njo se mora ukvarjati, čeprav mu ne prinese drugega kot tesnico o njem samem in njegovem položaju v svetu.

Pokazali smo tudi, da gibanje duha ne pozna meja, ki jih postavlja znanstveno klasificiranje na humanistične, družboslovne in naravoslovne vede in znanosti. Med vedami ni nikakršnega ravnotežja: duh se ukvarja sam s seboj in proizvaja vednost, zato se vsak duh, ki se loti vednosti, nujno ukvarja z vsemi vedami in znanostmi. Če se ne ukvarja, ni duh, pač pa vsakdanji zdravi razum, išče koristi.

UDK 159.922.159.964.2

DARJA KORAL

PSIHOANALITIČNA OSVEŠČILITEV ZGODNIH DEJAVNIKOV
RAZVOJA SAMOPODOBE

Sestavek obravnava nekatere novejšje metodološke pristope v polju psihoanalize, ki različno osvetljujejo problem razvoja samopodobe, integrirani pa nasplošno na nekoliko drugačno, bolj komplementarno videnje omenjenega fenomena. Kleimova in Mahlerjeva preučujeta razvoj samopodobe s pomočjo retrospektivne metode in predpostavljata, da na oblikovanje samopodobe vplivajo zlasti razvojni mehanizmi splittinga, projekcije identifikacije i.d.r. ter procesi diferenciacije in individualizacije. Nasprotno pa Stern uporablja ti. "prospektivno" metodo in vidi temeljne dejavnike razvoja samopodobe v različnih obdobjih samega sebe.

UDK 613.9:159.9

POLONCA SELIČ

BIOPSIHOSOCIALNI MODEL ZDRAVJA

V preglednem članku Biopsihosocialni model zdravja smo predstavili zgodovino in temeljne značilnosti biomedicinskega modela, okvirne uveljavljanja bio-psiho-socialnih konceptov, povezane s sodanjim in preteklim razumevanjem bolezni, ter vpliv spola, socioekonomskega statusa in procesa staranja na zdravje. Opozorili smo na vlogo osebnosti v nastanku bolezni in opisali odnos med načinom življenja, dejavniki tveganja in zdravljenjem, pri čemer smo opredelili način življenja kot primarni vedenjski patogen, vedenje, ki varuje zdravje (zaščitno vedenje), pa kot rezultatno delovanje dednosti, operativnega pogojevanja, učenja po modelu, socialnih dejavnikov, emocionalnega stanja, percepcije bolezenskih simptomov in kognitivnih dejavnikov. Pripomnili smo, da je povezava z zdravjem, smo razložili z modelom razumevanja akcije, vpliv stresa na vedenje, povezano z zdravljenjem, pa z modelom konflikta. Poudarili smo tudi pomen lokusa kontrole in občutka lastne učinkovitosti za vedenje, povezano z zdravljenjem.

Posebno pozornost smo namenili sodobnim perspektivam, ki razumejo zdravje kot proces in z vidika teorije sistemov razložijo odnos med konstitutivnimi dejavniki (biološkimi, psihološkimi in socialnimi) človekovega biopsihosocialnega blagostanja. Na koncu smo v obravnavani model umestili še psihosomatske koncepte, opisali vlogo psihologije v razumevanju psihosomatskih bolezni ter ta stanja (motnje, težave) tudi definirali.

UDK 329.15(47)*192"

MARJAN BRITOVŠEK

BOJ MED LEVO OPOZICIJO NA ČELU S TROCKIM IN
TRIUMFIRANJE VSE BOLJ RAZRAŠČA IN DOBIVA
NESLUTENE RAZSEŽNOSTI...
II. POGlavJE

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

UDC 613.9:159.9

POLONČA SELJČ

BIOPSYCHOSOCIAL MODEL OF HEALTH

In the overview article entitled Biopsychosocial Model of Health we presented the history and basic characteristics of the biomedical model, the frameworks for establishing biopsychosocial concepts, connected with the present and past understanding of disease, the influence on health of gender, socio-economic status and the ageing process. We pointed out the role of personality in the development of disease and described the relation between life-style, risk factors and health, whereby we defined life-style as a primary pathogen of behaviour and health protective behaviour as a resultant of genetic activity, operant conditioning, model learning, social factors, emotional state, the perception of sickness symptoms and cognitive factors. We have explained the health related convictions by means of a reasoning action model, and the influence of stress on behaviour by means of the conflict model. We underlined the role of the control locus and the sense of self-efficacy in health related behaviour.

Special attention was dedicated to the modern perspectives which understand health as a process, explaining the relation between the constituting (biological, psychological and sociological) elements of the human bio-psychosocial well-being from the system theory viewpoint. Finally, we inserted the psychosomatic concepts into the model considered, described the role of psychology in the understanding of psychosomatic diseases as well as defining these conditions (disturbances, problems).

UDC 329.15(47)*192*

MARJAN BRTOVŠEK

THE STRUGGLE BETWEEN THE LEFTIST OPPOSITION LED BY

TROTSKY AND THE TRUDAVITATE GROWS INTO UNEXPECTED

PROPORTIONS.

CHAPTER II

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

UDC 159.964.2:130.3

DUSAN RUTAR

PSYCHOLOGY THROUGH PSYCHOANALYSIS PART IX

WHY DO WE NEED A THEORY?

In this article we have tried to articulate a connection between Freud's theory of repression and Hegel's concept in which he is connection trying to develop a distinction between soul and mind. It was a passion for theory that bound Freud and Hegel together. Their thesis was that the highest and most valuable task of man's mind and its proviso at the same time is the theory and theoretical work. Status of the theory is paradoxical: we can live and survive without it, but at the same time we lose our mind. The theory is, on the other side, the mind's highest possible achievement and proviso of man's identity because it deals with the concrete things. Every person is thus by definition a being of the theory whether he knows that or not. He has to engage in the theory although this brings him nothing but the true of himself and his position in the world.

We have shown that scientific differentiation between human, social and natural sciences and disciplines cannot set bounds to the movement of the mind. There can be no *homocenters* between different scientific disciplines. The mind is engaged in itself and this is also the way in which it produces knowledge. In this process it is inevitably engaged in all scientific disciplines, otherwise we cannot talk of the mind anymore. Instead of the mind we have only common sense, looking for some profit.

UDC 159.972.159.964.2

DARJA KOŠAL

EARLY FACTORS IN THE DEVELOPMENT OF SELF-IMAGE IN THE

LIGHT OF PSYCHO-ANALYSIS

The article deals with some recent methodological approaches in the field of psychoanalysis, which shed different lights on the question of the self-image, but which when integrated suggest a slightly different, more complementary vision of this phenomenon. Klein and Mahler are studying the development of self-image by means of the retrospective method, presupposing that the formation of self-image is influenced chiefly by developmental mechanisms of splitting, projective identification etc., as well as by the processes of differentiation and individuation. On the contrary, Stern uses the so called "prospective method" and sees the basic factors of self-image development as different perceptions of oneself.

Vsa dosedanja pojmovanja gena: molekularno-biološko, obče in tudi njegovo alternativno pojmovanje v okviru teorije sebičnega gena - se pod logično analitičnim drobnoogledom pokazuje kot nezadovoljiva oziroma nekonstentna. Pričujoči prispevek je poskus razviti nekaj novih pojmovnih modelov gena, ki nimajo več vsaj nekaterih slabosti klasičnega pojmovanja. Cilj tega pojmovnega razvoja je priti do definicije gena, ki bi ustrezala normalni uporabi tega pojma in ki bi bila neodmenjena z različnimi nekonstentnimi. Prvi tu opisani model je revizija že uveljavljenega molekularnega gena. Sledi mu časovno-molekularni gen, ki še vedno predstavlja po eno samo molekularno funkcionalnega gena; v njem pa je poleg tega izpostavljen tudi že evolutivni vidik gena. Naslednji model predstavlja organizmski gen - le-ta sestoji iz vseh homolognih časovno-molekularnih genov v vseh celicah organizma - in zadeva organizmsko povezanost posameznih replik gena. Vesoljni gen združuje oba predbodna modela. Šele ta je prvi, ki povzema bistvo najvažnejšo lastnost gena, zaradi katere je bil kot pojem sploh vpeljan, ki mu je čala ime in zaradi katere se



tudi toliko ukvarjamo z njim - to je dednost. Zadnji model predstavlja gen kot informacijo. Šele informacija je namreč dejavni vidik gena, ki biva na ravni njegovih realnih potencialov. Gen tu postane dvojna bitnost: konkreten deleč snovi in bolj splošen potencial.

Na področju nekdajnje Jugoslavije so prevladovala povsem jasne zgodovinske stalnice, ki so dobile svoje utemeljitvene podlage že zelo zgodaj v srednjem veku. Razprava sledi tem stalnicam skozi časovni lok od pozne antike in zgodnjega srednjega veka pa vse do današnjega časa. Počasi se oblikujejo etnične slovanске skupnosti so pod različnimi vplivi iskale svojo individualnost in ravnatelj, pri čemer so prevzemale tiste vrednotne, mentalitetne in življenjske vzorce ter oblike, ki so vplivale na ta ozemlja iz središč izven balkanskega prostora oziroma iz njegovega roba. Nepomirljiv in nasprotujoč si svet so predstavljali tuje ekskluzivizmi - katolištvo, pravoslavlje in islam, ki se danes izražajo v obliki ekstremnih nacionalnih idej kot transformirane religiozne vsebine obtemenjane z vso zgodovinsko dediščino.

Altruizem je tako kompleksen fenomen, da ga ni mogoče pojasniti s klasičnim, redukcionističnim pristopom. Šele sinteza več različnih kriterijev, po katerih se izoblikujejo živilne njim ustrezajoče dimenzije znotraj tega pojma, obeta vzpostavitev njegove nekoliko celoviteje in urejenije podobne v naši znanstveni zavesti. A prav ta velika številčnost raznovrstnih dimenzij je eden od vzrokov, da se naposled zabrisne obstoj vsakršne ostre meje med segmenti altruizma, katere sicer obstajajo znotraj vsake posamezne od teh dimenzij. V istem smislu se temu pridružujejo še različni socio-psihološki vzroki, ki človeka zaznamujejo kot metabiološko bitje; pa naj gre pri tem za fenomen ljubezni, prijateljstva in metabiološke sorodstvene naklonjenosti, ali pa za nasprotujoča si, pa vendar oba povsem sprejemljiva fenomena presečenosti in presečenosti bioloških okopov sebičnosti. Nadaljnji delež k dimenzionalni notorečenosti altruizma prispeva tudi sama fizična relativizacija pomembnosti gena. In naposled je tu še demografski faktor številčnosti subjekta lastne populacije, ki nastopa kot pretvornik iz sebičnosti v altruizem. Vsi ti argumenti, govorci na zelo različne načine in iz različnih smeri, nosijo v grobem eno samo sporočilo: altruizma kot živega fenomena ni mogoče deliti in v njem izoblikovati razdelitvenih segmentov - marveč po njem zvezno polegajo in se pretakajo številne nemerljive veljave, ki jih sprito te njihove lastnosti metaforično poimenujemo: sipine altruizma.

UDC 949.71
PASKO SIMONITT
HISTORICAL CONSTANTS IN THE EX-YUGOSLAV TERRITORY
UNCONSIDERED IN THE FORMATION OF THE MULTI-NATIONAL
STATE

Very clear historical constants which were prevailing in ex-Yugoslav territory, had found their basis quite early in the Middle Ages. The discussion follows these constants through from the late Antique and early Middle Ages to the present age. Gradually, the Slavic ethnic communities were formed in their search for identity and stability. During this process they assumed the values, mentality and living patterns which influenced these territories from centres outside the Balkan region and its borders. Irreconcilability, antagonism and exclusiveness have been demonstrated by the three religions - Catholic, Orthodox and Muslim which today are manifested through extremist nationalistic ideas as transformed religious contents burdened by the historical heritage.

UDC 575.17
ARTUR ŠTERN
THE DUNES OF ALTRUISM

Altruism is a phenomenon which, due to its complexity, cannot be explained by the classical reductionist approach. Only by synthesizing several different criteria can we determine correct dimensions within this phenomenon and thus obtain a somewhat coherent and ordered picture in our scientific conscience.

Any divisions between the strands of altruism are eventually blotted out by this variety of dimensions which otherwise exist within each of these. Apart from the multi-dimensional, there are socio-psychological factors which distinguish a person as a meta-biological being, whether we speak of the phenomena of love, friendship and meta-biological favouritism between relatives or even the transcendence of biological selfishness. A further difficulty in determining the dimensions of altruism is presented by the physical relativity regarding the relevance of gene. Finally, there is a demographic factor: the number of the population with whom a subject identifies and who act as a converter from selfishness to altruism. All these factors, though speaking in different ways and from different directions, carry a single message, i.e. that altruism as a living phenomenon cannot be divided into strands. However, flowing through it are values which are interconnected and immeasurable and can, as such, be called: the dunes of altruism.

UDC 575.17
ARTUR ŠTERN, IGOR JERMAN
NEW CONCEPTS OF THE GENE

Under a logical-analytical treatment all contemporary conceptions of the gene: molecular, general and alternative (in the framework of the selfish gene theory) prove themselves as unsatisfactory, being highly inconsistent. In this treatise we try to develop some new concepts of the gene, which do not show at least some of those weaknesses. We try to develop a definition of the gene which reflects the ordinary usage of this notion. First we introduce the revision of the already existing notion of molecular gene. It is followed by the notion of continuous-molecular gene, which still represents just one molecule of a functional gene, yet it already emphasizes the evolutionary aspect of the gene. The next model is the organismic gene - it consists of all homologous continuous-molecular genes from all cells of the organism - and points out the intraorganismic relatedness of individual replicas of a gene. The universal gene links both previous models. Only this one is the first to depict the most important characteristic of the gene, due to which it was introduced as a concept, from

which it was given name and because of which it is still in the center of our attention - and that is heredity. The last concept is the gene-as-information. Information is the only and truly active aspect of the gene, existing at the level of gene's realistic potentials. Here the gene becomes dual being: a piece of particular material and a general potential.

Članek z naslovom Kozmološki sistemi in elementi primitivne religije se osredotoča na teoretsko razdelavo nekaterih ključnih konceptov v socialno in kulturno antropoloških pristopih k analizi nadnaravnega v t.i. primitivnih družbah. V osnovi gre za predpostavko, da so koncepte nadnaravnega v modernih in primitivnih družbah sicer res enkratne, toda isofunkcionalne in v tem smislu primerljive na nivoju, ki ni empiričen. Na tem nivoju je tudi znanost primetljiva z nadnaravnim kot s svojo epistemološko antitezo. Os komparacije predstavlja funkcija pojavov, katerih učinek ni nek univerzalni smisel vsebine, temveč konstitucija reda v danem kulturnem vzorcu. To predpostavko so zgodnji antropologi v luči prevladujočega evropscentrizma v osnovi izključili in tako kozmološke sisteme primitivnega tipa postavili izven kategorij kulture kot urejenega sistema.

Članek najprej predstavi osnovne pristope v socialno-antropološki interpretaciji kozmoloških sistemov in se nato osredotoči na analizo primitivne religije, ki predstavlja njihovo artikulacijsko in diskurzivno jedro. Primitivni



religiji inherenten je magijski sistem, ki predstavlja elementarno obliko obvladovanja, pojasnjevanja in usmerjanja naravnih in družbenih dejstev. Tako sistem primitivne religije, kot tudi magije je predstavljen kot so se v antropološkem preučevanju nuzale teorije, med njimi najpomembnejše J. Frazerja, E. Durkheima, B. Malinowskega in E. Evans-Pritcharda. Članek se zaključuje z obravnavo totemizma, ki se je iz elementarne ideje kozmološkega tipa, primerljivega z animizmom in animatizmom, razvil v visoko elaboriran sistem klasifikacij, ki se nanasa na odnose med dvema nizoma navidezno diskontinuiranih stvarnosti: med naravo in kulturo. Vpeljava strukturalističnih predpostavk C. Levi-Straussa totemizmu namreč označi le kot enega sistemov distinktivnih obeležij, ki so nujen predpogoj reda v kulturnem vzorcu tako primitivnih kot modernih družb.

Članek obravnava določene kriminološke in kriminalnopolitične razsežnosti družbenih problemov, ki so posledek škodljivih dejavnosti nosilcev politične in ekonomske moči. Dotakne se razmaga med beloovratniškim kriminalom in javnim muncjem. Posebna pozornost je namenjena različnim teoretičnim pogledom na možnosti družbenega odzivanja na škodljive dejavnosti pripadnikov močnih družbenih skupin. Rdečo nit prispevka bi lahko stili v naslednjo misel: škoda, ki je posledica škodljivih dejavnosti močnih, je neposredno večja od škode, ki je posledica konvencionalnega kriminala; možnosti učinkovitega reševanja problema beloovratniškega kriminala so v kapitalistični družbi slej ko prej zelo omejene; kljub temu pa bi moral delavski razred, poglavna žrtev tako modro- kot beloovratniškega kriminala, mobilizirati svoje sile ne toliko zoper kriminaliteto in druge odklonske pojave, kolikor predvsem zoper heteronomno delo, ki je najbolj pogubna oblika strukturnega nasilja v sodobni meščanski družbi.

UDC 316.344.4:343.9

ZORAN KANDUČ

DETRIMENTAL ACTIVITY BY THE BEARERS OF SOCIAL POWER

The paper deals with the criminological dimensions of social problems as a consequence of detrimental activity perpetrated by the bearers of political and economic power. It touches on the relationship between white-collar crime and public opinion. Special attention is dedicated to various theoretical views on the possible public response to such activity by the powerful social categories. The golden thread in this paper is the following: the damage caused by the detrimental activity of the powerful is incomparably greater than that caused by conventional crime; an effective response to white-collar crime in a capitalist society is very limited; nevertheless, the working class, as a victim of both blue and white-collar crime, should mobilise all its forces, not so much against the crime and other deviations, but against the heteronomous activity which happens to be the most destructive form of institutional violence in modern bourgeois society.

UDC 291.2

KARMEN ŠTERK

COSMOLOGICAL SYSTEMS AND ELEMENTS OF PRIMITIVE
RELIGION

The article focuses on some basic concepts of anthropological approaches to the study of supernatural in the so-called primitive societies. The underlying is a proposition that the notions of supernatural are in fact unequaled in modern and primitive societies, but they carry out the same function and thus they are comparable on the level which is, however, not empirical. On the same level even science is comparable to the supernatural as its own epistemological antithesis. The pivot of the comparison is the function of the features, which consequence is not some universal significance of the content but the constitution of order in a given culture pattern. This proposition was, due to prevailing eurocentric view, completely neglected by the early anthropologists which resulted in exclusion of cosmology of the primitive type from perceiving the culture as an ordered system.



To begin with, the article deals with the anthropological approaches to cosmological systems, focusing on the primitive religion which presents their discursive core. Inherently, the system of magic as an elementary form of dealing with, and mastering over the natural and social facts, is presented. Both, religion and magic, are presented through evaluation of the anthropological theories, among others the most important, those of J. Frazer, E. Durkheim, B. Malinowski, and E. Evans-Pritchard. The article concludes with a presentation of theories of totemism, which has from the elementary religious notion, comparable to animism and animatism, evolved into a highly elaborated system of classification, which refers to relations of the two sets of apparently discontinuous entities - nature and culture. Inclusion of the structural propositions of C. Levi-Strauss defines totemism as merely one of the systems of distinctive features which are a prerequisite of order in a cultural pattern of any society; primitive as well as modern.