

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

Simpozij o Johnu Locku

Jerman, McGowan, Kramberger, Švajncer,
Novak, Kreft, Miščević, Potrč, Motaln,
Borstner, Ule, Tóth, Friškovec, Brida,
Pediček

Kritična psihologija

Ule, Bahovec, Leban, Miheljak,
Holzkamp

**Psihološke, pedagoške in filozofske
razprave**

Musek, Kušče-Zupan, Lapajne, Machač-
Machačova, Kodelja, Pihler, Logar,
Motaln, Friškovec, Radovan-Bojadžijev

Anthropos

UDK 3

Leto 1983, številka I-II



Anthropos

Anthropos

Anthropos

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

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

Izdajateljski svet:

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

Člani redakcije:

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

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

Tajnica uredništva: Irena Gantar-Godina

Lektor: Sonja Likar, Mihael Hvastija

Načrt platnic in opreme: ing. Edita Kobe

Časopis ima 4—6 številk letno. Rokopisov ne vračamo

Uredništvo in administracija:

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

Telefon 224—011, int. 319

Anthropos naročajte na navedeni naslov, naročnino pa pošljite

na tekoči račun 50100-678-46236

Letna naročnina za posameznike 200 din, za delovne organizacije 300 din.

Cena enojne številke 50 din, dvojne številke 100 din.

Stavek in tisk: ČGP »DELO«, Ljubljana

Založba: Društvo psihologov Slovenije in Slovensko filozofsko društvo

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

Anthropos

Simpozij o Johnu Locku
Kritična psihologija
Psihološke, pedagoške in
filozofske razprave



30 261/86

VSEBINA

(Anthropos, št. 1—2/1983)

I. SIMPOZIJ O LOCKU

- 7 F. Jerman: Beseda o Johnu Locku
13 B. McGowan: Locke o volitvah
17 I. Kramberger: Tolerantnost ali svoboda?
30 M. Švajncer: Dileme Lockove etične znanosti
36 B. Novak: Lockovo pojmovanje svobode in sreče
45 L. Kreft: John Locke kot politični ekonomist
55 N. Miščević: Locke in Leibniz o dejavnosti
67 M. Potrč: V navezavi na Johna Locka
74 V. Motaln: O Lockovem pojmovanju števila
76. B. Borstner: Problem zaznavanja materialnih objektov in vzročna teorija zaznavanja pri Locku
81 A. Ule: Nekaj tez o razmerju znanosti in ideologije kot dveh fundamentalnih oblik »pojasnitve«
87 C. Tóth: Spoznavno-teoretični aspekti Lockove filozofije
97 F. Friškovec: John Locke — profet moderne (ne)svobode
106 M. Brida: Sodobnost stremjenja k medčloveški toleranci
115 F. Pediček: Pomen in meje Lockovega empirizma v pedagogiki

II. KRITIČNA PSIHOLOGIJA

- 133 M. Ule: Prodor levih smeri v sodobni nemški psihologiji
147 E. Bahovec: Kritična psihologija in kritična teorija družbe
157 K. Leban: W. F. Haug in »buržuazno privatna forma individua«
161 V. Miheljak: Kritična psihologija — kritika tradicionalne akademske psihologije
169 K. Holzkamp: Kritično psihološko kategorialno in teoretsko pojmovanje nad konkretnimi individui in njihovimi družbenimi življenjskimi pogoji

III. PSIHOLOŠKE IN PEDAGOŠKE RAZPRAVE

- 179 J. Musek: Pojem strukture v psihologiji II.
199 S. Kušče-Zupan: Nevrofiziološki vidik ustvarjalnosti in človekova podzavest
206 Z. Lapajne: Modeli za napoved izbrane skupine
221 Mahač-Mahačova: Psihični stres in njegove posledice za človekovo storilnost
237 Z. Kodelja: Razmerje med občo in specialno pedagogiko

IV. FILOZOFSKE RAZPRAVE

- 251 B. Pihler: Dvoje temeljnih izhodišč novoveške filozofije jezika in sodobna misel o jeziku v interpretaciji Karla Otta Apla
257 V. C. Logar: Aktualnost Heglove filozofije
270 V. Motaln: Quinova konstrukcija ordinalnih in kardinalnih števil
280 F. Driškovec: Epifenomen nujnosti posebne normativne logike
284 Radovan-Bojadžijev: Nekaj kritičnih pripomb k mehki logiki

V. POROČILA IN OCENE

- 293 »Zakulisje likovne prakse« (Jožef Muhovič)
299 Tiha asimilacija — psihološki vidiki nacionalnega odtujevanja (Boris Gombač)
302 Logični prostor (Nenad Miščević)

VI. POVZETKI

Simpozij o Johnu Locku

1998. godine

U ovom radu pokušava se istražiti mogućnost da se John Lockov koncept "prirodne slobode" može koristiti za razvijanje teorije o ljudskim pravima. U radu se razmatra kako se prirodna sloboda može koristiti za razvijanje teorije o ljudskim pravima. U radu se razmatra kako se prirodna sloboda može koristiti za razvijanje teorije o ljudskim pravima. U radu se razmatra kako se prirodna sloboda može koristiti za razvijanje teorije o ljudskim pravima.

U ovom radu pokušava se istražiti mogućnost da se John Lockov koncept "prirodne slobode" može koristiti za razvijanje teorije o ljudskim pravima. U radu se razmatra kako se prirodna sloboda može koristiti za razvijanje teorije o ljudskim pravima.

U ovom radu pokušava se istražiti mogućnost da se John Lockov koncept "prirodne slobode" može koristiti za razvijanje teorije o ljudskim pravima. U radu se razmatra kako se prirodna sloboda može koristiti za razvijanje teorije o ljudskim pravima.

U ovom radu pokušava se istražiti mogućnost da se John Lockov koncept "prirodne slobode" može koristiti za razvijanje teorije o ljudskim pravima. U radu se razmatra kako se prirodna sloboda može koristiti za razvijanje teorije o ljudskim pravima. U ovom radu pokušava se istražiti mogućnost da se John Lockov koncept "prirodne slobode" može koristiti za razvijanje teorije o ljudskim pravima. U radu se razmatra kako se prirodna sloboda može koristiti za razvijanje teorije o ljudskim pravima.

U ovom radu pokušava se istražiti mogućnost da se John Lockov koncept "prirodne slobode" može koristiti za razvijanje teorije o ljudskim pravima. U radu se razmatra kako se prirodna sloboda može koristiti za razvijanje teorije o ljudskim pravima. U ovom radu pokušava se istražiti mogućnost da se John Lockov koncept "prirodne slobode" može koristiti za razvijanje teorije o ljudskim pravima.

U ovom radu pokušava se istražiti mogućnost da se John Lockov koncept "prirodne slobode" može koristiti za razvijanje teorije o ljudskim pravima. U radu se razmatra kako se prirodna sloboda može koristiti za razvijanje teorije o ljudskim pravima.

Razlog, zakaj se danes sestajamo, je na videz skoraj formalen: lani (1982 leta) je poteklo 350 let, odkar se je rodil John Locke, razsvetljenec, filozof, ekonomist, pedagog in politik. Vendar se zdi pomembnejši vsebinski kot formalni vidik: Locke je bil vendarle filozof, ki je započel v zgodovini novega veka novo epoho, novo obdobje, ki je s svojimi posameznimi vejami navzoča še danes, pri čemer je seveda jasno, da je vsaka doba poudarjala posebne vidike pri raziskovanjih in obravnavanjih starejših filozofov. Današnja se verjetno ne bo toliko ukvarjala z začetki asociativne psihologije, katere začetnik je John Locke, ampak se bo bolj raziskovalno in z vsem znanstvenim interesom obrnila k njegovemu filozofskemu premisleku o jeziku.

Pa še nekaj: knjiga Johna Locka *Razprava o človeškem razumu* je bila hkrati tudi prva laična filozofska knjiga, ki smo jo dobili v slovenskem prevodu Franceta Jerovška (1924/1925) — če ne upoštevamo nekaterih poskusov prevajanja Platonovih dialogov.

Čeprav pri razpravah o filozofih nemara ni v navadi govoriti o njihovem življenju, pa se zdi, da je treba vendarle tu napraviti neko izjemo — življenje Johna Locka je bilo tesno povezano z njegovo filozofsko usmerjenostjo.

Rojen je bil 1632 leta v Wringtonu, Somerset. Kot povedo viri, je bil vzgajan v liberalni, a vendarle puritanski družini. 1646. leta je začel obiskovati westminstrsko šolo, kjer je študiral klasične jezike (latinščino in grščino), pa ne samo to, posvetil se je tudi hebrejščini in arabščini. Posebej je proučeval slovnico teh jezikov. 1652. leta je dobil štipendijo za študij v Oxfordu, kjer je 1656 tudi dosegel tako imenovani B. A. (bakalavreat), kar mu je omogočilo tudi magistrski študij (Master's degree). Po doseženi stopnji magistra — tu je treba prisluhniti virom, ki trdijo, da ni bil zadovoljen s študijem sholastike, ampak si je širil znanje na mnogih drugih področjih — je začel poučevati latinščino in grščino.

Leta 1661 je postal relativno finančno samostojen in to zaradi dediščine po očetovi smrti. Prav v tem času se je tudi seznanil z vrsto tedanjih naravoslovcev, ki so bistveno vplivali na njegovo nadaljno miselno in raziskovalno pot. Med njimi je treba vsekakor omeniti Roberta Boyla, ki ga je poučil o načelih nove fizike, o korpuskularni fizikalni teoriji ter — kar je nemara še pomembnejše — tudi o eksperimentalnih in empiričnih raziskovalnih metodah. V tem času se je odločil tudi za študij medicine, ki pa ga ni končal vse do 1674. leta, čeprav je

že 1667 leta začel sodelovati s tedaj zelo znanim zdravnikom Thomasom Sydenhamom, ki je bil s svojimi pogledi na znanost in posebej na zdravilstvo eden najbolj vplivnih ljudi svojega časa.

1665. leta se je vrnil v Oxford in to k filozofiji. Začel je prebirati in študirati Descartesova dela. V teh letih se je seznanil tudi z lordom Ashleyem, Shaftesburyjskim grofom. Ta ga je 1667. leta povabil, naj živi z njim kot njegov osebni zdravnik. Locke je vablivo ponudbo sprejel, služil pa je grofu še pri mnogih drugih, predvsem političnih in diplomatskih poslih. Tako je bil nenadoma sredi političnih dogajanj in kot govorijo viri, se je v njih imenitno znašel, saj je bil kljub svoji pretežno teoretični izobrazbi vendale praktičnega duha. V teh letih je tudi postal član Kraljeve družbe — to mu je omogočilo, da je bil vseskozi v stiku z naravoslovnimi in eksaktnimi znanostmi.

Od 1675 do 1679. leta je bival v Franciji, kjer si je kmalu našel nove prijatelje — najbolj pomemben pa je bil gotovo stik s pristaši tedaj že pokojnega Pierra Gassendija, ki je obudil atomistično filozofijo Epikurovega tipa. Prav s pomočjo te filozofije in v nekem smislu fizikalne teorije je nastala tudi prva resnično prodorna in poglobljena kritika nekaterih elementov Descartesove filozofije, kakor jo je kasneje objavil John Locke v svoji slavni *Razpravi o človeškem razumu*.

Na koncu šestdesetih let sedemnajstega stoletja je v Angliji nastalo veliko politično vrenje. Lord Ashley je postal vodja parlamentarne opozicije, se pravi da je deloval proti Stuartovcem. Zato je pod političnim nadzorstvom živel tudi Locke. Ashleya so 1681. leta obtožili veleizdaje, vendar ni bil obsojen. Kmalu pa je zapustil Anglijo, se odselil na Holandsko, kjer je že 1683. leta umrl. Locke je bil zaradi zvez z lordom prav tako sumljiv, zato je tudi on zapustil Anglijo, se pravi Oxford, ter odšel na Holandsko. Po smrti angleškega kralja Charlesa II. je prišel na prestol James II., vojvoda Monmouth pa je skušal organizirati vstajo, ki se ni posrečila. Med obtoženci je bil tudi Locke, češ da je sodeloval pri pripravah na upor. Angleška vlada je zahtevala ekstradikcijo, vendar holandske oblasti tej zahtevi seveda niso ugodile. Tako je ostal Locke na Holandskem in se predal pisanju ter druženju z mnogimi odličnimi znanstveniki svoje dobe. Že v tem času je intenzivno delal na svoji *Razpravi . . .* (nekako od 1671. leta dalje), ni pa opustil svojega političnega delovanja. 1687. leta se je posrečila zarota, ki je postavila na angleški prestol Viljema Oranskega in tako se je februarja 1689. John Locke spet lahko vrnil v Anglijo v spremstvu oranske princeze, kasnejše kraljice Marije.

1689 in 1690. leta je objavil svojo *Razpravo o človeškem razumu* in *Dve razpravi o vladanju*. 1691 se je preselil v Oates na povabilo lady Masham. Tu je že zelo bolehen sprejemal prijatelje, med njimi npr. Isaaka Newtona, Samuela Clarka in druge znamenite osebnosti. Kljub bolehnosti pa so bila ta starostna leta zanj izredno plodna. Napisal je *Nekaj misli o vzgoji* in številne druge eseje. Po 1700. letu, ko je izšla že četrta izdaja njegove *Razprave*, se ni več oddaljil iz Oatesa ter se posvetil popraviljanju *Dveh razprav o vladanju*. 28. oktobra 1704 leta je spokojno umrl.

O Lockovem značaju so si bila mnenja edina, da je imel izreden osebni mik ter da je v vsaki situaciji dokazoval izredno modrost. Kasnejša raziskovanja in seveda pričevanja so razkrila, da je bil precej nevrotična osebnost, da je bil sumni-

čav in da so ga preganjali različni strahovi. Ne glede na to pa je bil vseskozi strasten iskalec resnice, čeprav je bil izredno previden, kadar ga je misel zanesla preko tiste meje, ki jo dokaj varno začrtuje tako imenovana »zdrava pamet«.

* * *

Povedali smo že, da je med filozofskimi vplivi najbolj močno deloval pri Locku prav vpliv Descartesa in Gassendija. Gassendijeva filozofija mu je zaradi svoje empirične, senzualistične naravnosti pomagala pri prevladovanju Descartesove teorije o vrojenih idejah. Lockova bibliografija je precej obširna, velja pa, da je najmočnejšo sled v zahodni evropski filozofiji pustil prav s svojo *Razpravo o človeškem razumu*, ki se v originalu glasi *An Essay concerning Human Understanding* ter z obema razpravama o vladanju. V štirih izdajah svoje *Razprave* je tekst sicer popravljajl in ga spreminjal, vendar pa te spremembe niso posegale v sam filozofski in konceptualni temelj — bile so bolj ali manj stilističnega značaja.

Zdi se najbolj smotrno, če pregledamo na kratko glavne teme, kakor se kažejo v njegovi sicer precej razvlečeni *Razpravi*: Nedvomno najbolj pomembno snov svojega dela je formuliral takole: »... raziskovanje izvora, gotovosti in razsežnosti človekovega spoznanja hkrati s temelji in stopnjami prepričanja, mnenj in trditev.« (I, i, 2) Ob tem je treba povedati, da je osnovni términ, okrog katerega se vrti Lockova spoznavna teorija, términ *ideja*, ki jo definira kot »... karkoli je objekt razuma, ko človek misli... to, kar je mišljeno s fantazijo, pojmom, vrsto ali vse tisto, kar uporablja duh pri mišljenju« (I, i, 8). Ta dokaj ohlapna definicija je vsekakor kriva za mnoge kasnejše nesporazume okrog empiristične spoznavne teorije. Pomembno je tudi to, da se términ »ideja« nikakor ne ujema s platonistično tradicijo, se pravi z bistvom stvari, ampak postane v Lockovi rabi izraz, s katerim je označeval odnos med realnostjo in razumom. Ideje so svobodne konstrukcije uma, vendar pa zastopajo realni svet stvari, substanc, dejanj in procesov, čeprav na svoj specifičen in nepopoln način.

Druga točka, ki je pomembna za prvo knjigo *Razprave*, je dokazovanje, da vrojenih idej ni. Dolgo časa so bili raziskovalci Lockove filozofije prepričani, da je tu Locke napadal pravzaprav Descartesovo teorijo, ki ima podoben naslov. Vendar pa podrobno pregledovanje tez, s katerimi je Locke polemiziral, kaže bolj v neko drugo smer. Osrednja teza tega dela knjige je vsekakor v trditvi, da dobimo vse *naše ideje iz izkušnje*. Vrojene ideje nikakor niso dokazljive, saj je mogoče dokazati, da slaboumnim ljudem in otrokom logična načela, ki naj bi bila sicer primer za vrojene ideje ali kakor bi morebiti točneje rekli, vrojena načela, niso znana in da se pri svojem delovanju ne ravnaajo po njih. Tudi ideja Boga ne more biti vrojena, ker je pojmov Boga zelo veliko, sicer pa mnogi ljudje sploh ne sprejemajo tega pojma.

Da je bil s tem napadom mišljen Descartes, je menil tudi Leibniz. Po vsej verjetnosti pa so bili glavna tarča Cambriški platonisti ter nekateri starejši angleški misleci. Res je namreč, da pri Descartesu ne najdemo mesta, kjer bi pisal o vrojenih idejah kot o nečem, kar je razumu »vtisnjeno« kot nekakšen pečat. Tako da se zdi pomembneje, da je s svojo polemiko proti vrojenim idejam pripravljajl pot lastni spoznavni teoriji, ki je dobila ime *empirizem*.

Naslednja osrednja tema je pri Locku seveda *izvor idej*, ki je v samem izkustvu, in sicer prihajajo bodisi iz sfere občutkov (od *senzacij*) ali pa od refleksije, se pravi iz razmišljanja o že dobljenih idejah. Iz vse njegove razprave o tem problemu veje prepričanje, da obstaja realno tako svet kot tudi substancialna enotnost človeka v duhu in telesu. To pa pomeni, da je zunanji svet korpuskularne narave, saj drugače ne bi mogel svet aficirati naših čutil tako, da oblikujejo o njem svoje ideje. Ideje so tako most z realnim svetom ter so gradivo za sklepanje in spoznanje. To gradivo pa je bodisi neposredni predmet čutil kot so barve, ali pa neposredna zavest o dejanjih duha, kot je npr. dvom. Razen tega je bil prepričan, da svet deluje in ima tiste lastnosti, ki jih kasneje imenuje *primarne kvalitete*, k čemur se bomo še vrnili. To pa je zdaj trenutek, ko mora v svoja razmišljanja pritegniti nujno nekatere pojme iz tradicionalne logike. Med njimi je verjetno (vsaj pri Locku) najpomembnejše načelo istovetnosti ali identitete, ki jo sestavlja, konstruira na prvem mestu načelo individuacije kot načelo, ki nastane na podlagi eksistence stvari. Tu pa se ponudi še en problem: *izvor senzacij*. Težavam, ki nastajajo v zvezi s tem problemom, se je Locke izognil s trditvijo: človek začne misliti šele tedaj, »ko šele ima senzacije«. Človekov duh je torej: sposobnost imeti ideje.

Pomembna je nadalje Lockova distinkcija med preprostimi in kompleksnimi (sestavljenimi) idejami. Preproste ideje »... niso nič drugega kot enoličen pojav ali pojem v duhu in ga ni mogoče razstaviti v še druge ideje.« (II. ii. 1) Preproste ideje so občutki barve, toplote itd. Razum je ob teh idejah pasiven. Tako je naš razum nujno omejen na tisto, kar mu dajejo čutila: naše spoznanje realnosti (tega, kar eksistira) je omejeno na ideje, kakršne nam vtisne neposredno čutno izkustvo. Seveda pa se te ideje ne pojavljajo same, osamljene, v izolaciji, ampak nastopajo med seboj povezane, saj lahko hkrati čutimo toploto in mehko, vidimo barvo in obliko itd. Kompleksne ali sestavljene ideje so kombinacije preprostih idej. Locke je poznal tri kategorije teh idej: moduse, substance in relacije — término, ki so znani iz klasične (aristotelovsko-tomistične) ontologije. *Modusi* so odvisnosti ali afekcije substance. Preprosti modusi so relacije ali različne kombinacije preprostih idej, pri tako imenovanih mešanih modusih pa gre za povezovanje različnih idej v kompleksne. Ideje substance so predstavitev stvari »samih na sebi«, medtem ko so *relacije* ali odnosi v primerjanju ene ideje z drugo.

Naslednja več kot pomembna téma Lockove spoznavne teorije je teorija o *primarnih in sekundarnih kvalitetah*. Ločevanje med primarnimi in sekundarnimi lastnostmi stvari seveda v zgodovini filozofije ni nič posebno novega. Poznamo ga vsaj od Demokrita dalje, vendar pa se je prav okrog tega problema spletlo nekaj, kar je pravzaprav ogrozilo empirizem v njegovem temeljnem antimetafizičnem izhodišču ter — kljub vsem tudi pozitivnim stranem tega razlikovanja — prispevalo k tisti poti empirizma, ki se je tudi zaradi Humovega posredovanja iztekla v tako imenovani praktični filozofiji in v skeptični filozofiji sploh.

Locke je v zvezi z navedeno distinkcijo pisal takole: »Karkoli duh zaznava sam v sebi, ali je neposreden predmet zaznavanja, misli ali razuma, temu rečemo ideja; moč, ustvariti neko idejo v našem duhu, imenujem kvaliteto subjekta, v kateri je ta moč.« (II. viii. 8.) Primarne kvalitete so tiste lastnosti, ki jih ni mogoče ločiti od telesa: neprodinost, razsežnost, obliko, število, gibljivost — to

so vse primarne kvalitete. Vse drugo — torej vse to, kar si lahko odmislimo od telesa — pa so sekundarne kvalitete. Sekundarne kvalitete so po Lockovem prepričanju moči, ki jih ustvarjajo različne senzacije. So torej specifičnost reagiranja naših čutil. Senzacije, kot so barva, okus, vonj itd., ne spominjajo na nobene kvalitete, ki jih telo ima. (Prav nasprotno je v primeru primarnih kvalitete!) So bolj znaki za dogodke v realnih telesih. Včasih pa je omenjal še tretjo kvaliteto (terciarne kvalitete), to so namreč moči teles, da povzročijo spremembo v drugem telesu, kot je na primer moč sonca, da stopi vosek.

Tako je Locke z analizo spoznanja tako rekoč uradno spočel novo filozofsko disciplino, ki je seveda bila pričujoča že v prejšnji filozofiji: spoznavno teorijo ali gnosologijo. Njegovo empiristično izhodišče je pomenilo novo rešitev starih problemov, vendar pa je ta nova rešitev vodila k novim problemom. Če je hotel Locke postaviti spoznanje na trdna tla — navsezadnje je bilo tudi zanj in za njegovo filozofijo obvezno »trdno in zanesljivo spoznanje« kot pogoj napredovanja znanosti, ga je genetično moral postaviti tja, kamor ga je. Po drugi strani je hotel svojo filozofijo približati spoznanjem nove (Newtonove) fizike, — nemara je vredna premisleka tudi ideja, da je Lockova filozofija filozofska posplošitev Newtonovih teoretskih prizadevanj — pri čemer pa je naletel na težave, ki se jih je sam deloma zavedal, deloma pa verjetno tudi ne. Vemo pač, da je ves nadaljnji empirizem (predvsem seveda Berkeley in Hume) parazitiral na Lockovi filozofiji, se pravi, da je izkoriščal mnoge nedorečenosti tega sistema v prid lastnih tez, ki npr. v Berkeleyevem primeru sploh niso imele dosti opraviti s samo filozofijo kot filozofijo. Po drugi strani pa se začne prav z Lockom v filozofiji tudi tista ontologija, ki jo lahko imenujemo *antisubstancializem*. Locke je namreč sicer predpostavljala obe substanci — telesno in duhovno. Substanco je definiral kot to, kar obstaja samo zase in česar atributi so modusi, vendar pa nam njihovo bistvo ostaja neznano. Še več, z empiričnega vidika je nedokazljivo. Zato so njegovi nasledniki trdili, da substanc ni. To gibanje se seveda povezuje z nominalizmom, z njegovo konceptualno trditvijo, da eksistira na realni način samo posamezno, torej tisto, kar aficira naša čutila.

Verjetno je točna ocena, ki pravi, da John Locke ni bil posebno koherenten mislec, vendar pa je v svojem delu zajel tako težko problematiko, ki jo je hotel reševati enotno, da se posebne logične strogosti niti ni mogel držati.

Tudi na drugih področjih je kazal modrost. V političnem pogledu je bil liberalen, v verskem pa je zagovarjal strpnost. O teh vidikih Lockovega dela bodo govorili drugi. Tu naj mi bo dovoljeno samo še nekaj besed o novi brazdi, ki jo je zaoral v filozofijo, namreč o *filozofiji jezika*.

Filozofski refleksiji jezika je posvečena tretja knjiga *Razprave o človeškem razumu* in mnogi avtorji menijo, da je prav to poglavje bilo usodno za razvoj filozofije jezika ali semantike (pomenoslovja) v okviru prosvetljenstva. Locke je tu namreč učinkovito povezal teorijo jezika s spoznavno teorijo, kar na primer ni uspevalo racionalistom, večnim konkurentom empiristov. Zato si velja Lockovo teorijo ogledati vsaj v osnovnih obrisih.

Na koncu druge knjige svoje *Razprave* je zapisal Locke tole: »... pri bližnjem raziskovanju sem odkril, da je med *idejami* in besedami tako tesna zveza, med našimi abstraktnimi *idejami* in splošnimi besedami pa tako stalen odnos, da ni mogoče govoriti jasno in razločno o našem spoznanju, ki je vse sestavljeno iz

stavkov, ne da bi upoštevali najprej naravo, rabo in pomen jezika . . .« (II. XXIII., 19). To je torej osnovni razlog, zakaj je tej problematiki posvetil celo knjigo. Središče njegove raziskovalne pozornosti so bila *imena*, manj so ga zanimali stavki in *sinkategorematične* besede, ki jim je sicer posvetil manj obsežno sedmo poglavje druge knjige. To pa je seveda razumljivo, če se zavedamo njegovega zanimanja za odnos med besedo in idejo.

Knjiga o jeziku je razdeljena na enajst poglavij, od katerih je prvo zgolj uvodno in govori le na splošno o jeziku ter o potrebnosti njegovega raziskovanja. Že drugo poglavje z naslovom *O pomenu besed* daje Lockovo temeljno tezo o signifikaciji ali pomenu. Oglejmo si jo: » . . . besede v svoji primarni in neposredni pomenljivosti nadomeščajo samo ideje v duhu tistega, ki jih uporablja.« (III. II. 2). Človek mora seveda predpostavljati, da so besede znaki za ideje tudi razumu drugih ljudi, s katerimi izmenjuje misli. Tu je Locke napravil velik premik v teoriji pomena, saj so doslej njegovi številni predhodniki povezovali pomen besed izključno s stvarmi, ne pa z idejami ali pojmi v duhu — danes bi nemara Lockove ideje vendarle bolj ustrezno prevajali s predstavami — vendar je to postranska zadeva. Prav to, da so besede znak za ideje, je za Locka eden izmed temeljnih kriterijev za ugotavljanje zmede, ki jo lahko povzroča napačna raba besed. Njegova analiza spominja tu na znano Baconovo analizo v zvezi z *idoli trga* (idola fori). Po Locku je temeljna napaka pri besedah prav v napačni predstavi, da so besede znaki za stvari in ne za ideje ali pojme. Temeljna semantična relacija postane za Locka torej odnos med besedo in govornikovo idejo. Te besede pa so predvsem *lastna imena*. Zahteva po popolnosti jezika, ki jo postavlja Locke na začetku te knjige, vsebuje dva stroga pogoja: 1. vsaka ideja bi morala imeti svoje ime in 2. treba je iznajti tako imenovane splošne besede, ki naj bodo »kot znaki za splošne ideje«. Tu pa napravi Locke pomembno distinkcijo, saj je za te »splošne besede« značilno predvsem to, da » . . . ne pripadajo realnemu obstoju stvari, saj so izumi in stvaritve razuma ter zadevajo samo znake za besede ali za ideje.« (III. II. 11). To je dokaj značilna nominalistična pozicija, ki izhaja iz obstoja posamičnega, o čemer smo že govorili.

Ta teorija ima seveda tudi težave, ki jih je Locke že nekako sam nakazal, ko je hotel svojo splošno teorijo prevesti na stvarno snov. Gre kratkomalo za to, da je ideja *posrednik* med besedo in stvarjo in da beseda sama ne more zaznamovati stvari neposredno. Tako je Locke lahko ugotovil tole zanimivost: » . . . beseda je lahko . . . rabljena kot da nadomešča neko realno stvar; vendar pa, če si tisti, ki to besedo bere, ne more o stvari ustvariti nobene ideje, potem je beseda zanj brez pomena« (III. III. 29). V tem primeru je beseda (znak zanjo) prazen zvok ali nesmiseln grafični znak.

Vpliv te teorije je bil zelo velik, saj ni vplival samo na filozofski razmislek o jeziku, ampak tudi na celotno gibanje, ki je v jeziku videlo ustvarjalno vlogo razuma. Tako je seveda s svojo empiristično, nominalistično naravnostjo izzval racionaliste, ki so se tudi sami lotili te težke snovi. Prav Leibniz marsikaj dolguje Locku.

Toliko torej za uvod v razglabljanje o Locku, o njegovi filozofiji in tematiki, ki ji še danes posvečamo veliko pozornost.

Kot politični mislec je John LOCKE v času, v katerem je živel, postal znan kot anonimni avtor *Dveh razprav o oblikah vladanja*, razprav, ki v bistvu predstavljata zagovor tega, kar običajno imenujemo »Slavna revolucija« iz leta 1688. Desetletja vojne in upora, katerih osrednje vprašanje je bilo povezano z vero in kraljevsko oblastjo, so doživela svoj višek v menjavi kraljev. Najti je bilo treba teoretično opravičilo za tako menjavo in obe *Razpravi* sta zadostili temu cilju. LOCKE sam ni bil nič bolj dosleden kot ostali filozofi in morda je njegovo lastno spoznanje kontradiktornosti med njegovimi teorijami o zaznavanju in spoznavanju, na eni strani, ter teorijami o vladanju, na drugi, vzrok za to, da ni javno zahteval, da ga priznajo kot avtorja *Dveh razprav*. Ne glede na njune nedoslednosti, pa *Razpravi* odražata duh časa, v katerem sta nastali. V njih je avtor poskušal obrazložiti in opravičiti neodvisnost in vrhovno oblast parlamenta v odnosu do monarha ter tako v svojem delu ustvariti sliko resničnih dogodkov. Spričo tega sta obe *Razpravi* postali nepogrešljivi del celotnega sklopa angleške misli. V sledečem stoletju sta postali prav tako znani v Evropi in ameriških kolonijah na podlagi izdaj, v katerih je bila izpuščena prva od obeh razprav (posvečena svetopisemskim utemeljitvam, ki so se urednikom očitno zdele odveč). Vseskozi naslednje stoletje je bil posredni in neposredni vpliv LOCKE-a na politično filozofijo zelo velik, saj so ga brale in občudovale tako eposalne osebnosti kot Montesquieu, Voltaire in Rousseau. V tem stoletju opazimo, da vrhovna oblast začne drseti z ramen kraljev in da pričinja sloneti na ramenih ljudstva, kjer je, vsaj v teoriji, ostajala vse do današnjih dni.

Na velik in znan del LOCKE-ove politične misli, tisti namreč, ki govori o tako imenovanem Družbenem dogovoru, dandanes ne gledamo več kot na resno razlago. V tem delu svoje teorije je avtor poskušal pojasniti način, na katerega se ljudje, v nekem naravnem stanju združujejo in sklepajo medsebojni dogovor o ustanovitvi skupnosti, v kateri bodo prenesli na skupno obliko vladanja — vlado — precejšnji del svojih pravic s ciljem, da kot ustanovljena skupnost učinkovito zaščitijo življenje svoboščine in lastnino vsakega posameznika. Sam dogovor je utonil v pozabo, kar pa ne velja za vladavino naroda, za katero se je zavzemal.

Poleg vladavine ljudstva je preživel še drugi glavni princip: izraz zaupanja namreč, s katerim ljudje, ki so se združili na tak ali drugačen način, prenesejo

na svojo vlado tista pooblastila, za katera so se dogovorili. Za razliko od družbenega dogovora, dejanje prenosa oblasti po svoji naravi ni oblika dogovora, saj obvezuje le vlado in ne tudi ljudstva. Razmerje zaupanja je zelo drugačno od pogodbenega razmerja, ki ga najdemo v dogovoru. Ko doseže določeno stopnjo nezadovoljstva in ko je dovolj izzvano, lahko ljudstvo, ki je oblikovalo svojo vlado, ponovno prevzame oblast v svoje roke, ne da bi pri tem prestopilo meje dovoljenega, in jo zaupa novi vladi oziroma zapiše v novi ustavi. Za to razmerje zaupanja gre povsod tam, kjer organizirajo volitve, saj ob vsakih novih volitvah ljudstvo ponovi dejanje izročanja in prenašanja oblasti. Kljub temu, torej, da ime Johna LOCKE-a redko omenjajo v zahodnih demokracijah (saj so njegovi principi že zdavnaj dosegli stopnjo institucionalizacije), pa njegov duh prisostvuje vsakim volitvam povsod tam, kjer so te prave, veljavne in dosledne. Tudi tam, kjer so volitve le insceniran manéver, se morajo sodobne vlade vsaj pretvarjati, da spoštujejo princip ljudske vrhove oblasti in to je prvi politični princip *Dveh razprav*, na katerem slonijo tudi ostali.

Dve stoletji pred LOCKE-om je Niccolo Macchiavelli odigral vlogo očeta pri spočetju države, prepojene z močjo, oblastjo, umetnostjo in racionalnostjo, ki pa se je povsem otresla podpore zakona in tradicije. Takšna tvorba je ustrezala pogojem v takratni Italiji: majhne državnice v Macchiavellijevi Italiji so bile namreč relativno neodvisne od organov oblasti, ki bi imeli dovolj moči vmes in zoperstaviti se temačnim spretnostim Vladarja. Italijanska vizija pa je bila le preveč okorela (preveč *chiaroscuro*) za druge družbene skupnosti, v katerih je bilo treba uskladiti številne, med seboj pomešane interese — ekonomske, politične in verske — da bi tako nastalo ozračje ravnotežja, v katerem je vladanje sploh mogoče.

V Franciji šestnajstega stoletja, ko je bila ta spričo vojne raztrgana na koščke, se je porodilo novo pojmovanje prioritet katerega avtor je bil politični mislec Jean Bodin. Po njegovem mnenju se mora vsak drug interes, vključno z verskimi interesi, podrediti najvišji potrebi po redu in družbenem miru. Tisti, ki je ustvarjal zakone in ohranjeval red tako, da je zakone tudi izvajal, je bil suveren oziroma vladar v osebi kralja. Ker je bil zakon kvas družbenega reda, je zakonodajna oblast, ki je identična vrhovni oblasti, postala osrednji del nove teorije o Državi. To stališče je potrdil Westphalski mir (1648), ki je določil pravico posvetnih vladarjev do določanja verskih dolžnosti njihovih podanikov. Ta nazor o državi je prevladoval skoraj povsod na Zahodu v pretežnem delu sedemnajstega in osemnajstega stoletja.

Skoraj povsod, z izjemo Anglije, kjer so verska in družbena nasprotja ustvarila novo razporeditev sil in nov občutek za pravice, precej drugačen od tistega v Franciji pa tudi nekoliko bolj zgodaj kot v tej evropski deželi. Pravica kraljev, da vladajo, je vse bolj postajala odvisna od njihove pripravljenosti, da se ne vmešavajo v verske zadeve ljudstva. To naraščajoče razumevanje verskih pravic je postalo baldahin, ki je ščitil porast osebnih svoboščin, kar vse je nosilo v sebi politične zasnove. V boju med parlamentom in kraljem so zahteve, za katere se je zavzemal parlament, vse bolj povezovali s svoboščinami angleških državljanov. Ravno v tem odločilnem trenutku pa je bilo tudi objavljeno LOCKE-ovo epohalno delo. Do nedavnega so na LOCKE-a običajno gledali kot na

misleca, ki je opravičeval in pojasnjeval revolucijo, katera se je pravkar dogodila. Nauk nekaterih znanstvenikov našega časa poskuša dokazati, da je LOCKE težil za tem, da dokaže potrebnost revolucije še preden je do nje sploh prišlo. Ne glede na to, ali je to res, ali ne, je LOCKE, v nasprotju z nekaterimi svojimi sodobniki, vendar v skladu z drugimi, dvignil vrhovno oblast z ramen kralja in jo zalučal med ljudi. Država je tako stopila s prestola.

Stoletje kasneje je ameriška podjetnost, daleč od sedeža prisilne oblasti in osvobodjena bremena zapletenih tradicij, interesov in dolžnosti, značilnih za večino Evropejcev, zapisala LOCKE-ove principe v svojo Ustavo, prvo na svetu. Do tega trenutka so ideje Johna LOCKE-a tako zelo prepojile zrak, ki so ga dihali Angleži, nekateri Evropejci in še posebej Američani, da so državniki iz Virginie in njihovi vrstniki iz vrst Yankee-jev pozabili omeniti ime svojega učitelja. Domnevamo, da je na primer Jefferson bral LOCKE-a, bodisi v izdaji, ki je izšla v Bostonu, bodisi v francoski verziji, vendar tega ni mogoče dokazati. Bistveno je vsekakor to, da so Jefferson in tvorci ameriške ustave dihali skoraj popolnoma v istem ritmu z velikim angleškim mislecem. Amerika je živela na način, o katerem je Evropa le sanjala.

Koncepcija države, ki jo je glorificiral Bodin, ni izginila preko noči in ni povsem mrtva niti dandanes. Zamisel o poveljčevani državi, njeni vrhovni oblasti visoko nad glavami ljudstva, je bila ena od glavnih misli filozofije devetnajstega stoletja. Zamisel o vrhovni oblasti ljudstva, povezana s porajajočim se nacionalizmom, pa je vendarle postala veliko močnejša. Vročica narodne zavesti prinaša s sabo tudi vročico nacionalizma. V dvajsetem stoletju je tako princip nacionalnega samoodločanja, za katerega se je predvsem zavzelo boril Woodrow Wilson v Versailles-u in ki je bil vila rojenica številnim novim državam, med njimi tudi Jugoslaviji, doživel zmago kot princip. Celo tam, kjer so ga dejansko izdali spričo obstoječih političnih razmer, je vendarle spoštovan kot princip. Vse vlade v današnjem svetu, ne glede na to, kako zatiralne so lahko nekatere med njimi, so vsaj toliko previdne, da si nadenejo plašč narodnega samoodločanja in ljudske vrhovne oblasti. Če ne bi mogli prodreti pod površino besed, če ne bi mogli videti skozi besede, s katerimi vlade opisujejo ljudstva, katerim vladajo, bi bili primorani verjeti, da so danes pravzaprav vse vlade demokratične, ustavne in celo širokogrudne, ko gre za spoštovanje pravic naroda.

LOCKE pa nam ponuja preizkus, s pomočjo katerega je mogoče ugotovljati resnico, ki je skrita pod plaščem besed. Katere so tiste vlade, ki le do določene meje spoštujejo pravice, ki so si jih pridržali državljani zase? Katere so vlade, ki so resnično dovzetne za potrebe državljanov, kot jih ti čutijo? O teh vprašanih je govora v odstavku dvestodvaindvajset druge Razprave o vladi, iz katere naj mi bo dovoljeno citirati.

»Deluje« (kralj namreč) »tudi v nasprotju z zaupanjem, kadar uporabi silo, bogastvo in ustanove družbe za to, da bi podkupil njene predstavnike in jih pridobil za svoje načrte, ali kadar javno vnaprej zaveže volilce in jim predpiše oziroma odredi, naj izbirajo tiste, ki jih je za svoje načrte pridobil s prošnjami, pretnjami in obljubami, ali na kak drug način, da bi tako ustoličil tiste, kateri so se vnaprej zavezali, kako bodo glasovali in kako sklepe izvajali.«

»Narod, ki si je pridržal pravico izbora svojih predstavnikov, da bi ti ščitili njegovo lastnino, izbira tako, da ima pred sabo le ta cilj; izbirati pa je vendarle vedno mogoče

svobodno in tako, da bodo njegovi predstavniki tako odločali, svobodno delovali in svetovali, kot je to potrebno za skupnost in dobrobit vseh, kar naj se pokaže v razpravi in zreli debati. Tega pa niso sposobni tisti, ki so oddali svoje glasove, še preden so slišali razpravo in vsetransko pretresli razloge za svojo odločitev. Ustanovitev takšne skupščine in prizadevanja ustoličiti svoje hujskače kot resnične predstavnike ljudstva in ustvarjalce družbenih zakonov, je prav gotovo najtežja možna oblika izneverjenja zaupanja in izraz namena nasilno odstraniti vlado, kar jih je mogoče srečati.«

LOCKE tu govori o vprašanju ali so volitve prave in resnične ali le prevara. Na tej osnovi počiva tudi pristnost in dovzetnost vlade oziroma njuno pomanjkanje. Spričo tega je LOCKE-ova misel živa in relevantna za današnji svet, četudi je njegovo zmagoslavje doseglo tisto raven, na kateri njegovega imena sploh ne omenjamo več. Večina Američanov, na primer, ne pozna LOCKE-a niti po imenu, četudi prepoznajo besede Abrahama Lincolna, ki jih je izrekel v znanem govoru v Gettysburgu, v katerem omenja »vlado, ki jo izbira ljudstvo, vlado izbranih predstavnikov ljudstva in vlado, ki deluje za dobrobit ljudstva«.

Tako kot je to bilo v času Jeffersona, so LOCKE-ovi principi tako zelo del zraka, ki ga dihamo, da Johna LOCKE-a samega niti ne omenjamo več in namesto tega osredotočamo svoje spoštovanje na lastno ustavo, kot da bi ta nastala iz nič. Pred nekaj leti, na primer, ko so se Američani soočali z neprijetnostmi obdobja Watergate, je številne vznemirilo govorjenje takratnega predsednika o »privilegiju izvršne oblasti.« Le redki med njimi, ki so se spomnili LOCKE-ove osnove, so bili globlje vznemirjeni spričo podobnosti z zahtevami po privilegijih monarhov, kar je bila realnost časa, v katerem je mislec sam živel.

LOCKE-ova splošna politična tema je torej oblika vladavine — vlada —, ki jo omejujejo pravice, katere je zase zadržalo suvereno ljudstvo. Od tod pa izhaja tudi ameriški dokument, ki vsebuje osnovne pravice ljudstva, znan pod imenom »American Bill of Rights«. Dovzetnost take vlade za voljo večine, je po LOCKE-ovem mnenju mogoče zagotoviti le na podlagi resničnih volitev, v katerih resnični ljudje sprejemajo resnično tveganje, katerega resnične posledice se odražajo na področju zakonodaje in politike. Danes so politični principi ljudske oblasti vgrajeni praktično v vseh pisanih ustavah na svetu. Katere teh ustav naj resnično razumemo kot dokumente, ki odražajo razmerje zaupanja med suverenim ljudstvom in njeno vlado? Prvi preizkus, trdi LOCKE, je narava volitev kot taka. Če volitve niso resnične in prave, so pravice ljudstva v večni nevarnosti.

Tolerantnost ali svoboda?

LOCKE

SUBJEKT V MEŠČANSKI DRUŽBI

IGOR KRAMBERGER

Meščanski subjekt je tisti subjekt, ki gradi svojo neodvisnost in svobodo po projektu, ki si ga sam zamisli in ga skuša tudi sam uresničiti. Ne gre za poljubno subjektovo odločitev, temveč je ta vpeta v zgodovinski proces, v katerem je prišlo do razpadanja krščanskega univerzalizma.

»Značilnost izhodišča krize novega veka je razpad univerzalističnega normativnega temelja individualnega delovanja. Krščansko-srednjeveško verovanje, da ima vsakršno dogajanje svoje mesto (in s tem tudi smisel) pri realizaciji božjega načrta, je izgubilo svojo prvotno moč.«¹

V najčistejši obliki najdemo tak subjekt v novoveških romanih: od Cervantesa do Balzaca, od **Don Kihota** do **Izgubljenih iluzij**. »Junak« romana je upodobitev dialektike razsvetljenstva. Izjemnost položaja v meščanski družbi omogoča piscu romana takšno upodobitev.

»Vseobsegajoči človek, tako rekoč transcendentalni subjekt, ki se za Balzacovo prozo povzpne v ustvarjalca družbe, ki je uročena v drugo naravo, je po duši soroden mitičnemu Jazu velike nemške filozofije in njej ustrezajoče glasbe, ki vse, kar je, postavlja iz sebe. Medtem ko postane človeškost za takšno subjektivnost zgovorna zaradi prvobitne identifikacije z drugim, kot je njeno zavedanje same sebe, je obenem tudi nečloveška v nasilnih dejanjih, s katerimi skuša podrediti to drugo.«²

Zgodovinska razsežnost v noticah o literaturi je pri Theodorju W. Adornu v zvezi z njegovim opiranjem na Heglovo filozofijo oziroma na njegovo izhajanje iz le-te. Prav to je njemu in Georgu Lukácsu omogočilo, da sta v svojih interpretacijah evropskega romana lahko prikazala tako dialektiko med zgodovino in literaturo kot tudi dialektiko razsvetljenstva. Medtem ko odgovarja Kant na vprašanje, kaj je razsvetljenje, s trditvijo, da je to zrelost, ki nam omogoča samostojno uporabo lastnega uma; pravi Lukács v **Teoriji romana**:

»Roman je forma dozorele moškosti in se v tem razlikuje od normativne otroškosti eposa; ... to pomeni, da je sklenjenost njegovega sveta — vzeta objektivno — nekaj nepopolnega; doživljena subjektivno, pa resignacija.«³

¹ Dindić, str. 7.

² Adorno, str. 143.

³ Lukács, str. 63 n.

Če povežemo to opredelitev iz 4. dela »poizkusa«: **Notranja forma romana** z naslednjo opredelitvijo iz 5. dela »poizkusa«: Zgodovinska pogojenost in pomen romana-

»Roman je epopeja sveta, ki so ga bogovi zapustili; ...«⁴

-, potem smo se povsem približali vprašanju o mestu subjekta v zgodovinski konstelaciji meščanske družbe. Adornove in Lukácsove interpretacije nas vračajo k Heglu, ki je v svojih spisih povzel celotno novoveško premišljevanje o subjektu in dodelil vsem kategorijam, s katerimi so posamezni filozofi zajeli ta subjekt, njihovo logično-sistematično in obenem zgodovinsko mesto. Hkrati pa nas opozarjajo na tista vprašanja, ki so zamolčana v razvitem Heglovem sistemu oziroma jih je Hegel »zaobšel«. Za njune »poizkuse« — kar je nemška oznaka za esej — velja ugotovitev, ki jo je zapisal Hans Mayer v zvezi z Montaignovimi esejmi:

»Montaignovi poizkusi, pomembni prvi zvezki (I in II) so izšli 1580, ..., ignorirajo vso človeškost skupaj z utopijami, sončnimi državami in vizijami novih atlantid. Poznajo zgolj realnega posameznega človeka, s katerim prav nič ne sočustvujejo, vendar bi ga radi razumeli.«⁵

Esej je odprta forma, ki omogoča prikaz protislovnosti razsvetljskega programa. Sklepamo, da lahko najdemo ta program v nepriprojeni obliki v krajših filozofskih spisih, ki so brez absolutno veljavnega tona vsakršnega sistematičnega razvitja misli. Izbrana spisa sta označena kot »pismo« oziroma kot »govor«. Predvidevamo, da v njiju še ni zaradi sistematičnosti zastrto ali potlačeno vse, kar se ne ujema z zasnovo sistema. Kajti:

»stičišče med filozofijo in zgodovinsko izkušnjo lahko najprej prepoznamo tam, kjer filozofsko mišljenje še ni predelalo praktičnih spodbud«.⁶

V pričujočem prispevku so torej vprašanja, ki jih obravnava Hegel, prisotna, čeprav je odsotna njegova filozofija. Njegovo filozofsko mišljenje je vrtišče med Lockom in Fichtejem na eni strani in Lukácsom, Adornom in Mayerjem na drugi.

* * *

John Locke je svoje **Pismo o tolerantnosti** sicer napisal že pred obdobjem razsvetljenstva. Toda že za to pismo velja v veliki meri naslednja označitev razsvetljenstva:

⁴ Lukács, str. 84.

⁵ Mayer, str. 11.

⁶ Đinđić, str. 5. — »To, da jih predeluje, tako da jih ni mogoče prepoznati, ni »normalen proces« filozofskega mišljenja, temveč dogodek, ki ga moramo razumeti znotraj posebnosti njegovih predpostavk in daljnosežnih konsekvenc.« (Đinđić, str. 5.) — Opozarjamo na knjigo Alfreda Sohn-Rethla, *Duševno in telesno delo*. Prvi del te knjige, ki obravnava prav to pozabo korenin duševnega dela, bo izšel v slovenskem prevodu v Knjižnici revolucionarne teorije — KRT.

»Filozofi razsvetljenstva so v resnici za hip verjeli, da bi vera v um lahko nadomestila razdrt religiozni temelj, pri tem pa so spregledali, da gre v obeh primerih za identično energijo, prav ta pa je bila razbita.«⁷

Lockovo pismo smo v tem prispevku povezali z »govorom« Johanna Gottlieba Fichteja **Zahteva evropskim knezom, da vrnejo svobodo mišljenja, ki so jo doslej dušili**. Želimo namreč pokazati, da se v Lockovih izpeljavah skriva nekaj, česar on še ni tematiziral v radikalni obliki: namreč, da

namreč, da »objekt, na katerem je bila (v razsvetljenstvu) demonstrirana sposobnost uma, ni bil samo ena izmed podob tradicije, temveč celotna tradicija, z njenimi mehanizmi socialne integracije vred.«⁸

Kar je bilo zasnovano v začetnem obdobju krize evropske zavesti, je dobilo svoj (sicer deloma zastirajoč) izraz v nemški klasični filozofiji:

»V svoji prvi fazi, kot ‚metafizika subjektivnosti‘, oznanja filozofija nemškega idealizma izjemen dogodek: razpad dotedanega enotnega temelja smiselnega delovanja — ‚objektivne religije‘ — in spostavljanje novega načela sveta.«⁹

»Šele v ... obzorju (francoske revolucije) postaja (Fichtejeva zgodnja politična) filozofija povsem razumljiva ... in šele znotraj tega obzorja prejme svoj polni pomen.«¹⁰

Medtem ko omejuje Locke svoje **Pismo** na področje vere in ostro ločuje med tem področjem in področjem oblasti oz. družbene ureditve: saj postavlja verovanje kot privatno posameznikovo zadevo, ki je šele nato tudi družbena, kar je v skladu z njegovo razlago družbe; pa Fichte neposredno in od začetka govori o oblasti in svobodi mišljenja nasploh. Ta je zanj predpostavka družbenega napredka oziroma njenega umnega razvoja.

»Da so krizo njeni udeleženci interpretirali kot emancipacijo, izgubo tradicije kot osvobajanje, je protislovje, ki bo obremenjevalo vse kasnejše poskuse vživljanja v proces nastanka moderne.«¹¹

Iz teh opredelitev sledi, da je za razumevanje meščanskega subjekta pomembno dvojce:

Prvič razmerje med njegovim političnim udejstvovanjem in stopnjo ter obliko reflektiranosti tega delovanja.

Drugič pa ostrina tega reflektiranja.

Projekt, ki si ga zastavlja meščanski subjekt, je zmeraj političen. Nas pa v prispevku zanima, kaj znotraj zgodovine meščanskega subjekta pomenita izbrana dva spisa. Vsekakor združujeta teoretsko sistematičnost z živo politično vsebino. Naš cilj je torej, da bi s prikazom dveh pozivov, dveh spodbud določenemu občinstvu pokazali, kako se je v dveh točkah svoje zgodovine razumel meščanski subjekt in kje so meje tega samorazumevanja.

⁷ Dindić, str. 6.

⁸ Dindić, str. 6.

⁹ Dindić, str. 5.

¹⁰ Basta, str. 76.

¹¹ Dindić, str. 7.

Gre za dva spisa, ki se že s svojo obliko obračata k nekomu. Zato bomo najprej pozorni na naslovnike obeh spisov.

Pismo o tolerantnosti se začne z besedama »spoštovani gospod«, nikjer pa ni pojasnjeno, kdo je mišljen. Lahko bi sicer sklepali, da je mišljen Viljem Oranski; vendar v tekstu ni posebne opore za takšno sklepanje. Iz vsebine je mogoče razbrati, da so mišljeni vsi kristjani, ali vsaj kristjani znotraj zahodnoevropskega občestva — ker so omenjeni tudi mohamedanci, Indijci in ameriški Indijanci. Skratka, naslovnik ni neki posameznik, niti ni kako drugače nedvoumno opredeljen. Na nekakšno univerzalnost naslovnika nas opozarja podatek, da je bilo pismo najprej napisano v latinščini, šele nato pa prevedeno v angleščino, ki jo je Locke bolj obvladal.

Nekoliko drugačna je zadeva pri Fichtejevi **Zahtevi** . . . V naslovu so omenjeni evropski knezi (= vladarji); spis, ki je označen kot »govor«, pa se v svojem predgovoru izrečno obrača k ljudstvu Evrope. Znotraj govora pa se obrača tako k enim kot drugim; tako da včasih ni povsem jasno, ali je ogovorjen samo eden od naslovnikov ali kar oba. Ljudstvu govori, kaj so njegove pravice in sposobnosti, knezom pa, kaj njihove naloge in obveze.

Lockovo **Pismo** je že v naslovu označeno kot pismo; Fichtejeva **Zahteva** . . . pa je označena kot govor. Vendar Fichte ni bral svojega spisa, temveč ga je objavil v knjižni obliki, ki ima tudi predgovor. Torej opravlja ta govor svoje poslanstvo na podoben način kot javno pismo (pred **Pismom** je namreč nagovor bralcu). V obeh primerih gre za osebno zavzeto pisanje; izbrana forma dopušča ponazoritve, izrazitejše poudarke in neposrednejše argumentiranje.

Pojasnilo si funkcijo takšnega pisanja tako, da jo navežimo na staro tradicijo: na pisma v Novi zavezi. Ob evangelijih so objavljena tudi apostolska pisma, ki so odigrala pomembno vlogo pri oblikovanju in utrjevanju krščanskih občestev znotraj rimskega cesarstva. V **Uvodu v sveto pismo nove zaveze** so pisma pojasnjena literarno-teoretsko takole:

»Odnos pisatelja do besedila pač večkrat preseže meje zasebnega dopisovanja. Pavel s tem opravlja delo apostola . . . Razen tega se odnos besedila do bralca ali skupine bralcev lahko spreminja glede na okoliščine. . . . Po izročilu ta spis (Pismo Hebrejcem) imenujemo *pismo*, a upravičeno se vprašamo, če je to poimenovanje pravilno. . . . Heb (Pismo Hebrejcem) so predstavljali kot apologetsko razpravo in kot govorniško delo, govor ali homilijo, kot pismo v pravem pomenu in celo kot »pismo v najbolj pravem pomenu besede«.«¹²

Sodimo, da literarnoformalna podobnost s svetopisemskimi pismi ni naključna; tudi Lockov in Fichtejev spis opravljata podobno nalogo oblikovanja zavesti, spodbujanja in razčiščevanja spornih vprašanj.

Lockovo pismo bomo vmetili v dobo njegovega nastanka z navedbo ocene njegovega pomena v knjigi Paula Hazarda, **Kriza evropske zavesti**:

»V grmadi sodobnih spisov ga ni bilo zgovornejšega in ne plemenitejšega poziva od njegove *Epistola de Tolerantia*, ki jo je objavil v letu 1689 in branil do svoje smrti. Pomislite vendar, je vzkliknil Locke, da predstavlja toleranca bistvo krščanstva. Kako se drzneš imenovati se kristjan, če ne poznaš ne usmiljenja, nežnosti, ne dobrotljivosti.«¹³

¹² Uvod v sveto pismo nove zaveze, str. 364 n. in 477.

¹³ Hazard, str. 283 n.

Hazard je svojo knjigo naslovil **Kriza evropske zavesti**. S premiki na političnem in gospodarskem področju je prišlo do sprememb tudi na duhovnem. Lockovo pismo se tematsko drži teološkega okvira — saj obravnava tolerantnost samo za tiste, ki so verni. Povezava s Fichtejevo **Zahtevo** ... pa bo pokazala, da je prišlo že v Lockovtm *Pismu* do temeljitih sprememb. Kriza evropske zavesti ni nič drugega kot poskusi, kako na novo in drugače utemeljiti subjekt. Vodilo teh poskusov je ideja o svobodi mišljenja kot svobodi nasploh. Tolerantnost pa je njen prvi pogoj. Z njo je omogočena parlamentarna razprava. V ustavni monarhiji pa seveda ostaja Bog zadnji temelj družbene skupnosti in je vera pogoj za medsebojno tolerantnost razpravljajočih subjektov.

Realizacijo ideje o svobodi mišljenja spremlja radikalizacija projektov, ki jo skušajo uresničiti. Locke še skrbno razmejuje svobodo v verovanju od omejene svobode v politiki; medtem ko zastopa Fichte povsem drugačno stališče. V obzoru francoske revolucije je ideja o svobodi mišljenja obenem že tudi politika. Jakobinski teror je svojevrstna konsekvence te in takšne zahteve po svobodi mišljenja.

Preden predstavimo oba spisa, si oglejmo, kako se Locke in Fichte pojavljata v prikazih zgodovine politične misli.

Ulrich Steinvorth je v svojo knjigo **Postaje politične teorije** uvrstil naslednje avtorje: Th. Hobbsa, J. Locka, J.-J. Rousseauja, I. Kanta, G. W. F. Hegla, K. Marxa in M. Webra. V **Predgovoru** je svoj izbor utemeljil tako:

»Drugi vidik (ob klasičnosti avtorjev) je bila njihova pomembnost za vprašanje, kako je mogoče ohraniti posameznikovo svobodo pred zahtevami države in drugih institucij.«¹⁴

Navedene avtorje je razvrstil v dve skupini. V eno, za katero pravi, da zastopa ideje evropskega liberalizma, je postavil Hobbsa, Locka in Webra. Zanje navede kot skupno potezo, da si zamišljajo nastanek obče dobrega kot voljno dejanje, kot da »gre za politični proces posameznikovega oblikovanja volje«. Zanje je svoboda »udejstvovanje v političnem procesu, s katerim je določeno, kaj je obče dobro.«¹⁵

V čitanki, ki naj pokaže vire, oblikovanje in zgodovino evropskega liberalizma, še posebej v 19. stoletju, najdemo odlomke iz Lockovih in Webrovih del. Ni ne Hobbsa, ne Fichteja. V uvodu opredelita urednika liberalno teorijo takole:

»Na začetku vsake liberalne teorije je zahteva po svobodi, zahteva po svobodi za posameznika, za individuum, ki je zavestno postavljen kot abstrakten, kot rodovno bitje človek.« In nekoliko naprej: »(Zahteva po svobodi) temelji edinole na človeški naravi, realnosti človeške eksistence in njene glavne značilnosti, obdarjenosti z umom.«¹⁶

Drugače je svoje avtorje izbral Bernard Willms v svoji knjigi **Revolucija in protest. Blišč in beda meščanskega subjekta**. V loku med bliščem in bedo nam Willms predstavi naslednje avtorje: Hobbsa, Fichteja, Hegla, Marxa in H. Marcuseja.

»Skrivnost meščanske revolucionarne zavesti je, da ni bila partikularna, njena občost je legitimirala tako njeno likvidacijo stare fevdalnosti kot kasnejši kolonialistični in imperialistični poseg.«¹⁷

¹⁴ Steinvorth, str. 9.

¹⁵ Steinvorth, str. 9.

¹⁶ Gall/Koch (izd.), str. IX.

¹⁷ Willms, str. 9.

Za Willmsa je meščan edini pravi revolucionar. Zato nadaljuje svojo misel tako:

»Edinstvena povezava zelo konkretnih ekonomskih interesov in v vsakem oziru občja teorija subjekta teh interesov kot človeka nasploh je omogočila veliko meščansko revolucijo.«¹⁸

Z našim povezovanjem Lockovega **Pisma** s Fichtejevo **Zahtevo** ... želimo navedena spodletela srečanja nadomestiti z vsebinsko polnostjo takšnega povezovanja.

* * *

Lockovo Pismo je izšlo leto dni pred izidom obeh njihovih del, ki ju štejemo za najpomembnejši: **Razpravo o človeškem razumu** in **Dvema razpravama o oblasti**.¹⁹ Morda je s **Pismom** preveril nekatera svoja stališča, medtem ko je opravljal sklepno redakcijo. To je samo domneva. Vendar je pismo nastalo v Holandiji tik pred vrnitvijo v Anglijo — tako rekoč hkrati z Viljemom Oranskim; leta 1690 — leto kasneje — izideta njegovi glavni deli.²⁰

Temeljna misel Lockovega **Pisma** je religiozna tolerantnost, ki ni nič drugega kot enakopravnost vseh veroizpovedi.

»Kajti nihče, pa čeprav bi hotel, ne more urediti svoje vere v skladu z določili drugega. Celotno cerkveno življenje in njegova moč ni nič drugega kot notranje in popolno prepričanje duha, vera pa ni vera, če vanjo ne verjamemo« (Locke, str. 140 n.). »*Nazadnje*: nepotrebno je toleriranje tistih ki *zanikajo obstoj Boga*. Obljube določbe in prisege, ki pomenijo v družbi vezi, ne morejo veljati pri ateistu« (Locke, str. 166).

Na različnih mestih govori Locke o tem, da ne moremo nikogar siliti v vero določene vrste. Po drugi strani pa dodaja, da mora biti vsakdo veren.

Država oz. oblast je ostro ločena od vere. Vedno znova opozarja Locke, kako lahko pride v posameznostih do pomešanja obeh področij. Kadar gre za ta razmejevanja, je tolerantnost zmeraj omejena samo na področje vere. Na prvi pogled bi se torej lahko zdelo neumestno iskati v **Pismu** opredelitve ideje o svobodi mišljenja. Vendar nas že to, da Bog nikjer ni posebej opredeljen, vodi k vprašanju, o kakšni religioznosti govori Locke. François Duchesneau je tako interpretiral Lockov dokaz za obstoj Boga:

»Ker duh nima vrojenih idej, dojame nujnost eksistence izvirnega ustvarjalnega vzroka, ki eksistira za vekomaj, ko izhaja iz izkušnje samega sebe in celotne čutne realnosti. Ker sta zaznava in spoznava lastnosti naše biti, lahko iz tega sklepamo, da je prvi vzrok vsega tako razumsko načelo kot naravni fenomen.«²¹

¹⁸ Willms, str. 10.

¹⁹ *Razprava o človeškem razumu* je pred II. svetovno vojno izšla tudi v slovenskem prevodu: *Dve razpravi o oblasti* pa sta dostopni v srbohrvaškem prevodu.

²⁰ Morda ne bo odveč opozorilo, da navaja Gajo Petrović v svoji knjigi *Engleska empiristička filozofija* podatek, da je Locke napisal vrsto pisem o tolerantnosti, ki so odigrala veliko vlogo pri širjenju verske strpnosti. — Te navedbe ne potrjuje noben drug dostopen vir o Locku.

²¹ Duchesneau, str. 36.

»Lockovo sklicevanje na božjo voljo moramo zmeraj razumeti kot sklicevanje na racionalna načela, ki jih lahko spoznamo brez razodetja.«²²

Razmišljanje o tolerantnosti med vernimi je torej razmišljanje o medčloveških odnosih na področju subjektive temeljne neodvisnosti — svoboda mišljenja kot nevezanost uma. Pri tem je izpeljava zastavljena tako, da je to področje nevezanosti nekako ločeno od države, politične skupnosti ljudi.

»Država je zame skupnost ljudi, ki je konstituirana zgolj zato, da bi bili doseženi, obvarovani in razviti njeni občanski interesi« (Locke, str. 140). »Cerkev je pa, tako vsaj mislim sam, prostovoljna skupnost ljudi, ki se zbirajo po lastni presoji, da bi na takšen način opravljali službo božjo, za katerega sodijo, da je sprejemljiv za Boga, obenem pa učinkovit za odrešitev njihovih duš« (Locke, str. 142).

Vladar ne sme posegati na področje cerkve in religioznih vprašanj, njegovo območje je občanska država.

»Dolžnost občanskega vladarja je, da zagotovi vsakemu podložniku posebej in vsem ljudem pravično posest lastnine, ki jim pripada v tem življenju, s tem ko nepristransko izvaja enake zakone« (Locke, str. 140).

Z občansko družbo so si ljudje zagotovili nekatere ugodnosti, zato tudi morajo pristati na podrejanje skupno sprejetim zakonom.

»Tudi pogodbo, ki vpelje politično moč, lahko razumemo s pomočjo naravnega zakona. Kajti samo zato se ljudje združijo za konstituiranje takšne moči, da bi nekako odstranili pomanjkljivosti naravnega stanja, predvsem nezanesljivosti in subjektivnosti pri uporabi naravnega zakona.«²³

Posvetimo se zdaj tolerantnosti znotraj področja vere.

»... narava razuma je takšna, da v nič ne more verjeti zgolj zaradi zunanjega pritiska. Zaplomba posesti, zapor, mučenja in podobne zadeve ne morejo vplivati na ljudi tako, da bi spremenili svojo sprejeto notranjo sodbo o stvareh« (Locke, str. 141). »Samo svetloba spoznave in dokazi lahko pripeljejo do spremembe v človekovih prepričanjih, ... (Locke, str. 140).

Nobena cerkev ali verska skupnost ne sme imeti privilegirane položaja; na primer zato, ker bi bil njen član tudi vladar; ali pa bi ena med njimi sodila, da je samo ona ortodoksna.

»Ene edine ozke poti v nebo ne pozna vladar nič bolje kot vsi ostali in prav zato si ne morem izbrati za vodnika nekoga, ki prav tako kot jaz ne pozna poti v nebo in ki zanesljivo manj skrbi za mojo rešitev kot jaz sam« (Locke, str. 151).

»Vsega tega, kar je dovoljeno njegovim podložnikom, vladar ne more, niti to ni potrebno, prepovedati katerikoli sekti za njeno versko uporabo« (Locke 157). »Kdor služi Bogu, počne to namenom, da bi mu ugodil in da bi si zagotovil njegovo naklonjenost. Vendar, tega ne more storiti, kdor ponuja Bogu po zapovedi nekoga drugega to, za kar ve, da Boga ne bo razveselilo, ker ni on sam tega zapovedal« (Locke, str. 156).

Stvari, ki so za zakon indiferentne, so stvari, za katere je skupnost ugotovila, da ji ne škodujejo. Po drugi strani smemo za verske obrede uporabljati samo

²² Steinvorth, str. 62.

²³ Duchesneau, str. 40.

takšne stvari, za katere smo prepričani, da so v skladu z našo iskrenostjo. Gre torej za etičnost našega delovanja.

Lockovo **Pismo** je nastalo tik pred politično spremembo v Angliji — spremembo, ki jo je tudi Locke zagovarjal; Fichte je svojo **Zahtevo** . . . napisal kot odgovor na odredbo pruske vlade o cenzuri. Napisal jo je kot simpatizer francoske revolucije, simpatizer, ki je opazoval politična dogajanja v Franciji iz Nemčije, kjer ni bilo opaziti nobenega podobnega osvobajajočega gibanja. Verjetno je bila ta politična spodbuda enako močna kot branje Kantovih del, v katerih je Fichte našel kritičen pretres empirične in racionalne filozofije 17. in 18. stoletja.

Pred sam govor je Fichte postavil predgovor, v katerem sta glavni misli naslednji:

»Ne, vsemu, vsemu se lahko odpoveste, ljudstva, samo ne svobodi mišljenja (Fichte, str. 56).

Pred nami je mislec, ki se najprej obrača k ljudstvom, potlej pa v drugačnem tonu k evropskim knezom; pred nami je

»prvič meščanski mislec, ki zariše dejanskost samo s stališča revolucionarnega subjekta in ki zadrži to zahtevo vse do njenih terorističnih konsekvenc in za katerega je prav ta konsekvencnost odlika.«²⁴ »Ne, knez, ti nisi naš Bog. Od njega pričakujemo blaženost; od tebe zaščito naših pravic. Ni ti potrebno biti *dober* do nas; raje bodi *pravičen*« (Fichte, str. 58).

Izhodišče Fichtejevega govora je trditev, da človek

»ne more biti last nekoga drugega, ker je sam svoja lastnina, in mora to ostati« (Fichte, str. 60).

Človek se razlikuje od živali po tem, da ima **vest**. Ta zahteva od njega, da deluje brez zunanje prisile, svobodno oziroma zaradi lastne spodbude.

Politično ureditev oziroma državo razloži Fichte tako, da uvede dve vrsti pravic: neodsvojljive in odsvojljive. Med prve sodijo

»pogoji, ki omogočajo odgovorno delovanje«:

svoboda, osebnost in zahteve zakona, da je človek sam svoja lastnina.

Odsvojljive pa so pravice, ki jih zakon zgolj dovoljuje.

»Iz takšnih zamenjav odsvojljivih pravic z odsvojljivimi pravicami nastane pogodba« (Fichte, str. 61). »*Občanska družba* je utemeljena s takšno pogodbo vseh časov z enim, ali enega z vsemi, in sploh ne more biti drugače, ker bi bila preprosto v nasprotju s pravom, če bi si dovolili dajati zakone od nekoga drugega, kot od samih sebe« (Fichte, str. 61).

Kakšno vlogo ima v tej družbeni ureditvi knez? Ker je **Zahteva** . . . naslovljena prav nanje, je to odločilna opredelitev:

»Knez je prišel do svojih pravic, ko jih je družba prenesla nanj, družba pa ne more prenesti nanj nobenih drugih pravic, kot tiste, ki jih ima sama« (Fichte, str. 62).

²⁴ Willms, str. 36.

Iz tega sledi, da moramo zdaj ugotoviti, kaj je svoboda mišljenja. Dokazovanje gre seveda v smeri, da bi bilo dokazano, kako je to ena izmed neodsvojljivih pravic.

»Svobodna in nesebična ljubezen do teoretske resnice, zato *ker* je resnica, je najplodnejša priprava za нравno čistost prepričanje« (Fichte, str. 62).

Sestavina svobodnega mišljenja je tudi dajanje in jemanje. Ker drugemu ne smem vsiljevati svojega mišljenja, mu ga samo ponujam. Njegova pravica pa je, da si v skladu s svojim prepričanjem vzame od ponujenega po lastni presoji.

»Pravica, da si svobodno vzamemo vse, kar je za nas koristno, je sestavina naše osebnosti, je del naše določenosti, da svobodno uporabljamo vse, kar nam je odprto v uporabo za naše duhovno in нравno oblikovanje; brez tega pogoja bi bili svoboda in moralnost za nas neuporabni darili« (Fichte, str. 64).

»Z neodsvojljivostjo naše pravice, da *jemljemo*, postane neodtujljiva tudi pravica, da *dajemo*« (Fichte, str. 64).

»Družbeni nagon torej predpostavlja, da so umni ljudje vezani drug na drugega. ... Dajanje in jemanje sta določena kot način skupnega izpopolnjevanja ljudi v družbi. ... Um ni temelj samo svobodi mišljenja, temveč tudi družbi.«²⁵

»Če si razjasnimo, da je neodsvojljiva 'prapravica', tj., konstitutivno samorazumevanje, Fichtejevega poetičnega subjekta zahteva po samoizpolnitvi, ki je čista нравnost, potem spoznamo, kolikšno pot je že opravil meščanski mislec.«²⁶

»Fichtejeva *Zahteva* ... je prepričljiv dokaz, kako se razsvetljenska misel v sami sebi postopoma preoblikuje v revolucionarno misel. Kar je bilo v razsvetljenski misli latentno prisotno, je sedaj, mišljeno do konca, postalo prezentno, vidno.«²⁷

Političen moment ideje o svobodi mišljenja je pri Fichteju obravnava resnice, ki jo vsebuje mišljenje. Pri tem zavrača zahtevo, da sicer misleci lahko razširjajo **resnico**, ne smejo pa **zmote**. Ugovarja ji s tezo, da ne moremo skleniti pogodbe, ki bi zagotavljala govorjenje resnice.

Najprej pokaže Fichte, da ni objektivne resnice. Pri tem upošteva Kantove ugotovitve o človeškem umu.

»O objektivni resnici je mogoče govoriti samo v določenem smislu. Za takšno resnico lahko vzamemo tisto, do katere pridemo, v skladu z natančnim opazovanjem, s pomočjo nujnih zakonov naše spoznavne sposobnosti. ... Tako nastala objektivna resnica niti ni dobesedno objektivna. Kajti, ne predpostavlja samo čutne zaznave, temveč tudi zakon *subjektive* spoznavne sposobnosti.«²⁸

»Ob tej resnici, ki je uporabna za čutni svet, obstaja še ena, v neskončno višjem pomenu besede; tista, ki naj bi jo v skladu s prvotnimi pojmi o pravici in nepravici sami *proizvajali* z najbolj čisto in najbolj svobodno samodejavnostjo, kadar ustroja reči ne prepoznavamo z zaznavami« (Fichte, str. 67). »Resnice, ki so proizvod 'najbolj čiste in najbolj svobodne semodejavnosti', imajo univerzalen karakter ... zlahka in zanesljivo jih lahko prepoznamo.«²⁹

²⁵ Basta, str. 80 n.

²⁶ Willms, str. 41.

²⁷ Basta, str. 69.

²⁸ Basta, str. 83.

²⁹ Basta, str. 83.

Za 'objektivne resnice' je Fichte postavil zahtevo, da je nujno dovoliti razširjanje zmote, saj je nemogoče razširjati samo resnico, če je ta v tolikšni meri odvisna od subjektive sposobnosti spoznavanja. Za te 'višje resnice' pa zatrdi, da sodijo med neodsvojljive pravice. Zato pravi knezom Evrope:

»Naša edina blaženost na tej zemlji — če naj že bo blaženost — je svobodna neovirana samodejavnost, učinkovanje z lastnimi silami, po lastnih namenih — z delom, trdom in naporom« (Fichte, str. 75).

»Nimate torej nobenih *pravic* glede naše svobode mišljenja, vi knezi; ne morete odločati, kaj je resnično in kaj napačno; nimate pravice, da bi nam določali predmet naših raziskav, ali jim postavljali mejo...« (Fichte, str. 75).

Na tej točki je Fichte najbolj radikalen: iz svobode mišljenja je izpeljal pravico do upora, čeprav ni nakazal, kako naj bi revolucija v duhu postala politična revolucija. Obenem je na tem mestu znova zelo blizu Locku. V **Pismu** je prav tako govora o združevanju ljudi v verskih skupnostih zaradi pripravljanja družbenega, političnega prevrata. Locke je sicer zatrnil, da gre v tem primeru za otesanje prevelikega bremena, ki teži ljudi. Toda celotna naravnost njegovega spisa in nuja, da je moral omeniti tudi ta razlog združevanja, kažeta, da gre tudi v tem primeru za prepletanje dveh področij, ki ju je Locke sicer hotel ločiti, mu pa je to vedno znova spodletelo.

Fichtejeva **Zahteva** ... je obe področji — politiko in svobodo mišljenja — nedvoumno povezala.

»Forma spisa kaže na Fichtejev namen: kar najmočneje delovati na narod, ga pripeljati do zavesti o svobodi govora, s pomočjo te pa do zavesti o politični svobodi.«³⁰

»je pomemben poskus, da bi sistematično zasnovali načelo svobode mišljenja, da bi ga izpeljali iz bistvene določitve človeka kot umnega bitja.«³¹

V njej

»Fichte brez oklevanja afirmira načelo ne-omejene svobode mišljenja, ki ga definira kot človekovo neodsvojljivo pravico. ... V tem je prisotno razsvetljsko prepričanje v človekovo polnoletnost, in to ne samo v sferi duhovnega potrjevanja njegovega bitja, temveč tudi na področju politike.«³²

Utemeljevanje v umu je skrajna meja Fichtejeve misli. Gre za radikalno postavitev človekove svobode v umu, za njegovo utemeljevanje v umu.

»Um spostavlja človekovo subjektivnost in dostojanstvo — v politiki nič manj kot v drugih sferah njegovega življenja.«³³

»Če privzame Fichte ... za temelj in izhodišče svojega sistematičnega filozofiranja izraz, da Jaz 'postavlja' ne-Jaz, to ne pomeni nič drugega kot zahtevo, da priznamo celotno dejanskost najprej kot novo konstrukcijo poetičnega subjekta.«³⁴

* * *

³⁰ Basta, str. 69.

³¹ Basta, str. 70.

³² Basta, str. 87.

³³ Basta, str. 88.

³⁴ Willms, str. 41.

Literarne in filozofske tekste lahko beremo na dva načina. Pri enem upoštevamo zgodovinsko razdaljo in dobo nastanka, pri drugi obliki branja pa privzamemo tezo, da so bili različni teksti napisani hkrati — v njih iščemo neposredno aktualnost, kot da so poskus razmišljanja o naši dobi. Če upoštevamo njihovo zgodovinsko vezanost, pa jih skušamo razumeti kot del refleksije o njihovem času: zanima nas, kako so reflektirali svojo situacijo.

Medtem ko je podlaga Lockovega **Pisma o tolerantnosti** teorija naravnega prava in so zato lahko zanj vsi ljudje enako svobodni, če je zagotovljena enakost v verovanju, »lahko slutimo, da so Montaignove motivacije: braniti v sporu med katoliško ligo in hugenotskimi puristi resnico lastne izkušnje. Religiozna vojna je dovoljevala zgolj ideološko abstrakcijo: prijatelj ali sovražnik. Montaigne je izbral konkretnost posebnega.«³⁵

Že Montaignovi eseji so dokaz, da je nezadostno zasnutje svobode v naravnem pravu in etiki; v filozofskem mišljenju pa najdemo to izraženo v Fichtejevi **Zahtevi . . .**, njen patos samo prikrieva spoznanje o neizpolnjivosti. Čeprav Fichte ločuje med evropskimi knezi in ljudstvom, v imenu katerega in za katero zahteva svobodo govora, ostajata pri njem oba pola abstraktno določena. Predvsem ni razvita dialektika med posameznikom in družbo. Ali je sploh mogoča takšna družbena ureditev, ki bi vsem zagotavljala enako svobodo mišljenja? To bi pomenilo, da je izpolnjena Fichtejeva **Zahteva . . .** Toda popolna svoboda mišljenja velja samo za tiste, ki obvladujejo javna sredstva komuniciranja: saj vsebuje njihovo komuniciranje edino vse njihovo mišljenje, medtem ko je mišljenje vseh drugih prisotno samo okrnjeno. Fichte je povezoval s svobodo mišljenja tudi napredek celotne družbe in s tem povečanje slave oziroma spoštovanosti oblasti. Evropski roman je prvi razblinil to iluzijo.

»Balzaca še ne obremenjuje, ali pa ga več ne, meščanska iluzija, da je individuuum nekaj, kar je predvsem zasebno, in družba, ali okolje, učinkuje od zunaj nanj. Njegovi romani ne predstavljajo samo premoči družbenih, še zlasti ekonomskih interesov nad privatno psihologijo, temveč tudi družbeno genezo značajev v njih samih. Vnaprej jih motivirajo njihovi interesi, med njimi kariera in zaslužek, mešanica iz fevdalno-hierarhičnega položaja in meščansko-kapitalistične razpoložljivosti.«³⁶

V roman **Izgubljene iluzije** je Balzac vstavil feljton, s katerim zaslovi za nekaj časa glavna oseba romana. Feljton v časopisu lahko povežemo s »pismom« in »govorom«. Balzac nam s tem feljtonom razkrije, da se Fichtejeva **Zahteva . . .** ni mogla uresničiti, čeprav je bila zapisana na praporih vseh meščanskih revolucij. Lahko rečemo, da se je pokazalo, kako je v tej zahtevi vsebovan utopični element vsake razsvetljske misli: ki misli o človeku kot o človeku nasploh in si lahko zamisli tudi občo svobodo mišljenja.

»Dosledno izpeljana umetnina v umetnini nam odpre oči sredi nezadržno valujočega dogajanja. Umetnina se v tem zave same sebe. Razjasni se ji, da je videz, kar je pa tudi iluzorni svet žurnalizma, v katerem izgubi Lucien svoje iluzije. Videz se dvigne tako nad samega sebe.«³⁷

³⁵ Mayer, str. 12.

³⁶ Adorno, str. 149.

³⁷ Adorno, str. 362.

V romanu je tako pred nami razgrnjena resnica meščanskega sveta, ki bi jo hoteli filozofski spisi uročiti, da bi jo prilagodili svojemu zasnutju.

Naslednja Fichtejeva misel je prav zaradi svoje radikalne etičnosti lahko spodbuda, čeprav je obenem prav toliko izgubljena iluzija:

»— pustite svoja ljudstva zmeraj verjeti, da obstaja še nekaj bolj vzvišenega, kot ste vi, in da obstajajo še višji zakoni, kot so vaši. Skupaj z njimi se priklonite pred temi zakoni, in prejeli boste za to večje spoštovanje njih in vas« (Fichte, str. 77).

Zgodovina evropskega romana pripoveduje, da mora subjekt nadomestiti patos z ironijo, če se hoče obdržati.

»Ironija je kot samoodpravitev subjektivnosti, ki je prispela do svojega konca, najvišja svoboda, ki je mogoča v svetu brez bogov. Zato ni samo apriorni pogoj resnične objektivnosti, ki ustvarja totaliteto, temveč povzdigne tudi to totaliteto, roman, v reprezentativno formo obdobja, ko zadevajo kategorije, iz katerih je zgrajen roman, tudi stanje sveta.«²⁸

LITERATURA

(uporabljena in navedena)

A. primarna literatura

1. Johan Gottlieb FICHTE, *Schriften zur Revolution*. Hrsg. u. engl. v. Bernard Willms. Ullstein 3001. Spis *Zahteva*... je izšel prvič 1793.

2. Johan Gotlib FIHTE, *Zatvorena trgovačka država*. Beograd: Nolit, 1979. V tej knjigi: *Pet predavanja o određenju naučnika*.

3. John LOCKE, *Dve rasprave o vladi, kojima prethodi Patriarcha ser R. Filmera, a sledi Lockeovo Pismo o toleranciji*. 2 knjigi. Beograd: Mladost, 1978. (velika edicija Ideja)

B. sekundarna literatura

4. Theodor W. ADORNO, *Gesammelte Schriften, Band 11 = Noten zur Literatur*. V tej knjigi: *Balzac-Lektüre in Rede über ein imaginäres Feuilleton*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1974.

5. Danilo N. BASTA, *Johan Gotlib Fihte i francuska revolucija. Ispunjenje novovekovnog prirodnog prava u Fihteovoj ranoj političkoj filozofiji*. Beograd: Istraživačko-izdavački center SSO Srbije, 1980.

6. Kosta ČAVOŠKI, *Politička filozofija Džona Loka*. Filozofske studije 1974, str. 107—224.

7. Zoran ĐINDIĆ, *Subjektivnost i nasilje. Nastanak sistema u filozofiji nemačkog idealizma*. Beograd: Istraživačko-izdavački center SSO Srbije, 1982.

8. François DUCHESNNEAU, John Locke. V: *Geschichte der Philosophie, Band IV = Die Aufklärung*. Hrsg. v. François Châtelet. Ullstein 3063. Str. 17—42.

9. Lothar GALL/Rainer Koch (Hrsg.), *Der europäische Liberalismus im 19. Jahrhundert. Texte zu seiner Entwicklung*. Ullstein 35113, 35114, 35115, 35116. Uvod na strane IX—XXIV.

10. Augustin GEORGE in P. Grelot s sodelavci, *Uvod v sveto pismo nove zaveze*. Celje: Mohorjeva družba, 1982.

11. Paul HAZARD, *Kriza evropske zavesti. 1680—1715*. Ljubljana: Državna založba Slovenije, 1959.

12. Georg LUKÁCS, *Die Theorie des Romans*. Berlin: Paul Cassirer, 1920. (Ponatis v *Sammlung Luchterhand* 36, 1976).

13. Hans MAYER, *Aussenseiter*. Frankfurt/M: Suhrkamp, 1975 (Einmalige Sonderausgabe 1977).

²⁸ Lukács, str. 91.

14. Gajo PETROVIĆ, Engleska empiristička filozofija. Filozofska hrestomatija V. Zagreb: Matica Hrvatska, 21979.
15. Alexis PHILONENKO, J. G. Fichte. V: Geschichte der Philosophie, Band V = Philosophie und Geschichte. Hrsg. v. François Châtelet. Ullstein 3084. Str. 56—80.
16. Ulrich STEINVORTH, Stationen der politischen Theorie. Reclam UB 7735.
17. Bernard WILLMS, Revolution und Protest oder Glanz und Elend des bürgerlichen Subjekts. Stuttgart: W. Kohlhammer Verlag, 1969.

Dileme Lockove etične znanosti

MARIJA ŠVAJNCER

John Locke v Eseju o človeškem razumu priznava tri vrste znanosti: prvič, znanost stvari, kakršne so v svoji posebni biti, zgradbi, posebnostih in delovanjih — *physico*; drugič, spretnost prav obračati naše moči in dejanja, da bi dosegli dobre in koristne stvari — *practica*, v katero sodi iskanje pravil in sredstev človeških dejanj, ki vodijo do sreče, in to je tudi najbolj znamenito področje — etika (ne gre toliko za spekulacijo in iskanje resnice, kolikor za ustrezno uravnavanje življenja); in tretjič, proučevanje znamenj, ki jih potrebuje duh za razumevanje stvari ali posredovanje spoznanj drugim — logiko.

Navedena razdelitev predmetov spoznanja po Lockovem mnenju povsem ustreza naravni razdelitvi predmetov našega razuma. Gre torej za to, kakšne so stvari, kar bi bilo mogoče imeti za ontološki vidik, nadalje, kaj mora storiti človek kot razumen dejavnik, da bi dosegel določen namen, ki je obarvan evdajmonistično, to bi lahko bil etični aspekt, in seveda še vprašanje, kako čimbolj precizno opredeliti eno in drugo, kar je brez dvoma logični oziroma gnoseološki vidik.

Če bi upoštevali načelo totalitete, bi skušali Lockovo etiko situirati v avtorjev celovit ustvarjalni opus, vendar pa bi kmalu ugotovili, da ta izhodiščna pozicija ne zagotavlja posebno zanesljivih rešitev, kajti filozofovi posamezni spisi se pogosto razlikujejo v tolikšni meri, da je ponekod opaziti celo nekoherentnost. Zaustavili se bomo predvsem ob eksplicitnih opredelitvah iz Eseja o človeškem razumu, saj smo v luči hermenevtike zazrti prav v to razpravo in iščemo možnosti aktualnega branja ter razumevanja iz našega sedanjega trenutka.

Kadar se filozof iz teoretične sfere poda na pogosto nezanesljivo področje *practice*, ga lahko k temu vodijo različni razlogi. Marx je negacijo filozofije utemeljeval z možnostjo njenega udejanjenja; *praxis* je bila radikalna novost njegovih prizadevanj. Nekateri filozofi s *practico* skušajo obogatiti teoretična iskanja, so pa tudi taki, ki se na »praktičnih tleh«, v horizontu praktičnega uma ali pragmatizma znajdejo zaradi ugotovitve, da miselno-razumsko ni bilo mogoče izreči »poslednje« resnice in se je bilo treba zateči na razvejano, subjektivno determinirano in relativizirano praktično področje. V Lockovem primeru bi lahko s pridržki priznavali tako prvo kot drugo možnost, nič nenavadnega pa ne bi bilo, če bi problematiko razumeli tudi drugače: njegova etična usmeritev, ki je znana

kot teološki utilitarizem, bi lahko pomenila razumno uravnavanje življenja v meščanskem kozmosu. Nekritični pozitivizem bi bilo moč razbrati tako v božji vse-mogočnosti, v naravnem zakonu (*lex naturalis*, law of nature) kot tudi v upoštevanju javnega mnenja. Tisto, kar je in takšno, kakršno pač je, teoretično popisati, utemeljiti in vnaprej pomiriti drugačna, morebiti spreminjevalska hotenja. Hierarhija je zanesljiva in za zdravo pamet (*common sense*) tudi sprejemljiva: na vrhu je vse-mogočni bog, ki je pravičen razsodnik in je navdahnil pisanje zanesljivih etičnih norm v svetem pismu, potem je dan po božji modrosti naravno urejen »prostor« za človekovo dejavnost — narava, ki pomeni red in ubranost, in nato človeška družba, sprva kaotična, kmalu pa urejena v smiselno državno organizacijo in obvarovano lastnino. Individui so osamljene celice brez generične povezave, ljudje, naj se znajdejo in ravnajo v skladu s svojimi pičlimi možnostmi in s tistim, kar je nad njimi.

Smiselno je, da se pomudimo ob mislečih neposrednih opredelitvah in razlagah. Nikakor nimamo opraviti s suhoparnim, vase zazrtim in dolgočasnim filozofom. Seveda ne gre za to, da bi nas morali modroslovci zabavati, zoprno pa tudi ni, če je Locke nemalokrat ironičen. Razpreda zapletene misli, potem pa brez predsodkov zdrkne na raven banalnega kramljanja in popisovanja primerov, ki se tako ali drugače nanašajo na človekovo telo, zgodi se, da ga je sram popisati »nespodoben« verski običaj, spet drugič je osebno prizadet zaradi nehumanih ravnanj pri nekaterih zaostalih narodih. Ni toliko nečimrn, pravi, da bi si prilaščal nezmotljivost in ne tako nepošten, da ne bi priznaval svojih zmot.

Svoje razprave Esej o človeškem razumu ne začne tako, da bi nakazal pomemben filozofski projekt, ampak kratko malo zatrdi, da je preiskovanje razuma zabavno in koristno. Optimistični utilitarizem veje že iz prvega stavka. Postavil se bo v daljavo in si napravil razum za predmet svojega proučevanja ali pa, kot bi rekel Marx, da ostanemo razumljivi filozofom (in torej sami sebi), odloči se za samorefleksijo. Skušal bo ugotoviti izvor, zanesljivost in obseg človeškega spoznanja; njegova metoda bo iskanje meja med mnenjem in spoznanjem, torej iskanje, ki je vznemirjalo že antične eleate, prve razmejevalce med *doxo* in *aletheo*, toda v nasprotju z Lockom vnete implicitne zagovornike racionalizma.

O tem, da imamo spoznavne zmožnosti, ni treba dvomiti, kajti dal nam jih je bog. Spoznati seveda ni mogoče vsega, pomembno pa je spoznati tisto, kar naj nas vodi. Védenje o naši zmožnosti je zdravilo proti skepticizmu in lenobi. To ne pomeni, da imamo vrojene ideje. Razkazovanje načina, kako pridemo do spoznanja, dovolj dokazuje, da ni prirojeno. Splošno poznavanje nečesa in javno odobravanje še ne pomenita, da bi obstajale vrojene ideje. Če je za nekaj potreben razum, potem to ni prirojeno; ko ga začnemo uporabljati, teh načel še ni v duhu. Spoznavanje poteka tako, da najprej čutila dajejo duhu posebne predstave, duh se nato seznanja z nekaterimi izmed njih, jih izroča spominu in jim da imena, potem duh »korači« naprej, jih abstrahira in se tako korak za korakom uči uporabljati vesoljna imena. Tako duh dobiva predstave in jezik, kar mu omogoča sklepanje.

John Locke zagotavlja, da tudi ni etičnih načel, ki bi bila jasna in vesoljno priznana. Da bi ugotovili njihovo gotovost in resničnost, moramo spodbujati dialog. Številna pomembna načela niso last vseh ljudi, saj je mnogo takih, ki ne

priznavajo vere in pravičnosti. Zanesljiva potrditev, da npravstvena načela niso vrojena, je tudi v nujnosti dokazovanja. Njihova resnica je namreč odvisna od nečesa, kar je bilo pred njimi in od tistega, iz česar jih je treba izvesti. Kavzalnost je ena izmed zanimivih in včasih tudi poenostavljenih posebnosti.

Krepost je že tista vrлина, ki jo večina odobrava (vsaj v besedah), toda to še ni dokaz, da je prirojena, gotovo pa je, da je koristna. Bog je po Lockovem mnenju ravnal preudarno in krepost združil s splošno blaginjo, hkrati pa je krepost sama po sebi najboljše božje čaščenje; boga veseli, če ljudje uresničujejo njegove zapovedi.

Locke si zastavi vprašanje, kaj je dobro in kaj je zlo. Njegov odgovor je sprva obarvan hedonistično, kajti stvari so dobre ali zle samo glede na ugodje ali neugodje, ki ju povzročajo. Dobro je pač vse tisto, kar v ljudeh povzroča ali povečuje ugodje ali celo zmanjšuje neugodje ter ohranja dobro, medtem ko je nasprotno zlo ono, kar v nas povzroča ali povečuje neugodje ali pa manjša ugodje in nakoplje kako zlo. V tem hedonizmu se mešata senzualizem in spiritualizem, zakaj Locke ugodja in neugodja ne navezuje samo na telesnost, ampak tudi na duhovnost. Zatrди, da sta to različni konstituciji duha, ki ju lahko sprožijo neredi v telesu ali misli duha.

Dobro in zlo povzročajo človeške strasti, o katerih si lahko oblikujemo predstave, jih opazujemo in proučujemo. Vzemimo za primer ljubezen. Preden se zaustavimo pri Lockovem opredeljevanju, je zanimivo napraviti kratek historiat tega iracionalističnega pojava. Za Empedokla je bila ljubezen združevalni aktivni svetovni pricnip, Aristotel je postavil za predmet ljubezni samo to, kar je ljubezni vredno, torej dobro ali prijetno, Tomaž Akvinski jo je uvrstil med krščanske kreposti, ki so bile zanj: vera, upanje in ljubezen, Francis Bacon jo je imel za otroka norosti, ki se ga modreci izogibajo, čeprav niso povsem imuni pred njim, Spinoza jo je razglašal za veselje, za katero je značilno, da ga spremlja ideja zunanega vzroka, Descartes pa jo je uvrstil med strasti duše. In Locke? Zanj je to zgolj predstava nekoga, ki preudarja o misli, za katero je značilno, da se nanaša na naslado, kakršno more kaka pričujoča ali odsotna stvar v njem spodbuditi. Sovraštvo pa je misel na neugodje, ki ga lahko v nas porodi nekaj prisotnega ali odsotnega. Ljubezen in sovraštvo sta po Lockovem mnenju razpoloženi duha glede na ugodje in neugodje; poželenje pa je neprijetnost, ki je v človeku zaradi odsotnosti nečesa, kar bi prineslo neslado. Zanimivo je, da je pglavitni nagon, ki spodbudi človekovo dejavnost, po Lockovi presoji neprijetnost.

V nadaljevanju Locke naniza še nekaj specifično iracionalističnih kategorij, kar po vsej verjetnosti ni prav nič neracionalnega glede na iracionalnost družbenega substrata, pa naj zveni še tako nenavadno. Tako je zanj skrb neprijetnost v duhu ob misli na izgubljeno dobro ali pa občutek pričujočega zla. Upanje je posebno veselje v duhu, ki se nanaša na koristno prihodnje uživanje nečesa, kar bo omogočalo naslado. Bojazen je neprijetnost duha ob misli na bodoče zlo, ki nas utegne zadeti, obup pa je misel na nedosegljivost nekega dobrega in celo različno učinkuje, saj včasih povzroča neprijetnost in neugodje, drugič pa mirovanje in malomarnost. Jeza je neprijetnost ali duševni nemir, ki se porodi zaradi prizadejane krivice, vsebuje pa tudi maščevalno namero. Locke opredeli celo sram: to je neprijetnost duha ob misli, da si kaj storil, kar je nespodobno in ti

zmanjša zaželeno spoštovanje. Skratka, vse to so modusi ugodja ali neugodja, pojavljajo pa se zaradi dobrega ali zla.

Glede moči Locke meni, da gre za predstavo, ki vsebuje relacijo do delovanja in spreminjanja. Moč je bodisi aktivna, bodisi pasivna, bog pa je seveda nad obema možnostima. Pojavni obliki moči sta volja in razum; volja je moč, ki jo ima razum, hotenje je dejansko udejstvovanje te moči. Moč zaznavanja je tisto, kar imenujemo razum. Zaznavanje je torej dejanje razuma in je trojno: sprejemanje predstav v duhu, zaznavanje pomena znamenj in zaznavanje skladnosti ali nasprotovanja ter ujemanja ali neujemanja med našimi predstavami. Razum in volja nista drugega kot dve zmožnosti našega duha.

In svoboda? »V tej meri, kakor ima človek moč, misliti ali ne misliti, premikati se ali se ne premikati v skladu z voljo (preference) ali navodilom svojega lastnega duha, v tej meri je človek svoboden.« (John Locke: O človeškem razumu. Prevedel Fr. A. Jerovšek. Ljubljana, Slovenska šolska matica, 1924. Str. 119) Predstava svobode je za Locka predstava moči v nekem dejavniku, ne sodi k hotenju ali izbiranju, ampak k osebi, ki ima moč, da nekaj stori ali pa dejanje opusti. Nasprotje je treba iskati med svobodnim in nesvobodnim, ne pa med svobodnim in nujnim. Svobodni smo, če lahko izbiramo v skladu z našim duhom, medtem ko se nujnost pojavi tedaj, kadar misel nima moči, da bi delovala ali opuščala v skladu z navodilom misli. Svoboda tedaj ne sodi k volji, zato je povsem neprimerno vprašanje, ali je človekova volja svobodna. Svoboda je le moč, le last dejavnikov, nikakor pa ne atribut ali sprememba volje, kajti le-ta je moč, ki pomeni, da nekaj hočemo, nečemu dajemo prednost, drugo opuščamo, lahko pa seveda tudi izbiramo. Locku ne gre za to, da ena moč učinkuje na drugo, ampak poudarja, da učinkuje duh, ki uravnava te moči. Dejanja opravlja človek-dejavnik, ki ima moč, da je aktiven. Moči so kratko malo relacije, ne pa dejavniki, kajti svoboden ali nesvoboden je lahko le človek. Koliko se lahko kdo udejstvuje, toliko je svoboden; pri tem je pomembna izbira njegovega duha. »Kajti kako si moremo koga misliti bolj svobodnega, ko da ima moč, storiti, kar hoče?« (Ibid., str. 123) Bistvo svobode je torej moč delovati ali ne delovati. Ker pa volja določa nekaj zunaj sebe same, očitno v večini primerov človek ni svoboden, resignirano zapiše avtor. Doda še, da esenca tiči tudi v odvisnosti biti ali nebiti kakega dejanja od našega hotenja.

Svoboda pomeni delovanje glede na izbiro in voljo; slednja seveda ni isto kot želja, zakaj želeti in hoteti sta različni dejanji našega duha, kar pomeni, da je volja le moč hotenja, želja pa je neprijetnost duha zavoljo pomanjkanja odsotnega dobrega, prav tako tudi pogrešanje odsotnega dobrega glede na neugodje, ki ga občuti.

Nikakor ne gre prezreti boga; ta premodri stvarnik je o vsem najbolje poučen. Ko je ustvarjal, je vse napravil z razlogom in je tudi neprijetnosti načrtno položil v človeka. Zdaj se mora človek sam znajti: odstranitev neprijetnosti je prva stopinja do sreče, ki si jo ljudje nenehno želimo. Sovraštvo, strah, jeza, nevoščljivost, sram in druge strasti imajo vsaka svojo neprijetnost; kjerkoli je neprijetnost, tam je tudi poželenje. Če čutimo neprijetnost, pogrešamo srečo. Zanj in za bedo velja, da sta imeni dveh skrajnosti, ki se spajata z ugodjem in neugodjem, bodisi telesnim, bodisi duhovnim. Sreča bi lahko bila skrajno ugodje

in veselje, beda pa prav nasprotno. Najnižja stopnja sreče je že tedaj, kadar ne občutimo neugodja; kar nam povzroča ugodje, je dobro, kar neugodje, pa je slabo ali zlo. Vse to je treba permanentno komparirati. Locke pravi, da imajo čutni užitki kar preveč privržencev, vseeno pa baje ni nihče tako nerazumen, da bi tajil, kako je tudi v znanosti užitek. Sreča ima torej več stopenj, ki so namenjene različnim ljudem oziroma primerne zanje. Obstajajo tudi namišljenje neprijetnosti, kot so na primer: častihlepnost, bogastvo in mogočnost.

Locke sicer pravi, da smo ljudje v primerjavi z bogom revne in končne stvari, toda v tem primeru ne gre za pesimizem. »Zato stoji vsakdo po svoji zgradbi kot razumno bitje pod nujnostjo, da se da pri hotenju odločati svoji lastni misli in razsodbi, kaj mu je najboljše storiti, sicer bi bil pod odločbo koga drugega kot samega sebe, to pa bi bilo pogrešanje svobode.« (Ibid., str. 132)

Še vsemogočni bog sam je določen z nujnostjo, da mora biti srečen. Človek se mora ravnati po njegovih navodilih, toda to je lahko samo fraza. »Kdor je svoje verige strl in si duri iz ječe odprl, je popolnoma prost, ker lahko gre ali ostane, kakor mu je všeč, dasi ga določa ponočna tema ali slabo vreme ali pomanjkanje prenočišča, da prisodi prednost bivanju v ječi.« (Ibid., str. 133) V tem je opaziti senco upornišтва in relativne indeterminiranosti, kar zadeva božjo dominacijo.

Temelj svobode je iskanje sreče, kar je tudi najvišja popolnost razumne nravi. Razloge za nekatere napačne izbire je treba iskati v nevednosti in nepozornosti. Da do tega ne bi prišlo, je treba pravilno uporabljati razum, seveda pa je tudi bog sam olajšal izbiro, saj je odmeril kazni in plačila. Če ima dober človek prav, je vedno srečen; če pa se moti, ni nesrečen in ne čuti ničesar — v tem preblisku je nekaj stoičnega.

Navedeni pojmi so na prvi pogled povsem ahistorični, v resnici pa zrcalijo družbena razmerja, v katerih si je zaradi zapletenosti zgodnjega kapitalizma treba najti ustrezen prostor pod soncem, se znati med drugimi izoliranimi eksistencami, ravnati preudarno, da se ne bi zapletali v neprijetnosti. Anticipacija prosvetljenske glorifikacije razuma je več kot očitna, ne gre pa tudi zanemariti antitetičnega vpliva racionalizma. V teističnem utilitarizmu je opaziti drobce senzualizma, spiritualizma, hedonizma in evdaimonizma. Poudarjanje aktivnosti je dragocenost Lockove filozofije, zasidranost v empiriji pa vsekakor pripravljenost, ostajati na zemlji in v družbi, ki jo po svoje tudi sam kreira.

Utilitarizem je ponavadi podaljšek družbenega koristolovstva. Problemi bi bili vsekakor ustrezneje razčlenjeni, če bi podali še pregled tistih teorij, ki so učinkovale na Lockove spise, na primer dela Richarda Hookerja in sveže ideje Thomasa Hobbesa, sledili Lockovim idejam o državi kot ohranjevalki lastnine, o človeškem nagonu po samoohranitvi in o njegovi najgloblji naravi, da bi si prisvajal materialne dobrine, o liberalizmu, ki ga je bilo nevarno oznanjati in so zato Lockovi politični spisi izšli anonimno. Gotovo ne bi smeli prezreti egoističnih strasti, na katerih je osnovana meščanska moralnost, in stališča, da je bistvo politike v kompromisu. Prav tako je odločilnega pomena spoznanje, da je ideja naravnega prava osnova politične teorije. Naravni zakon pač objektivno obstaja, spoznati ga je mogoče z naravno lučjo, ki je zakon in izraz božanske volje. Um ta zakon zgolj odkriva in ga razlaga, ne pa razglaša in potrjuje. Ta razvejana

problematika bi seveda pomenila pot iz Eseja o človeškem razumu in preseganje teh začrtanih okvirov.

Poglavitne dileme Lockove etike je treba iskati v navzkrižjih časa. Zdrav razum je filozofu govoril, do kod sme iti. Voltaire ga je na primer imenoval »le sage Locke« in dejansko je bil Locke moder, oprezen človek. Avtor razprave Politična filozofija Johna Locka Kosta Čavoški pravi, da je bilo v sedemnajstem stoletju pisati o politični teoriji smrtno nevarno. Etika ima svoj *raison d'être*, kadar se navezuje na politiko danih razmer. Prava politika je sprejemljiva le toliko, kolikor ima moralne implikacije. Čavoški Locku odreka radikalno revolucionarnost, torej se je tudi etična znanost znašla v sponah. Vseeno pa Lockovo razglašanje svobode, izbire in delovanja učinkuje sveže, moderno in s pridržki celo aktualno. Johna Locka je mogoče brati z vidika sodobne situacije in ga s pomisleki imeti za sodobnika, kajti vsi sodobniki tudi niso vselej popolni in revolucionarni.

LITERATURA

Čavoški Kosta: Politična filozofija Džona Loka. Filozofske studije V. Beograd, Filozofsko društvo Srbije, 1974.

Jodl Friedrich: Istorija etike kao filozofske nauke. Sarajevo, Veselin Masleša, 1975.

Locke John: Selections From Locke's Essay on the Human Understanding. London, Crosby Lockwood & Co., 1876.

Locke John: O človeškem razumu. Prev. Fr. A. Jerovšek, Ljubljana, Slovenska šolska matica, 1924.

Locke John: The Second Treatise of Government. New York, The Liberal Arts Press, 1952.

Locke John: An Essay Concerning the True Original, Existent and End of Civil Government. Socila Contract. Essays by Locke, Hume, Rousseau. Oxford, Paperbacks, 1971.

Tubić Risto: Britanska filozofija morala. Etičke teorije od XVII do konca XIX vijeka. Sarajevo, Svjetlost, 1978.

Lockovo pojmovanje svobode in sreče

BOGOMIR NOVAK

Lockovo pojmovanje specifičnosti človekovega moralnega ponašanja zavzema pomembno mesto znotraj prosvetljske etike. Locke je eden izmed protagonistov prosvetljskega duha, ki se je širil iz Anglije v Francijo in Nemčijo. Je duhovni inspirator in vzornik filozofije 18. stol., na katero je imel relativno največji vpliv. Nanj so vplivali Descartes, Bacon, Hobbes, Gassendi in britanski novoplatoniki (Cudworth) itd., sam pa je vplival na celo vrsto britanskih empiristov, deistov in etikov, na francoski materializem 18. stol. ter na nemško klasično filozofijo. S teorijo moralnih sodb je Locke vplival na današnjo meta-etiko. Etični problematiki ni namenil posebnega dela, ker je sprva menil, da je zaključen moralni kodeks dan že v Evangeliju. Čeprav se Locke ni nikoli mogel emancipirati od krščanske morale, jo je skušal vskladiti s prirodno religijo razuma, ki ima zmožnost presoje o tem, kaj spada k razodeti religiji in kaj ne. Njegove misli o moralnem dejanju so prepletene s prirodno religijo-deizmom in idejami o politični demokraciji ter tako tvorijo celoto.

Pojem razsvetljenstva je raztegljiv. Za starogrško prosvetljenstvo je značilno gibanje sofistov, za novoveško pa svobodomiselnost in boj proti srednjeveškemu mračnjstvu. Pri obeh obdobjih razsvetljenstva zasledimo podoben motiv obrata k človeku samemu, prevrednotenje starih vrednot in opiranje na samostojnost uma kot izhodišča svobode. Razsvetljenstvo nam lahko pomeni v najširšem smislu prehod človeštva iz barbarstva v civilizacijo, iz teme v svetlobo Prometejevega ognja, ali pa v ožjem smislu liberalizem prve industrijske revolucije v Evropi. Za Kanta, Hegla in Marxa je razsvetljenstvo kritična ocena dosedanje stopnje napredka svobode in anticipacija še ne dosežene. Marx je pokazal, da so univerzalni cilji človekovega ravnanja, ki so izpeljani iz dozdevno apriornega uma le abstraktni. Locke je s kritiko vrojenih moralnih idej postal utemeljitelj različnosti interesov in idej. Tako je za Helvetiusa, ki izhaja iz Locka, izhodišče morale v čutnih lastnostih, samoljubju in osebнем interesu ter užitku, za Kanta pa šele v zakonodaji uma. Locke proučuje pojem svobode z jezikovno-logičnega, spoznavnoteoretskega, psihološkega in političnega — skratka z deističnega vidika. Angleška revolucija v l. 1688 ga je spodbudila k temu, da se je dotaknil vprašanja, ali svoboda posameznika pogojuje svobodo institucij države in cerkve.

V vsaki etiki obstaja implicitni ali eksplicitni odnos med svobodo in srečo. Sreča je v svobodni odločitvi za moralno dejanje po ustreznem cilju oz. principu. Človek po narodi izbira dobro in preprečuje zlo, podobno kot stremi k užitku in se izogiba bolečini. Zato so pojmi narode, smotra, dobrega, spoznanja, sreče in užitka v tesni zvezi. V starem veku je bilo etično, da se je človek ravnal po poslušnosti zakonom, ki so bili obenem kozmični, in državni. Pri sofistih postane etično dejanje problem, ker človekova naroda ne sovpa več s kozmičnim, božjim ali državnim zakonom. Tako se pojavi konflikt med dolžnostmi, med dvema vrstama moralnih razlogov in s tem razcep znotraj človekove narode same. Ta zelo značilna starogrška alternativa je prisotna tudi v dramatikii npr. v Sofoklejevi Antigoni. Naloga filozofske etike je v tem, da vskladi obe področji, ker človek deluje po spoznanju resnice. Sokrat ostane zvest in poslušen državnim zakonom, ki ga privedejo v smrt, ker le na ta način lahko dokaže obstoj še drugačnega večnega božjega zakona. Njegova svobodna odločitev za smrt, ki je eo ipso nesmrtnost ne predpostavlja sreče v smislu eutychia, srečno naključje, naklonjenost bogov ali usode, ampak eudaimonia v smislu najvišjega smotra človekovega hotenja. Prvi smisel je stvar vere, drugi pa stvar intelekta. Platon je uvedel kot posrednika med uvidom in ravnanjem moč volje (hekousion), ki služi za zatiranje nižjih strasti duše. Zato je svoboda v samoovladovanju (eukratia). Odtlej se etično sestoji v negaciji negativnih afektov zlasti v etiki kinikov, epikurejcev, racionalistični etiki. Platonova etika ni hedonistična. Presega nasprotje med trpljenjem in užitkom, poželenjem in ravnodušnostjo oz. duševnim mirom. Negacija neugodja zanj ni nujno ugodje in obratno, ampak oboje v možnosti, kar pomeni stanje duše brez kvalitete. Nedooločeno stanje pa ni sreča. Le-ta je možna kot udeležba na ideji dobrote in lepote (kalokagatia). Od Platona naprej ima etika pedagoški značaj, saj gre za obrat človeka v bistvu, za usmerjanje njegovih sposobnosti k načrtnemu udejanjanju cilja. Srečnost je za Aristotela stanovitno pravilno ravnanje, plemenitost in dostojanstveno prenašanje udarcev usode (če jih ni preveč in niso premočni) po življenski strategiji. V različnih etikah zasledimo užitek, korist, duševni mir, neodvisnost od zunanjih okoliščin, osvoboditev od strahu in skrbi, prijateljstvo, veselje do dela itd. kot sestavine sreče. Enostranske so tiste etike, ki absolutizirajo vrednost te ali one prvine. Tako rigoristična etika absolutizira dolžnost, racionalistična vlogo razumskega spoznanja, astetska odsotnost potreb, hedonistična užitek in utilitaristična korist.

Starogrška etika je avtonomna in optimistična. Kriterij ravnanja je zmernost oz. srednja mera. Svoboda kot možnost izbire najvišjega dobrega izhaja iz specifičnega bstva (narave) človeka. Tako je po Aristotelu za modreca najvišja vrednota teoretično spoznanje, za prakatika pa izvršitev tistega dela, ki si ga postavi kot cilj. F. Jodl meni, da je krščanska etika pesimistična in heteronomna. Izhaja iz zapovedi božje volje, ki je norma za človekovo grešno naravo. Cilj človekovega ravnanja je v onostranstvu, ker je rešitev njegove duše možna le s pomočjo božje milosti. Že za helenistično etiko je značilen etični dualizem, ki vodi do izgube zaupanja, da bi človek z lastnim razumom obvladal situacije. Ideali modreca se je v tem času manifestiral v neodvisnosti od svetovnega dogajanja in neobčutljivosti zanj (apatija). Ker je za skeptike ljudem bistvo stvari nedo-

stopno, ne moremo o njih ničesar reči (afasia) in se vzdržimo izrekanja sodb (epohe). Skeptiki poznajo logično okoliščino ravnotežja razlogov, ki korelira z etičnim oz. psihološkim momentom ravnotežja motivov, ki so ga v srednjem veku imenovali *liberium arbitrium indifferentiae*. Z opustitvijo ideala srednje mere dobi volja ekstremne dimenzije, kar odpira nova vprašanja. Ali je volja, svobodna ali ne, determinirana ali nedeterminirana, ali je volja pred razumom ali obratno? V zgodovini filozofije sta znani dve teoriji volje in sicer heterogenetična, ki so jo zastopali Platon, Aristotel, stoiki Albert Veliki, Tomaž Akvinski, Vives, racionalisti, Hobbes, Locke, Bonnet, Kant, Hegel itd. in auto-genetična z zastopniki kot so Duns Scotus, Schopenhauer, Nietzsche. Opazimo lahko, da heterogenetične oz. deterministične teorije volje prevladujejo. Avguštin je zanikal možnost, da bi poleg religiozne morale obstajala še prirodna. Zaradi izvirnega greha človekova volja ni svobodna, zato človek ni sposoben delati dobro brez božje pomoči. Sama po sebi je volja sposobna le za izbiro slabega oz. zla. Iz sholastike izhaja izrek, ki ga navaja tudi Locke: »Vem, kaj je dobro, a delam slabo.« Korenine tega izreka najdemo že v prvotni krščanski morali. Kot za Avguština tudi kasneje za Locka ni možna volja do volje. Pri Avguštinu duh izbira lahko hotenje ali ne-hotenje, bržkone zaradi spora volje s samo seboj, kar pa Locke ne dopušča. Duh zanj nujno hoče to ali nekaj drugega, možnost ne-hotenja ne obstaja. Svoboda je po Avguštinovem mnenju dana od boga. To pomeni determinizem volje. F. Jodl opozarja, da je milost v srednjeveški etiki to, kar kasneje tudi racionalisti spoznajo kot zunanjo determinacijo volje. Za normativno etiko je pomembna že Aristotelova ugotovitev, da se zmožnost odločanja in volja ne ujemata vedno. Za Tomaža Akvinskega volja stremi k temu, kar je razum spoznal kot dobro, kar pomeni odvisnost volje od intelekta. Po drugi strani je zanj volja kot za Alberta Velikega svoboda izbora (*facultas electiva*). Za Duns Scota in Occama je volja *movens per se*, predstave vplivajo nanjo le slučajno. Scot očita Tomažu zamenjavo praktične razsoje z intelektom. Po Scotu nastanejo predstave s prirodnim procesom. Volja, ki je pred spoznanjem, je vedno usmerjena k dobremu. Razum spozna le to, v čem je dobro. Buridan je skušal posredovati med deterministi (tomisti) in indeterministi (skotisti), tako da bi deterministi opustili pojem prirodne nujnosti, indeterministi pa samovoljo, vendar se mu to ni posrečilo.

Vsaka doba si ponovno postavlja vprašanje dvojne morale. Vprašanje, ali je moralni zakon večer ali spremenljiv se zrcali v vprašanju, ali je moralni red nujno takšen, kakršen je, ali je lahko drugačen. Tudi novoveški etiki so nanj različno odgovarjali. Racionalistična etika sloni na stoični in tomistični. Z demonstrativno metodo skuša premagati afekte, katerih izraz zajema približno enako vsebino kot antični izraz *perturbationes animi*. Afekti po Spinozi dajejo varljiv občutek prostovoljnosti, ki nastane zaradi našega nepoznavanja vzrokov delovanja volje. Tako Hobbes, Spinoza, Leibniz in Locke zanikajo obstoj svobodne volje. Spinoza zavrača Descartesovo pojmovanje svobodne volje kot zmedeno. Svoboda in smoter v psihološkem smislu ne obtajata, ampak le metafizično kot samoohranitev tega, kar je, z vidika večnosti. Človeška razumska svoboda samoobvladovanja afektov in svobodni vzrok boga domala sovpada z nujnostjo. Svoboda je za Spinozo spoznanje nujnosti. Svoboda v smislu prostovoljnosti je zmotna, ker

izhaja iz umišljene predstave smotra, ki v naravi-bogu ne obstaja. Resnica identitete, ki je kriterij moralnih sodb je adekvatna ideja sama zase in za neadekvatne ideje (afekte). V tem je krožnost Spinozove geometrijske demonstracijske metode. Intuitivno dojetje celote je podlaga etičnega ravnanja posameznika, čigar pravilnost je dokazljiva z redukcijo na osnovne aksiome, ki niso nedvoumni. V adekvatni ideji, ki je eo ipso moralno ravnanje se manifestira dobro, korist, veselje, moč, vrlina, sreča in svoboda. Za Spinozo volja ni človekova elementarna nagonska energija, ampak splošna oblika pojavljanja ideje v smislu potrjevanja ali zanikanja. S takšno formalnologično alternativo Spinoza izenači voljo z razumom v razumni volji (amor intellectualis dei) in volji do razuma, ki jo v smislu blaženosti le redki lahko dosežejo. Spinoza ne prizna ravnotežja motivov, ampak trdi, da se volja ravna po najmočnejšem motivu t. j. afektu. Pred voljo je želja, ki je nagonska težnja po samoohranitvi. Spinozova etika ne običi v naturalizmu in egoizmu, ker meni, da gre za skupno dobro, korist, srečo. Tako je že pri Spinozi implicirana Leibnizova ideja vzajemne sreče in ljubezni, Rousseaujeva ideja svobode, ki je v tem, da človek hoče, kar more in dela, kar bi rad in Marxova ideja, po kateri je človek najvišja vrednota za človeka.

Locke se uvršča med hedonistične etike z ugotovitvijo, da so stvari dobre ali slabe samo glede na ugodje ali neugodje (bolečino).

Dobro in zlo sta gibalni naših strasti.

Osnovno vprašanje je, kako premagamo negativne strasti (afekte) kot so jeza, obup, zavist, žalost, strah, sram itd. Odgovor najdemo v analizi vzrokov nesreče in v želji po sreči. Željo opredeli Locke tautološko kot neugodje, ki ga občuti človek zaradi odsotnosti stvari, ki kot prisotna vzbuja občutek zadovoljstva. Želja je gibalna sila volje, ki je zmožnost, s pomočjo katere začnemo, prekinemo, nadaljujemo ali dokončamo neko delo. Vsi ljudje težimo k sreči, vendar je sreča kot najbolj osebna kvaliteta za vsakogar drugačna.

Po Locku moralne ideje, ki niso vrojene, izhajajo iz občutkov in refleksije. Njegova etika ni niti senzualistična niti formalistična. Ohranja pa še normativno-deduktivni značaj na demonstracijski način, ki je bil tedaj v modi, kar pomeni izpeljevanje posledic iz določene moralne ideje in presojanje, ali nek primer ustreza ideji ali ne. Takšna metoda predpostavlja jezikovno pravilno uporabo pojmov. Za Locka je termin »svobodna volja« *contradictio in adjecto* prav tako kot kvadratura kroga. S tem pove, da volja ni bitje oz. substanca. Prav tako ni možna volja do volje, kar bi vodilo v *regresus ad infinitum*. Ta dva razloga sta značilna za heterogenetične teorije volje, ki omejujejo vprašanje svobode na razumno mero. Po Lockovem mnenju svoboda ne pripada volji, ampak človeku, ki je sinteza vseh zmožnosti in s tem izhodišče vseh odnosov. Le napačna raba jezika daje vtis, da ena sposobnost (sama po sebi) vpliva na drugo. Svoboda se lahko izoblikuje v zapleteni interakciji med človekom in empiričnimi okoliščinami. Po Locku je svoboda prisotna hkrati z razumom in voljo ali pa tudi ne. Akt volje je nujen, brž ko premišljujemo o nekem dejanju. Stopnja svobode seže do meje zmožnosti delovanja. Človekov izbor ni svoboden po tem, da bi lahko izbral nasprotno — npr. skočil navzgor namesto navzdol. Kadar pride volja v konflikt z željo (nasprotni afekti pri Spinozi), zmaga želja — npr. človek opravlja neko dejavnost, ki jo ne želi dovršiti. Volja deluje le po najmočnejši

strasti. Manjša neprijetnost še ne sproži akcije. Svoboda delovanja je možna na osnovi volje in ne pred njo. Svoboda izbire bi bila le volja do volje, kar je nesmisel. Volja je determinirana. Motiv za nadaljevanje akcije se sestoji v prijetnem, motiv za spremembo pa v neprijetnem občutku. Specifično za Lockovo pojmovanje moralnega dejanja je ugotovitev, da ni največje dobro gibalo naše volje, ampak sorazmerna neprijetnost, ki nastane zaradi pomanjkanja tega cilja. Želja je upanje. Odlašanje pri njegovi izpolnitvi prinaša bolečino srcu. Želja je »roža na križu sedanjosti« (Luther-Marx), kar pa ne vodi le v »religijo svobode« (Abagnano) ali k romantičnemu motu, ampak tudi k Aristotelovi ugotovitvi, po kateri je hotenost ali nehotenost dejanja odvisna od časovnih okoliščin.

V pojmu odločitve (proairesis) je impliciran odgovor na vprašanje, katera izbira je prej-razumna ali nerazumna. Proairesis pomeni prednost razumne odločitve pred nerazumno in nehoteno. Kdor dela v pijanosti, je tako za Aristotela kot za Spinozo in Locka nesvoboden. Dejanje iz nevednosti je bodisi prisilno zaradi zunanjih vzrokov in nehoteno v protislovnem smislu s hotenim v primeru, da ga prizadeti obžaluje bodisi samo ne hoteno v kontrarnem smislu s hotenim dejanjem v slučaju, da ga določena oseba ne obžaluje. Aristotel v Nikomahovi etiki opisuje tudi primere, pri katerih se sposobnost kontrole delovanja s samim potekom tega delovanja izgubi. Zmožnost začeti neko delo še ne pomeni zmožnosti prekinitve ali uspešne dovršitve tega dela. V takih primerih je vzrok nevednosti človek sam, ker bi lahko vedel, kaj je dobro. Za sholastike in Locka ideja svobode ni izgovor za slaba dejanja, ampak razlog za dobra. Z vsakdanjega empiričnega vidika zgledovanja po slabih dejanjih sokratski kriterij moralnosti ne zadošča. Po Locku alkoholik ne more postati abstinent, ker se vedno znova moti glede časovnega intervala, ki obstaja med prijetnim občutkom popivanja in škodljivimi posledicami, ki jih povzroča alkohol na organizmu. Locke ni slutil, kakšen obseg bo doseglo človekovo omamljanje in zastrupljanje. Zato je njegovo spoznanje obratnih učinkov občutka prijetnosti in neprijetnosti toliko bolj pomembno.

Kot prehaja Locke v svojem Eseju od enostavnih k sestavljenim idejam, prehaja tudi od lažjih k težjim vprašanjem o presoji moralnega dejanja. Sprva ugotovi principe in motive moralnosti, kasneje pa kriterije spoznanja zanje. Kriteriji moralnih sodb so pri Spinozi le razumski, pri Locku pa izkustveno-razumski. Spinozova etika je večna, ker velja za vse primere, Lockova pa sprejemljiva, saj velja za večino ali manjšino primerov. Čas je odločilen dejavnik za to, da premislimo, katere želje bomo zadovoljili in kako. Ideja časa predpostavlja urejenost gibanja in akcij. Po Lockovem mnenju čas ni neposredno mera neurejenega gibanja, zato je dobljen iz stalnega toka idej v našem duhu. Očitno pridobimo idejo časa z razmišljanjem, s katerim nejasne ideje postanejo jasne. Pri tem je potrebno opustiti predsodke, ki izhajajo iz starih običajev (podobno F. Bacon). Kot Spinoza ve tudi Locke, da so adekvatne ideje primernejše za delovanje kot neadekvatne, vendar jih ni mogoče enostavno zapustiti. Strasti ohranjajo napetost volje in priklepajo nase razum, ki se drži svojega predmeta. Spinoza dokazuje svoje principe moralnosti pozitivno, Locke pa negativno. Medtem ko Spinoza razumsko ve, da ve, kar identificira dokaze z zagotovili in samopotrjevanji, Locke pretežno izkustveno analizira človekove sposobnosti ravnanja. Zato je njegova etika kot uporabna psihologija deskripcija različnih duševnih stanj, čeprav predpostavlja

po Windelbandovem mnenju identiteto božjega in prirodnega zakona. Lockova etika izhaja iz človekove prirode, ki ni prirojena in večna kot pri Cudworthu, ampak pridobljena. Kot začetnik prosvetljenske miselnosti Locke človekove prirode ne zapira vase in ne išče zgolj notranje sreče, ampak jo odpira v zgodovinski tok, pri čemer opušta metafizične utemeljitve in razloge zanjo in se opira raje na psihološke. Tudi Russell v Osvajanju sreče prevzema tako usmeritev, ko prehaja od analize vzrokov človekove nesreče do spoznanja pogojev za srečo.

Ni nepomembno vprašanje, kaj človeka bolj osrečuje — drobne ali velike radosti. Marsikdo ima za Locka raje vrabca v roki kot goloba na strehi. Zaradi manjših dobrin se ljudje odrečejo večjih. Razlogi za to so v nesmotrnosti, nerazumnosti, slepi pre nagljenosti. O poslednjem primeru govorimo takrat, kadar trenutne strasti zameglijo naše znanje. Ustaljene navade so česti vzrok zmot pri moralni presoji. Že Platon v Zakonih meni, da naj se človek navadi na veselje in žalost pri tistih stvareh kot je treba. V tem vidi jedro pravilne vzgoje. Tudi po Lockovem mnenju se človek lahko prepusti strastem ali pa jih skuša obvladati. Zanj obstaja naslednje zaporedje duševnih sil: neprijetnost-želja-volja-svobodna razumska presoja-izvršitev dejanja. Želja po pravi in ne navidezni sreči je gibalna sila volje. Nikakor ne dopušča opredelitev svobode kot svobodne izbire ali kot ravnodušnosti (apatije). Srečo opredeljuje hedonistično kot užitek z osvoboditvijo bolečine. Šele z razumsko primerjavo postaneta dobro in zlo (neprijetnost) relativni, saj v določeni časovni razliki prijetno postane neprijetno in obratno. Locke sklepa po principu, da ista stvar ne more hkrati biti in ne biti, da duh ne more občutiti dveh zadovoljstev hkrati kot tudi ne more občutiti zadovoljstva ob danem občutku bolečine. Locke ve, da človek brez razumske presoje hkrati hoče in noče, ne pristane pa na to, da bi ta človek hkrati v različnem smislu občutil zadovoljstvo in nezadovoljstvo.

Moralno dejanje presoja Locke z dveh in sicer: 1. z vidika afektov oz. strasti večine ljudi in 2. z vidika razumskih odločitev manjšine. Tako je po eni strani dober vsak predmet zaznave, ki sproži željo po navidezni sreči, po drugi strani je pa dobro življenjski strateški cilj, zaradi katerega razum selekcionira predmete zaznave glede na to ali ustrezajo temu cilju ali ne. Kot empirist Locke večkrat poudarja, da si različni ljudje različno predstavljajo srečo. Tako je pojem največje neprijetnosti notranje diferenciran. Za znanstvenika predstavlja največjo neprijetnost pomanjkanje znanja, za marsikoga pa pomanjkanje čutnih užitkov. Locke dveh kriterijev za moralno presojo in s tem tudi dveh vrst ljudi ne pojmuje dualistično, saj izhaja iz predpostavke demokratične družbene ureditve, v kateri imamo vsi enake možnosti, ki jih različno uporabljamo. Zato Locke opozarja na zmote pri moralni presoji. Ne smemo zamenjavati sedanjega trenutka s prihodnjim, obstoječega zadovoljstva s še nedoseženim, prisotno dobro z odsotnim dobrim itd. Na ta način se razočaramo, ko ugotovimo, da nam je potrebno za srečo, kar smo mislili, da nam ni potrebno in obratno. Zaradi napačne izbire sredstev za doseg cilja se sprašujemo: »Čemu bi sebe onesrečevali za srečo?« Na to odgovarja Russell z vprašanjem, čemu uživati v bayronski nesreči. Po Lockovem mnenju presežemo našo kratkovidnost tako, da z razumskim opazovanjem odložimo udejanjanje želje. Locke pove, da je za nas zanimivo le tisto dobro, ki sproži željo po sreči in ne tisto dobro, ki nima spodbudne moči. Vsaka želja

po sreči ni uresničljiva, zato je sreča nekaj neizrekljivega, neskončnega in nepopolnega. Sreča za Locka ni ideja, ampak dejstvo. To pomeni, da odnos med srečo in svobodo ni odnos med dvema idejama, ki bi lahko potrebovale tretjo idejo, ki bi bila njun posrednik in dokaz, ali pa tudi ne. Odnos med srečo in svobodo ni niti demonstrativen, niti intuitiven, ampak je realna podlaga vsega moralnega znanja. Po Locku razumsko spoznanje ne omejuje človekove svobode, ampak ji daje pravo vrednost znotraj zapletenega procesa moralnega odločanja. Na ta način se Locke navezuje na grški pojem proairesis, ki vzpostavlja srednjo mero vsakega praktično-moralnega interesa in daje tudi teoretičnemu interesu praktično-moralno vrednost. Takšna sinteza za Kanta ni več sprejemljiva in dosegljiva zaradi dveh vrst moči uma teoretične in praktične in dveh vrst kavzalnosti kot sta prirodna in moralna. Locke vidi podobno kot Spinoza razliko med prostovoljnostjo in svobodo, kar ga vodi do razlike med navidezno in pravo srečo, ne vidi pa notranje antinomičnosti pojma svobode, ki je v tem, da velja identičen odnos tako za svobodo kot za njeno determiniranost. Ta antinomija vodi kasneje v marksizmu do dialektično-deterministične teorije svobode, ki skuša preseči nelogično protislovje v mehansko-determinističnih teorijah svobode. Locke ne raziskuje vseh aspektov svobode, ampak le tiste, ki so bili pomembni v času razsvetljenstva. Poleg spoznavnoteoretskega in logičnega vidika nastopita v tem času še psihološki in politični vidik. Iz zgodovine filozofije poznamo tri teorije svobode kot so teorija odsotnosti zunanjih ovir, teorija svobode kot spoznane nujnosti (deterministična teorija) in teorijo avtodeterminacije. Locke ne zastopa striktno nobene teorije. Omeji svobodo kot ravnodušnost na zmožnost delovanja, na katero volja ne vpliva in je ne spreminja. Tako lahko premikam zdravo roko, če jo hočem ali nočem premikati. Če je zaradi bolečine ne morem premikati, nisem v odnosu do tega dejstva niti svoboden niti ravnodušen.

Svoboda pripada po Locku bistvu človeka. Smisel svobode je v tem, da človek hoče to, kar zmore. Izraze zmogljivosti, spretnost, moč rabi Locke sinonimno. Volja je drugačna moč kot svoboda, čeprav imata obe bivalentno alternativno strukturo, ki se sestoji v odnosu med pozitivnim in negativnim polom. Če človek hoče to, česar ne zmore ali noče tega, kar zmore, ni svoboden. Očitno tisti, ki ni svoboden tudi ni srečen, saj je svoboda kvaliteta človeka v celoti in ne le v posamezni lastnosti. Locke ne razvršča posameznih tipov svobode in sreče, kakor tudi ne razvije antropološke podlage etike. Na začetku meščanske družbe še ni bil viden problem človekove odtujitve. Locke se ne ukvarja z zli te civilizacije kot so tekmovalnost, zavist, občutek greha itd., marveč vidi napredek svobode v obvladovanju naših strasti. Pri tem naleti na probleme, ki jih mora pustiti odprte. Če je res, da svoboden človek ne more biti nesrečen in nehuman, se odpre vprašanje sporočljivosti (informativnosti) in združljivosti različnih akcij med ljudmi. Za Locka je možno obvladovati prihodnost s preprečevanjem napačne izbire oz. opredelitve v sedanosti. Vendar ni jasen odnos med notranjo t. ii individualno-psihološko in zunanjo ekonomsko-politično svobodo (kar se tiče Eseja o ljudskem razumu).

V Lockovi etiki zasledimo elemente eudajmonistične, hedonistične in utilitaristične etike. D. Mabbott je strnil ugovore proti utilitaristični etiki v naslednjih 5 točk:

1. Človek je usmerjen k zunanjim stvarim ne glede na to, ali mu le-te pri-
našajo zadovoljstvo (Butler).

2. Za utilitariste se ni mogoče hote odreči zadovoljstva.

3. Identifikacija zadovoljstva zame in za vse druge (Bentham) je ekvivoka-
tivna.

4. Nerešeno vprašanje merila za odnos med bolečino in zadovoljstvom kakor
tudi razvrstitve zadovoljstev po intenziteti, trajanju in plodnosti (ustvarjanju no-
vih zadovoljstev).

5. Vprašanje jezikovne rabe izrazov dobro-zlo pri opisu motivov in namenov.

Motive presojaajo utilitaristi po namenih in posledicah oz. rezultatih. Pri etični
nadomestitvi slabih navad z boljšimi nastanejo trije problemi kot so istočasno opa-
zovanje časovno zaporednih dogodkov, resničnost sodb o prihodnosti v sedanjo-
sti in organska povezanost pojavov v celoto. O časovni razliki kot možnem vzro-
ku za zmoto pri presoji vrednosti moralnega dejanja smo že govorili. Locke
meni, da boga spoznavamo le toliko, kolikor to zahteva cilj našega življenja in
interes naše sreče. Podobno meni tudi Kant. Zanj se sreča kot najvišje dobro brez
umskih pojmov kot so svoboda, nesmrtnost in bog ne da predpostaviti. Za Locka
in Kanta naš um ni dovolj močan, da bi presodil vse posledice naših dejanj, kar pa
pravi utilitarist predpostavlja. Za Kanta je bog moralni začetek sveta, za Locka
pa izvor vse moči. Ker je v bogu neskončno trajanje združeno z neskončnim zna-
njem in neskončno močjo (vsemogočnostjo) vidi vse pretekle in bodoče stvari, ki
so mu tako blizu kot sedanost (podobno P. Aureola, H. Zommeren, Leibniz).
Pri sojenju o prihodnjih posledicah naših sedanjih dejanj je potrebno upoštevati
vprašanje, ali so posledice odvisne od nas ali ne. Ali škodljive posledice lahko
preprečimo? V tej točki Locke nima česa dodati k temu, kar je zapisal že Ari-
stotel. Sami smo krivi, če je vzrok za nevednost naša malomarnost. Lockova
opredelitev svobode v smislu začetka, prekinitve ali nadaljevanja nekega de-
janja kaže na pojem celote. V različnih situacijah, ki so povečini parcialne in kon-
tingentne dobi pojem svobode multifunkcionalen pomen. V nekaterih situacijah je
človek ne more izraziti, v drugačnih pa lahko različno glede na svoje različne že-
lje po sreči. Za Locka je človek vedno na poti k sreči v smislu blaženosti, za Kanta
pa v smislu dostojanstva. Um za Locka ni zakonodajalec kot za Kanta, ampak le
spoznavalec zakonov. Moralna sodba vsebuje opis dejanja glede na zakon in pra-
vilno uporabo terminov etike. Zakonodajalec ima po Locku moč, da nagradi
poslušnost in kaznuje nespoštovanje, ker samo pričakovanje takšnih posledic
učinkuje na voljo. Kazen in nagrada sta podkrepitvi veljavnosti prirodno-meščan-
skih zakonov, ki so dani po popolni svobodi božje narave. Lockova misel o dveh
izvorih zakonodaje — božanskem, ki je dan v Evangeliju in prirodnem, ki se izraža
v meščanskem zakonu in javni oceni, tendira k enemu samemu izvoru. Po prirod-
nem zakonu je namreč dan splošni red stvari in s tem objektivni red meščanske
družbe. Z ugotovitvijo izvorov zakonodaje se Locke spet približa ideji o obstajanju
večne morale, ki jo je s kritiko vrojenih moralnih idej skušal zavrnil. To ni nesmi-
selno protislovje. Vloga zakonodajalca in zakona je s kritiko vrojenih idej ostala
le navidez ista, ker se je spremenila vloga razuma kot razsojevalca, ki je nima
nihče drug. Razum si je pridobil nov dostop do idej — namreč zunanje izkustvo.
Razum volji ne more ničesar ukazati imperativno, ampak ji lahko le predlaga iz-

med tako pridobljenih predstav tisto predstavo kot primeren cilj delovanja, ki jo je spoznal za najboljšo. Šele pod pogojem, da je spoznano dobro zaželjeno dobro, lahko z Russellom ugotovimo, da je predvsem dobro življenje srečno življenje. Locke deklarira razum za dokončnega sodnika in vodnika v vsem — tudi v moralnih dejanjih. Vendar te vloge ne more odigrati brez pridobljenega moralnega občutka oz. prakse in z občutkom grešnosti. Subjekt za Locka še ni samopostavitev kot v nemški klasični filozofiji in nima težnje po absolutni svobodi. Njegova avtonomija je še precej omejena z objektivnimi in subjektivnimi ovirami, ki jih lahko le delno prežene zaradi omejenih zmožnosti delovanja. Razum ni prepričljiv, ker nima pogleda nad vsemi vzročno-posledičnimi zvezami. Substanca ni spoznavna. Po mnenju F. Jodla je Lockova etika pristojno spoštovanje konvencij in skrbno izvrševanje dolžnosti do boga, oblasti in družbe.

LITERATURA

- Abagnano, N.: *Mogućnost i sloboda*, Nolit, Beograd 1967.
Aristoteles: *Nikomahova etika*, Mala filozofska knjižnica, CZ, Ljubljana 1964.
Čovek danas, Zbornik filozofskih ogleda, Nolit, Beograd 1964.
Jodl, F.: *Istorija etike kao filozofske nauke do kraja prosvjetiteljstva I*, Veselin Masleša, Sarajevo 1963.
Locke, J.: *Ogled o ljudskom razumu, I.—II.*, Kultura, Beograd 1962.
Mabbott, J. D.: *Uvod u etiku*, Nolit, Beograd 1981.
Petrović, G.: *Engleska empiristička filozofija*, Filozofska hrestomatija V, Matica hrvatska, Zagreb 1979.
Rasl, B.: *Osvajanje sreće*, Minerva, Subotica—Beograd 1964.
Spinoza, B.: *Etika*, Slovenska matica v Ljubljani 1963.
Voltaire: *Filozofski pomenki in članki*, Mala filozofska knjižnica, CZ, Ljubljana 1969.
Windelband, W.-Heimsoeth, H.: *Povijest filozofije, I—II*, Kultura, Zagreb 1956/7.

V želji, da bi osvetlili vlogo Johna Locka kot političnega ekonomista, nas precej omejujejo obstoječe zgodovine politične ekonomije. Povečini gre za povsem informativne preglede, ki ne dajejo dovolj notranje povezanosti različnih idej, v najboljšem primeru pa predstavljajo sosledico, ki govori o stalnem napredku znanja od zmot do pravilnejših rešitev zastavljenih vprašanj, pri čemer je seveda končna rešitev problema tista, ki ji pripada avtor knjige. Zgodovine politične ekonomije, ki bi bila po svoji sintetični dialektični metodi vsaj heglovska povezanost zgodovine idej, če že ne zgodovinsko materialistična analiza, ne bomo našli — če seveda k delom te vrste ne prištejemo povsem shematičnih poskusov, ki vztrajajo bolj pri formalni strani dialektičnih zakonov kot pri dejanski zgodovinski analizi. Večina del ne upošteva niti tega, da je politična ekonomija neposredno odvisna od protislovij, ki jih kaže sočasno ekonomsko življenje in razredne potrebe, in ne zmorejo prikazati niti tega, kako je v konkretnem obdobju navidezna zmeta dejansko zainteresirano ideološko spoznanje, dejanski izraz in potreba obstoječih razmerij — torej umno spoznanje, ker dejansko. Razlogi za tako stanje niso le v razkroju meščanske, klasične politične ekonomije v vedo, ki ji je Marx pripisoval vulgarno apologetskost, ampak tudi v zavorah in predsodkih marksistične teorije.

Karl Marx je gojil ambicijo, da bi s četrtilnim delom »Kapitala« razvil tudi kritični sistem zgodovine politične ekonomije kot znanosti, toda »Teorije presežne vrednosti« so ob obdelavi drugega in tretjega dela »Kapitala« ostale dejansko le torzo, rokopis, ki se mu dejansko še pozna bolj metoda raziskovanja kot metoda razlaganja. Zgodovina politične ekonomije je pri Marxu sicer raztresena tudi po drugih rokopisih, še najbolj izdelan prikaz pri objavljenih delih pa bi lahko dobili, ko bi skušali strniti opombe in polemike iz »Kapitala«. Toda tudi na ta način ne bi mogli nadomestiti dela, ki je zanj dejansko zmanjkalo časa in moči.

V marksističnem raziskovanju zgodovine politične ekonomije so precejšnje vrzeli, in tudi ukvarjanje s to znanostjo ni prav pogosto. Med razlogi za to lahko na prvem mestu navedemo, da je bila tako v drugi kot tretji internacionali (ob srečnih izjemah) zgodovina ponovno tretirana kot naravni pojav, in je dialektika atrofirala v železne zakonitosti-sheme. V teh shemah je tudi marksizem sam postal pač tista povsem nedialektično štrleča, končna, vrhunška in večna resnica,

ki se ji vsa prejšnja zgodovina porazgubi v črno noč ideoloških predsodkov in razrednih laži. Zato sodobni marksizem tudi z veliko težavo dojema procese razvoja politične ekonomije, obenem pa je razpet med ideološkim zavračanjem sodobne »meščanske« politične ekonomije in njeno dejansko uporabo, ki se ji v socialističnih deželah ni mogoče izogniti. Na tej nekritični osnovi je zrasla tudi politična ekonomija socializma in plačala nedialektičnosti davek tako, da se je pretežno razvijala v smeri — vulgarne apologetike socializma. Tako tudi v zgodovini politične ekonomije ideje in sistemi nastopajo kot membra disiecta, ali pa kot priveski neke obče teorije razvoja »baze«. V taki shemi se ne zgodi le to, da ideje nimajo lastne zgodovine, ampak je nima niti človek sam — zgodovina postane ponovno mistično dogajanje za zaveso, ki ga produktivne sile opravljajo same s sabo, pri sebi in za sebe.

Namen tega prispevka pač ne more biti, da bi to vrzel v teoriji zapolnil, ampak je zaradi avtorjevih sposobnosti pač mnogo skromnejši. Nakazati želimo vsebino Lockovih teorij v politični ekonomiji, in s tem vsaj povedati, da marksistična zgodovina filozofije ne more biti samo zgodovina filozofije — ne le, da naj upošteva totaliteto zgodovinskega razvoja, ampak mora upoštevati tudi totaliteto idej, in razvoj samega pojma filozofije in filozofa. Kajti današnji pojem filozofije je dejansko bodisi tisti, ki nastane z reakcijo na nemško klasično filozofijo po Heglu, bodisi tisti, ki gradi neposredno na Marxovi presnovi filozofije.

I.

O začetkih politične ekonomije, ki so sicer povezani z razvojem blagovno denarnega gospodarstva in se zato pojavljajo tudi pri Aristotelu toliko, kolikor je tako gospodarstvo bilo razvito tudi že v antičnem svetu (in toliko je to gospodarstvo zavračal že Platon, ne da bi ga podrobneje analiziral, ravno v razliki do realističnega Aristotela), pravi Marx v Kapitalu:

S politično ekonomijo so se prvotno ukvarjali filozofi, kako Hobbes, Locke, Hume; poslovni ljudje in državniki, kakor Thomas Morus, Temple, Sully, De Witt, Law, Vanderlint, Cantillon, Franklin; teoretično in z največjim uspehom pa zlasti zdravniki, kakor Petty, Barbon, Mandeville, Quesnay.

Kapital I, DZS 1961, stran 969, opomba 75.

Za filozofe je bilo ob tem v politični ekonomiji seveda posebej značilno, da so za razliko od znanstveno raziskovalno usmerjenih zdravnikov in praktično korist iščočih poslovnežev in državnikov iskali možnosti za sistemizacijo misli, za neprotislovno združitev obstoječih teorij. Zato se tudi za Locka ne da reči, da je revolucioniral politično ekonomijo, saj je njegov pristop povsem drugačen kot Pettyjev, ki razodeva razvito znanstveno metodo:

The Method I take to do this, is not yet very usual; for instead of using only comparative and superlative Words, and intellectual Arguments, I have taken the course (as a Specimen of the Political Arithmetick I have long aimed at) to express my self in Terms of *Number, Weight, or Measure*; to use only Arguments of Sense, and to consider only

such Causes, as have visible Foundations in Nature; leaving those that depend upon the mutable Minds, Opinions, Appetites, and Passions of particular Men, to the Considerations of others.

Political Arithmetick

Locke je mnogo prej mislec, ki je sledil prav interese, intelektualne argumente, mnenja in strast, kot pa metodični znanstvenik, ki bi operiral s števili in količinami. Loteval se je tistih vprašanj, ki so bila najstrastnejša vprašanja časa, in tistih tem, pri katerih je tudi v okviru ekonomskih vprašanj lahko zastopal svoj splošni filozofski nauk. Tu gre zlasti za vprašanja izvora lastnine in individualnega ali družbenega bogastva, pa o vlogi denarja, cen in obresti. Tu je zastopal prodorno in že samozavestno usmeritev trgovskega meščanstva, ki je nakazovalo osvoboditev izpod tutorstva absolutne države in začelo kritično gledati tudi na prvotno »merkantilistično« teorijo. Zato mnogi ocenjujejo Locka kot političnega ekonomista precej nizko, kot zainteresiranega eklektika, ki je pobiral iz teorij od Aristotela preko sholastike do Pettyja in drugih vse, kar mu je prišlo prav v njegovem podčrtavanju ekonomskega liberalizma. Tako pravi na primer zgodovinar britanskega socializma Max Beer, ki je objavil tudi delo o zgodnji britanski ekonomiki:

We must not be carried away by the reputation of Locke as a great philosopher. For in economics he was but an eclectic combining mechanically Aristotelian and scholastic teaching with doctrines of mercantilism as he found them... John Locke, far greater as a moral philosopher than as an economist, was completely under the influence of mercantilist theory... Maybe, a moral philosopher, writing about Locke, would begin by saying: »John Locke far greater, as an economist than as a philosopher.«

Early British Economics, strani 128 in 155.

Politekonomska reputacija Adama Smitha nas seveda ne bo prevarala, da bi ga temu ustrezno proglasili še za velikega filozofa moralista. Toda raziskovanje njegove moralne filozofije nam lahko razjasni marsikatero njegovo politekonomsko pobudo in nam nakaže njene širše, sistematične razsežnosti. Prav tako lahko raziskovanje političnoekonomskih spisov Johna Locka pokaže na doslednost ali nedoslednost postavk njegove filozofije, pa tudi na njegovo dejansko zavezanost konkretnim razrednim interesom, ki je na primer v pravni filozofiji lahko mestoma nejasna.

Sicer pa tudi pomen Johna Locka v politični ekonomiji ni mogoče kar tako zavrniti, saj ga ne more obiti nobena zgodovina politične ekonomije, in je precej časa veljal za avtoriteto, čeprav sporno, tako v filozofiji kot v politični ekonomiji. Tako ga ne more zamolčati niti klasično delo na področju študija starejše britanske ekonomike, Johnsonovo delo »The growth of British economic thought«.

Povezanost politične ekonomije in filozofije v meščanskem obdobju pa je tudi sicer dovolj globoka, da opravičuje vsak poskus prikaza Lockovih misli.

II.

Problematiko s področja politične ekonomije srečamo pri Locku v naslednjih delih: An Essay concerning the true original, extent and end of Civil Government

(1690) kot njegova druga razprava o vladi, *Some considerations of the lowering of interest, and raising the value of money* (1691) in *Further considerations concerning raising the value of money* (1695).

1. Lockova delovna teorija

Srednjeveška, na religiji zasnovana teorija, ki je govorila o zemeljskih dobrinah božjega izvora, ni kar naenkrat in v prelomu prešla v delovno teorijo vrednosti kot značilno meščansko dojemanje lastnega sveta in svetovnozgodovinskega poslanstva v ustvarjanju bogastva za vse razrede. Pri prvih ekonomistih novega veka povsod srečamo tako biblijske kot sholastične predstave o bogastvu in zemlji. Tej predstavi pa se vedno močnejše vsiljuje delo kot vmesna vez, s katero človek črpa božje darove iz zemlje. Že Ricardus de Media Villa (Middleton) je trdil v trinajstem stoletju, da proizvodi dela pripadajo delavcu, in ne tistemu, ki mu je posodil sredstva za delo (*»homo dominus est sui laboris et industriae«*). Pri Munu narava zamenja boga, in črpanje naravnih dobrin ne zahteva nič drugega kot delo. Daniel Defoe je zatrdil, da trgovinski sklad nastane na osnovi produkta zemlje in ljudskega dela. John Bellers je prav tako menil, da je zemlja osnova, delo pa dvigovalec bogastva.

John Locke je v petem poglavju svoje druge razprave o vladi skušal podati sintetično, koherentno teorijo o nastanku privatne lastnine in denarja, in je pri tem nadaljeval to linijo ekonomskega razmišljanja v smeri večanja vloge dela in zmanjševanja vloge zemlje/narave. Vprašanje lastnine uvaja na značilen način, ko nam ponuja dva dokaza za obstoj prvotnega stanja skupne lastnine: biblijskega kot razmerje med Bogom in Adamom kot predstavnikom vsega človeštva, in (tista znana *aurea aetas*) je vsa naravna skupna dobrina človeštva. Odkod torej lastnina posameznika? Prav iz tega naravnega stanja samega, saj je voda last vseh, toda zajeta v vrč je last tistega, ki jo je zajel; travnik je za vse konje, ampak če pošljem nabrat trave za svojega, je nabrana trava moja; žir v gozdu je skupna last, če pa ga pobrem, je pobran — moj. Z delom si torej posameznik prisvaja skupne dobrine, in tako nastane prva privatna lastnina že v prvotnem, naravnem stanju, ko so vse dobrine zemlje vsem ljudem enako na razpolago. Ko bi Lockovo idejo malo pretolmačili, bi bila gotovo podobna tisti misli — kje je bil fevdalni zemljiški lastnik, ko je Adam tkal in Eva predla. Locke je neposredni nasprotnik načela *Nulle terre sans seigneur*. V tej fazi nihče ne jemlje več, kot potrebuje, in kolikor lahko določen čas hrani, ne da bi se pokvarilo. Ta zakon prisvajanja z delom velja za vse čase, kolikor je na primer ocean še vedno skupna dobrina, ujeta riba pa privatna last.

V drugem obdobju pa niso več predmet lastnine tekoči predmeti potrošnje, pokvarljivo blago za prehrano, obleko in podobno, ampak zemlja sama. Zemlja pripada tistemu, ki jo obdeluje, četudi je sprva bila skupna. Ta vrsta privatne lastnine je utemeljena tudi s tem, da je zemlje za vse dovolj, in lastnina tolikšnega kosa, ki lahko prehranjuje posameznika, nikomur drugemu ne omejuje preživljanja. Mera lastnine, ki določa privatno lastnino v krogu potreb in ne preko njih, je seveda izrazito sholastična, srednjeveška ideja — toda pri Locku igra drugo, proti fevdalcem naperjeno vlogo. Njegova najbolj znana misel slovi:

It is labour indeed that puts the difference of value on everything. If we rightly estimate things as they come to our use, and cast up several expenses about them, what in them is purely owing to nature, and what to labour, we shall find that in most of them ninety-nine hundredths are wholly to be put in account of labour.

Of Government, II, & 40.

Do te stopnje Locke dejansko razvije delovno teorijo lastnine: do privatne lastnine so ljudje prišli z delom. To borbena meščansko stališče seveda predpostavlja, da Locke ne loči med privatno in zasebno lastnino, ampak le med kolektivno in individualno lastnino, ki pa sta obe naravni in umni. Njegova, privatna lastnina ni samo lastnina proizvajalnih sredstev, kot zemlje v drugi fazi razvoja, ampak tudi lastnina samega sebe, gospodarjenje z lastno osebnostjo. Tako Locke s pojmom lastnine dejansko razlaga tudi rezultate procesa individualizacije v angleški družbi, procesa, ki ga po vzoru vseh robinzonad pomakne daleč v prvotno stanje in v naravo samo. Druga značilnost Lockove razlage je, da nikakor ne more videti rezultata dela v ločenosti od delavca — ne more se zgoditi, razen z nasiljem zunanjega tipa, da mu rezultat ne bi pripadel, in v tem razmerju med delom, delavcem in produktom ni nikakršnih problemov, ki bi jih bilo treba raztolmačiti. Protislovje, ki mu je treba pretipati obisti je le protislovje med skupnostnim in individualnim, in protislovje med delovnim prisvajanjem in eventuelnim nasilnim osvajanjem, in končno še protislovje med delovnim in denarnim prisvajanjem. To so protislovja, ki nastopajo v družbenih razmerjih med meščani in fevdalci, in med različnimi deli meščanstva samega — ki se je povsem upravičeno tudi še pri Locku imela za legitimnega predstavnika tretjega stanu v celoti in brez diferenciacij. Posebna in izločena družbena zveza med ljudmi nastopi po Locku šele v tretjem obdobju, ko predmet lastnine postane denar, denar kot nosilec in hranilec vrednosti. Locku je jasno, da je denar dejansko znak za družbeno razmerje, ker pa družbeno razmerje po vzoru sholastike, zlasti Duns Scotusa, pojmuje kot dogovor in pogodbo, mora zanj denar postati znak za vrednost, ki sam nima kake posebne vrednosti, ampak le dogovorno in imaginarno: eastnost, zaradi katere se ga je prijala ta imaginarna vrednost, na osnovi pogodbe ljudi, je pač njegova posebna uporabna vrednost — da ima trajnost in neobravnost. Tako je družbeno razmerje speljal na raven odkritja in dogovora, fetišistični karakter pretvarjanja razmerja med ljudmi v razmerje stvari pa preprosto pojasnil kot »imaginary value«, poseben položaj zlata in srebra med blagom pa kot »fancy and agreement«. Taka razlaga, čeprav znanstveno manj razvita kot Pettyjeva analiza, in čeprav pretežno naslonjena na Aristotela in sholastiko, pa je povsem ustrezala potrebam časa, in je izrazito povdarjala individualizem in svobodno voljo kot naravna zakona, ki ju ne gre motiti pri uveljavljanju. Možnost, da si svoja razmerja ljudje urejajo s pogodbo, je gotovo posledica občutka moči angleškega trgovskega meščanstva. Obenem pa je pri Locku zanimivo, da se ni kar z vsemi štirimi izjasnil za ograjevanje, ampak mu nastavlja tudi kritiko oziroma pogoje, in da je skušal iskati meje bogatstva.

Vsebina Lockove teorije lastnine in denarja je torej naslonjena na družbeno pogodbo in naravno pravo, njegova dosledna hipoteza pa je delovna hipoteza.

2. Locke o denarju, cenah in obrestih

a) Angleška banka

Angleška banka je nastala po finančnih »krizah« pravzaprav kot proces samopomoči meščanskega razreda. Leta 1640 so londonski meščani svoje zlato in srebro deponirali v Tower, Karel I. pa ga je zaplenil (šlo je za 130.000 liver v palicah) in izsiljeval posojilo 40.000 liver. Tako obnašanje je seveda razočaralo deponente in so si iskali varnejših načinov shranjevanja zaklada. Londonski zlatarji so priskočili na pomoč, in te »zastavljavnice« zlatih palic so postale banke, kjer so izdajali deponentom priznanice (goldsmith notes) — predhodnice papirnega denarja. Deponirane vrednosti so zlatarji lahko posojali naprej, le da so ta posojila morali uskladiti z možnimi zahtevami za vračilo iz depoja ob vsakem času, da se ne bi izkazali tako slabo kot kralj. Sčasoma so garantirali izplačilo zlata na osnovi priznanice, končno pa so pričeli dajati tudi predujem na menice-eskont. Toda Karel II. se ni posebej sekiral, da zlata nima v Towerju kot njegov predhodnik, ampak je od zlatarjev zahteval posojilo, ga dobil, in ga ob roku seveda ni hotel vrniti. Ta spopad med monarhom in buržoazijo se je prelevil v sodni proces, ki je bil zaključen šele 1701. leta, ko je del dolga krona vendarle morala poravnati. Ker pa je bilo zavoljo tega očitno, da je treba za stabilnost trgovanja vzpostaviti kaj še bolj trdnega od zlatarskih postranskih opravil bančnega tipa, se je pojavila ideja o neodvisni nacionalni banki. Ta ideja dejansko izraža samostojnost trgovskega meščanstva, ki ni več potrebovalo monarhičnih popotnih palic in je lahko očitalo, da politika nič ne ve o ekonomiji. Za tako banko je obstajalo več projektov. Charles Montague, Earl of Halifax, se je za ustanovne akte dogovarjal s Škotom Pattersonom, ki je predvideval banko kot povezavo emisije in kredita, kar je bilo tudi izglasovano z »Governor and Company of the Bank of England« kot privatna emisijska ustanova brez privilegijev (ni jamstva države, ni izključnosti v pravici emisije) s privatnim kapitalom milijon liver, pri čemer so lastna sredstva banke dana v posojilo državi za 11 let (8 % obresti). Kot »Chancellor of the Exchequer« od 1694 je Montague skušal ozdraviti razvrednotenje denarja. Že 1697 banka ni bila več sposobna a vista izplačevanja obveznic. Tedaj je banka dobila za nameček še ekskluzivno pravico edine emisijske banke v državi. Načrti za t. im. »great recoinage« so nastali v sodelovanju med Montaguom, Somersom, Newtonom in Lockom, reforma denarnega sistema pa je bila izvršena leta 1696.

b) spopad z Lowndesom

Da je Locke dobil vlogo pri reformi denarnega sistema, so zaslužni prav njegovi spisi o denarju (Some considerations in Further Considerations), ki jih je napisal v polemikah o bančnem poslovanju in o reformi denarnega sistema, kot so potekale pred letom 1696. Lockovo teorijo nastanka denarja po pogodbi smo že videli; pri vprašanjih denarnega sistema pa se je spopadel z Lowndesom. Ta predlaga kot zdravilo za denarne težave, torej kot način že omenjene reforme denarnega sistema, naravnost genialno zdravilo: preprosto dvig nominalne vrednosti denarja. Tovrstne fantazije, da je mogoče pomnožiti bogastvo in razrešiti

težave denarnega obtoka tako, da se iz četrte funta zlata napravi 40 namesto 20 šilingov, je sicer (kot navaja tudi Marx v »Kapitalu«) osmešil že Petty, vendar so pri razpravah o ureditvi finančnega poslovanja Angleške banke spet prišle do izraza, kot tudi kasneje — povezati pa jih je mogoče tudi s sanjarjenjem o delovnem denarju. Ljudje so pač sposobni zanikati tudi aksiome geometrije . . . in tako naprej. Marx širše povzema bitko o denarju v Očrtih, in sicer najprej po Steuartu, končno pa tudi neposredno po Locku. Omenjena »great recoinage« je predstavljala Lockovo zmago nad Lowndesom, in namesto redukcije funta šterlinga za 20 % je bil uveljavljen stari, elizabetinski standard, kar je pomenilo, da so bili dolgovi, sklenjeni po 10 in 14 šilingov po gvineji, povrnjeni po kursu 20 šilingov po gvineji. Rezultat je bil pogodu tako zemljuškim lastnikom kot državi, ljudstva pa nihče ni vprašal, kot je ironično povdaril že Steuart.

c) spopad s Childom

Child je predlagal, da se z zakonom znižajo previsoke obresti; že Petty je temu predlogu nasprotoval, saj je menil, da je reguliranje obrestne mere z zakonom neplodno in tudi nenaravno. To je prav obrat srednjeveškega določanja pravične in nepravične obrestne mere na glavo: obrestna mera mora biti naravna, in v tem je vsa pravičnost. Locke je podčrtal, da je dvig obrestne mere odvisen od razmerja med količino denarja v obtoku in trgovino, oziroma od povpraševanja po posojilih in od razpoložljivih sredstev pri posojevalcih. Ko je Massie 1750. leta polemiziral s to teorijo, se mu ni zdelo potrebno, da bi se sramoval zavračanja Pettyja, ampak se je opravičeval, da mora kritizirati tako avtoriteto, kot je tedaj še vedno bil Locke. Locke je tudi sicer zastopal mnenje, da so obresti na kapital nekaj podobnega kot renta na zemljo. V »Teorijah presežne vrednosti« Marx ugotavlja to Lockovo stališče, ki je nastalo, tako kot mnoga druga, povezana z denarjem in kapitalom (ki ju sam še ni povsem ločeval), v odvisnosti od Pettyja, in dodaja, da Lockova teorija, ki pojasnjuje višino obrestne mere s pomanjkanjem denarja, ne drži. Pravilnejše pojmovanje ob istem problemu tedanjega časa je zastopal North.

d) kvantitativna teorija

Locke je vsa svoja stališča razvil na osnovi kvantitativne teorije in jo je tudi od vseh do tedaj najjasneje formuliral. Začetki te teorije o razmerju med denarjem in cenami in o količini potrebnega denarja v obtoku sodijo že v 16. stoletje (Malestroit v Paradoksih 156. leta pojasnjuje rast cen s slabšanjem vsebine plemenitih kovin, Bodin pravi, da vrednost denarja pada, ker je zrasla proizvodnja in priliv zlata iz drugih dežel, podobno govori tudi Montesquieu). Še pred Lockom sta v Angliji formulirala to teorijo tudi anonimno delo Britannia Languens (cca 1676—1680) in Richard Catillon. Locke je bil najjasnejši:

The value of money in general is a quantity of the current money in that country in proportion to the present trade. . . . The quantity of money that us necessary to drive trade, that is, to carry goods from the producer to the consumer, determines its value.

Pri tem Locke priznava, da je ugotavljanje konkretno potrebne količine denarja v obtoku problem, ker je seveda vseskozi odvisen od hitrosti kroženja

denarja. Zato je kvantitativna teorija denarja odvisna od hitrosti cirkulacije denarja. Beer trdi, da to ni nobena posebna zanimivost, ampak celo nazadovanje od Pettyja, ki je že za vrednostjo videl proizvodne stroške, Locke pa jih ne vidi — toda tudi Beerova pripomba na Lockov rovaš je že vsebovala v Mc'Cullochovi kritiki Locka v klasični izdaji Adama Smitha »The Wealth of Nations«, kjer vztraja pri teoriji produktivnih faktorjev in stroškov. Marx je o kvantitativni teoriji zapisal v Prispevku h kritiki politične ekonomije:

»Za razliko od monetarnega in merkantilnega sistema, ki denar poznata samo v njegovi določi njegove oblike kot kristalnega produkta menjave, je bilo povsem prav, da ga je klasična ekonomija dojela predvsem v njegovi tekoči obliki, kot obliko menjalne vrednosti, ki se v okviru same metamorfoze blaga ustvarja in ponovno izginja. Kot se torej blagovna menjava zapopade izključno v obliki B—D—B, ta pa spet izključno v določenosti procesne enotnosti prodaje in kupovanja, tako se denar priznava le v svoji določi oblike kot menjalnega sredstva nasproti določi svoje oblike kot denarja... V skladu z zakonom menjave znakov vrednosti se postavlja teza, da cena blaga zavisi od mase denarja v obtoku, in ne obratno, da masa denarja v obtoku zavisi od cen blaga. To pojmovanje najdemo bolj ali manj nakazano pri italijanskih ekonomistih 17. stoletja, zdaj potrjeno zdaj zanikano pri Locku, določno razvito pri Spectatorju (v številki z dne 19. oktobra 1711), pri Montesquieu in Humu.

Prispevek kritiki politične ekonomije, str. 438 (shr)

Seveda pa je povsem jasno, da je pri Locku zaradi obravnave procesa B-D-B izgubljena analiza denarja kot kapitala, ki je verjetno tedaj ni bilo mogoče niti izdelati.

Lockova kvantitativna teorija denarja je povsem uglasena z njegovo predpostavko o dogovorni, sicer pa fantastično simbolni funkciji denarja kot znaka za vrednost, kar je spet rezultat dela — za potrebe njegovega časa in tudi na osnovi dejanskih ekonomskih gibanj tega časa.

Celovito kvantitativno teorijo je formuliral Hume, ki pravi, da so 1. cene v deželi odvisne od količine denarja v obtoku in 2. da je denar v obtoku predstavnik vseh blag, zato vrednost denarja pada z rastočim dotokom denarja in obratno (količina denarja v obtoku je zmnožek mase blaga v obtoku in vsote njegovih cen, deljen s hitrostjo obtoka).

III.

Za Lockovo politekonomsko misel je kljub eklektiki in sintetičnosti značilna nova tendenca, ki govori o procesu reformiranja merkantilističnih doktrin in nastajanju novih.

Spis *The Essential Principles* vsebuje, najprej, odlično in zbrano razlago fiziokratske doktrine. Pisec (John Gray, op. p.) pravilno vrača poreklo tega pojmovanja na Locka in Vanderlinta...

Teorija presežne vrednosti I, stran 291 (shr)

Ob oznakah merkantilizma in fiziokratizma, od katerih je zlasti prva dovolj ohlapna zaradi množice nauk, ki naj bi jih pokrivala, je treba dodati tudi splošno oceno o Locku kot predhodniku individualističnega liberalizma (Silbernier). Na čem slone te ocene?

1. Vprašanje prebivalstva in imigracije

Razglašena in niti malo izvirna Malthusova teorija ni ne prva ne zadnja beseda meščanstva o razmnoževanju. Za zgodnejša obdobja je veljalo, da je bogastvo in moč nacije v njeni čim večji številčnosti. In za to je bila najprijetnejša pot v razmnoževanju in boju zoper celibat. Davenant je izjavil, da je treba moške zvabiti v ženitev, in davke tako oblikovati, da bodo pri delavcih vplivali na razmnoževanje. John Graunt je menil, da ima Anglija pomembno prednost pred papeškimi deželami (misli na katoliške), ker je število neporočenih in celibatu zaobljubljenih manjše. Nehemiah Grew je zapisal mnenje, da se morajo vse osebe, bogate ali revne, poročiti med dvajsetim in petindvajsetim letom in imeti pet ali šest otrok. Tudi Petty je bil mnenja, da ne bi prineslo posebne škode, če bi nasprotnike razmnoževanja obremenili z davki, ali pa z dodatnim prisilnim delom. Mnogi so zahtevali, da odpadejo vse državne institucije, ki bi lahko na dvig števila prebivalstva negativno vplivale. Že Temple je kot Malthus vedel, da vojne, lakota itd. zmanjšujejo populacijo, toda njegov namen je bil seveda obraten: zagotoviti, da ljudje prežive.

Da bi se ob naravnem prirastku pritegnilo čimveč ljudi v deželo, je potrebno, da ima država pravične in za vse enake zakone, vključujoč versko svobodo. Na to temo je Locke precej pisal, in privlačnost Anglije za prihod emigrantov, kot svobodne pravne družbe, ni bil na zadnjem mestu med razlogi za to. Locke je ob tem kritiziral (v *Some considerations . . .*) vlado, ki ni naredila dovolj za to, da bi bila Velika Britanija dovolj privlačna za imigrante.

Tudi povsem ekonomski razlogi so torej vplivali tako na Lockovo slavljenje tolerantnosti kot tudi na njegovo stališče do imigracije, ki je bila tudi v tistih časih pogosto »politična« ali »religiozna«, kar je vsaj za ostalo Evropo še vedno pomenilo isto.

2. Bogastvo naroda

Med temeljnimi vprašanji, ki so rodila klasično politično ekonomijo, je vprašanje izvora in nastanka bogastva naroda oz. narodov. Že merkantilizem je nastal dejansko kot teorija nacionalne ekonomije, na osnovi prevladujoče vloge trgovine in odtod zaklada v državni politiki.

Za Johna Locka se vprašanje zaklada kot bogastva precej relativizira; prvič ga relativizira že njegova delovna teorija lastnine in denarja, drugič sama kvantitativna teorija denarja, obenem pa je bil prepričan, da bogastvo naroda ne gre meriti absolutno, po količini zaklada, ampak relativno, po razmerju do bogastva sosedov in vseh drugih narodov.

3. Trgovina in osvajanja

Locke, ki povsem odklanja večanje bogastva naroda z osvajanji in vojno, o čemer obstaja dovolj elementov zlasti v obeh razpravah o vladi, s tem odklanja tudi izrazito bojeviti stari merkantilizem, ki je menil da je vsaka vojna dobra, če z osvajanji prinese več, kot pač sama stane. Za Locka je edini izvor bogastva trgovina.

Padec bojevitega merkantilizma govori o prehodu iz prvotne akumulacije kapitala, h kateremu sodijo vojne, gusarstvo itd., v drugo fazo, ko že postaja vedno važnejša proizvodnja sama, in je za trgovinsko bogatenje predpogoj svetovni mir.

John Locke je še merkantilist, toda trgovina, na kateri gradi svojo teorijo, je že drugačna trgovina, je že trgovina, ki vodi v razvoj manufakture.

IV.

Lockov vpliv je bil zlasti velik v prvi polovici sedemnajstega stoletja, ko sta skupno s Pettyjem igrala vlogo avtoritete v politični ekonomiji, praktično vse do Adama Smitha. Z Lockom so imeli opraviti vsi klasični politični ekonomisti, pa tudi kasnejši misleci.

Zanimivo je, da je Lockova delovna teorija poslužila tudi socialistom ekonomistom, ki so iz nje izvajali povsem drugačen zaključek od zagovornika tretjega stanu: da mora ves proizvod pripasti delavcu, ki ga je ustvaril.

Karl Marx je Locka obilo uporabljal, in ga v »Prispevku h kritiki politične ekonomije« in v »Teorijah presežne vrednosti« tudi ocenil.

Lockovo pojmovanje je toliko važnejše, ker predstavlja klasični izraz pravnih predstav buržoazne družbe nasproti fevdalnemu, in ker so se razen tega na njegovi filozofiji temeljile predstave vseh kasnejših angleških ekonomistov.

Teorije presežne vrednosti I, stran 276 (shr)

John Locke, ki je zastopal novo buržoazijo v vseh oblikah, industrijalce proti delavcem in pavperjem, trgovce proti staromodnim špekulantom, finančne aristokrate proti državnim dolžnikom, in v posebnem delu dokazoval celo, da je buržoazni razum normalni človeški razum, je sprejel spopad z Lowndesom.

Prispevek kritiki politične ekonomije, stran 377 (shr)

LITERATURA

1. E. A. J. Johnson: The Growth of British economic thought, 1960.
2. Edmond Silbernier: La guerre dans la Pensée économique du XVI^e au XVIII^e siècle, 1936.
3. Max Beer: Early british Economics, 1967.
4. Karl Marx: Kapital. Teorije presežne vrednosti. Očrti kritike politične ekonomije. Prispevek kritiki politične ekonomije.
5. Adam Smith: An Inquiry into the Nature and Causes of the Wealth of Nations, 1870 (izdaja Mc'Cullocha).
6. Matejić-Jovanović: Banke u teoriji i praksi, 1982.
7. Dvornik: Novac i novčana politika, 1980.

Tema našega referata je aktualnost klasičnih teorij dejavnosti, teorij, ki sta jih izgradila in zastopala Locke in Leibniz. Imamo srečo, da posedujemo Leibnizovo bogato polemično delo, njegovo kritiko Lockove »Razprave«, tako da njunih pogledov ni treba vzporejati »od zunaj«, temveč lahko vstopimo v že začetni dialog.

Locke je svoj »Essay concerning human understanding« objavil v več izdanih (med leti 1694 in 1699). Leta 1700 je P. Coste delo prevedel v francoščino. Leibniz je pisal prvo inačico »Novih esejev«, svoje kritike Locka, leta 1703, leto dni pred Lockovo smrtjo; delo je ostalo dolgo časa neobjavljeno iz obzira do pokojnika. »Novi eseji« so bili objavljeni posthumno šele leta 1765.

I Locke: nelagodje, nevroza in akrasija

Locke je o praktični filozofiji večkrat pisal. Tu se bomo osredinili na njegove pojmovne analize, ne da bi se spuščali v politološke in ekonomske posledice Lockovega nauka (ki v mnogočem spominja na Ricardov pesimizem in njegovo negativno razumevanje dela, človeške motivacije in odnosa človek-narava).

Zato nam bo glavni izvor »Razprava o človeškem razumu« in to poglavja o zadovoljstvu in bolečini in poglavje o moči (2. knjiga, pogl. 20 in 21).

Poglejmo najprej Lockova stališča o odločanju, volji in svobodi.

Proces oblikovanja in izpeljave odločitve ima tri etape; zadnja je tista, v kateri se — po Locku — govori v pravem smislu o svobodi, medtem ko je prva tista, v kateri se sicer, po splošnem mnenju, pojavlja problem svobode, vendar pa se v njej o svobodi lahko govori le v nekem drugorazrednem smislu.

1. prva etapa, usmerjanje naše volje s strani nekega motiva.
2. druga etapa, usmerjanje naših dejavnih sposobnosti k gibanju ali mirovanju.
3. tretja etapa, aktualna dejavnost.

V prvi etapi igrajo glavno vlogo naši motivi. V drugi etapi imamo opraviti z voljo, ki jo Locke definira ravno kot »sposobnost usmerjanja naših dejavnih sposobnosti«, medtem ko gre v tretji etapi za interakcijo teh dejavnih sposobnosti z zunanjo okolico.

Dogodki na teh ravneh — po vsem sodeč — niso medsebojno samostojni. Naši motivi usmerjajo našo sposobnost aktiviranja dejavnih sposobnosti, ta sposobnost — volja usmerja te dejavne sposobnosti, in končno, naša dejavnost premaguje (ali ne premaguje) prepreke, ki jih postavlja zunanja okolica.

Nosilec sposobnosti, gibalec, ni isti v vseh treh primerih. V prvi etapi je gibalec motiv. V drugi etapi je gibalec volja. V tretji je gibalec delovalec, oseba.

Splošen problem, ki se kaže iz predstave take tronadstropne strukture, je problem dejavnosti in razpoložljivega prostora, ki ga poseduje vsak od treh gibalcev. Locke brez besed prehaja preko vprašanja druge etape — zdi se »normalno« in »neproblematično«, da naša volja lahko dejansko, samovoljno, sproži naše dejavne sposobnosti. V prvi in tretji etapi imamo potem naslednja vprašanja:

a) v prvi: v kolikšni meri delujejo naši motivi na našo voljo in ali volja poseduje nek samostojni prostor alternativ?

b) v tretji: v kolikšni meri je nek delovalec D v situaciji S sposoben realizirati svoje namere?

Locke obdeluje ti dve vprašanji kot tradicionalni vprašanji o človekovi svobodi, pri čemer trdi, da imamo samo v odgovoru na drugo vprašanje dejansko opraviti s pravim pojmom svobode.

a) odgovor na prvo vprašanje je pri Locku zelo niansiran. Locke v načelu dopušča možnost, da se o volji govori kot indiferentni med alternativami, vendar to možnost obravnava kot abstrakten in nezanimiv primer. Nasprotno, pri njem stoji v središču pozornosti primer, v katerem volja ni indiferentna, temveč je spodbujena k delovanju z motivom. V tem primeru, meni Locke, motiv določa voljo: v večini primerov »duh nima moči, da se vzdrži hotenja«. Tukaj je potem treba razlikovati faktično situacijo, v kakršni se ljudje normalno nahajajo, in priporočen način razmišljanja in odločanja. Faktično je človeško delovanje običajno določeno z najbolj urgentnimi motivi (k temu se bomo vrnili niže), medtem ko Locke priporoča orientacijo na nekoliko bolj oddaljene cilje kot sredstvo, da delovalec zadrži vsaj neke vrste kontrolo nad svojimi odločitvami.

b) Odgovor na drugo vprašanje je odvisen od situacije, v kateri se delovalec nahaja. Toda tisto, kar je filozofsko pomembno, ni sam odgovor, temveč karakterizacija vprašanja. Locke meni, da se šele na tej, tretji etapi lahko govori o svobodi v pravem smislu besede. Delovalec je svoboden, če in samo če lahko realizira svoje namere, in svoboda dejansko ni svoboda volje, temveč svoboda dejanja. Ker je v tej tretji etapi gibalec dogajanja sam delovalec, je ustrezno pripisati lastnost »biti svoboden« delovalcu in samo delovalcu (ne volji ali motivu).

Pozicijo, ki sledi iz teh načel, se lahko grobo opiše kot kompatibilizem svobode in determiniranosti. Delovalec D v situaciji S je lahko motiviran s trdnimi razlogi (z močno željo in gotovimi prepričanji), njegovo ravnanje je v tem smislu lahko predvidljivo, toda — če je sposoben izvršiti namenjeno dejanje, je svoboden, da ga izvrši.

Lockova obramba kompatibilizma je vsekakor po obsežnosti in izčrpnosti, po zapletenosti argumentacije in pronicljivosti argumentov edinstvena v njegovem času.

Nauk o motivaciji se lahko razdeli na dve komponenti. Namreč, čeravno Locke meni, da je volja določena z motivi, ne meni, da delovalec ne more in ne sme sodelovati pri oblikovanju motivov. Neka želja lahko postane motiv delovanja s samim pojavom in v večini primerov je tudi tako; toda delovalec lahko in mora odtehtati težo želje, da jo primerja z drugimi željami in šele

tako ustvarjen motiv bo gibalec njegove volje. Če bi delovalec stalno uspeval v tem in prelagal zadovoljevanje nekaterih želja, da bi zadovoljil tiste pomembnejše in dolgoročneje, bi bilo njegovo obnašanje konec koncev precej različno od običajnega nepremišljenega obnašanja večine.

V skladu z rečenim lahko Lockov nauk razdelimo na del, ki se nanaša na načelno strukturo naše motivacije in ki hkrati obsega opis in pojasnitev običajnih obnašanj, in na normativni del, ki se nanaša na priporočen vzor izjemne samokontrole in premišljenosti. Za razumevanje njegove teorije dejavnosti je odločilnega pomena prvi del in tukaj bomo govorili samo o njem.

Lockov nauk o motivaciji lahko rezimiramo z naslednjimi tezami:

1a) predmet naših teženj in averzij je karakteriziran z ugodjem in bolečino

1b) občutki ugodja in bolečine so »enostavne ideje«

2) ali neka stvar povzroča ugodje in bolečino je empirično vprašanje, na katerega odgovor variira glede na posameznika in situacijo v tolikšni meri, da lahko v nekem smislu govorimo o naključni razdelitvi privlačnosti (in odbojnosti)

3) neugodje in bolečina imata primat pred ugodjem, tako da je izogibanje neugodju osnovna shema našega obnašanja.

Dodajamo, da je vzročni primer, na katerem Locke ilustrira svojo teorijo motivacije, primer akrasije.

Oglejmo si teze eno po eno!

Lockova formulacija tez se glasi:

»Stvari so dobre ali zle samo glede na ugodje in bolečino. Mi imenujemo ‚dobro‘ tisto, kar lahko v nas proizvede ali poveča ugodje, oziroma zmanjša bolečino, ali spet tisto, kar nam preskrbuje ali ohranja neko drugo dobro, oziroma zagotavlja odsotnost nekega zla . . . Ugodje in bolečina oziroma njuna vzroka dobro in zlo sta tečaja, okrog katerih se vrtijo naše strasti; če premislimo o sebi in pogledamo, kako v raznih pogojih delujeta v nas, lahko iz tega izpeljemo ideje o naših tsrasteh.« *Razprava*, Kultura, Beograd, str. 239)

». . . različni in nasprotni izbori, ki jih delajo ljudje v svetu, ne dokazujejo, da le-ti ne iščejo vsi dobrega, temveč, da ista stvar ni enako dobra za vsakega človeka. Raznolikost poskusov kaže, da ne najdevajo vsi sreče v isti stvari in ne grejo k njej po isti poti.« (Ravno tam, str. 281)

Te razlike izvirajo iz tega, ker so naše organske potrebe regulirane samo z minimalnimi zahtevami samoohranitve, druge naše preference pa so v veliki meri naključne in nesistematske:

». . . Bog je razsul razne stopnje ugodja in bolečine po vseh stvareh, ki nas obkrožajo in na nas vplivajo . . .« (Ravno tam, str. 122)

»Našemu stvarniku je bilo všeč, da mnogim našim mislim in občutkom pridruži občutek u g o d j a, da bi nas vzpodbudil k tistim dejanjem mišljenja in gibanja, za katere smo sposobni.« (Ravno tam, str. 121)

Ob tem citatu naj pripomnimo dve stvari.

Najprej, v trditvi o naključnosti in samovoljnosti potreb in preferenc je vsebovano jedro nekaterih pomembnih novoveških antropoloških in politoloških naukov. Ta trditev po eni strani na dokaj očiten način prelamlja s tisto tradicijo, ki jo je L. Strauss imenoval tradicija klasičnega naravnega prava, tradicijo, ki v mnogočem temelji na predpostavki o nujni, uniformni in za moralno delovanje ugodni razdelitvi potreb in preferenc pri ljudeh. Po drugi strani lahko, v pri-

kladnem pravnem okviru, postane teoretska razlaga za to, da se »pravici do iskanja lastne izvorno koncipirane sreče« prizna status temeljne človeške pravice.

Če se obrnemo k teoretskim vprašanjem, lahko slutimo, da ima navedena teza neko zvezo z Lockovim naukom o nespoznatnosti bistev stvari. Predpostavimo lahko namreč naslednje: ko bi poznali pravo bistvo vseh stvari, s katerimi se ljudje običajno srečujejo v svoji okolici in ko bi, še več, poznali natančno naravo človekovega organizma in ljudskega duha, bi verjetno lahko formulirali nekatera pravila o tem, kaj in v kolikšni meri ter za katere ljudi bo neka stvar ugodna. V tem primeru bi verjetno lahko z mnogo večjo gotovostjo predvidevali tuje preference in le-te bi se nam zagotovo zdele manj naključne, kar velja v sedanjem primeru. Ali bi lahko šli tudi dlje od tega in popravljali sodbe delovalcev o njihovih preferencah, je seveda težko reči.

Ravno tako zapleteno je tudi vprašanje o tem, koliko je uvrščanje doživljajev ugodja in bolečine v enostavne ideje v povezavi s tezo o naključnosti preferenc. Zdi se naravno, da se take entitete, ki jih ne moremo definirati niti analizirati, lažje izmikajo zakonitim posploševanjem, toda po drugi strani spadajo v »enostavne ideje« tudi kvalitete, kot so barve, ne da bi Locke trdil, da je naša zaznava barve nekaj skrajno variabilnega in samovoljnega.

Zdaj lahko na kratko skiciramo glavne Lockove teze o naravi motivacije. Teze so enostavne in radikalne: temeljni motiv in gibalec naših dejanj je nelagodje (uneasiness), stanje »neprijetnosti, ki jo duh občuti zaradi pomanjkanja nekega dobrega« (*Razprava*, str. 162) Tako je naša temeljna motivacija negativna — izogibanje nelagodju. Vsi pozitivni motivi — doseganje cilja, realizacija plana, itn. so razumljivi samo na ozadju negativne motivacije: »Neprijetnost je tisto, kar stalno določa voljo in nas peha v dejanja, ki jih opravljamo enega za drugim«. (Ravno tam)

V teh enostavnih trditvah je vsebovana negativna in pesimistična slika človeka-delovalca kot bitja, ki ga gonijo nelagodje, bolečina, strah in nemir (posledica tega stališča so za filozofijo politike daljnosežna).

Kako bo Locke branil to neprivlačno stališče?

Vzorčni, paradni primer, na katerega se Locke sklicuje, je »akrasija«. (Pripominjamo, da se pod »akrasijo« v etiki razume »slabost volje«, ponazorjena s situacijo, v kateri delovalec, ki izbira med dvema ravnanji, sledi škodljivejšemu, čeravno se zaveda njegove škodljivosti; ravno tako naj spomnimo, da je klasično mesto za etični problem akrasije Aristotelova »Nikomahova etika«.)

Oseba s »slabo voljo«, akrates, je za Locka človek, ki deluje nekako racionalno, vendar na minimalen in »negativen« način. Akrates se izogiba trenem ugodju in v interesu tega izogibanja žrtvuje trajna dobra. Način, kako Locke opisuje akrasijo (če zanemarimo moralizatorske dodatke), spominja na današnji pojem nevroze: akrates ni tolikanj razuzdana oseba, ki se predaja strastem (kot v tradiciji), kolikanj nevrotik, ki ni zmožen izdržati trenutnega nemira, nevrotik, ki razvija celo »strategijo poraza«, da bi se izognil drobnemu, nevrotskemu nelagodju. Lockov akrates ni Casanova niti Richard III, prej Oblomov ali Woody Allen.

Glavna nevarnost, ki se ji izpostavlja tako pojmovanje motivacije, je nevarnost pred trivializacijo. Za nekatere ekstremnejše oblike tega pojmovanja je ta nevarnost lahko usodna.

Poglejmo tako ekstremno obliko. Za primer zastopnika take oblike bomo vzeli svobodno dopolnjen lik iz Platonovih dialogov — Protarha.

Protarh (v naši, »razširjeni inačici«) trdi, da je izključna ljudska motivacija izogibanje nelagodju in da ljudje nikoli ne sledijo nekim pozitivnim ciljem, razen v tisti meri, v kateri lahko te cilje predstavijo kot sredstva za odstranitev nelagodja. Protarhova trditev se verjetno ne more preveriti z izkustvom. Namreč, za vsak dan cilj lahko najdemo dve medsebojno nasprotni interpretaciji: ali delovalec pripisuje odsotnosti objekta (ali stanja) neko fiksno negativno vrednost (averzija do nelagodja) ali pa pripisuje prisotnosti objekta nasprotno pozitivno vrednost (iste absolutne velikosti). Mislim, da ne bi mogel nikakršen empirični test odločiti, kaj od tega dvojega drži. (Isto velja za bolj rafinirane predpostavke. Npr. slutenje, da zadovoljevanje potrebe zelo hitro gasi želje za predmetom, ki je tako, kot je, formulirano v negativnih terminih želje za predmetom, se lahko ravno tako formulira v terminih vrednosti predmeta, tako da se mu pripiše naglo padajočo marginalno vrednost. Dve inačici opisa imata popolnoma isto observacijsko vsebino. Zanimivejša je tista možnost, ki bi ob izogibanje nelagodju vezala določeno previdnost — recimo, lahko bi predpostavili, da bo protarhovski delovalec v konfliktni situaciji izbral eno od strategij, ki maksimirajo minimum, oziroma zmanjšujejo rizik, medtem ko bo delovalec s pozitivnimi cilji izbral alternative z — recimo — maksimalnim pričakovanim rezultatom v tehničnem smislu izraza. Vendar ni jasno, da bi taka interpretacija nujno sledila iz protarhovskih predpostavk, niti da je imuna pred manipuliranjem s predpostavkami o tem, da delovalec ni nagnjen k riziku.)

Koliko moramo ublažiti to ekstremno, protarhovsko obliko, da bi dobili teorijo izbora, imuno pred trivializacijo?

Vsakodnevno presojanje o alternativah nam ponuja izhod, ki se mi zdi sprejemljiv. Namreč, da bi našli čvrst opornik za preveritve, moramo predpostaviti, da obstaja razred predmetov ali stanj, katerih posedovanje je dovolj visoko vrednoteno, vendar da njihova odsotnost ne povzroča jasnega in ostrega neugodja. Imenujemo tak željen predmet Pp. Naj bo njegova željenost i enota, željenost njegove odsotnosti pa O enota. Izberimo nek predmet iz komplementarnega razreda, naj bo Pk in pripišimo mu željenost s strani g (pri čemer je g manjši od i) enot, odsotnosti predmeta Pk pa pripišimo (negativno) željenost s strani g enot. Če delovalec preferira Pk pred Pp, potem njegov izbor vodi motiv izogibanja neugodju, če pa preferira Pp, potem ga vodi motiv težnje k zadovoljstvu.

Povedano bomo ilustrirali s primerom. V filozofski tradiciji se običajno priznava obstoj razreda zadovoljstev, katerih odsotnost ne povzroča ostrejšega neugodja. Kot primeri se običajno navajajo aktivna zadovoljstva, kot je uživanje v gledanju (slik, pejzažev, filmov), poslušanju, potem aktivni hobiji in podobno. V ta razred bi lahko prištevali — za potrebe našega primera — tudi trajna, vsebinsko bogata in trdna prijateljstva.

Primer se zdi potem enostaven. Naj bo naš delovalec D oseba, ki ceni prijateljstvo in ki ni na sistematski način nagnjena k zabavi in avanturam. Naj se D najde v skušnjavi, da se spusti v avanturo s prijateljevo ženo, za katero ga veže izključno fizična privlačnost, s tem da bi ta avantura pomenila konec prijateljstva. Če D premaga skušnjava, bomo predpostavili, da se je pri tem ravnal

po pozitivni preferenci za vrednosti prijateljstva prej kot — ali celo v popolnosti — po motivu izogibanja neugodju. Delovalec, ki bi sistematsko žrtvoval dobro, kot je trajno prijateljstvo, trenutnemu zadovoljevanju kratkoročnih potreb, bi verjetno deloval pretežno z motivom »izogibanja neugodju«.

Lockova pripomba, da obstajajo dobra, katerih odsotnost ne proizvaja izrazitega nelagodja (berimo: nelagodja proporcionalnega zadovoljstvu, ki ga prinaša predmet), se lahko razume kot zavračanje protarhovskega ekstrema in zavzemanje pozicije, podobne tisti, ki smo jo pravkar opisali.

II Leibniz: pozitivna racionalnost in »duhovni avtomat«

Lockova teorija o nelagodju predstavlja radikalno kritiko aristotelovske teorije, po kateri se naša motivacija ravna po nekem pozitivnem dobru (ali tistem, kar menimo, da je dobro).

Leibnizova teorija je — nasprotno — rehabilitacija aristotelovske teorije v novem, novoveškem znanstvenem kontekstu.

Aristotelovski element je temeljni: človek deluje tako, da se ravna po nekem dobru, zelo pogosto deluje tako, da se ravna po nekih končnih ciljih, v skladu z bolj ali manj koherentnimi plani in projekti. Leibniz v popolnosti sprejema, celo še močneje poudarja in podčrtuje te tradicionalne teze. Vendar je kontekst recepcije povsem izviren. Leibniz zanjima »globinska struktura« naših planov, formalni odnosi med sodbami, ki izražajo naše obveze, zanimajo ga sistematske zveze sodb, ki izražajo cilje, namere in praktične razloge. Praktično sklepanje, ki je pri Aristotelu intuitivno in »približno« določeno, pri Leibnizu stremi, da bi se približalo idealu kombinatorne spretnosti. Leibniz anticipira osnovne teoreme teorije odločanja: v »Novih esejih« uvaja funkcijo koristnosti kot funkcijo, definirano na vektorju željenosti in verjetnosti rezultatov dejanja (pravimo »vektorju«, ker eksplicitno govori o paralelogramu sil v tem kontekstu), in naznačuje obrise teorije, ki bi - tako kot recimo Carnapova, združila induktivno logiko in teorija odločanja (Nouvoaux essais, pogl. 21, par. 66).

Pojdimo po isti poti, od tematike motivacije in svobode, kot smo to storili tudi pri Locku.

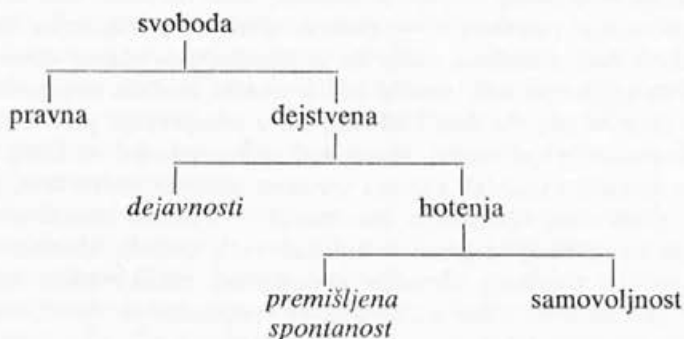
Tako kot Locke, je tudi Leibniz kompatibilist.

V terminologiji »Novih esejev« (kot tudi drugje) bomo srečali tri izraze za vplivanje na voljo. Vpliv, ki prisiljuje, se opisuje z glagolom »necessiter«. »Necessiter« pomeni »narediti za logično nujno« in določiti na prisilen način. Vpliv, ki usmerja, se opisuje z glagolom »incliner«. Ta vpliv je za Leibniza odločilen za našo racionalno dejavnost. Naposled, kot splošen izraz za kavzalnost v pogledu hotenja imamo »determiner«. Te izraze bomo prevajali, kot smo naznačili: »necessiter« s »prisiliti«, »incliner« z »usmeriti«, »determiner« pa z »določiti«.

Teza kompatibilizma se potem glasi, da je naša volja določena z usmerjanjem, in da taka določitev, determinacija ne nasprotuje svobodi.

Leibniz postavlja svoj pojem svobode (NE, par. 8, pogl. 21) preko niza delitev. Prva je delitev na pravno in dejstveno svobodo. V žarišču interesa je zdaj dejstvena svoboda. Ta se spet deli na svobodo dejavnosti in svobodo hotenja. Tako kot Locke tudi Leibniz poudarja svobodo dejavnosti— naš cilj ni hoteti, temveč delovati. Potem, svoboda hotenja se spet deli v dve veji. Prve Leibniz ne

imenuje v tekstu, ki ga citiramo, temveč jo samo opisuje, vendar lahko termin rekonstruiramo iz drugih tekstov: svoboda kot premišljena spontanost (v nasprotju z recimo hlapčevanjem strastem). Druga veja »samovoljnost« sestoji iz indiferentnosti.



Na naši shemi smo podčrtali dve obliki »svobode«, ki posebno zanimata Leibniza. Omenili smo že, da meni, da v življenju običajno visoko cenimo svobodo dejavnosti. Poglejmo zdaj zadnjo razvejitev.

Med svobodo kot spontanostjo in svobodo kot indiferentnostjo (samovoljnostjo) se Leibniz jasno odloča za ta prvi pojem svobode. Kot svoj izvor citira Aristotela. Svoboda je stvar naše sposobnosti teženja in naše samodejavnosti — v latinski adaptaciji grškega termina imamo »spontaneitas«, kar smo prevedli s spontanostjo. Toda spontanost ne zadostuje — da bi bila svobodna, »morajo« naša dejanja »biti tudi premišljena«. Termin je »déliberée« v NE, v latinskih tekstih je premišljanje »consultatio«. Tako imamo v tablicah definicij »Libertas est spontaneitas consultantis«.

Da bi pojem svobode kot premišljene spontanosti dobil na vsebini, je treba obravnavati način, kako premišljanje določa spontanost. Toda pred tem pogledimo drugo najbolj spodnjo vejo sheme, svobodo kot »franc arbitre«, samovoljnost in indiferentnost.

Leibniz tuintam dopušča — na besedah — tako določitev svobode, vendar jo tedaj tako redefinira, da postaja nespoznatna in se z velikim delom staplja s spontanostjo. Tako na navedenem mestu v NE predlaga interpretacijo, po kateri »samovoljnost« pomeni dvoje — najprej to, da akti volje niso določeni z logično (»metafizično«) nujnostjo, in drugo, da razlogi usmerjajo, ne pa »prisiljujejo«, čeravno, dodaja Leibniz, delajo to »na način, ki je gotov in nepogrešljiv« (NE, pogl. 21, par. 8). Na drugem mestu v NE istoveti problem samovoljnosti s problemom »svobode duha«, ki ga potem interpretira spoznavno — popolnejša inteligenca ima več svobode duha (par. 21).

Leibnizovi argumenti proti vsebinskemu in tradicionalnemu pojmu samovoljnosti, ki temelji na indiferentnosti, so znani. Na kratko se bomo zadržali na glavnem: delovalec ne more nikoli biti v popolnem ravnovesju med dvema motivoma. En motiv bo vedno prevladal, čeprav po nekem infinitezimalnem višku privlačnosti. Leibniz tukaj uporablja možnost, da na svoj način uvede pojem nelagodja — nedoločena, nedoločljiva nelagoda je rezultanta ogromnega

števíla »drobnih zaznav« in lahko stori, da eden od dveh navidez enako privlačnih motivov prevlada nad drugim.

Ta argument je dokaj neprepričljiv. Vzemimo primer Buridanovega osla: osel se ravna po dveh merilih — po privlačnosti tega sena in po oddaljenosti od kopic. Obstaja neskončno mnogo kombinacij med oddaljenostjo in privlačnostjo, ki odsevajo stanje ravnovesja — recimo, dvakrat privlačnejša kopica sena je lahko dvakrat bolj oddaljena, tako da je končna privlačnost obeh kopic enaka. Način, da se argument reši, morda leži v uvedbi močnih predpostavk: če predpostavimo (kot se zdi, da dela Leibniz), da v ocenjevanje privlačnosti pri bitjih, ki so inteligentnejša od oslov, stopa neskončno mnogo variabel, ali pa da je pri končno mnogih variablah njihova vrednost načelno neprecizna, potem postaja verjetnost popolnega ravnovesja zanemarljivo majhna (množica indiferentnih, ravnovesnih kombinacij je gosta v množici vseh možnih kombinacij). Tedaj se seveda zastavlja vprašanje človeške sposobnosti razlikovanja: kaj če je naša percepcija privlačnosti tako »zrnata«, da nepreciznost sploh ne prihaja do izraza?

Poglejmo zdaj Leibnizovo koncepcijo motivacije. Osnovni pojem je »dobro«. »Ni treba zapustiti starih aksiomov, po katerih volja sledi večjemu dobru in beži od večjega zla . . . In ko izberemo nekaj slabšega, je to zato, ker čutimo dobro, ki je v njem vsebovano, ne da bi v njem čutili zlo niti dobro v nasprotni strani.« (NE, pogl. 21, par. 31)

Nemir, o katerem govori Locke, ni nikakšna nevrotska prisila, za kakršno jo šteje Locke. Nemir je stanje določene minimalne pognanosti, minimalne nestabilnosti ali metastabilnosti. Kar je še pomembnejše — tudi nemir je spoznavne narave. Leibnizova predpostavka o »drobnih zaznavah« se tukaj aplicira na nemir in nelagodje: nelagodje je stanje, ki ga povzroča množstvo drobnih zaznav, reprezentacijsko stanje, ki se samo po svoji zmešnjavi in nedoločenosti razlikuje od drugih spoznavnih, reprezentacijskih stanj. Nelagodje ni heterogeno racionalnosti, temveč je njena najnižja stopnja. Nemir nas zato lahko vodi kot — recimo — pozitivna motivacija z dobrim, le da je slab, nezanesljiv in kratkoviden vodič, natančneje, slab zato, ker je kratkoviden. Nemir nas sili, da izbiramo prekratke poti: » . . . zadovoljstvo je korak in napredovanje k sreči, najkrajši, če se sodi po sedanjih vtisih, vendar ne vselej najboljši. Lahko se pusti mimo resnična pot, če se želi slediti najkrajša, kot lahko tudi kamen, ki prosto pada, sreča preveč preprek na poti k središču zemlje.« (NE, pogl. 21, par. 41)

Zdaj lahko na kratko kontrastiramo Leibnizove in Lockove teze o motivaciji.

Locke:

la) predmet naših teženj je karakteriziran z zadovoljstvom in bolečino

Leibniz: predmet naših teženj je sreča

lb) *Locke:* občutki bolečine in zadovoljstva se ne dajo analizirati in predstavljajo gole danosti

Leibniz: občutki so »drobne zaznave«, ki se lahko definirajo, analizirajo in ki posedujejo spoznavo pomembnost

2) *Locke:* razdelitev privlačnosti in odbojnosti je naključna

Leibniz: v naših težnjah obstaja sistem, ki tvori del skupnega sistema sveta

3) *Locke:* nezadovoljstvo je temelj naše motivacije

Leibniz: človek izbira neko dobro, nek pozitiven cilj, motivacija z nezadovoljstvom pa je sekundarna.

Videli smo, kako Leibniz karakterizira motivacijo z dobrim in težnjo k sreči. Omenili smo tudi dve temi, ki spadata v teorijo spoznanja in v metafiziko (prva v prvo, druga v drugo), temo drobnih zaznav in temo spontane želje kot dela sistema bitij. Ker ti temi presegata okvir naše razlage, hkrati pa sta med najbolj znanimi temami, se tukaj ne bomo spuščali v detajle Leibnizove razlage (v sklepnem delu bomo predložili sodobnejše branje teme drobnih zaznav). Raje bomo bolj podrobno pretresli Leibnizovo argumentacijo, s katero skuša na konkretnih primerih pobiti Lockovo teorijo. V središču zanimanja bo tretja teza, o motivaciji z nezadovoljstvom.

Najprej, Leibniz prevzema Lockovo vztrajanje na nasprotnosti med prisotnimi željami in odsotnimi daljnimi cilji — naj jih zaradi kratkosti imenujemo »ideali«. Leibniz obrača argument proti Locku. Delovalec A, ki izbira bližnji cilj rajše kot odsotni in daljni ideal, s svojim ravnanjem ne dokazuje, da nujno samo sledi liniji bega od nelagodja. Če predpostavimo, da bi A ideal poskušal doseči kot neko dobro, zakaj potem ne unificirati teorije in predpostaviti, da A izbira tudi bližnji cilj kot neko dobro? V tem primeru smo dosegli pomembne prednosti: zadržali smo naravno pojasnitev, ki izhaja iz tega, da se bližnja dobra zdijo privlačnejša od oddaljenih in materialna dobra boljša od abstraktno-idealnih. Nadalje, lahko na eleganten in plavzibilen način povežemo stopnje spoznanja s strukturo motivacije. (Leibniz to kaže na primeru »razmišljanja na slepo«, ki manipulira s simboli: spoznanje, ki dela s simboli, ne nudi privlačnosti niti zagotavlja dojemljivosti, ki jo ima o predmetu neposredna zavest, čeravno je ta zmešana, kakor to pojasnjuje Teophile v 12. paragrafu 21. poglavja NE.) To tezo lahko tudi razširimo. Odločanje za bližnje cilje ni niti brezumno niti nevrotično, samo sledi preveč enostavnemu »navodilu«, vgrajenemu v naše nižje strasti: na vsakem koraku skuša doseči možen lokalni maksimum in se ne ozira na perspektive nadaljnjih korakov (popularno: *carpe diem!*).

Na tej skici pojasnitve akrasije lahko spremljamo verižno povezovanje in madsebojno podkrepljevanje Leibnizovih tez.

Teza o vključenosti naših teženj v širši sistem narave in milosti nudi metafizični temelj za predpostavko, da so a) naša nagnjenja usmerjena »proti zgoraj«, proti nekemu dobru, b) da so naši občutki del smotrnega reda, ki karakterizira živa bitja in c) da naša pričakovanja in nagnjenja niso brezupno izkrivljena. Zanimivo je, da se nekaj tega da prevesti v sodobnejši jezik: teza, da je človek relativno prilagojeno bitje, podkrepljuje predpostavko, da so a) njegova nagnjenja ciljno usmerjena, da je b) njegov način obdelave informacij del smotrnega sistema aktivne prilagoditve in c) da njegova induktivna metrika in njegove preference niso kontrainduktivne in samouničujoče.

Nadalje, teza o spoznavnem značaju občutkov dela plavzibilno to, da jih primerjamo z drugimi spoznavnimi sestavinami tistega sklopa, ki tvori motivacijo oziroma razloge delovalca.

Enega izleta v posodabljanje Locka smo se že lotili, ko smo njegovo teorijo motivacije približali sodobnejšim hipotezam o nevrozi. Zdaj lahko — ko sklepamo, spet poudarimo tiste glavne sestavine, za katere menimo, da so »aktualne« v tem, da anticipirajo sodobno problematiko in novejša stališča:

a) *teza o naključni razdelitvi privlačnosti*. Ta teza napeljuje na to, da nam samo izkustvena informacija lahko nekaj pove o človeških nagnjenjih, celo v vsakem posameznem primeru.

b) *teza o nezvedljivo subjektivnem značaju emocije, ki je odgovorna za našo motivacijo*

Tezi »a« in »b«, vzeti skupaj, sugerirata predstavo o določenih bistvenih mejah antropološkega spoznanja. Naključnost iz prve in subjektivnost, o kateri govori druga, pomenita za raziskovalce približno to, da nima smisla raziskovati racionalnosti »v globino«. Edina vrsta racionalnosti, o kateri se lahko govori, bi bila v tem primeru tista, ki se kaže v neprotislovnosti preiskovančevih izborov (tranzitivne preference in podobne, pretežno formalne zahteve).

c) *človekovi izbori so na sistematski način suboptimalni*

Omenili smo že, da se te teze ne more do konca braniti v njeni močni obliki. Toda lahko se jo razume kot trditev, da ljudje običajno izbirajo »preveč previdno« v primerjavi z nekim idealnim delovalcem, ki bi neugodje ocenjeval tako, kot mi to delamo v svojih nepristranskih trenutkih.

Korolarij iz povedanega je, da bi se naša spoznanja o človeški dejavnosti lahko izgradila s poudarkom na formalnih kriterijih: ker je motivacija dokaj fiksna in ker težko lahko postane racionalnejša v popolnem, vsebinskem smislu besede, nam preostaja, da beg od neugodja sprejmemo kot dano temeljno sestavino obnašanja in da potem posamezna ravnanja ocenjujemo kot bolj ali manj prikladne poti bega.

Poglejmo zdaj alternativo, ki jo predlaga Leibniz!

Da bi se uvedli v tisto problematiko, na kateri želimo pokazati aktualnost te alternative, začenjamo z razliko med Leibnizovo in Lockovo interpretacijo naših občutkov, ki so odgovorni vsaj za prvi sloj naših motivov.

Za Locka so ti občutki grobe danosti, tisto, kar se v angleški terminologiji običajno označuje kot »raw feels«. Njihova subjektivnost in nezvedljivost izvirata iz njihove grobosti in surovosti, iz tega, da so enostavno dani, z ničemer primerljivi razen z drugimi občutki.

Za Leibniza nam — nasprotno — ti občutki predstavljajo svet. To so spoznavna stanja, ki se po tipu ne razlikujejo od jasne predstave ali od zapletenega sklepanja. Ravno ta značaj predstave nam dopušča, da jih ocenjujemo in to v dveh razsežnostih:

a) glede na njihovo ustrežanje predmetu

b) glede na njihovo ustrežanje praktični nalogi.

V obeh razsežnostih stojijo občutki nekje pri dnu lestvice, kot smo že videli. Toda njihovo natančno mesto ni pomembno, bistveno je, da se nahajajo na lestvici, pa naj bodo še tako nizko, bistveno je to, da so primerljivi z drugimi spoznavnimi in reprezentacijskimi stanji.

Ta primerljivi nam dopušča, da našo oceno racionalnosti preiskovančevega obnašanja začnemo dovolj »nizko« in da tako preverimo samo osnovo tega obnašanja. Po Leibnizu so nam dopuščena vprašanja, kot so na primer: Ali ta bolečina ustreza nevarnosti, ki jo poškodba (tkiva) — le-ta tudi povzroča bolečino — predstavlja za organizem? Ali je ljubezen, ki jo X čuti do gospodične Y zadostna osnova za predpostavko, da bosta onadva srečno živela skupaj?

Še več, Leibnizovo stališče, da »drobne zaznave« niso zanesljiv vodič v zapletenejših in globalnejših izborih, lahko ne da bi nas pekla vest prevedemo v sodobni jezik. Predlagamo prevod v dveh etapah:

1) »drobne zaznave« nam dajejo hevristiko za reševanje naloge, ne pa tudi algoritma.

Razlikovanje hevristike in algoritma, ki ga tu predpostavljamo, ni povsem precizno. Zadostuje nam, da začrtamo splošne obrise: hevristika je zbir navodil, s katerimi se rešuje problem približno in z neko verjetnostjo na uspeh (večje od verjetnosti poskusov na slepo), medtem ko je algoritem zbir preciznih navodil, ki brez napake v končnem številu korakov privedejo do rešitve.

Nadaljnje lastnosti »drobni zaznav«, ki jih Leibniz navaja ali naznačuje in nadaljnje pojasnitve, ki jih daje, se brez nadaljnega vključujejo v ta prevod.

2) »drobne zaznave« nam nudijo hevristiko, ki napeljuje na maksimalizacijo rezultata vsega posameznega koraka.

Leibnizov tekst, ki smo ga navedli (»najkrajša pot, vendar ne tudi najboljša«) jasno govori, da je imel pred očmi situacijo, v kateri delovalec na vsakem koraku išče »največjo srečo«, ki se v tem koraku lahko doseže, s tem pa se odpoveduje daleč večjim zadovoljstvom, ki bi si jih lahko zagotovil z malo bolj daljnovidno strategijo.

Te naznake uvajajo v problemski okvir, za katerega mislimo, da nam dopušča oceniti poln doseg Leibnizovega intelektualizma.

Rečeno v sodobnem jeziku, Leibniz vidi praktično presojo in odločevanje kot iskanje v »prostoru alternativ«. Še več, splošne naznake, ki jih daje, kažejo, da je posamezne življenjske maksime, v širokem smislu — videl kot jedrnatu formulirane metode, s katerimi se delovalec služi, da bi preciziral cilj, reprezentiral problemski prostor in izbral strategijo za iskanje rešitve.

Odkod vemo, da vse to ni naša neupravičena projekcija? Odkod nam pravica, da Leibnizu podkladamo pojme, prevzete iz raziskovanja o umetni inteligenci in o reševanju problemov?

Odgovor: razen branja posameznega teksta, ki smo ga izpeljali v prvem delu naše skice, se opiramo tudi na nek splošnejše vtis o Leibnizovem delu. Menimo, da je ena središčnih tem Leibnizove specialne metafizike tema optimalizacije. Leibnizov Bog ni geometer, on je arhitekt, ki rešuje problem optimuma: kako z najmanjšo količino materiala in z najmanjšo potrošnjo energije doseči najboljši rezultat. Načelo kontinuitete in načelo zadostnega razloga sta vključena v problemski prostor te naloge: načelo kontinuitete zagotavlja enostavnost (funkcija koristnosti je povsod derivabilna), načelo zadostnega razloga pa ne le da uvaja relacijo sredstvo-cilj v univerzum, temveč vleče za sabo tudi to, da je ta relacija na prikladen način in v zadostni meri povezana s predmeti in ravnanji v univerzumu.

Če prenesemo te predpostavke s teologije in kozmologije na tretjo vejo specialne metafizike, in to na del, ki se nanaša na človeško dejavnost, nam bo dopuščeno, da Leibniza interpretiramo v tem smislu, da bomo rekli, da je zanj odločevanje o ravnanju v veliki meri intelektualni, spoznavni proces. Nadalje, da je zanj to odločanje iskanje optimuma in to v veliko bolj tehničnem smislu, kot je to v primeru z aristotelovskim iskanjem »dobrega za človeka«.

Leibniz nam tako nudi model obsežne, temeljite racionalnosti. Na dnu piramide naših motivacij so enostavna reprezentacijska stanja — »drobne zaznave«, na vrhu stojijo naše globalne aspiracije. Dno in vrh sta samo skrajnosti kontinuumu, ne pa po tipu različne entitete. V tem kontinuumu naših spoznanj in teženj igra ključno vlogo dejavnost »razloga« (kar se brez nadaljnjega preslikava tudi v naše pojasnitve ravnani). Izbor posameznega obnašanja se lahko predstavi kot iskanje najprimernejše rešitve v določeni situaciji, svoboda pa je v sposobnosti, da se tako rešitev najde in v posedovanju sil, da se jo izpelje.

To skico bi bilo zanimivo dopolniti tako, da bi se vanjo vključilo Leibnizove obravnave spoznanja. Znano je njegovo zanimanje za stopnjevito strukturo spoznavanja. Na začetku stoji nejasno in nerazvidno spoznanje, zmeda vtisov. Potem sledi prečiščevanje, individuiranje posameznih področij in objektov, tako imenovano jasno spoznanje. Dalje, to jasno spoznanje se hkrati analizira in sistematizira — na vsakem koraku razstavljamo predmet v sestavine in iščemo sistematske povezave med njimi. Rezultat je razvidno, sistematsko spoznanje. Vendar tudi tukaj obstajajo stopnjevanja, odvisno od tega, ali sistematizacija poteka z manipuliranejm simbolov ali preko intuitivnega uvoda. Ne da bi se spuščali v detajle omenjamo, da se nam zdi, da se v teh stopnjah, prikladno interpretiranih, lahko hkrati prepozna tudi stopnje racionalnosti.

* * *

Locke nas poziva k temu, da naj sprejmemo stvari take, kakor se nam zdijo v naših bolj pesimističnih trenutkih: da naj predpostavimo, da se ljudje v glavnem nevrotično izogibajo neugodju, da naj se sprijaznimo s tem, da je človeška, in s tem tudi naša motivacija taka, kakršna je, da naj se v naših raziskavah omejimo na dve medsebojno nepovezani zadevi, na posel antropologa, ki mu ničesar človeškega ni tuje in ki s strastjo, vendar brez pristranosti opisuje tisoč in eno faktično variacijo človeških čudi in običajev, in na posel, ki raziskuje formalne odnose med gotovimi človeškimi potrebami in preferencami.

Leibniz ponuja mnogo več, vendar ne vselej tudi z zajamčenim kritjem. Začrtuje teorijo obsežne racionalnosti, kognitivno usmerjeno, ki je blizu ideje človeka kot »duhovnega avtomata« (prozaično »programa«), teorijo, ki obljublja veliko, enciklopedično sintezo, metode substancialnega vedenja in praktične modrosti.

Ne skrivamo, da so naše simpatije na Leibnizovi strani. Toda, kar se tiče aktualnosti, upamo, da smo uspeli pokazati, da se njuna polemika že dalj časa uspešno nadaljuje . . .

Prev. B. Kante

Dovolite mi, da uvodoma pojasnim svoje izhodišče in tako morda odpravim možnost vsaj enega nesporazuma. Locke, o katerem bom govoril, prav gotovo ne bo kaj objektivnega. To bo moj Locke, tisto reducirano in prirejeno v njegovem, zlasti semantičnem nauku, ki me osebno zanima. Z drugo besedo: tisto, kar bom govoril o Locku, nima namena na objektivističen način povezati abstraktne ideje o Locku z nečim kar posreduje individualno objektivnost. In vendar je moje izhodišče v določeni meri dvorezno, saj se bom ukvarjal ravno z možnostjo povezave splošnega in individualnega, s problematiko njune trdne vezi.

V tej smeri velja najprej omeniti tisto najsplošnejše, kar povezuje Locka in Leibniza.¹ To je problem, kako naj se izognemo »nepopolnosti in zlorabi besed«, katerega rešitev je v nekakšni »formalni« osnovi — predstavlja jo *ideja*.² Ideja je tisto, kar povezuje znak z določeno realnostjo, in če je ideja v tem smislu realna, ni tako daleč od misli kot tistega, čemur naj pripada zmožnost abstrakcije individualnosti pri govoru kot se ta pojavlja v besedi, in lahko na tej podlagi nastopa kot zdravilo proti ravnokar omenjeni nepopolnosti in zlorabi, ki je lastna besedam. Ideja oziroma misel potemtakem nastopata kot skupna formalna podlaga v govorici oziroma glede na govorico. Predstavljata torej sestavino, ki omogoča, da se izognemo slepi ulici privatnega izkustva, sestavino, ki omogoča komunikacijo. Ideje so po Locku lahko naravne ter v tem primeru ustrezajo redu stvari, lahko pa so zopet umetne, proizvedene zavoljo praktičnih potreb komuniciranja — a prav potreba po komuniciranju, ki je od temeljne strukture subjektivnega zaznavnega aparata ne moremo odmisлити, lahko zopet rodi predstave-ideje: tak je primer zapletenih, mešanih predstav (o nesubstancialnih predmetih), katerim pravimo mešani modusi, in tem pripada posebno ne-naravno, *simbolno* mesto (na to kažejo že primeri kot so očetomor in incest) — zato, ker naravna neposrednost idej tod ne zagotovi povezave, je potrebno še »ime, kot voz, ki trdno povezuje zbirko (kompleksnih idej) v eno«. ³ Z drugimi besedami: *tudi ideja*, ki jo nekateri avtorji⁴ povsem upravičeno primerjajo s Fregejevim »tretjim kraljestvom«, z mislijo,

¹ Med drugimi referati se bo vsaj eden ukvarjal z njuno razliko.

² O tem glej J. Kristeva: »Le langage, cet inconnu«, Seuil, Paris 1981.

³ Navajamo po N. Miščević: »Filozofija jezika«, Naprijed, Zagreb 1981, str. 130, in tudi sledimo njegovemu primeru.

⁴ Glej Ian Hacking: »Why does language matter to philosophy?«, C. U. P. 1975.

z nečim splošnim, kar omogoča povezavo in objektivnost predstav, *lahko generira individualno*.

Od tod se nam (v skrajni obliki) ponujata dve načelni možnosti, ko nastopa ideja zgolj kot ideja (simbol), reflektivno:

(I) ideja je *nenaravna* (primer mešanih modusov)

(II) ideja je *naravna* (v eksemplaričnem smislu), tako da je zavoljo njene »izjemne povezanosti z naravnim« pravzaprav ne bi potrebovali (primer imen za naravne vrste, kot sta voda, zlato, za katera morda lahko rečemo, da prevzamejo njeno vlogo).

V obeh primerih nastopa ideja v določenem *refleksivnem* smislu, in ravno to obeležje, katero tolikanj poudari povezavo med znakom in realnim, da jo že izbriše, v prid ideji kot taki, rabi kot jezikovnega predstavnika tisto, kar je izjemno zavezano reprezentaciji (vse do tod, da se njegova vloga reprezentanta zabriše in se simbolno osamosvoji): lastno ime.

Izhodišče problema je v tem, da sta ob našem drugem primeru (naravne vrste) neposredno povezana eno in mnogo, *individuum IN abstraktno* (isti primer je, ko se ob izgonu iz raja Bog naslavlja na Evo, referira pa se na cel ženski rod, in vzporedno s tem na Adama), ter zato *ni* potrebe po še dodatnem posredniku. Lahko bi morda dejali, da potemtakem pri naravnih vrstah ideje ni oziroma da je zgolj ideja, da sta znak in realnost neposredno povezana: tod, kjer posrednik na pogled ne bi bil potreben, nastopa v čisti obliki kot lastno ime. Ime predstavlja nekakšno vzročno povezavo med znakom in realnostjo, idejo kot tako, ki pa se je osamosvojila vse do te mere, da lahko zanemarimo pomembnost relatorov, ki jih povezuje: neposredna vzročna povezanost imenu obenem zagotovi nespodbitno vlogo povezovalca ter vsaj na mitični način povezavo z realnim, ga pa na drugi strani tudi prisili, da nastopa v svoji reflektivni obliki: kot ime. In vendar, če uporabljamo ime za naravno vrsto, kot je zlato, tako npr. pri omembi zlatega zrnca kot vsega zlata v vesolju, tako tegale individualnega tигра kot pojma tигра (kateri obsega vse individualne tigre), je to po Locku ravno zavoljo običajne uporabe besed, zato da bi omogočili bolj prozorno, bolj nezmotljivo obliko komunikacije. Imena vrst so prav tako vozlišče, ki spenja zbirke različnih predstav individualnih stvari v eno, za potrebo lažjega komuniciranja (imamo torej opraviti z nečim reflektivnim, z idejo, ki je tvorba idej), in je pri tem spenjanju zato zbrisana meja med umetnim in naravnim (meje, ki jih mi določamo vrstam, se ne ujemajo z njihovimi objektivnimi mejami) (III. vi. 30) — imena vrst nam v običajnem govoru služijo tudi zato, *da se izognemo opisom* (ki bi po nepotrebnem pomnoževali uporabo govornice).

Primer imen za naravne vrste nam lepo nakazuje osrednje vprašanje Lockove semantike, vprašanje po določitvi ideje. V literaturi je pogosto omenjeno, kako je z dojetjem samega pojma ideje nekaj narobe, da je zadeva nekonsistentna.⁵ Mislim, da jo je mogoče pojasniti ravno s pomočjo primera naravnih vrst. Zato se bom v nadaljnjem na kratko ozrl na problem, ki ga sproža Lockov nauk.

Še prej pa velja pokazati na jedro težave (pri čemer bo seveda že sam način predstavitve potencialno vseboval možni odgovor). Opravka imamo namreč naj-

⁵ V to smer kaže članek o Locku v Edwardsovi Enciklopediji, res pa je tudi, da Locke sam vsaj na enem mestu zagovarja takšno mnenje.

prej z dojemanjem vloge ideje, o kateri je že bilo govora. Ali je njena vloga zgolj vloga posrednika? Od kod tedaj ekstremni-deviantni primeri (kot so mešani modusi oz. naravne vrste)? Mislim, da je odgovor dovolj enostaven, presenetljivo celo zelo enostaven, vendar pa zahteva malce drugačen zorni kot kakor nam ga ponuja tradicionalni analitični pristop (prav zato ni nič čudnega, da je lahko Locka na tej točki na novo razložila prav kavzalna teorija imenovanja). Najprej ne smemo misliti, (kot je morda deloma izzvenelo doslej), da bi bila vloga ideje zgolj v nekakšni povezavi, da bi bila ideja le nekakšen medij. Prav na tej osnovi se zastavlja tudi vprašanje po razmerju med individualnim in splošnim, kakor se ta relacija pojavlja v okviru ideje.

Kaj je pravzaprav *ideja*? *Vsaka ideja*, tudi splošna ideja, ideja splošnega, *je po Locku individuum*: to je verjetno najteže razumeti, in v tem je prvi vir nesporazumov. Splošna ideja je npr. sicer ideja splošnosti, vendar pa jo poleg tega lahko obravnavamo tudi kot individuum, brž ko se pojavi kot ideja, torej materialno.

Poglejmo, kako je s *splošno idejo*. Tej pripadeta dve vlogi:

— na eni strani je njena vloga *formalna*, ko nastopa ideja kot stvar med stvarmi, in je tudi sama individuum,

— na drugi strani pa je vloga ideje tudi *vsebinska*, in sicer, ko služi ideja za porazdelitev vseh individuov med rodove in vrste.

Ideja je sicer v svoji *enostavni* obliki proizvod čutnih vtisov (npr. tega konkretnega zrnca zlata, ki je v njihovo podlago),

vendar pa v svoji *splošni* obliki ideja nastopa kot zbirni ferment, porazdeljevalec enostavnih oblik — in kot tisto kar nam bo tukajle predstavljalo problem: zopet kot individuum.

Kaj pa pravzaprav je *splošna abstraktna ideja*, o kateri govori Locke? Nič drugega kot beseda.⁶ Vse to pomeni, da je vloga besede dvojna:

— najprej se beseda usmerja »ekstenzionalno« proti zbirki stvari, katere klasificira,

— nato pa je beseda usmerjena tudi »intenzionalno«, nastopa na svoji lastni ravni, kaže na samo sebe, in v tem smislu pride na površje njena materialna vloga, nastopa kot stvar med drugimi stvarmi. (Pri tem se Locku seveda ne zastavlja vprašanje hierarhije na podlagi zbirne moči še bolj abstraktnih besed, ki bi lahko klasificirale prejšnje, itd.).

Lockova novost je ravno v tem, da terja združitev teh dveh na prvi pogled nezdružljivih vlog besede, tako da beseda, ko je k nečemu usmerjena vsebinsko, kaže obenem tudi sama nase, na svojo materialnost.

Z drugo besedo: Lockov semantični paradoks, vkolikor seveda lahko o njem govorimo, je v tem, da beseda nastopa kot določena občost, da nekaj združuje, vendar pa kljub temu še nadalje nastopa kot nekaj edinstvenega — paradoks je v tem, da se rodovi in vrste na eni strani ter individui kot dvoje različnih področij *ne* združujejo — da nastopa vsakršna beseda vselej kot nekaj individualnega, in da konec koncev nikoli ne moremo uporabiti besede dvakrat na docela identi-

⁶ Glej F. Récanati: »Individualité du lalinguistique«, *Mélanges* 2, Graphe, Paris 1975, str. 51.

čen način. (Berkeley je nadalje izpeljal posledico, da velja naključnemu prednost pred substanco, vendar o tem le toliko).

Drugače povedano: če je vloga jezika na eni strani v klasifikaciji, združevanju različnih idej, pa jeziku v tem smislu tudi vselej spodrsne in *obenem* nastopa kot nekaj individualnega — identično ostaja nerazločljivo.

Na tej podlagi lahko navržemo nekaj bežnih razmislekov o tem, kako se *naravne vrste* vklopljajo v običajno uporabo jezika.

Poglejmo najprej, kako se je problem *naravnih vrst* zastavil v sodobni filozofiji (neodvisno od Locka).

Pred dobrimi desetimi leti je veljalo, da izraza, kakršna sta »Vse zlato je rumeno«, »Vsi tigri so progasti«, lahko imata dvojni vlogi: bodisi da izražata nujne, a priorne, analitične propozicije, ali pa naključne, a posteriorne, sintetične propozicije. Katero od teh propozicij izražata pa je bilo pri tem opredeljeno glede na pomen terminov »zlato« in »tiger«, torej glede na to, ali je dejstvo, da je zlato rumeno oz. da je tiger progast vključeno v definicijo terminov. Ob tem je bila možna tudi kritika s stališča interpretacije snopa opisov, v smeri, ki jo je utrl pozni Wittgenstein (pri določitvi referenta s pomočjo snopa opisov pač *ne gre* za konjunkcijo lastnosti, pri čemer moramo verificirati vsako posamično lastnost, da velja definicija, in je v tem smislu možna tudi ovržba, ampak je dana možnost nekaterih a priori povezav, ki pa niso nujne), ali pa kritika, ki v celoti vrže senco dvoma na dvojice kot so analitično-sintetično, nujno-naključno, a priori-a posteriori, kot jo je formuliral Quine.⁷ V zadnjih letih pa je nastopilo in je sedaj že splošno sprejeto stališče (njegova najvidnejša prestavnika sta S. Kripke in H. Putnam) po katerem imeni »zlato« ali »tiger« nekaj pomenita *ne zato*, ker bi bili povezani z naključno definicijo (ker bi ju, na katerikoli način si že bodi, določali opisi),⁸ ampak enostavno zato, ker sta »stroga designatorja«, zato ker je vsako od njiju enostavno ime določene vrste — pri tem opisni kriteriji radikalno odpovedo, saj lahko določena bitnost npr. zadovolji vsem pogojem, po katerih bi morala biti zlato, pa še vedno ni zlato, ali pa lastnostim ne zadošča, pa je še vedno zlato.

Ayers je opozoril na razliko med dojetjem substance, katere primerki so pri Aristotelu individui, ter med Lockovim dojetjem, po katerem lahko razloži razliko med individui sama struktura materije, katere bistva kot takega pa ne spoznamo. Pri Aristotelu dobimo definicijo naravne zvrsti *samo* glede na vrsto (pri nominalni definiciji, kjer atributi niso naključni), pri Locku pa *obenem* določimo individuum in vrsto (opira se namreč na splošno sprejeto načelo XVII. stoletja, da je materija sama substanca). Tako Locke zanika realne univerzalije, saj je materija kot substanca načeloma nespoznavna (vprašanje je prepuščeno poznejšemu razvoju znanosti in njenih instrumentov), pa tudi zanika, da bi bilo vse kar obstaja posamično. Vse posamično, tisto kar obstaja, tako ni specifikacija substance (po kateri substanca lahko šele tudi sama je), ampak ni mogoče docela določiti njegove meje, vsaj ne glede na attribute, lastnosti, katere pripri-

⁷ Sledimo članku M. R. Ayersa: »Locke versus Aristotle on natural kinds«, The journal of philosophy, maj 1981, str. 247.

⁸ Glej naš članek »Med opisom in referenco«, Problemi—Razprave, 1—2/1983, v katerem navajamo K. S. Donnellanove primere proti opisni določitvi.

sujemo individuom: Locke tod povzema drugo zamisel, ki je značilna za njegovo stoletje, o »veliki verigi bivajočega« (ta pravi, da je načeloma vselej mogoče najti prehod, vmesno vrsto ali vsaj obstoj individuov, npr. med mačko in podgano). Važno pa je, kako individuume oziroma »realna bistva«, ki tvorijo vrste, združujemo: tako da jih uvrščamo pod »splošne abstraktne ideje«, pod »nominalna bistva« (slednja so podložna načinu kako mi sami pripišemo ime nečemu kar sodi v vrsto — tako zopet najdemo tudi stično točko s Fregejem, zahtevo po strogi določitvi območja, v katerega sodijo individuumi).⁹ Klasifikaciji stvari pa je v podlago naključno dejstvo, da je narava nekatere med njimi pač ustvarila podobne, in ker jih je ustvarila narava, se lahko tudi nenehno menjajo. Ob tem pa seveda nastopi vprašanje, kod naj sploh pripoznamo upravičenost združevanja stvari, kje je njihov skupni okvir tisto, kar jih družijo (če individuumov ne opredeljujejo lastnosti glede na njihovo »naravno« strukturno podlago, in torej individuumi ne pripadajo nujno zgolj eni vrsti). Odgovor je dokaj enostaven: lastnosti pripadajo *abstraktnim* (splošnim) *idejam*, ki edine razvrščajo, sortirajo individuume, predikati pripadajo vrstam *de dicto* (in ne *de re*), realna bistva lahko določimo šele glede na nominalna bistva.

Vendar sedaj ne bo ugodeno niti našemu pričakovanju, da so nominalna bistva tista, ki individue opredeljujejo s strogimi mejami — stanje ni takšno enostavno zato, ker je njihova izbira v temelju arbitrarna, samovoljna (pač glede na stanje naravnega proizvajanja bitnosti, pa še glede na našo izbiro, katera je vselej opredeljena s posamičnimi smotri, ki jih vanjo vnašamo mi sami). Na taki podlagi, če je naključna opredelitev lastnosti celo na sami ravni nominalnih bistev, če ni prave meje, pa vidimo tudi še en razlog, zakaj so individui glede na svojo eksistenco (obstoj) in substanco neodvisni (vsaj spoznavno). Če velja opredelitev *de dicto*, pripadajo lastnosti le vrstam in ne individuom (struktura slednjih je v svetu podvržena neprestanim spremembam), so in ostanejo individui individui ne glede na svoje lastnosti.

Od tod se seveda na novo zastavlja vprašanje *kaj* sploh družijo individue, pri katerih je pomembna njihova »naravna« struktura ter vrste, ki jih opredeljujejo splošni termini.

Na tej točki se lahko vrnemo k Lockovemu dvojnemu izhodišču, ki je na eni strani

empiristično: besede lahko upravičeno uporabimo le za tisto s čimer smo spoznani, in imajo pomen zgolj če so združene z jasnimi in ustreznimi idejami, na drugi strani pa se izhodišče ozira tudi na uporabo govornice.

Ravno ta dvojnost nam razloži navidezno nekoherentnost Lockovega modela:

1) Na eni strani imamo enostavne ideje (oz. primarne kvalitete stvari), ki jih dobimo na podlagi zaznavanja individualnih bitnosti, katerih strukturo nam daje »narava«, in je relacija med individuom ter idejo pri tem lahko stroga,

⁹ M. R. Ayers, op. cit.: Seveda »stroga omejitev« pri Fregeju nastopa objektivno, pri Locku pa »subjektivno«.

¹⁰ Sekundarne kvalitete lahko dojamemo le neopredeljeno, kot zmožnosti, njihova narava pa je neopredeljena zato, ker niso posledice »božjega zora« (kot pravi H. Putnam:

II) na drugi strani pa imamo obče ideje (oz. sekundarne kvalitete),¹⁰ ki jih dobimo na podlagi komunikacije (argument proti privatnemu jeziku), in njihove meje določa subjekt (*de dicto*), ne pa individui.

Takšen model je seveda nekoherenten, ne omogoča kolikor toliko enolične povezave med svojima dvema sestavinama — seveda v kolikor ne dopustimo, da je možna še drugačna oblika racionalnosti kot je zgolj »empiristična« oziroma zgolj »racionalistična« (ta dva izraza, pa še mnoge druge, seveda na tem mestu uporabljam v zelo širokem pomenu).

Kako pa je povezava možna in zakaj je bilo treba tak model sploh uvesti? To lahko razložimo s pomočjo »formalnega« načela, ko ideje, kot smo dejali, nastopajo kot stvari med stvarmi (in ne zgolj vsebinsko, kjer jim pripade vloga porazdelitve individuov), oziroma s pomočjo primerov, kjer nastopa SPLOSNO (ideje) NA NAČIN INDIVIDUALNEGA. Tak pa je ravno položaj z mešanimi modusi ter z *naravnimi vrstami* — slednje bomo sedaj pogledali s tega zornega kota.

Navedimo primer Adama, oziroma strategijo njegovega pripisovanja imen mešanim modusom (ljubosumju pravi *kineah*), ter naravnim vrstam (zlatu pravi *zahab*). V prvem primeru lahko Adam (ta prvi človek — oziroma možki) postopa arbitrarno, samovoljno, saj združuje ideje zgolj po svoji zmožnosti predstavljanja, v primeru naravnih vrst pa ima opraviti še z naravno podlago (ime vpelje strogo, ne glede na naključne lastnosti snovi). V obeh primerih imamo opravka z genezo *splošnih* idej na podlagi enostavnih, vendar pa je drugi primer bolj filozofsko zanimiv, saj je manj arbitraren. Tod nastopa namreč tudi realno bistvo, kljub temu, da je pri vsem podlaga Adamova opredelitev imena, nominalnega bistva (ravno zato mimogrede rečeno naravne vrste niso protinaravno degenerirane, kot je to običajno primer z mešanimi modusi). Pri mešanih modusih realno in nominalno bistvo sovпада na nenaraven način, *pri naravnih vrstah pa realno in nominalno bistvo ne sovпада* (ravno zato, ker nastopa *obenem* ideja kot individuum in tudi individuumi niso arbitrarni). V primeru naravnih vrst se mora Adam ozirati tudi na realna bistva (in ne zgolj na nominalna).

Tod postane pomembno Lockovo »odkritje o običajni uporabi jezika«,¹¹ zaradi katerega ga lahko obravnavamo kot Kripkejevega predhodnika.

Nominalna bistva substanc zares določajo ljudje, zavoljo potreb komunikacije, vendar pa ta niso v tolikšni meri arbitrarna kot v primeru mešanih modusov: meriti morajo tudi še na realna bistva. Tako imamo pri naravnih vrstah primer, ko imamo *obenem* opravka

z idejami kot individui (nominalno)

ter *z individui kot takimi* (realna bistva);

zgolj v primeru naravnih vrst sovpadata *formalna* in *vsebinska* določitev individuov.

To pa seveda še ne pomeni, da bi sovpadli tudi njuni funkciji: tam kjer imamo opravka s formalno določitvijo, nastopa ime kot ime vrste, in tam kjer

¹⁰Reason, Truth and History«, C. U. P. 1981, str. 60), ampak je pri njih pomembno, da vplivajo na *nas*.

(Seveda tod navajane vzporednice niso stroge, so bolj didaktične: glej začetne stavke našega sestavka).

¹¹ J. L. Mackie: »Problems from Locke«, Oxford U. P., 1976, str. 93.

imamo opravka z vsebinsko določitvijo, bi morali pričakovati pripis lastnosti individuom, njihovo klasifikacijo. Seveda to ne pomeni v skrajni konsekvenci nič drugega kot da nastopa ena in ista beseda (splošna abstraktna ideja) v dvojni vlogi, a vselej kot individuum, na različnih ravneh, ki se ne združita (»zlato« lahko uporabimo za poimenovanje vrste pa tudi individuumov). Ker na strani »realnih« individuumov nimamo opravka z nujnimi lastnostmi (možnost sprememb po meri narave), pa tudi na drugi strani »nominalnih« individuumov (splošnih imen) nimamo opravka z lastnostmi kot nečim nujnim. Še več, tisto kar je bistveno, je, da ni pomembna povezava na podlagi lastnosti med »empiričnimi« individui ter »splošnimi« vrstami. Realni individui pa tudi obstajajo ne glede na našo nominalno opredelitev. Pomembno je dejstvo, da med obema vlogama individuumov ni nikakršne nujne povezave (na podlagi lastnosti, razvrščanja).

In vendar ta povezava obstaja.

Kako naj to razložimo? Ne na podlagi empirističnega izhodišča, ampak na podlagi *uporabe govornice*.

Govornica namreč dopušča v primeru naravnih vrst uporabo enega in istega imena za splošne ideje (ki jih ustvarjamo mi) ter za posamične ideje (ki se pojavijo na podlagi našega izkustva zunanjega sveta).

Imena za naravne vrste nam skrta nudijo primer, ko *se ujemata* naravna podlaga imenovanja ter naša komunikacijska tvorba, uporaba splošnega, sestavljenege naziva.

Ravno zato v tem primeru na kot je le mogoče jasen način pride tudi do posledice, da *substancijalna podlaga obstaja ne glede na našo zmožnost imenovanja* oziroma ne glede na naše opredelitve, ter da nominalna sestavina (splošno ime) nastopa kot *gola alternanca* (zmožnost porazlikovanja s tekom v prazno) *na ravni govornice*.

Zato tudi tod vznikne *dejanje poimenovanja v svoji čisti obliki* (ker njegova podlaga ni arbitrarna): ime »zlato«, ko smo ga bili v mitični preteklosti uvedli, velja za tisto kar je zlato ne glede na posamična naključna določila. Struktura materije (tod je že slutiti fizikalistično rešitev) je nujno zavezana naši zmožnosti imenovanja.¹²

Običajna uporaba jezika služi torej za vodilo na točki, kjer pride na naravni način do združitve naravnega s proizvedenim, tega od česar izhajamo, s tistim kar smo temu sami pridali.

¹² Ko so fiziki uvedli ime »kvark«, so hoteli, kar smo bili pravkar omenili, poudariti tako, da so si ga sposodili pri slabo poimenovanem velikem kombinatorju imen, Jamesu Joycu (cf. »Finnegans Wake«). Pa še nekaj: struktura materije je v moderni dobi povezana z matematizacijo, in Locke v to smer že kaže: tistemu, kar se kot substanca ponuja v obliki nespoznatnosti na aristoteljanski sledi bo konsistenco podelila matematična formula — seveda ob svoji povezavi z realnim, če bo res, da je fizika (edina) *znanost*, ki se ukvarja s strukturo realnosti. (Predaleč bi nas odvedel poskus, če bi hoteli še materialistično interpretirati Sveto pismo, kjer stvarnik, kar je bil s prvotnim dejanjem materializiral, tudi poimenuje.)

O Lockovem pojmovanju števila

VALTER MOTALN

Število spada po Locku v razred abstraktnih idej, ki so pojmovane kot vmesni člen med posameznimi rečmi in občimi imeni. Je torej proizvod duha (razuma, »understanding«). Ali kakor pravi Berkeley v svojih Principih: »Število je . . . odvisno od človeškega razuma, tako da bi bilo čudno, če mislimo, da bi lahko imelo absolutno bivanje izven duha«.

Seveda je tako pojmovanje števila še bolj otežkočilo Lockovo tezo, da eksistirajo predstave, slike (»images«), na katere se obča imena nanašajo. Tako nam razlaga, da števila nastanejo s kombiniranjem in razvrščanjem enostavnih idej (predstav), ne pove kdovekaj. Tako bi se števila kot abstrakten singularen pojem (ker enoznačno zajema vse individualne primerke, ki jih konotira), težko razložilo. Kako naj abstrahiramo kot pravi Berkeley »enost in število od konkretnih stvari, ki se jih da šteti?«

Prav tako bi težko razložili nastanek števila s pomočjo selektivne pozornosti (tako enkrat gledam knjigo kot knjigo, kot enoto, kot eno stvar, drugič pa kot skupek listov, kot množstvo, ki ima svojo enotnost v listih). Ali pa če pogledamo z nekoliko drugačnega zornega kot »kaj je skupnega palčkom iz Sneguljčice, rimskim kraljem pred republiko in modrim iz starogrške filozofije?« Tu se zdi, da bi bilo bolje gledati na števila kot na abstraktne ideje, ki so nastale kot reprezentanca konkretnih objektov, ki se jih da šteti. To je sicer splošna metoda, ki je v navadi v matematiki. Npr.: pojem kardinalnega števila n je določen kot množica vseh množic n , ki so ekvipolentne z dano množico (tako bi bilo za eksistenco števil zelo važno ali eksistirajo partikularne stvari ali ne — spomnimo se na Russellovo formulacijo kardinalnih števil, ki zahteva poleg običajnih Peanovih aksiomov, še posebni aksiom, ko govori o tem, da ni končne množice, ki bi zajela vse individue, ki so elementi množic od množic, ki predstavljajo kardinalna števila).

Tako Locke v svoji razlagi pojma števila ne upošteva eksistenco množtev stvari, ki bi eksistirale takorekoč druga ob drugi in bi bile v nekih logično ugotovljivih relacijah med seboj, temveč upošteva samo eksistenco množtev reči, ki imajo neke skupne lastnosti, ki predstavljajo podlago za njihovo združevanje. To združevanje sicer vrši razum. Ta je pri tem dokaj svoboden, oziroma je odvisen od principov, ki so mu neznani.

Lockova filozofija števil je odvisna od pojmovnega aparata, ki tiči v ozadju njegove razlage, ki pač ne pozna druge strukture stavka kot S-P (Subjekt-Pre-dikat). Ker ne pozna relacijske logike, ki se je razvila šele kakih dvesto let za njim zreducira vse lastnosti na interne. Lockova analiza pozna torej samo stvari, ki pač imajo gotove lastnosti ali jih pa nimajo. Lastnosti se subsumirajo v njihovih nosilcih, tako da na koncu analize ostanejo samo ti. To je pri analizi takega pojma kot je število precej nevhvaležna pozicija, saj je število tipičen pojem refleksije, ki je le zelo posredno fundiran v izkustvu in je takorekoč abstrakcija na »drugo potenco« (Ne govori samo moderna logična analiza, ki se prakticira v teoriji množic, da je npr.: kardinalno število določena množica množic ali lastnost vseh tistih lastnosti z isto ekstenzijo, temveč govori tudi Hegel o njem kot o »posredovani biti«.

Čeprav je Locke na veliko uporabljal idejo podobnosti pri razlagi abstraktnih izrazov, pa zaradi omenjenega ni šel do konca, to je da bi poizkusil razložiti tudi podobnost podobnega, da bi gledal na podobnost kot eksterno relacijo. S takim načinom bi morda prišel do kake bolj duhovite razlage pojma števila.

Nasploh bi lahko za njegovo analizo pojmov, kar je bila v prvi vrsti njegova filozofija, lahko rekli, da se je držala klasičnih form razmišljanja in da je hotela ostati čim bližje izkustvenim tlem. Vendar to večkrat ni dobro, saj vidimo, da stopa moderna znanost in filozofska refleksija izkustva po precej drugih poteh. Pojem je zelo malokrat neposreden rezultat izkustva ali da se ga da kot takega razložiti. Največkrat je rezultat cele vrste sklepanj in različnih odnosov z drugimi pojmi in se ga ne da razložiti s preprostim spajanjem enostavnejših pojmov. Zadnje pa še kako velja za pojem števila.

Vendar pa je Lockov pristop do tega pojma zanimiv zaradi tega, ker le poudarja, da je nekaj, kar nastane preko aktivnosti razuma. V tem smislu je torej nekaj, kar eksistira kot dejavnost zavesti oziroma se le posredno nanaša na čutno danost. Števila torej niso objekti, ki bivajo neodvisno od razuma v nekih platonskih nebesih. Če ta moment aktivnosti človeškega razuma poudarimo, vidimo, da je Locke v tem smislu blizu modernemu intuicionizmu in sploh konstruktivizmu, ki sedaj vlada v dobršnem delu razlage osnov matematike. Če npr. rečemo, da je število proizvod neke aktivnosti duha, da je njegova konstrukcija (nekaj, kar je nastalo po takih in takih aplikacijah rekurzivnih formul ali pa take ali drugačne indukcije), potem bo od tega odvisna tudi oblika dokazovanja matematičnih trditev. Ta bo v tem primeru drugačna kot pa bi bila, če bi mislili, da je število nekaj, kar biva neodvisno od ostale strukture našega dojetja sveta, kot je to npr. menil Frege ali pa Husserl.

Problem zaznavanja materialnih objektov in vzročna teorija zaznavanja pri Locku

BOJAN BORSTNER

Ko analiziramo sam proces zaznavanja, se srečamo s vprašanjem, kaj je sploh to, kar zaznavamo. Pri tem je osnovni problem, kako opravičiti naše verovanje v eksistenco materialnih objektov, katero običajno jemljemo za dejansko. Pojavlja se določen logičen prepad med našim prepričanjem iz katerega izhajamo in zaključkom, do katerega prihajamo. Izgleda, da vodi tako prepričanje k teoriji čutnih podatkov, ki naj bi nam nudili argumente za eksistenco materialnih objektov. Eksistenca materialnih objektov se dokazuje na posreden način - to pa je problem, s katerim se je spopadel John Locke: »Ker je torej moj namen poiskati izvor, zanesljivost in obseg človeškega spoznanja s podlagami vred in stopnjami vere, mnenja in pritrjevanja ... naj mojemu zdajšnjemu načrtu zadoštuje presojanje razločevalnih človeških zmožnosti, kako se pečajo s predmeti, s katerimi imajo opravka.« (I, i, 2)¹ Locke se mora vprašati, kaj je sploh tisto, kar proučuje in na to odgovori, da so predstave »karkoli je predmet razuma, kadar človek misli« (I, i, 8). Iz tega odgovora izhaja naslednje vprašanje, kako pride duh do predstav, ki tvorijo »celoten material razuma ali znanja« (ibid.). Vse predstave prihajajo iz izkušnje, »v njej so temelji vsega našega znanja in iz nje ga (duh) nazadnje izpelje.« (II, i 2). Izkušnja ima za Locka dvojen izvor: čutnost, ki nam omogoča enostavne predstave čutnih lastnosti »rumeno, belo, vroče, mrzlo, trdo, mehko, grenko, sladko« (II, i, 3) in refleksija »zaznava operacij našega lastnega duha v nas samih« in, tako dobimo enostavne predstave kot so »zaznava, mišljenje, dvomljenje, presojanje, vedenje, hotenje in vse različno delovanje našega duha« (II, i, 4). Za Locka so vse naše predstave narejene iz tega materiala na osnovi procesa kombiniranja, primerjanja in abstrahiranja in zato lahko definira, da ni znanje »ničesar razen zaznave povezave in skladnosti ali neskladnosti in odpora katere koli od naših predstav« (IV, i, 2). Njegovo razmišljanje vsebuje predpostavko, da je eksistenca tistega, ki zaznava, temeljni podatek, ki ga ne moremo zanemariti, »ker ni nikomur mogoče zaznavati brez zaznavanja, da zaznava« (II, XXVII, 9). Njegovo pojmovanje osebne identitete v času se ne sklada z Descartesovim, ki trdi, da se konstantnost zagotavlja s persistenco iste substance. Locke jo utemeljuje s tem, da je persistentna sama za-

¹ »Essay on the Human Understanding«, kjer prva številka pomeni knjigo, druga poglavje in tretja člen v določenem poglavju. Uporabljal sem prevod A. Jerovška, kjer je bil ustrezen, druga mesta sem slovenil sam.

vest, ki spoznava. To tezo je kasneje radikalno v empiristični obliki razvil Hume v »Treatise of Human Nature, Appendix«, ko pokaže, da ljudje nimamo nobene predstave o sebi, ki bi bila različna od partikularnih zaznav, kar izpelje iz dejstva, da »ko reflektiram samega sebe, ne morem zaznati sebe brez ene ali več zaznav, niti ne morem zaznati karkoli drugega kot zaznavo«. Ko Hume ugotovi, da je jaz kompozicija teh zaznav, se mu pojavi težava, da »obstajata dva principa, ki jih ne moremo povzeti konsistentno, niti ni v moji moči, da se odpovem nemu od njiju — da so vse naše različne zaznave različne eksistence in da duh nikoli ne zaznava realne povezave med različnimi eksistencami.«¹ Hume ne zanika, da zaznave kombinirajo, povezujejo . . . ko formirajo zavest, vendar je zunaj njegovega teoretičnega dosega, da to ustrezno razloži. Hkrati pa tudi ne zanika eksplicitno, da obstajajo fizikalni objekti, če prav pravi, da nimamo najbolj adekvatnega razloga, ki bi utemeljeval naše verovanje v njihovo eksistenco. Tako Humovo spoznanje izhaja iz njegove razlage vzročnosti, ki mu pomeni konstantno povezavo dveh vrst pojavov. V tem primeru bi vzročna povezava pomenila konjunkcijo materialnih objektov, ki niso dani naši zavesti neposredno, in vtisov, ki so tisto, kar je dano neposredno in od koder mora vsako spoznanje začeti. Ker pa nimamo nobenega vtisa ali predstave, ki bi nam dale material za znanje o taki vrsti konjunkcije, potem jo moramo zavreči. Hume vztraja, da senzornih dejstev ne moremo razložiti s hipotezo, da nespoznatno nekaj deluje na nas. »Nobeno bitje ni nikoli prisotno za zavest drugače kot pa v obliki zaznave. Iz tega sledi, da lahko opazujemo odnos vzročnosti med različnimi zaznavami, nikoli pa ga ne moremo opazovati med zaznavami in predmeti.«²

Ta izlet v Humovo teorijo je bil potreben zato, da Locku postavimo vprašanje — ali njegova teorija zaznavanja, ki je vzročno utemeljena, ustreza humovski zahtevi da ne moremo imeti nikakršnih neizpeljanih dokazil za to, da se entiteti, za kateri trdi Locke, da sta vzročno povezani, dejansko pojavljata skupaj, kar je za Humea edini dokaz vzročne relacije. (II, viii, 11, 12) ». . . telesa proizvajajo v nas predstave; to je očitno po sunku, edinem načinu, na katerega moremo zaznavati, da telesa delujejo. . . Če tedaj zunanji predmeti niso združeni z našimi duhovnimi silami, kadar proizvajajo v njih predstave in mi vendar zaznavamo te izvirne kakovosti . . . je očitno, da se mora neko gibanje od tam nadaljevati po naših živcih ali življenjskih duhovih po nekih delih naših teles do možgan ali sedeža čustvovanja, da tu predstavljajo . . . posebne predstave, ki jih imamo o njih.«

Iz te Lockove argumentacije izhaja, da sprejema zunanja telesa kot povzročitelje naših predstav. Seveda pa o njih ne moremo imeti nekega znanja, ki bi bilo brez predhodne predstave — torej je znanje o eksistenci materialnih teles posredovano z nečem drugim, z entiteto, ki je različne vrste kot pa so materialna telesa.

Tako lahko Locku pripišemo, da sprejema temeljno načelo vzročne teorije zaznavanja (VTZ), ki se glasi: v razlagi pojma zaznavanja materialnega objekta bo vsebovano opiranje na določeno funkcijo, ki jo ima zaznani materialni objekt za naše zaznavanje (ali kot se običajno postavlja — pri čutnih vtisih, čutnih podatkih, ki so vsebovani v zaznavanju.). VTZ predpostavlja določeno skladnost

¹ Hume, *Treatise on Human Nature*, appendix.

² *Treatise*, stran 204.

med predmetom zaznave in zaznavo samo (čutnim podatkom). »Posamezni materialni objekt je zaznan« — ta teza temelji na stavkih o čutnih podatkih (sense data). Samo na osnovi pojavljanja določenih čutnih podatkov lahko tisti, ki trdi, da zaznava določen materialni objekt, trdi, da ta materialni objekt dejansko eksistira. Če je vzročna analiza zaznavanj predpostavljena, potem trditve »zaznavam materialni objekt« vključuje tudi trditve, da prisotnost materialnega objekta vzročno razloži pojavljanje odgovarjajočih čutnih podatkov. Vsa ta razmišljanja vodijo k zaključku, da tisti, ki zaznava, sprejema obstoj materialnega objekta zaradi tega, ker je to potrebno za vzročno razlago določenih čutnih podatkov. Lahko rečemo, da je eksistenca materialnega predmeta predmet vzročnega sklepanja, ki izhaja iz pojava čutnih podatkov (predstav pri Locku, vtisov pri Humu). Torej je to vrsta sklepanja, ki nas vodi od posledice k vzroku. Ker po empiristični varianti VTZ ni možen nikakršen drug način ugotavljanja eksistence posameznih materialnih objektov kot na osnovi vzročnega sklepanja iz čutnih podatkov, tako sklepanje ne moremo racionalno opravičiti razen, če sprejemamo eksistenco materialnega objekta zato, ker je potrebna za razlago nastanka čutnih vtisov. Kar bi pomenilo, da jih enkrat jemljemo kot dejanske entitete, drugič pa kot konstrukte teorije — entia rationis.

Locke se bori proti obema posledicama VTZ — skladnosti med tistim, kar je predmet zaznave in zaznavo samo (seveda le ko govori o predstavah sekundarnih kvalitet) in temu, da so materialni objekti kamo konstrukti teorije — da dejansko ne eksistirajo. Locke ločuje predstave od lastnosti (II, viii, 8) »Karkoli zaznava duh v sebi samem... imenujemo predstava,...; če pa govorim včasih o teh predstavah, kakor da so na stvareh samih, me je treba razumeti, da menim tiste lastnosti na predmetih, ki jih ti za nas proizvajajo.« Lockeova uporaba termina lastnost je v Eseju zelo nedosledna, na kar so opozarjali mnogi avtorji. Vendar govori Locke v izvornem smislu o lastnostih le kot o primarnih lastnostih, za razliko od moči (power), kar imenuje sekundarne lastnosti. (II, viii, 10) »Takšne lastnosti, ki v resnici niso na predmetih samih nič drugega kot moči proizvajati v nas razna čustvovanja o svojih prvotnih lastnostih... in premičnosti njih nečutnih delov kakor barve, glasovi, okus itd... te imenujem jaz sekundarne kvalitete.« (II, viii, 9) »Telesne lastnosti so s tega stališča takšne, ki so od teles popolnoma neločljive v kakršnemkoli položaju, takšne, ki jih pri vseh pretvorbah in spremembah, ki ga zadanejo, navkljub vsem silam, ki nam delujejo, stalno ohranijo in ki jih čutila vedno zasledujejo na vsakem delcu materije, ki ima dovolj velikosti, da se mora zaznavati, npr. vzemi pšenično zrno, razpolovi jo, ima vsaka polovica še solidnost, razsežnost, obliko in premičnost.« Poleg tega pa Locke razlikuje še tretjo vrsto lastnosti, »ki imajo biti samo moči, čeprav so ravno tako dejanske ali stvarne lastnosti na predmetu kakor one, ki jih jaz, da ostanem v skladu z navadnim jezikom imenujem lastnosti, ali zaradi razločevanja sekundarne lastnosti.« Locke razlikuje, ko govori o sekundarnih lastnostih med močmi, ki »proizvajajo v nas različne predstave« in močmi, »ki proizvedo takšno spremembo v masi, obliki, teksturi in gibanju kakega drugega telesa, da ga pripravi na delovanje na naša čutila drugače, kot je delovalo prej.« Sekundarne lastnosti so samo »moči delovati različno na druge stvari« in so »učinki modifikacij primarnih lastnosti.« (II, viii, 23).

Sekundarne lastnosti so relacijske, ker so predstave, v katerih so uporabljeni

pojmi sekundarne lastnosti, povzročene s primarnimi lastnostmi, vendar pa obstaja pomembna razlika med njimi, ker so predstave sekundarnih lastnosti povzročene po »prvotnih kakovostih, namreč velikosti, teksturi in premičnosti njegovih nečutnih delov« (II, viii, 10). Tako vidimo, da se pri Locku pojavi še dodatno razlikovanje primarnih kvalitete — na čutne (sensible) in nečutne (insensible), kar pa je opravičljivo zaradi njegove »korpuskularne hipoteze« (IV, iii, 15). Ko subjekt vidi nekaj na določeni razdalji, dobi predstavo nekaterih primarnih in sekundarnih lastnosti in pri tem predpostavlja, da določeni nezaznani (nečutni) delci prihajajo v stik z našimi čutili, njihove primarne kvalitete povzročene določene spremembe v subjektovih čutnih organih, te spremembe nato povzročijo spremembe v živčnem sistemu in v možganih in te zadnje spremembe povzročijo predstavo, ki jo ima subjekt, ko zaznava (II, viii, 13, 14). Za Lockeja so nečutni delci, ki so vzrok predstav, premali, da bi jih lahko zaznali, vendar pa to ne pomeni, da so nezaznatni (IV, iii, 26). Kot pravi Jackson v »Locke's Distinction between Primary and Secondary Qualities«, se pri Locku srečujemo z razlikovanjem med mikroskopskim in makroskopskim nivojem. Za makroskopski nivo je značilno, da se predstave primarnih lastnosti proizvajajo na podlagi sličnosti — torej so primarne kvalitete makroskopske kvalitete — in, da so sekundarne kvalitete, ki predstavljajo moči na nivoju nečutnega, mikroskopske kvalitete. Ker nečutni delci niso predmet našega zaznavanja, so pa vzrok zato, se pojavi vprašanje, ali niso nečutni delci le konstrukti teorije — do njih lahko pridemo le posredno preko predstav sekundarnih kvalitete. Ta zaključek pa ima lahko daljnosežne posledice, takrat, ko se vprašamo po resničnosti ali neresničnosti naših predstav, ki tvorijo osnovo našega znanja. Če ostajamo na Lockovemu nivoju in izrečemo stavek »Zdi se mi, da vidim rdečo piko« predpostavljamo, da je bila predstava rdeče pike povzročena z gibanjem nečutnih delcev torej smo s tem stavkom opisali svoje sedanje čutne vtise. Ayer trdi v »Problem of Knowledge« stran 86, 87, da je subjekt v privilegiranim epistemološkem položaju, ko opisuje svoje trenutne vizuelne, taktilne, avditivne vtise. Subjekt se ne more zmotiti v teh opisih, razen, če hoče preslepiti svoje sogovornike. Ayer je predstavil nujne in zadostne razloge za subjektovo resnično znanje takole:

S ve da P, če in samo če

i) P je resnično

ii) S je gotov, da je P resnično

iii) S ima razloge (opravičilo), da je gotov, da je P resnično pri čemer P predstavlja stavek »Zdi se mi, da vidim rdečo piko« in S je subjekt.

Ko Ayer zastavi vprašanje »Kako veš?« predstavlja ta stavek zahtevo, da ponudimo dokaz — določen stavek (izjavo), ki potrjuje tisto, za katero trdim, da vem. Vendar je v primerih te vrste zahteva za nadaljnjim dokazom brezpredmetna, kar pravica, da smo gotovi v izjavo, ki jo trdimo, ni utemeljena na resničnosti našega verovanja, ampak ravno v tem, da imamo tisto izkušnjo, ki jo naša izjava interpretira (Metaphysics and Common Sense, stran 122).

Ayer trdi, da se subjekt takrat, ko izreka stavek »Zdi se mi, da vidim rdečo piko«, ne opira na določen dokaz, ampak, da moramo sam pojav odgovarjajočega vtisa, občutka razumeti kot to, kar daje subjektu pravico, da bo gotov v resničnost svoje izjave.

Ayerjevo rezoniranje se znova konča z vzročno povezavo med čutnimi vtisi in našim znanjem, pri čemer celo trdi, da samemu subjektu sploh ni potrebno, da se te relacije zaveda. Če vzročna relacija obstaja in v kolikor se je sam subjekt ne zaveda, potem je sama relacija epistemološko irelevantna. Tega problema se je zavedal že Locke, čeprav ne v tako zaostreni obliki, ko pravi, da je zadnji člen v vzročni verigi »inconceivable« (IV, vi, 12) in je vzročna teza za razlago našega zaznavanja in znanja samo nujen ne pa hkrati tudi zadosten razlog. Zato opozarja v (II, ix, 4), da je potrebno pri nastajanju predstav upoštevati tudi izvenvzročne pogoje kot je na primer pozornost zaznavajočega subjekta. Če Locke dopušča, da naše predstave niso odvisne le od delovanja objekta na naše čutne organe, ampak tudi od nas samih, bi potem morala dopustiti tezo, da v posameznih primerih lahko govorimo o predstavah, ki nimajo zunanega vzroka — tak zaključek bi bil v nasprotju z Lockeovo tezo o substanci, ki je tisto na čemer temeljijo predstave, »ker si ne predstavljamo, kako bi mogle te enostavne predstave biti same po sebi« (II xxiii, 1). Ker je substanca ločena od vseh lastnosti, je sami ne moremo spoznati, vendar pa je potrebna, da naše razlage spoznavanja ne zaidejo v subjektivizem. Tako imajo nečutni majhni delci, ki so »insensible«, in substanca pravzaprav enako funkcijo — na osnovi analogije z vzročnimi odnosi, ki vladajo med makro predmeti — nam omogočajo, da razložimo predstave, ki se ne tvorijo na osnovi sličnosti (predstave o sekundarnih kvalitetah). Za Lockeja je analogija vrste »trenje lesa nato ogenj« najboljši razlog, da sprejmemo vzročno hipotezo. »Analogija je v tistih stvareh edina opora, ki jo imamo in samo na podlagi nje lahko izpeljemo osnove za verjetnost«. »... oprezno sklepanje po analogiji nas često pripelje do odkritja resnice« (IV, xvi, 12).

Krog je sklenjen in vrnili smo se k izhodišču. Posredno sklepanje o eksistenci materialnih objektov kot ga je razvil Locke lahko sprejmemo, vendar moramo sprejeti tudi predpostavko, da nečutni majhni delci obstajajo, ne da bi jih zaznavali. Locke dopušča, da je tisto kar omogoča zaznavanje, samo nezaznano, čeprav poskuša to večkrat zanikati (IV, xii, 12). Vendar pa ta zaključek ne vodi v Berkeleyev solipsizem, ker Locke izrecno poudarja, da je trenutno nezaznavanje malih delcev samo posledice omejenosti naših trenutnih zmožnosti zaznavanja in ne apriorne nezaznatnosti teh delcev.

VTZ je Lockeu omogočila, da njegova znanost o naravi ostane v okvirih, ki sta jih začrtala Boyle in Newton, da torej njegova spoznavna teorija ne nasprotuje spoznanjem, do katerih je v njegovem času prišlo naravoslovje, ki je postajalo vse močnejše orožje v rokah prihajajočega razreda-razreda kapitalistov.

LITERATURA

- Ayer A. J.: Problem saznanja, Nolit, Beograd.
 Ayer A. J.: Metaphysics and Common Sense, London 1973.
 Locke John: An Essay Concerning Human Understanding, ed. John W. Yolton, London 1961.
 Locke John: O človeškem razumu, Ljubljana 1924.
 Pavković Aleksander: »... Kako Tela u nama proizvode Ideje ...«, Theoria 3—4/1982, str. 157—165.
 Locke and Berkeley: A Collection of Critical Essays, ed. C. B. Martin and D. M. Armstrong Anchor Books, New York 1968.
 Svest i saznanje ed. Aleksander Pavković, Beograd 1980.

Nekaj tez o razmerju znanosti in ideologije kot dveh fundamentalnih oblik „pojasnitve”

ANDREJ ULE

Ta tekst je izsek iz daljše razprave o odnosu znanstvene pojasnitve in ideološkega tipa pojasnitve, ki ga dalje okarakteriziram kot »samoopravičenje«. Iz te razprave bom tu v skrčeni obliki prezentiral tisti del, ki se nanaša na ideološko pojasnitev.

Razpravljanje o znanosti in ideologiji je v svojem bistvu starejšega datuma kot pa sam termin in koncept »ideologije«. Mislím, da je izvor pojmovanja ideologije kot sprevrnjene in zmedene zavesti bistveno navezan na začetke novoveške znanosti in na poskuse njenega razmejevanja od metafizičnih spekulacij teologov, filozofov in od zmed vsakodnevnega mnenja. Tu je posebno pomembna angleška empiristična filozofska tradicija, ki se je že od Bacona dalje prizadevala razmejiti pravo znanje od kopičenja in mešanja idej, ki se izčrpuje zgolj v idejah samih in se ne dotika stvari.

Baconove slavne opredelitve osnovnih napak ljudi v iskanju znanja, nauk o *slepilih* in o *idolih* je nemara prvi novoveški zasnutek o *ideologiji*. Slepila niso več opredeljena zgolj kot čutne prevare, temveč so slepila čutil, razuma, jezika in miselnih zgradb. Baconov nauk o slepilih je konstitutiven za njegovo in dalje za vse empiristično pojmovanje znanosti. Znanost je prava vednost, osvobojena idolov, ona prevprašuje svet, kakršen je, ne dela nepotrebnih hipotez, z eksperimentom in opazovanjem zavrača prehitre domneve in sklepe, v jeziku se drži ekonomičnega izražanja in predvsem ne podlega zgolj deduktivnemu sklepanju, ki zapeljuje v spekulacijo.

Tudi nadaljnji razvoj angleškega empirizma, ki je potekal v znaku senzualistične teorije idej je povzdigoval »induktivno metodo« kot diskriminanto znanosti od spekulacije oz. od tistih miselnih sistemov, ki so se po mnenju empiristov izčrpoval v besednih spopadih, v slepilnih navidezni argumentih in v spreminjanju idej v realne stvari.

Na kontinentu je bila »teorija idej« sicer prav tako vodilni teoretski koncept, o katerem so tekale filozofske diskusije, čeprav je tu filozofija zagovarjala avtonomno dejanskost razumskih idej in prvenstvo čisto deduktivnih miselnih metod. Toda v kasnejšem razsvetljenskem racionalizmu je spopad obeh smeri teorije idej deloma že dobil podobo spopada med tistimi, ki jim je šlo za zapopadenje dejanskosti, kakršna je, in med tistimi, ki naj bi jim šlo »zgolj za ideje«, ki se

izčrpujejo v njih. Na to razlikovanje je vplivala tudi tedaj razvijajoča se novo-veška znanost s fiziko na čelu in njeno utelešenje v prvih oblikah industrijske tehnologije. Nemali vpliv na ta proces je imela ravno Lockova filozofija, ki je bila verjetno najbolj popularna in najbolj razširjena razsvetljenska filozofija. Ravno iz francoske lockovsko obarvane prosvetljenske tradicije (Condillac, Voltaire, Destutt de Tracy) je izšel sam termin »ideologija«, ki je prvobitno izražal še pozitivno kvaliteto, namreč senzualistično teorijo idej in kulture. V kasnejšem razvoju in sporih na »meščanski levici« (v francoski revoluciji) je ta termin dobil čedalje bolj negativno konotacijo, tako da je končno označeval ravno tiste neznanstvene, spekulativne teorije, nasproti katerim se je prvotno postavila empiristična filozofija. Empiristična in racionalistična teorija idej se je tako iz prvotno kritičnega teoretskega konstrukta pridružila »idolom«, ki zaslepljajo človekov razum. Podobno kot Baconova teorija idolov različne teorije ideologije dalje predstavljajo tisto kritično instanco, ki razmejuje *znanost* od ostalih vrst vedenja, tolmačenja in verovanj (prepričanj) in s tem konstituira znanost kot »pravo vedenje«. Ta osnovni trend v uporabi koncepta ideologije je v veljavi tudi pri Marxu in Engelsu, kajti zgodovinski materializem se konstituira kot znanost ravno preko kritike ideologije kot napačne, sprevrnjene zavesti. Pri tem je skoraj tragikomično dejstvo, da je ravno iz nekakšne psevdomarksistične tradicije uporabe pojma ideologije izšel povsem nekritičen in povsem zvođenel pojem ideologije kot zamene za kakršnokoli »družbeno zavest«, kar je bil med drugim znak »ideologiziranja« marksizma, tj. spreminjanja tega v »idolas tribus«.

Koncept ideologije pa se tudi v svoji kritični uporabi še vedno implicitno nanaša na koncept »idej«, iz katerega je prvotno izšel. Ne da se zanikati, da se celo v Marxovih in Engelsovih tezah o ideologiji kot »napačni«, »sprevrnjeni zavesti« kaže prisotnost teorije idej, namreč kot »napačnih predstav« ali »napačnih pojmov«, ki so sicer prišli iz čutne empirične družbene prakse, toda zaradi protislovij v družbenih razmerjih so se na poti od zaznavanja realnosti do pojmovnega spoznanja same v sebi sprevrnili in zato »kažejo svet« narobe, tako kot slike v cameri obscuri (Marx, Engels, Nemška ideologija).

Mislím, da je danes ta odvisnost od teorije idej že sama del »ideologije« in da ideologijo in predvsem njen proces »sprevrájanja razmerij« ne moremo zadostno osvetliti ali razložiti, če se držimo tega »ideološkega« izvora same teorije o ideologiji.

Kot adekvatno teoretično »merilo« ideološkosti po mojem mnenju preostaja v prvi vrsti razmerje znanost-ideologija, ali točneje, pojmovanje ideologije kot dvojčka znanosti, a obenem njenega spačka, od katerega se mora znanost vedno znova ločevati in se mu zoperstavljeti. V tej analogiji razmerja: znanost-ideologija kot razmerja dvojčkov, od katerih se skuša eden vedno znova ločevati od drugega, druga pa se prvemu približati, sem pravzaprav skušal nakazati nemožnost popolne »dezideologizacije« znanosti, kajti ona potrebuje za svojo konstitucijo kritično razčiščevanje tistih miselnih disgresij in napačnih totalizacij, ki se skušajo reprezentirati kot znanstvene miselne celote, v resnici pa so ideološke sheme mišljenja. S tem ne mislim zanikati dejstva, da je ideološka zavest kot družbenozgodovinski pojav prvotnejša od znanosti, toda za znanost je njeno kontrastno diferenciranje nasproti ideologijam nedvomno bistvenega pomena.

V svojem konceptu razlike med znanostjo in ideologijo se nisem oprl na razlikovanje vsebine pojmov ali vsebine hipotez, ki jih zastopa kakšna znanstvena oz. ideološka teorija, kajti to po mojem mnenju le delno osvetli razliko in samo lahko spet vodi v prej omenjeni *ideološki* koncept »napačnih predstav (idej)« (katerih nasprotje bi tedaj bile »prave predstave (ideje)«). Za osnovo razlikovanja sem skušal najti razliko v *tipih pojasnitve* (razlage), ki jih pozna ideologija in znanost oz. bolj ideološke in znanstvene teorije. Pri tem sem izhajal iz ugotovitve, da je *deduktivna pojasnitev* po svoji logični formi *skupna vsaki teoriji*, skratka vsakemu miselnemu sistemu, ki skuša na nek način *pojasniti, obrazložiti, utemeljiti* ipd. del realnosti ali njeno celoto. Deduktivna pojasnitev je *logični sklep*, v katerem skušamo stavek, ki izraža tisto, kar želimo pojasniti (eksplanandum) *deduktivno izhajati* pojasnevanih razlogov (eksplanansa), ki sestojijo iz vsaj ene *univerzalne hipoteze*, ki ima značaj *zakona* ali kakšne podobne sprejete in fundamentalne teoretske hipoteze ter iz vsaj enega »*začetnega (robnega) pogoja*« pojasnitve, ki predstavlja *konkretni primer antencendensa* v univerzalni trditvi. To shemo sta za naravoslovne znanosti jasno predstavila Hempel in Oppenheim v njuni teoriji znanosti. Ne glede na različne težave pri natančnejši opredelitvi te sheme, predvsem pri razlikovanju tistih univerzalnih hipotez pojasnitve, ki so zakoni od trivialnih hipotez, pri določitvi dosega deduktivne pojasnitve in odnosa do drugih tipov pojasnitev, gotovo drži, da tip deduktivne pojasnitve predstavlja ideal vsake znanstvene pojasnitve. Toda ta tip pojasnitve ne najdemo le v znanostih, temveč tudi v drugih miselnih zgradbah in v vsakodnevem govoru. Ona je nujna posledica temeljne logične strukture vsakega jezika in izraža dejstvo, da je vsak smiselni stavek del nekega »logičnega prostora« (Wittgenstein), v katerem je z drugimi stavki v različnih logičnih relacijah. Le v primeru, če bi imeli na razpolago povsem analizirane stavke, tj. jezik, ki bi se sestavljal iz samih atomarnih stavkov, bi se to logično dejstvo kazalo v logični neodvisnosti od drugih atomarnih stavkov. Toda ta možnost ni le empirično neverjetna, temveč je tudi logična iluzija. Celo tkim. čisto empirični stavki, stavki o čutnih datah, na katerih je gradil svoje teorije jezika prvotni logični pozitivizem niso elementarni in so v resnici še dalje odvisni od »mikroteorij«, s katerimi vsakdanji jezik opremlja opise dejstev in enostavnih čutnih kvalitete ter razmerij. Na to je opozoril že Popper v svoji knjigi »Logika znanstvenega odkritja«.

Zaradi tega se vsak singularen stavek, ki ga trdimo, že s svojo postavko postavlja v neko implicitno logično razmerje z tistimi stavki, ki ga lahko pojasnijo, a to pomeni predvsem razmerje do določenih univerzalnih stavkov, ki imajo bodisi status zakonov, veljavnih univerzalnih trditev, dogem in podobnih stavkov, o katerih določena jezikovna ali teorijska skupnost meni, da so temelj njihovega znanja. Samo empirično vedenje, nabrano v neposrednem čutnem izkustvu ni temelj univerzalnega znanja ali vsaj vere v to, da imamo neko takšno znanje. Rečeno drugače, sam jezik, sama diskurzivnost znanja ali kakršnikoli splošno sprejetih verovanj *sili ljudi v iskanje razlogov* svojih trditev. Pri tem moramo dodati, da tudi sami univerzalni stavki potrebujejo pojasnitev, torej tudi pri njih težimo k temu, da bi jih izpeljali iz še splošnejših trditev oz. jezikovnih in miselnih celot. V tej »logični« prisili samega jezika v iskanje pojasnitev, razlag,

utemeljitev ipd. po mojem mnenju obstoji temeljna logična pobuda *tako za nastanek znanosti kot tudi ideologij*.

Seveda tu sodelujejo tudi družbene pobude in interesi. Interes za resnico, ki naj vodi znanost se je sam šele zgodovinsko razvil iz poprejšnjega ideološkega interes. Toda če tu sledimo spet Marxu, je bistvo ideološkega sprevačanja razmerij ravno postavljanje *napačnih univerzalnosti* ter postavljanje navidezne splošnosti, ki zakriva posebne družbene interese. Posebni interes se maskira kot splošni družbeni interes. V tem hotenju pa ne vidim zgolj družbenega učinka, temveč še prej *logični učinek*, namreč težnjo ljudi po doseganju totalne *pojasnitve*, torej pojasnitve, ki bi *vsaj v principu* omogočala *pojasnitev vsega*, seveda predvsem najpomembnejših naravnih in družbenih dejstev. Znanstvene teorije in raziskovanje se dejansko začno razvijati v okviru tega interesa šele takrat, ko pride v splošno zavest ljudi, da vendar ni *že vse pojasnjeno* da obstaja neznanje, morda temeljna zmeta in da moramo znanje šele iskati, pri čemer je to iskanje vedno lahko podvrženo novim zmotam. Da se je v zgodovini izoblikoval kontinuiran družbeni interes za znanost in se zoperstavil ideološkosti drugih oblik »vedenja« se je moral izoblikovati razred, čigar poseben interes je bila tudi kontinuiteta in širjenje znanstvene pojasnitve. Prvi tak razred je bila buržoazija, ki pa je ta interes omejila predvsem na področje narave in ekonomije.

Znanost v antiki ni nikoli dosegla družbene kontinuitete znanstvenega dela in to zato, ker se ni uspela izoblikovati znanstvena skupnost z enotno paradigmo in pa zato, ker je bilo tedaj znanstveno iskanje bistveno spekulativno iskanje pojasnitev, toda to še ni bilo dovolj za odtrganje od ideoloških tipov pojasnitev. Tudi spekulativno mišljenje želi namreč doseči poslednje razlage in zaokrožiti teorijo v sistemu totalne pojasnitve, če ne drugače, vsaj po svoji nameri. Staro grška znanost ni pripoznala ključnega elementa novoveške znanosti, namreč metodičnega opazovanja in eksperimenta, ki omogoča, da se empirične trditve metodično podvržejo *potencialni falsifikaciji*. Zato je starogrška znanost ostajala v okvirih filozofske spekulacije, delno celo mitologije, čeprav je to gotovo vodil interes za resnico in kritično stališče do mitologij, religije, vsakodnevnega vedenja ipd. Na njeno iskanje resnice se ni navezal noben trajni družbeni interes, ostalo je delo posameznikov, ohranjeno v sistemih različnih teoretičnih šol.

Toda naj gre za antično znanost ali za novoveško in sodobno znanost, vedno se postavlja problem, kako združiti interes za objektivno resnico trditve z interesom popolne pojasnitve. Gotovo je, da sta oba interesa tesno povezana, saj logična pojasnitev zahteva resničnost premis. Toda ravno tu je kleč, ki loči ideološke *pseudopojasnitve* ali bolje *samoopravičenja* od pravih *znanstvenih pojasnitev*. Tako en kot drug sistem potrebuje določene univerzalne trditve, na osnovi katerih gradi svoje pojasnitve manj univerzalnih ali singularnih trditve. Iz kritike indukcije, kot jo je začel že Hume in jo je dalje nadaljeval Popper izhaja, da ni mogoče doseči nobenega *logičnega postopka* za pridobitev ali utemeljitev univerzalnih trditve *zgolj iz singularnih trditve*, prav tako ni nobenega logičnega postopka za ugotovitev verjetnosti univerzalnih trditve. To pomeni, da le te navidez obvisijo nekje v zraku. Tako pridemo do precepa, namreč na eni strani *nas diskurzivnost jezika sili v iskanje univerzalnih premis*, ki bi imele značaj *splošno veljavnih in resničnih trditve*, na drugi strani pa *nobene univer-*

zalne trditve ne moremo opravičiti ali utemeljiti na osnovi singularnih trditvev, čeprav se te zdijo bolj zanesljive kot univerzalne trditve same. Ideološki in znanstveni sistemi ta razcep premoščajo na dva nasprotna načina.

Pri tem se bom omejil tu na *empirične znanosti*, ker je situacija v matematiki ali logiki spet drugačna. Empirične znanosti poznajo teoretične celote, v katerih obstajajo vodilni principi in zakoni, ki niso dobljeni zgolj po metodi empiričnih posploševanj in eksperimentov, ker vsebujejo teoretične termine, ki jih ne moremo adekvatno prevesti v slovar povsem empiričnih trditvev. Vodilni zakoni določene znanosti, ki so dalje osnova vseh pojasnitev in vseh napovedovanj so dobljeni po *teoretičnem posploševanju*, na osnovi kreativnega kombiniranja in formalnega, v novoveški znanosti predvsem matematičnega oblikovanja zakonitosti. Tu gotovo veljajo vse ugotovitve o »tveganosti hipotez« kot jih je postavil že Popper, in prav tako Kuhnove teze o izvenlogičnem značaju odkritja nove paradigme. Toda ob teh vodilnih teoretskih zakonih znanost ohranja trajno povezavo z *empirično bazo*, namreč z sistemom zanjo relevantnih empiričnih trditvev, ki jih bodisi pojasnjuje, napoveduje ali so izvor robnih pogojev pojasnitev. Ta odnos pa nikoli ni vnaprej zaključen in totalen, ker je *omogočeno oblikovanje zavrnljivih hipotez*, naj bo singularnih ali univerzalnih. To pomeni, da se teoretična osnova določene znanosti ne izrablja zato, da bi se na njeni osnovi že vnaprej konstituiralo takšno tolmačenje dejstev, ki bi bilo v skladu z teorijo, temveč so vedno odprta vrata možni zmoti in s tem spreminjanju zakonov, univerzalnih hipotez poljubne stopnje univerzalnosti.

Se več, v okviru iste teoretske paradigme se lahko oblikujejo relativno samostojni podsistemi pojasnitev, ki imajo za svoje vodilne zakone trditve, ki se jih ne da niti logično, niti empirično izpeljati iz vodilne teoretske paradigme. Tako npr. klasične valovne optike ali klasične termodinamike ni bilo mogoče deducirati iz klasične mehanike, še manj izpeljavo kasnejše elektrodinamike. Ravno poskusi poenotenja tako parcializiranih delnih teorij v okviru iste teoretske paradigme so največkrat pobuda za oblikovanje nove paradigme. Tako je npr. relativistična in kvantna fizika uspela povezati v en deduktiven sistem področja klasične fizike, toda ob tem se je spet odprl nov razcep med kvantno teorijo in relativnostno teorijo, ki še ni presežen in za kar bo nemara potrebna nova teoretska paradigma fizike.

S temi tezami se seveda upiram holističnim teorijam znanosti, ki povsem relativirajo razliko med teoretskim in empiričnim v znanostih in med posameznimi paradigmi ne poznajo več nobene logične ali empirične povezave. Vendar se v problem holizma tu ne bom spuščal. Da se dokazati, da se kljub menjavam paradigmem mora ohraniti določeno skupno jedro stare in nove paradigme in to tako v povsem empiričnih kot teoretičnih trditvah. V nasprotnem bi se znanost izenačila z ideologijo ali bi bila nova paradigma povsem nerazumljiva.

V nasprotju s tem, tu le skiciranem postopku znanosti v premoščanju zgoraj opisanega razcepa, pa ideološka pojasnitev v principu deluje tako, da z *nenehnim pretolmačevanju dejstev* dosegt *vneprejšnjo skladnost s premisami*, ki so na razpolago pojasnitvi, torej z vodilnimi premisami svojih pojasnitev. Zato v resnici ne pozna falsifikacije, »zmotili so se vedno drugi«, in če se že nekaj kaže kot zmota, se jo brž prekvalificira kot herezijo. Ideologija ne trpi vzporednih in delno samostojnih sistemov pojasnitev kot je to primer znanosti, še manj trpi

to, da se principi teh delnih pojasnitev ne bi dali pojasniti iz vodilnih premis ideologij. Tu povdarjam, da predstavljam *idealtip* ideologije, kajti realne ideologije nikoli resnično ne dosežejo svojega ideala, toda *logična strategija* ideologij je po svoje povsem *koherentna*. Ideologija kot sistem »popolne pojasnitve« je v sebi zaključena celost, dejansko tisto, kar skrajni holizem in konvencionalizem trdi o znanosti. Iz ideologije se je mogoče prebiti v drugo ideologijo ali v znanost, zgolj z *iracionalnim skokom*. Pri tem ne gre za nekakšne slabe namene ideologov, ki hočejo namerno zavajati druge ljudi, temveč za povsem *logično strategijo*, pri čemer se za vsako ceno skuša ohraniti skladnost resnice in premis pojasnitve. To strategijo lahko najdemo povsod, tudi v znanostih. Tako dobimo v ideologiji na eni strani *sistem apriornih trditev*, ki ne le, da se ne preverjajo, temveč v tem sistemu tudi ni mogoče najti kakršnega koli objektivnega postopka preverjanja vodilnih univerzalnih trditev, na drugi strani pa sistem *navidezno samostojnih empiričnih dejstev*. Ta dejstva so že v naprej podana na tak način in tako selekcionirana, da jih lahko »pojasnimo« na osnovi vodilnih premis ideologije. Če se kdaj zdi, da gre tudi v ideologijah empirično preverjanje, je to le teater. Ideolog že v naprej vse ve, zmeta je zunaj ideologije.

Tako lahko zaključimo, da je *znanost pojasnjevalni sistem*, ki takorekoč *plava v morju možnih protislovij in možne zmote*, medtem ko je *idealtip ideologije psevdopojasnjevalni sistem*, ki skuša za *vsako ceno doseči neprotislovnost, popolno koherentnost in resnico*. Toda, paradoks in obenem nenehen problem je, da ravno znanost dosega resnico, ideologija pa jo zgreši.

Čeprav na tem mestu ne morem te razprave nadaljevati v smeri podrobnejše osvetlitve razlike med znanostjo in ideologijo vendar lahko sklenemo z ugotovitvijo, da je celo temeljna *iracionalnost* ideologij, njeno *sprevračanje razmerij in psevdosplošnost* v pojasnitvah in ntpovedih končno zasnovana tudi v temeljni logični strukturi njenih »pojasnjevalnih« postopkov. Ideologija vedno konec brani le samo sebe, oz. *opravičuje samo sebe*, vsaka pojasnitev želi biti že primer verifikacije njenih premis, ne pa, da bi bile tako kot v znanosti premise uporabljene zato, da spoznamo nekaj novega in da odkrijemo možno zmoto v hipotezah. Odtod je razumljiv tudi močan *element verovanja* v ideologiji, saj *končnt kognitivna upora* ideologije *ne more biti objektivno znanje, temveč verovanje*.

Iz te skice je razvidno, da nimamo »čistih« ideologij ali »čistih« znanosti, kajti po eni strani vsaka znanost ohranja trdno jedro svoje vsakokratne paradigme in se pri tem do odklonskih pojavov vede podobno kot ideologija, odkoder izhaja tudi nenehna nevarnost, da se nekateri sistemi znanja dogmatizirajo in pretvorijo v same sebe upravičujoče ideološke sisteme. Na drugi strani so sodobne religiozne, politične, psevdoznanstvene ipd. ideologije same v nenehnem konkurenčnem boju z znanostjo in se skušajo, če je le mogoče, čim bolj »poznanstveniti«. Toda temeljna razlika v logičnem postopku pojasnjevanj ostaja po mojem mnenju vodilni kriterij pri notranji-logični analizi miselnih sistemov, ki pretendirajo na to, da predstavljajo znanje ali resnico.

V svojem delu *History of Western Philosophy* pričinja Bertrand Russell poglavje o angleškem filozofu Johnu Locku (1632—1704) z ugotovitvijo, da je Locke »apostol revolucije 1688, ene najzmernejših in najuspešnejših vseh revolucij«. ¹ Po Russlovi oceni vpisuje Johna Locka v zgodovino filozofije kot velikana troje dejstev saj njegov vpliv enakovredno sega od formiranja pogledov filozofskega liberalizma preko njegove empiristične filozofije do njegove spoznavne teorije. Še to pove Russel o njem, da je »najsrečnejši vseh filozofov. Dokončal je svoje delo znotraj teoretične filozofije v času, ko so v njegovi deželi prišli na oblast možje, ki so soglašali z njegovimi političnimi pogledi«. ²

Miselni motivi in tendence novoveške razsvetljenske filozofije, kamor sodi tudi Locke, izpričujejo pozicijo človekove samozavesti, ki je v polnem zamahu skušala osvojiti ves zgodovinski svet, do skrajnosti izzvala svoje sposobnosti in začela dosledno razmišljati o vseh sferah človekovega bivanja. Windelband v *Lehrbuch der Geschichte der Philosophie* hudomušno pripominja, da je vlada takratne francoske republike uradno zamenjala izraz »filozofija« v izobraževalnem sistemu z zvočnim imenom »Analyse de l'entendement humain«.

Kontinuiteto razsvetljenske filozofske misli predstavljajo še tendence Leibniza in njegove šole, ki je z Lockom tudi v polemičnem dialogu. Sicer pa se novoveška razsvetljenska filozofija začinja med angleško »glorious revolution« in končuje s francosko revolucijo. V ožjem filozofskem smislu je za to obdobje zelo pomembno dejstvo, da filozofija osredotoči svoj primarni interes na raziskovanje izrazito spoznavno-teoretične narave. Radikalni prelom s srednjeveško tradicijo pomeni, da bog ne more biti več vrhovni porok v procesu spoznavanja in spoznanja, pač pa je to lahko edinole človekov um sam; avtoriteto boga torej nadomesti avtoriteta uma. S proučevanjem narave človekovega spoznavnega aparata celotna razsvetljenska pozicija odpre nove, širše dimenzije spoznavajoči zavesti in človeku vzbudi občutek odgovornosti v iskanju avtentičnih, samo njemu lastnih možnosti.

Je neka temeljna spoznavno-teoretična pozicija, ki izpričuje, da je za to filozofijo dokaj relevantna metodološka plat, saj ta filozofska zgodovinska pozicija

¹ Bertrand Russell: *History of Western Philosophy*, G. Allen-Unwin, London 1961, str. 584.

² *Ibidem*, str. 584—585.

ravno glede vprašanja metode razpade v dve bistveno različni smeri, na empirizem in racionalizem. Miselne pobude, pa tudi precejšnji del filozofske preokupacije, ne glede na posamezno predmetno območje, dosledno sledijo temu razločevalnemu metodološkemu principu.

Angleški filozof John Locke se nedvomno vpisuje med empiriste. Tu se postavlja vprašanje, kaj razumemo z empirizmom. Z empirizmom razumemo najprej določeno naravnost do objektivnosti; izhodišče je obenem temeljna predpostavka empirizma, da je izkustvo (experience) tisto, iz česar izhaja spoznanje oziroma ves spoznavni proces, vendar tega izhodišča, ki dokaj skromno opiše celotno spoznavno-teoretično pozicijo empirizma, nikakor ne gre pojmovati v izključujočem pomenu do razuma. V povsem izhodiščnem delu Kantove Kritike čistega uma glede pojma izkustva preberemo, da na relaciji izkustvo-spoznanje »vse naše spoznanje pričenja z izkustvom in o tem ni dvoma.«³ Kajti, pravi Kant, kaj bi sicer stimuliralo moč spoznanja, če ne predmeti, ki aficirajo naše čute in tako po eni plati proizvajajo predstave kot po drugi spravijo v delovanje naš razum, ki te predstave primerja, združuje, ločuje, skratka, opravlja tisto urejevalno funkcijo, preko katere je šele surovi material čutnih vtisov »predelan v tako spoznanje (Erkenntnis), ki se imenuje izkustvo. Glede na čas torej, izkustvu ne predhodi v nas prav nobeno spoznanje in šele z izkustvom pričenja vsako spoznanje.«⁴ Tako potem Hegel, glede na ta kriterij, v Enciklopediji raziše miselno predpostavko empirizma v kontekstu treh stališč mišljenja do objektivnosti in skupaj uvrsti tako empirizem kot Kantov kritikizem v drugo stališče mišljenja do objektivnosti.

In kakšno razumevanje izkustva zasledimo pri Locku, kaj je vsebina Lockovega pojmovanja izkustva? Postavlja se tudi vprašanje, kaj je tisto, kar zaznano gradivo sploh povzdigne na raven izkustva, ali je dejansko prav vse, kar tako ali drugače aficira naše čute, že sploh registrirano, in kako pojmovati tisti ostanek, ki ni registriran na ravni zavestnega in s tem ne vstopa v pojem izkustva. To je vsaj del vprašanj, ki se vsiljuje pri približji razčlenitvi Lockove vsebine izkustva in ki jih na Locka naslavlja tudi Leibniz, še posebej v delu *Novi eseji* (1704). Vzpodbuda za moje zdajšnje pisanje je pravzaprav dialog med tema dvema mislecema.

Lockov namen je, raziskati »izvor, zanesljivost in obseg človeškega spoznanja (knowledge) skupno z osnovami«, »poiskati meje med mnenjem (opinion) in spoznanjem« poiskati »izvor idej (ideas) in pojmov (notions)«, pot, po kateri se pride do njih in pa »naravo njihove dejavnosti« v človeškem duhu. Vse to stoji jasno zapisano kot program, ki raziskuje človekov razum v uvodu knjige *Poskus o človeškem razumu*. Ta programski, izhodiščni zapis je zelo pomemben, ker ne precizira samo obsega in vsebine njegovega filozofskega dela, temveč bistveno več pove o že izdelani spoznavno-teoretični poziciji, ki je ne moremo reducirati zgolj na psihologizem; kot bo razvidno, gre za pozicijo, ki Locka odtegne od senzualizma. Ne samo, da so spoznavno-teoretični vidiki filozofije z Lockom za daljši čas postavljeni v ospredje, temveč je Locke, podobno kot za njim Kant, hote ali nehote začetnik tiste tendence, ki je spoznavno teorijo

³ Immanuel Kant: *Kritik der reinen Vernunft*, Suhrkamp, Frankfurt 1976, str. 45.

⁴ *Ibidem*.

docela osamosvojila nasproti ontologiji in tudi logiki. Ta del se mi zdi toliko bolj zanimiv, ker opažam neko kontinuiteto problemov, ki jim razvojno lahko sledimo od Locka, Huma, Leibniza do Kanta in ki s Kantom kulminirajo. Zanimiv bi bil vpogled v Kantove predkritične spise, kjer so te tendence dokaj razvidne in od tu prikaz Kantove kritične, samostojne spoznavno-teoretične poti med empirizmom in racionalizmom. Opis razvojnih tendenc omenjene filozofije je na nek način lahko strniti v stališče, ki radikalno sprašuje po tem, kako lahko sploh vem, kaj mi omogoča védenje. Tipična pozicija, značilna tako za empirizem kot za racionalizem, je prepričanje, da je ideja tista, ki opravlja posredujočo funkcijo védenja.

V II. knjigi svojega nesmrtnega dela *An essay concerning human understanding* (1690) ali v slovenskem prevodu, ki se mi ne zdi ravno najprimernejši, ima pa že svojo ustaljeno obliko *Poskus o človeškem razumu* (primernejši prevod bi bil kar *Esej o človeškem razumu*), spregovori najprej o idejah nasploh in o njihovem izvoru in izrazi svojo zaupnico izkustvu. Locke se sprašuje: odkod ima ves svoj material razum in védenje, mišljenje in spoznanje (reason and knowledge)? »Na to odgovarjam samo z eno besedo, iz izkustva (from experience)«. ⁵ Človekov duh je kot »bel papir brez vsakršnih znakov, brez vseh idej; kako jih torej dobi?«, nadaljuje Locke na istem mestu. Vse naše opazovanje se ukvarja bodisi z vnanjimi čutnimi predmeti ali z notranjimi miselnimi operacijami. Kar zaznavamo (sensation) in kar reflektiramo (reflection), je tisto, kar našemu razumu prinaša vse gradivo za mišljenje in spoznanje. To dvoje, senzacija in refleksija, je dejanski izvor vsega našega védenja in spoznanja, od tu izhajajo vse naše predstave oz. ideje.

Pojem izkustva je po Locku zelo natančno določen in vsebinsko opredeljen, izmika se redukciji na zgolj čutno, naprej je preciziran v pomenu vnanjega in notranjega izkustva. To miselno pozicijo vzpostavi takoj na začetku I. poglavja o idejah nasploh in njihovem izvoru, še enkrat pa jo precizira na koncu tega poglavja. Senzitivni akt in refleksivni akt sta prvi zmožnosti človekovega duha (mind), da je sploh sposoben registrirati impresije, ki jih sprožajo predmeti in njegova lastna aktivnost, kadar o čem razmišlja. Vnanje izkustvo ali *sensation* ponotranja vtise stvari, izvor so čutni organi, ki registrirajo to, kar je dobesedno na stvareh in povzročča zaznavo rumenega, belega, vročega, nežnega, trdnega, grenkega itd. Notranje izkustvo ali *reflection* pa ponotranja miselno dejavnost duha samega, je torej samonanašajoča se dejavnost ali percepcija samega sebe, samorefleksija, ki se ukvarja s svojimi lastnimi operacijami, kot so razmišljanje, sklepanje, dvom, hotenje itd.

Vsa Lockova delitev idej na enostavne in sestavljene je pogojena s tem spoznavno-teoretičnim razločevalnim principom. Locke tudi natančno opiše proces nastajanja različnih podvrst enostavnih in sestavljenih idej; bolj kot sama delitev je zanimivo zasledovanje prepletanja čisto »izkustvenega« in čisto »razumskega« in vseh nedoslednosti, v katere se zapleta, ker večkrat ni jasno, ali je ena od obeh kategorij razumljena zdaj samo aktualno, drugič samo potencialno. Odprto

⁵ John Locke: *An essay concerning human understanding*, Aldine Press, London 1972, str. 77.

ostaja vprašanje odnosa med mišljenjem kot takim, spoznavanjem in spoznanjem. Eno je gotovo: Locke je vsekakor v svojem pojmu izkustva natančno določil razmerje med *zaznavanjem* samim in *spoznanjem*. Lahko je trditi, da ga njegova formulacija v zvezi z delujočo refleksijo znotraj spoznavnega procesa načelno ločuje od stališč poznejšega senzualizma, ki spoznavni proces jemlje kot nekaj izključno pasivnega, togega, pojmovanje, ki je pri Berkeleyu izraženo v znani tezi: *esse est percipi*. Verjetno pa je v Lockovi formulaciji refleksije nastavek, iz katerega Kant pozneje izdelava svoje znane pozicije apriorizma. Kant vehementno izpelje zaključek, da če se časovno vse naše spoznanje začne z izkustvom, potem to še ne pomeni, da vse spoznanje izhaja iz izkustva, pač pa neodvisno od izkustva in čutnih vtisov opozori na možnost spoznanja a priori.

Lockova spoznavno-teoretična pozicija je pretežno nominalistična in tipična za filozofijo njegovega časa. Hegel, ki po vsej verjetnosti ni poznal Lockovih Esejev v celoti, mu očita, da si je izbral pot, na kateri povsem izgine »interes vsebine«. Kriterij resnice je trivialen, vedno zastaja na ravni posamičnega in posebnega, ne prebije se do ravni občega. Locka verjetno manj zanima vsebina zavesti, na prvem mestu stoji vprašanje, kako sploh pridemo do idej. Eno je gotovo: te niso že pripravljene in izgotovljene v sferi razuma, o nikakršni njihovi emanaciji ne moremo govoriti. Pot, po kateri krene Locke v spoznavni teoriji, je jasno opredeljena tudi z njegovo kritiko t. i. vrojenih idej, kritiko, ki je skupaj s pojmovanjem izkustva in zavesti kot »tabule rase« zapisana povsem na začetku Poskusa o človeškem razumu. Ta program sovпада z enim najtipičnejših komentarjev sholastične tradicije, izraženim v stavku: *NIHIL EST IN INTELLECTU, QUOD NON ANTEA FUERIT IN SENSU*.

Preden preidem k delnemu soočenju dveh nasprotnih in nasprotujočih si nazorov glede vprašanja porekla in nastanka idej, s prikazom debate med Lockom in Leibnizem, nekaj uvodnih pripomb na temo »vrojene ideje«.

Spoznavni problem »vrojenih idej« in »tabule rase« je prisoten že v starogrški filozofiji; prvi koncept zasledimo pri Platonu, drugi je bližji Aristotelu. Seveda je somišljenike ene ali druge smeri v ekstremno eksponirani obliki težko najti, eno stališče pobija drugo ponavadi s tistih ekstremnih pozicij, ki pač odgovarjajo nekemu konkretnemu programu in njegovim ciljem, zato se mi zdi, da je pozicijo t. i. »vrojene ideje« in »tabule rase« lažje razumeti kot dve različni delovni hipotezi. Domala za vse pozicije pa naj izhajajo iz ene ali druge smeri, je značilno, da praviloma razpravljajo brez pravega naslovnika in si same ustvarijo diskusijsko pozicijo, ki jim kot samo njihova kritika ustreza za nadgradnjo njihove lastne filozofske misli.

Ernst Bloch v svojem delu *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz* spregovori o problemu refleksije lastnega postopka, ki v navezavi na drugo vsakokrat predpostavlja lastni topos. Refleksija neke že dane pozicije kot starting point je ustvarjanje lastnega posredovanja osnove kot lastni novum.

Iz Leibnizovega zlobnega dodatka k Lockovi poziciji: »*NISI INTELLECTUS IPSE*« zdaj Leibnizov intellectus »nadgradnja kot taka per definitionem, ni vsebovana v podgradnji, pač pa se javlja kot lastni topos«.⁶

⁶ Ernst Bloch: *Das Materialismusproblem, seine Geschichte und Substanz*, Suhrkamp, Frankfurt 1977, str. 397.

Eksegetom Lockove misli se je vedno znova zastavljalo vprašanje, čigavo stališče o »vrojenih idejah« Locke pobija. Iz Lockove kritike teorije »vrojenih idej« sicer ni povsem jasno, s kom diskutira, niti kdo je pravi naslovnik njegove kritike. Mnenje, ki se je izoblikovalo do danes je, da sta to dva vira, Descartes in angleški novoplatoniki. Zgodovinsko dejstvo Descartovega filozofskega sistema je že tu in njegov nauk nam ponuja izgotovljeno podobo »vrojenih idej« in kot pravi Alma Sodnik, pač »zgodovina filozofije imenuje Descartesa očeta modernega racionalizma. Racionalizem je doživel različne variante in v jedru je dana vsakokratna njegova oblika z vsakokratno teorijo apriornih, analitičnih sodb V tem smislu je Descartesov racionalizem orisan z njegovim pojmom vrojene ideje (idea innata), ki je po njem osnova apriornim sodbam.«⁷

Izhajati je iz Descartesove tretje meditacije, ki, kot opozarja Sodnikova, »poda za celoten sistem značilno klasifikacijo predstav, izvedeno na temelju vprašanja, odkod je predstavljanje, kje je njegov izvor.«⁸ Glede na poreklo Descartes spregovori o treh različnih virih idej, pri čemer je treba upoštevati, da je ideja po Descartesu predstava v širšem smislu in to velja tudi za Locka in celo Huma, zato večina prevajalcev »ideja« prevaja kar s predstava. Po Descartesu vrojene ideje (idea innata) izvirajo iz človeka samega, »zakaj da razumem, kaj je stvar, kaj je resnica, kaj je mišljenje — tega nimam od drugod, temveč iz svoje narave.«⁹ Seveda loči Descartes še »pridobljene ideje« (idea adventitia), ki so rezultat vnanjega zaznavanja, reakcija na vnanje predmete in »od mene narejene ideje« (idea a me facta), ki so rezultat človekove lastne fantazije in oblikovalne sposobnosti.

Kaj je torej dejanski smisel vrojenosti po Descartesu? Mislim, da je to še najlažje opredeliti s sposobnostjo predstavljanja nasploh, ni pa tega razumeti kot že gotovo, aktualno vsebino zavesti. Zelo natančno je Descartesov pojem vrojenosti skušala opredeliti Sodnikova, ki kritično ugotavlja, da pri Descartesu vsebina »vrojenosti« nikakor ni enoznačna, pač pa vsebuje vsaj troje različnih pomenov, od tega je »vodilni smisel 'vrojenosti' po Descartesu izvor doživetja iz lastne človeške narave (ab ipsa mea natura)«.¹⁰ Kakršenkoli je že Descartesov vpliv na Locka glede »vrojenih idej«, seveda upošteva pri tem tudi angleške novoplatonike, se Lockova pozicija dejansko javlja kot lastni topos in isto velja za Leibniza in njegov refleksijski postopek, ki si, kot že rečeno, mora nujno vsakokrat ustvariti lastno posredovanje osnove kot starting point. Frane Jerman zato upravičeno ugotavlja, da »je knjiga Novi eseji bolj zbirka misli, ki je bolj pomoč pri rekonstrukciji Leibnizove filozofije, kot pa kritika Lockovega empirizma.«¹¹

Iz Leibnizovega kritično — polemičnega pristopa sem skušala izbrati tista tipična mesta, ki Leibnizu služijo predvsem za njegovo lastno nadgradnjo, še posebej glede pojmovanja »vrojenih idej«, kajti razlike med njim in Lockom »zadevajo sižeje precejšnje pomembnosti. Gre za to, da bi zvedeli, ali je duša po sebi popolnoma prazna kot tablice (tabula rasa), na katerih ni po Aristotelu in avtorju Eseja še nič napisanega, tako da prihaja vse, kar je začrtanega na njih, izključno od čutov in izkustva; ali pa vsebuje duša izvorno principe mnogih poj-

⁷ Alma Sodnik: Izbrani filozofski spisi, SM, Ljubljana 1975, str. 94.

⁸ Ibidem, str. 95.

⁹ René Descartes: Meditacije, SM, Ljubljana 1973, str. 68.

¹⁰ Alma Sodnik: Izbrane razprave, SM, Ljubljana 1975, str. 95.

¹¹ Iz G. W. Leibniz: Izbrani filozofski spisi, SM, Ljubljana 1979, str. 17.

mov in doktrin, ki jih zunanji predmeti le priložnostno zbuja, kakor to mislim jaz s Platonom . . .¹² Vpogled v debato med Lockom in Leibnizem pač ne more mimo dveh znanih stavkov, ki skušata izreči bistvo ene in druge temeljne pozicije. Locke: Ničesar ni v umu, kar ni bilo prej v čutilih (Nihil est in intellectu, quod non fuerit in sensu). Leibniz: . . . razen uma samega (Nisi ipse intellectus).

V VI. knjigi (3. pogl.) svojega dela Poskus o človeškem razumu Locke pove, da naše znanje oz. védenje ne sega dlje, kot pa imamo ideje. Glede pojmovanja idej izhajam iz ugotovitve, da je to, kar po Locku in Leibnizu ponotranja védenje v najširšem smislu in ga tudi posreduje, za oba ideja. Tu ni vprašljiva njena posredujoča komponenta, razhajajoča točka je vprašanje izvora. Bertrand Russel v Wisdom of the West domiselno primerja Lockovo empiristično spoznavno-teoretično pozicijo in Leibnizovo racionalistično s piramido, ki pri empirizmu stoji na nogah, pri racionalizmu pa je stoječa na glavi.

V I. knjigi Eseja Locke zapiše, da mu izraz ideja služi za najboljšo označbo tega, kar je »kakorkoli že predmet razuma, ko človek misli (the object of the understanding when a man thinks)«. Zato jo rabi v najširšem smislu, da izrazi vse od »fantazme, pojma, species, kakor tudi to, s čimer se duh ukvarja med razmišljanjem«. Njegovo prvo preiskovanje pa bo namenjeno temu, »kako ideje pridejo v duha«. ¹³ Vse spoznanje in védenje, ki ga ljudje posredujejo, »je pridobljeno zgolj po rabi njihovih naravnih zmožnosti«, brez pomoči nekakšnih vrojenih principov ali idej. Absurdno je po Locku pripisovati resničnost kakršnimkoli vrojenim principom, ko pa lahko sami pri sebi opazujemo svoje spoznavne zmožnosti. Nujno je edino znati kritično slediti svojemu razmišljanju in miselnemu postopku na poti iskanja resnice. Vse ideje in principi so torej pridobljeni, bodisi teoretični ali praktični.

Locke navaja nekaj argumentov, s katerimi zavrača t. i. teorijo »vrojenih idej«. Naj med temi omenim samo nekatere. Ne poznajo jih otroci in idioti. Niti ideja boga ni vrojena, kajti ideja boga pri vseh ljudeh ni enaka, so pa taki, ki je sploh nimajo. Tudi glede npravstvenih principov je tako, da so pri različnih narodih pač različni, različni so pa tudi pri istem narodu v daljših časovnih obdobjih. Locke tudi zelo ostro zavrne tiste argumente, ki preko zakona identitete in zakona neprotislovnosti sklepajo na vrojenost le-teh. Da bi pa nekakšni vrojeni principi bili v človekovem duhu, ne pa vedno dejavni, ali da bi človek ne vedel vedno zanje oz. se jih ne zavedel, se zdi Locku do skrajnosti nesmiselno. »And if they are notions imprinted, how can they be unknown?«¹⁴ Zavrača argument, da se ljudje zavedo teh vrojenih principov v trenutku, ko začnejo uporabljati svoj razum, kajti to potrjuje samo dejstvo, da jih ni že v njem pripravljenih, temveč so samo pridobljeni. Zanimiva pa je tale Lockova ugotovitev: »Pravijo, da je zmožnost prirojena, védenje pa pridobljeno. Le zakaj je pa potem toliko prepira za gotove vrojene principe?«¹⁵

In kaj razume z idejo Leibniz? Z idejo razume nekaj, kar je v človekovem duhu in precizira, da sledovi, vtisnjeni v možgane, niso ideje in da človekov duh

¹² G. W. Leibniz: Izbrani filozofski spisi, SM, Ljubljana 1979, str. 92.

¹³ John Locke: An essay concerning human understanding, Aldine Press, London 1972, str. 9.

¹⁴ John Locke: An essay . . . , str. 11.

¹⁵ Ibidem.

ni identičen z možgansko substanco. Leibniz izredno subtilno razmeji psihični ali čutni aspekt zaznavanja in spoznanja od pravega, razumskega spoznanja in ta odnos primerja s »temnim, čutnim« in »razločnim, razumskim« spoznanjem. V človekovem duhu je marsikaj, razmišljanje, dojemanje, afekti, ki pa še niso ideje, čeprav jih po Leibnizu brez idej ne bi bilo. Predvsem za Leibniza ideja ni najpoprej vezana s kakim miselnim aktom, obstaja le v »miselni sposobnosti«. Idejo o kaki stvari pa imamo, četudi te še ne poznamo, ali pa nam ta stvar ni dosegljiva, »ideja predpostavlja potemtakem nekakšno bližnjo sposobnost oz. lahkočo razmišljati o kaki stvari«. ¹⁶

Kaj mi omogoča po Leibnizu izrehati resnico o razumu in resnico o stvari, ki je predmet razmišljanja? Kaj je torej odnos, in kakšen je, med miselno in čutno substanco in kaj je resnica razuma in dejstev? Da ideja izrazi neko stvar, kot govor izraža misli ali številke izražajo števila, to povzetje resnice vase po Leibnizu ni mehanični posnetek in tudi ne, lahko bi celo rekli, nekakšen odsev. Če po Leibnizu skušam izreči resnico o nečem, da se dokopljem do spoznanj, »ustrezajočih svojskosti stvari, ki jo je bilo treba izraziti«, je razvidno, »da ni potrebno, da bi bilo to, kar izraža podobno izraženemu, potrebno je le, da je ohranjena nekaka analogija«. ¹⁷

Če po Leibnizu posedujem sposobnost, da o stvareh razmišljam, je tudi »nujno torej, da je v meni nekaj, kar ne pelje samo do stvari, temveč tudi stvar izraža«. ¹⁸ Da so ideje stvari v nas, po Leibnizu ne pomeni nič drugega kot to, da so »vtisnjene v mišljenjski sposobnosti duha, tako da jih utegne le-ta izvesti iz svojih operacij prav takšne, kakršne v popolnosti ustrezajo onim, ki bi izšle iz stvari«. ¹⁹ Leibniz vpelje zanimivo primerjavo s krogom in idejo kroga, s katero demonstrira svoje pojmovanje zajetja resnice stvari, kot že rečeno, preko ohranjene analogije. Četudi ideja kroga, pravi Leibniz, ni podobna krogu, se iz ideje kroga vendarle »daži izpeljati resnice, ki bi jih izkustvo resničnega kroga brez vsega dvoma potrdilo«. ²⁰

Prastaro filozofsko vprašanje je, kaj je to, vedeti, in kaj mi védenje omogoča. Če se sprašujem po resnici stvari in kriteriju za resničnost, potem je jasno, da resnično in neresnično ni v stvareh, pač pa v razumu, kar je tudi zelo popularen Aristotelov argument iz Metafizike (1027 b 25). Samo um je po Leibnizu zmožen ugotoviti zanesljiva pravila, odkriti povezave, vzrok in posledico, skratka, notranja načela nujnih resnic. In ker je to v sposobnosti uma, Leibniz sklepa, da so ta načela pač vrojena. Zmožnost razmišljanja in pa urejevalno komponento uma, kar je po Locku reflektivni akt, ki kot prva kapaciteta človekovega duha sploh omogoča izkustvo, Leibniz poistoveti z vrojenostjo; sama refleksija je tisto, kar že nosimo v sebi, »vrojeno v našem duhu«. Leibniz opozarja, da se ni treba čuditi, če so v nas vrojeni bit, enotnost, substanca, trajanje, menjava, akcija, percepcija, ugodje in tisočeri drugi objekti naših intelektualnih idej, ki jih »imenujemo vrojene skupaj z vsem, kar je od njih odvisno«. Za Locka je človekov duh bel nepopisan list papirja brez vsakršnih idej, Leibniz pa človekov duh primerja

¹⁶ G. W. Leibniz: Izbrani filozofski spisi, SM, Ljubljana 1979, str. 73.

¹⁷ G. W. Leibniz: Izbrani filozofski spisi, str. 68.

¹⁸ Ibidem.

¹⁹ Ibidem, str. 69.

²⁰ Ibidem.

s kosom marmorja, ki vsebuje v sebi žile in na ta način »so nam vrojene tudi ideje in resnice kot nagnjenja, dispozicije, navade, narurne virtualnosti, ne pa kot akcije, dasi te virtualnosti spremljajo neke velikokrat nezaznavne aktivnosti, ki jim ustrezajo«. ²¹

Leibniz vpelje izrazit razloček med potencialnim in aktualnim in očita Locku, da s svojim zavračanjem »vrojenih idej« trdi, da ni nič virtualnega v nas in celo ničesar, česar bi se vselej aktualno ne zavedali. Leibnizov pojem »virtualno« ponotrjanja tudi potencialno, tj. dano zmožnost človekovega umskega učinkovanja, Locke pa izhaja izključno iz aktualnega. Iz česa izhaja Leibnizova kritika in kje je pri Locku tisti nastavek, preko katerega Leibniz izdelava eno svojih najzanimivejših filozofskih stališč?

V II. knjigi svojega Eseja Locke pove, da človekov duh ni vedno dejaven, kot tudi telo ni vedno v gibanju, sposobnost zaznavanja idej ni bistvo duha, pač pa samo njegova dejavnost. Duh ne razmišlja vedno, kajti »it is not necessary to suppose that it should be always thinking, always in action«. ²² »Vedeti« je za Locka isto kot »zavedati se« in po njem se duh mora zavedati svojih zaznav. S svojim konceptom zavesti kot »belega, nepopisanega lista papirja« Locke dejansko ne more in ne zna razložiti nezavednega. Na tem mestu Leibniz vzpostavi topos svoje lastne nadgradnje in uspe razložiti iz predpostavk svoje monadologije pojav nezavednega.

Leibniz dopušča možnost, da vse, kar je v nas, ni pridobljeno samo po apersepcijah zunanjih stvari in končno, zakaj ne bi moglo biti po njegovem kaj »zakopanega v nas samih«; pojem vrojenosti Leibniz utemeljuje z nezaznatnimi percepcijami. Stališču, da duh ne misli vedno in je brez percepcij, kadar spimo brez sanj, kakor so tudi telesa brez gibanja in duše brez mišljenja, Leibniz oporeka, da po njegovem za dušo in nobeno drugo substanco ni mogoče, da bi bila brez aktivnosti in da ni niti teles, ki bi bila kdaj brez vsega gibanja. Leibniz trdi, da smo v vsakem, tudi najmanjšem trenutku izpostavljeni učinkovanju brezštevilnih percepcij, čeprav brez apersepcije in refleksije, tj. tistih sprememb, ki sicer v naši duši izzovejo spremembe, kot tudi prihajajo vse zaznatne percepcije ali apersepcije le po stopnjah od tistih, ki so premajhne, da bi jih mogli zaznati. Leibnizov razloček med percepcijo in apersepcijo pojasnjuje med drugim pojav in delovanje nezavednega, duša je vedno delujoča, so pa stanja, v katerih se zaveda (apersepcija) in stanja, ki se jih ne zaveda, ima pa percepcije. Iz učinkovanja majhnih percepcij se po Leibnizu oblikujejo tiste podobe čutnih kvalitete, ki so »jasno zbrane v celoto in zmedene v delih«.

Če po Leibnizu poslušamo valovanje morja, moramo slišati dele, ki tvorijo celoto, šum vsakega posamičnega vala, četudi je vsak od teh šumov opazen samo v skupnosti vseh konfuznih mešanic šumov. Na podoben način delujejo na nas vtisi, ki jih dobivamo od vsega, kar nas obdaja, od prav vseh substanc in ki »obsegajo neskončnost, zvezo, ki jo ima vsaktero od nebesnih teles z vsem preostalim vesoljem. Rečemo lahko celo, da je kot posledica teh majhnih percepcij sedanost noseča s prihodnostjo in obremenjena s preteklostjo, da je

²¹ Ibidem, str. 96.

²² John Locke: An essay . . . str. 81.

vse sosnujoče ... in da bi mogli tudi v najneznatnejši substanci razbrati potek vseh stvari v vesolju«. ²³

Leibniz opozarja, da se s temi nezaznatnimi percepcijami lahko razloži tudi »prečudovita prestabilirana harmonija med dušo in telesom in celo med vsemi monadami«, da vednost teh percepcij »služi razlagi, zakaj in kako dve človeški duši ali duši druge zvrsti nikoli ne izideta iz stvarnikovih rok popolnoma enaki in imata vselej vsaka svoj izviren odnos do stališč, ki jih bosta zavzemali v stvarstvu«, ²⁴ nezaznatne percepcije so po Leibnizu za pnevmatiko toliko pomembne kot so pomembne nezaznatne korpuskule v fiziki. ²⁵

Te majhne percepcije nas determinirajo v mnogih pogledih. Filozofska refleksija jih mora upoštevati, kajti le z refleksijo le-teh, ki se nahajajo v duši in telesu, lahko razumemo »nevidna napredovanja«. Leibnizova preverjena maksima je, da narava ne pozna preskokov, s tem poimenuje zakon kontinuitete, ki je celo zelo pomemben v fiziki, nasledek tega zakona pa je, da »prehajamo vselej od malega k velikemu ali obratno« samo postopoma. Nadalje opisuje Leibniz svoje pojmovanje zakona kontinuitete s tem, da nobeno gibanje ne izhaja neposredno iz mirovanja niti se ne vrne vanj drugače kot po manjšem gibanju, tako kot »ne preletimo nobene črte ali dolžine prej, preden nismo preleteli krajše črte«. ²⁶ Po Leibnizu nobeno telo ne more v hipu prejeti gibanja, ki je nasprotno njegovemu poprejšnjemu gibanju; vse to implicira sklep, da le po sukcesivnih zaporedjih prihajajo zaznavne percepcije od teh, ki so premajhne, da bi jih mogli zaznati, so pa dejansko njihov predpogoj.

S tem širše izdelanim spoznavno-teoretičnim konceptom nezaznatnih percepcij (*petites perceptions*) Leibniz zavrača ne samo Lockovo teorijo zavesti, pojmovane kot *tabula rasa*, temveč vključuje še, da odpade »duša brez mišljenja, substanca brez dejavnosti, prazni prostor, atomi in celo aktualno ne več deljeni delci v materiji, čisto mirovanje, popolna enoličnost v kakem delu časa, prostora, snovi, ... in tisoč drugih takih izmislic filozofov, ki izhajajo iz njihovih nekompletnih pojmov, a jih natura stvari ne pozna«. ²⁷

Prikaz zajema samo tisti del Leibnizove racionalistično usmerjene filozofske nadgradnje, ki izhaja iz kontroverze z empiristom Lockom, kakor je podana v Leibnizovem delu *Novi eseji*. Leibniz je sklenil sestaviti opombe k temu delu, ker je po njegovem Lockov Esej »eno najlepših in najbolj cenjenih del našega časa«. Ne moremo trditi, da je danes stališče »*tabula rasa*« in »vrojene ideje« stvar preteklosti, torej preseženo in filozofsko nerelevantno. Naj omenim kot zanimivost, da je konfrontacija s teorijo o »vrojenih idejah« pro et contra danes še vedno aktualna celo zunaj filozofske domene; vzemimo samo prav tako polemični dialog Chomsky-Quine, ko avtorja vehementno razpravljata o veljavnosti in vplivu omenjenega stališča znotraj lingvistike. ²⁸

²³ G. W. Leibniz: *Izbrani filozofski spisi*, str. 99.

²⁴ *Ibidem*, str. 102.

²⁵ Po Leibnizu fizika razlaga občo naturo teles, pnevmatika pa obsega spoznanje boga, duš in enostavnih substanc nasploh.

²⁶ *Ibidem*, str. 101.

²⁷ *Ibidem*.

²⁸ Glej zbornik: *Innate Ideas*, edited by S. P. Stich, University of California Press, Berkeley and Los Angeles 1975.

Gotovo je, da nam take temeljne filozofske pozicije, kot sta recimo empirizem in racionalizem, še vedno lahko ogromno povedo. Stik z neko izvorno filozofsko mislijo, in Lockova je to nedvomno, deluje vedno pozitivno v tem smislu, ker se začne sproščati nova, nenavadna ustvarjalna energija in intelektualna fantazija, sam stik se spreminja v nekakšen intelektualni feed-back, preko tega pa se ves sistem idejnega dojetja sooča z novimi podobami in vzpostavi novo, izvorno optiko in širšo dimenzijo nekega sicer, kot pač pravimo, »večnega« filozofskega problema.

John Locke - profet moderne (ne)svobode

FRANC FRISKOVEC

I.

John Locke uživa sloves filozofa svobode, utemeljitelja tistega pojmovanja svobode, ki ga, sledeč G. W. F. Heglovemu opredeljevanju, označuje: »... subjektivni moment svobode se imenuje za sebe posebno in svoboda — ne suženj, ne tlačan — svoboden človek, realni lastnik, pomeni neodvisen človek — ingenuus, — toda posebno postavlja jaz — moderno...«,¹ torej svobode moderne dobe. Takšno opredeljevanje Lockove filozofije se običajno utemeljuje z njegovim zavračanjem² Filmerovih negativnih določb narave vladavine: 1) da ni druge oblike vladavine razen monarhije, 2) da ni nobene druge oblike monarhije razen paternalistične, 3) da ni nobene paternalistične monarhije razen absolutne ali arbitrarne, 4) da ne obstoja takšna ureditev, kot je aristokracija ali demokracija, 5) da ne obstaja oblika vladavine-tiranija, 6) da po naravi ljudje niso rojeni svobodni.³ Prav nasprotno temu izhaja Locke iz osnove: »da so vsi ljudje rojeni svobodni«. ⁴ Svobodo, ki naj bi tvorila središče njegove filozofije, obravnava na več načinov: sam pojem svobode obravnava v svojem temeljnem delu »An Essay concerning Humann Understanding«, nato ga obravnava v raznoterih oblikah svobode: kot svobodo misli v istem delu, kot versko svobodo v pismu »A Letter Concerning Toleration«, ekonomsko svobodo še največ v delu »Some Consideration of the Consequences of the Lowering of Interest and Raising the Value om Money«, politično svobodo pa najbolj eksplicitno v delu »Two Treatises of Government«. S temi izkazovanji svobode vsebuje Lockova teorija vse tisto, kar je vsebina liberalnega demokratizma: vladavina večine, vladanje na osnovi soglasja, pravica manjšine, moralna prevlada individualnega, svetost individualne lastnine, kar se da izvesti iz temeljnega principa individualnih naravnih pravic in racionalnosti in kar so obenem tudi temelji krščanstva in utilitarizma. To pa so obenem tudi stebri anglosaksonskega pojmovanja pravne države in konstitucionalizma.⁵ Zato Lockovo

¹ Heglova svojeročna margina v njegovem primerku »Filozofije prava«; k str. 101, 104, Grundlinien der Philosophie des Rechts, ed. Hoffmeister, 1955, str. 361.

² John Locke: Two Treatises of Government, ed. P. Laslett, 1960 (dalje: Two Treatises I, II) I, § 2.

³ Robert Filmer: Patriarchia and Other Political Works, ed. P. Laslett, 1948, str. 229.

⁴ R. A. Godwin, History of Political Philosophy, John Locke, str. 433.

teorijo največkrat uvrščajo v same osnove anglosaksonske konstitucionalne tradicije,⁶ kljub nekaterim drugačnim opredelitvam, ki Johna Locka iz te tradicije⁷ izvzemajo.

II.

Lockovo pojmovanje svobode temelji na »naravnem stanju svobode«, ki pa ni »stanje samovolje«, niti »neomejena svoboda«, ker ima »naravno stanje naravni zakon, ki upravlja z njim, obvezujoč vsakogar«,⁸ kajti »tam, kjer ni zakona tam tudi ni svobode«. ⁹ Zato »naravna svoboda pomeni, ne biti pod neko drugo omejitvijo razen naravnega zakona«. ¹⁰ Naravni zakon pa je »zakon uma«. ¹¹ Temeljna premisa Lockovega pojmovanja svobode je, da »smo rojeni svobodni, ker smo rojeni umni«, ¹² »prav razum je tisto, kar dvigne človeka nad ostala bitja, ki imajo čutila in kar mu daje tisto prednost in oblast, ki jih ima nad njimi«. ¹³ Um je torej tista bistvena lastnost, ki nas osvobaja. Svoboda ima torej svoj temelj v človekovem razumu. Toda naravna svoboda je omejena z naravnim zakonom, ki »učí vse ljudi«. ¹⁴ Človek je torej svoboden, kolikor je zmožen spoznati naravni zakon, kolikor ima zmožnost, ki mu omogoča upravljati njegovo življenje po naravnem zakonu, kajti »ideja svobode je ideja o zmožnosti nekega aktivnega bitja opraviti ali ne opraviti neko akcijo po odločitvi ali zamisli svojega duha, ki se s tem odloči prav za to akcijo in ne za neko drugo«. ¹⁵ Tako se človekova svoboda zvaža na njegovo zmožnost, storiti ali ne storiti katerokoli dejanje po svoji lastni odločitvi, kajti »človek je svoboden do tiste stopnje, do katere doseže zmožnost delovanja, pognana z mislijo njegovega duha, s katero se izraža, da bolj ljubi to kot nekaj drugega«, ¹⁶ toda utemeljena mora biti v razumu. »Absolutna svoboda, pravična in resnična svoboda, enaka in nepristranska svoboda je stvar, ki nam je potrebna«, ¹⁷ zato ljudje ne smejo biti »obsojeni na ozkost misli in ne zasluženi v tem, kar bi moralo biti najsvobodnejši del človeka — v svojem razumu«. ¹⁸

Toda »siromaki«, ki delajo, »siromašni delavci ali obrtniki«, ki živijo v glavnem od danes do jutri«, katerih »delež (v nacionalnem dohodku — op. F. F.)

⁵ A. V. Dicey: *Introduction to the Study of the Law of the Constitution* (15. izdaja), 1915, str. 189, str. 199 in nasl., str. 324 in nasl.

⁶ Npr. J. W. Gough: *John Locke's Political Philosophy*, 1950; R. H. Tawney: *Religion and the Rise of Capitalism*, 1926.

⁷ Npr. W. Kendall: *John Locke and the Doctrine of Majority-Rule*, Illionis, 1941; Leslie Stephen: *English Thought in the Eighteenth Century* (1876); C. E. Vaughan: *Studies in the History of Political Philosophy*, 1925; H. J. Laski, *Political Thought from Locke to Bentham*, 1920; isti *Rise of European Liberalism*, 1936; C. B. Macpherson, *The Political Theory of Possessive Individualism*, Hobbes to Locke, 1962.

⁸ *Two Treatises*, II, § 6.

⁹ *Two Treatises*, II, § 57.

¹⁰ *Two Treatises*, II, § 52.

¹¹ *Two Treatises*, II, § 101.

¹² *Two Treatises*, II, § 61.

¹³ Džon Lok: *Ogled o Ljudskom razumu*, 1962, I, str. 19 (dalje: *Ogled I* ali II).

¹⁴ *Two Treatises*, II, § 6.

¹⁵ *Ogled I*, str. 248.

¹⁶ *Ogled I*, str. 256.

¹⁷ J. Locke: *A Letter Concerning Toleration*, str. 3.

¹⁸ *Ogled II*, str. 782.

komaj da je kaj večji od najnujnejšega za golo življenje, redko kdaj da tej skupini ljudi časa in priložnosti, da svoje misli vzdignejo iznad tega...¹⁹ in dalje: »največji del ljudi nima časa za učenje in logiko ter rafinirane nauke raznih šol. Tam, kjer se roka uporablja za plug in lopato, se glava redko kdaj dvigne do vzvišenih misli ali se uporablja za misteriozna razmišljanja. Dobro je, da ljudje te vrste (da ne govorimo tudi o drugem spolu) lahko dojamejo navadne trditve, kratka razmišljanja o stvareh, ki so jim blizu in poznane iz vsakodnevnega izkustva.«²⁰ ... »Mezdni delavci in obrtniki, vdove in mlekarice... bodo le takrat poslušne, če bodo čule le najbolj enostavne zapovedi in le takrat jih bodo zagotovo in edino tudi izvršile. Večina ne more vedeti, in zaradi tega mora verovati,«²¹ ne razum temveč »religija je tista, ki odgovarja sposobnostim ljudstva; in stanju človeštva na tem svetu, ki mu je sojeno, da dela in se klati.«²² Delavci torej po Johnu Locku ne živijo popolnega racionalnega življenja, ker so v prenizkem socialnem položaju, da bi bili zanj sposobni, ne morejo živeti racionalno, ker zato nimajo pogojev, nimajo razuma. Toda kako je to mogoče, če so ljudje rojeni razumni, če so ljudje rojeni svobodni.

Kako je možno ločiti ljudi v dve skupini, če »ni nič bolj očitnega kakor to, da morajo biti, bitja iste vrste in stopnje, enako rojena in obdarjena z istimi naravnimi prednostmi in zmožnostimi, da jih uporabljajo, med seboj enaka brez podreditve ali podvrženja.«²³ Kako je možna razdelitev družbe na dva dela, na tiste, ki živijo razumno in ukazujejo ter na tiste, ki ne živijo po razumu, ki živijo »v glavnem od danes do jutri« in nimajo drugih dohodkov razen svojih mezd,²⁴ kar ne daje tej skupini ljudi časa in priložnosti za to, da vzdignejo svoje misli iznad tega in morajo biti poslušni,²⁵ če »so vsi enaki« in »nihče ne bi smel škoditi tujemu življenju, zdravju, svobodi ali posesti.«²⁶ Kako je mogoče podrejanje ljudi, kako jim je možno dajati ukaze, če je »stanje popolne svobode v tem, da delujejo in razpolagajo z lastno posestjo in osebo tako, kakor menijo, da je primerno v okviru naravnih zakonov, ne pa, da iščejo za to dovoljena, ali da so odvisni od volje kateregakoli drugega človeka.«²⁷ Kako je ob takih opredelitvah mogoče, da obstojita v družbi dve vrsti ljudi, in od kod enim zmožnost, da lahko živijo po razumu in drugim, da tega ne zmorejo — od kod nenadoma ta neena-kost, kjer je njen izvor, v čem je utemeljena.

III.

Izvor vsega tega je po Johnu Locku v lastnini. Pojem lastnine opredeljuje John Locke takole: »Življenje, svoboščine in posestva... imenujem z eno besedo lastnino«²⁸ in dalje »z lastnino razumem tu, kot tudi na drugih mestih, tisto

¹⁹ J. Locke: Works, II, 1759, str. 36.

²⁰ ibid., II, str. 385.

²¹ ibid., II, str. 580.

²² ibid., II, str. 385.

²³ Two Treatises, II, § 4.

²⁴ J. Locke: Works, 1759, II, str. 13—16.

²⁵ ibid., str. 36.

²⁶ Two Treatises, II, § 6.

²⁷ ibid., II, § 4.

²⁸ ibid., II, § 123.

lastnino, ki jo ljudje posedujejo v svojih osebah, kot tudi na dobrinah«. ²⁹ Lastnino si pridobe ljudje s prisvajanjem, ki poteka po naravnem zakonu in je naravna pravica, saj ima človek »po naravi zmožnost ohraniti svojo lastnino, v je življenje, svobodo in lastnino«. ³⁰ Postopek prisvajanja je naraven: »Ljudje, ko so enkrat rojeni, imajo pravico do samoohranitve, potemtakem, da jedo, pijejo in uživajo druge podobne stvari, ki jim jih nudi narava, da bi obstali«. ³¹ Toda vse te stvari, ki so mu potrebne za njegov obstoj,« si je treba na tak ali drugačen način prisvojiti, da bi imeli od njih kake koristi, da bi bile sploh blagodejne za nekega posameznega človeka«. ³² Človek si mora nujno prisvajati, kajti prisvojeno »mora biti njegovo, to je del njega, tako, da drugi ne more zahtevati svoje pravice za ta plod ali divjačino, preden bi mu bila lahko ta koristna zaradi ohranitve njegovega življenja«. ³³ Prisvajanje zato poteka po naravnem zakonu in je zaradi tega razumno prisvajati si le: »toliko, kolikor lahko nekdo uporabi zaradi neke življenjske potrebe, ... kolikor s svojim delom vzpostavi lastnino nad tem« ³⁴ in dalje: »Toda ker sedaj niso glavni predmet lastnine plodovi zemlje in zveri, ki obstajajo na njej, temveč sama zemlja ... mislim, da je očitno, da se lastnina nad zemljo prav tako pridobiva kot nad prejšnjim. Zemlja je v toliki meri človekova lastnina, kolikor je obdeluje, zasaja, zboljšuje, kultivira in kolikor lahko rabi njene plodove. On jo tako rekoč s svojim delom izloča iz skupnega dobrega.« ³⁵ Po Locku je prisvajanje in s tem lastnina zasnovana na treh pogojih. Prvi pogoj je prvobitno skupno dobro, kajti »nujno morajo obstajati sredstva prisvajanja na tak ali drugačen način prej, preden so lahko na kak način koristna ali na sploh blagodejna za nekega posameznega človeka«. ³⁶ Ta sredstva so narava, »skupna mati vsega«, ³⁷ ki je zasnovana na božjem darovanju po Svetem pismu ³⁸. Drugi pogoj je človek in njegovo delo: »vsak človek ima lastnino nad svojo osebo. Nihče drugi nima nad njo pravice razen njega. Delo njegovega telesa in delo njegovih rok sta, lahko rečemo, posebno njegova« ³⁹ ter ima »človek, ker je svoj gospodar in lastnik svoje lastne osebnosti in njene dejavnosti ali dela ...« »v sebi veliko osnovo lastnine«. ⁴⁰ Delo je namreč tisto, ki »tvori daleč največji del vrednosti stvari, ki jih uživamo na tem svetu« ⁴¹. Tretji pogoj je, da je »z vsem tem, kar je iztrgal naravi, pomešal svoje delo in mu s tem pridružil nekaj, kar je njegovo lastno, s čimer je napravil tisto za svojo lastnino« ⁴², »zaradi tega je na začetku delo dajalo pravico lastnine« ⁴³ in dalje »mislim, da je na ta način zelo lahko dojeti, kako je prvo-

²⁹ *ibid.*, II, § 173.

³⁰ *ibid.*, II, § 87.

³¹ *ibid.*, II, § 25.

³² *ibid.*, II, § 26.

³³ *ibid.*, II, § 26.

³⁴ *ibid.*, II, § 31.

³⁵ *ibid.*, II, § 32.

³⁶ *ibid.*, II, § 26.

³⁷ *ibid.*, II, § 28.

³⁸ Glej: Sveto pismo, Prva knjiga Mojzesova, pog. 1., 28, 1925, str. 2.

³⁹ *Two Treatises*, II, § 27.

⁴⁰ *ibid.*, II, § 44.

⁴¹ *ibid.*, II, § 42.

⁴² *ibid.*, II, § 27.

⁴³ *ibid.*, II, § 45.

bitno delo lahko rodilo pravico do lastnine⁴⁴. Tako torej lahko vidimo, da je delo tisto, ki je ustvarilo razliko med privatno lastnino in prvobitnim skupnim dobrim s tem, da mu je dodalo nekaj več od tistega, kar mu je dano po naravi, kajti »delo tvori daleč največji del vrednosti stvari, ki jih uživamo na tem svetu«⁴⁵.

Toda lastnina (in z njo tudi delo in svoboda, ker sta prav tako lastnini) ni neomejena, kajti »isti zakon, ki nam je . . . dal lastnino, je prav tako omejil to lastnino«⁴⁶. Človek lahko namreč »s svojim delom vzpostavi lastnino« samo nad toliko stvarmi, kolikor jih lahko »nekdo uporabi zaradi neke življenjske potrebe prej, preden se pokvarijo«⁴⁷. Racionalnost nalaga, da si je pravično prisvajati le takšno količino stvari, da ne propadejo nekoristno, da ne povzročajo škode, kajti »prekoračitev meje pravične lastnine se ne izkazuje v velikosti posesti, temveč v propadanju neizkoriščenih stvari na njej«⁴⁸. Torej se racionalnost izkazuje kot pravičnost, pravično je racionalno, oboje pa je koristno.

In sedaj sledi veliki preobrat, kajti »dovoljujem si trditi — da bi isto pravilo lastnine, to je, da bi moral imeti človek toliko, kolikor lahko izkoristi, še veljalo na svetu brez omejevanja kogarkoli, ker je na svetu dovolj zemlje za zadovoljitev podvojenega števila prebivalstva, da nista iznajdba denarja in tihi sporazum ljudi, da nanj prenesejo vrednost, uvedla na osnovi soglasja večje posesti in pravice na njih«⁴⁹ in dalje »človek lahko ima na pošten način več zemlje, kakor lahko sam izkoristi njenih plodov, če dobi v zameno za njihov višek zlato in srebro, ki se lahko zbirata, ne da bi povzročala škodo drugemu, ker se ti dve kovini ne kvarita in ne propadeta v rokah posestnikov«⁵⁰. To je pravično, kajti »prekoračitev meje pravične lastnine se ne izkazuje v velikosti posesti, temveč v propadanju vseh neizkoriščenih stvari na njej«⁵¹.

Locke je na ta način uvedel v naravno stanje denar, pa tudi neenakost lastnine, ki je nastala kot rezultat uvedbe denarja, kar se je zgodilo že v naravnem stanju, saj: »Tako delitev stvari na neenake privatne posesti so ljudje izvršili mogočo izven meja družbe (meščanske družbe — op. F. F.) in brez pogodbe že samo s tem, da so dali vrednost zlatu in srebru, in s tiho soglasnostjo za uporabo denarja.«⁵²

S tem Locke moralno ni zavrgel prisvajanja, prav nasprotno, še bolj ga je utrdil in mu dal smisel s tem, da je presegel omejitve naravnega zakona ter upravičil večje prisvajanje, kakor je omejeno po naravnem zakonu. Napravil je še nekaj več: »Naj mi bo dopuščeno, da dodam, da tisti, ki s svojim delom prisvaja zemljo zase, ne zmanjšuje, temveč povečuje skupno zalogo vseh ljudi. Zaloge hrane, potrebne za vzdrževanje človeškega življenja, ki so proizvedene na enem akru ograjene in obdelane zemlje (da tako rečemo v mejah umerjenosti), so namreč desetkrat večje od tistih, ki so ubrane na akru zemlje enake plodnosti,

⁴⁴ *ibid.*, II, 65.

⁴⁵ *ibid.*, II, 42.

⁴⁶ *ibid.*, II, 31.

⁴⁷ *ibid.*, II, 31.

⁴⁸ *ibid.*, II, 46.

⁴⁹ *ibid.*, II, 36.

⁵⁰ *ibid.*, II, 50.

⁵¹ *ibid.*, II, 46.

⁵² *ibid.*, II, 50.

ki pa je neobdelana in prepuščena skupni uporabi. Zaradi tega se lahko za tistega, ki obdeluje zemljo in pridobi več sredstev za življenje z desetih akrov, kakor bi jih lahko s stotih akrov, prepuščenih naravi, po pravici lahko reče, da je dal drugim ljudem devetdeset akrov. Kajti zaradi svojega dela sedaj pridobiva z desetih akrov prav toliko proizvodov, kolikor bi jih pridobil s stotih, ki so skupno dobro.⁵³ Na ta način Locke ugotavlja, da se, čeprav se sme (zaradi uvedbe denarja) prisvojiti več zemlje, kakor se jo potrebuje za ohranitev lastnega življenja, pravzaprav z večjo produktivnostjo na prisvojeni zemlji obenem tudi nadomesti primanjkljaj, ki bi sicer nastal zaradi povečanega prisvajanja. Privatno prisvajanje je kar dvakrat koristno (in s tem racionalno), ker ne dopušča, da bi stvari nekoristno propadale, saj se lahko pretvorijo v denar, to pa dovoljuje pravično povečanje lastnine preko meje naravnega zakona. Ta se lahko poveča še z zvečano produktivnostjo, v čemer se zopet kaže racionalnost in pravičnost. Zvečevanje prisvajanja in lastnine je torej racionalno s tem, in pravično = koristno. Lastninske neenakosti so torej lahko povzročene tudi »z različnimi stopnjami storilnosti«⁵⁴, toda te ustvarjajo s pomočjo »iznajdb in z izboljševanjem dela« po posamezniku nove pogoje za ustvarjanje življenjske blaginje, ki je v korist vseh ljudi, saj bo vsak na ta način dobil več, kot bi imel v prvobitnem stanju splošne enakosti.

Povečevanje lastnine je torej družbeno koristno. Kaj pa je tisto, kar vodi ljudi, da širijo in zboljšujejo svojo storilnost? Po Locku je to sebična strast, težnja, imeti več, kakor je potrebno za goli obstoj. Človek mora imeti torej povečano težnjo za posedovanjem, kar zahteva širši vpogled v možnosti zvečevanja prisvajanja in zboljševanja človekovega dela. To pa je njegova osnova za razlikovanje ljudi na tiste, ki so »modri in razboriti« ter »marljivi in racionalni« in ki resnično prispevajo k ustvarjanju obilja, od tistih »ki so leni in nerazumni«, ki se »predajajo muham ali lakomnosti prepirljivega in bojevitega«⁵⁵, ki pa so »daleč številnejši«. Zaradi tega mora biti lastnina »marljivih in racionalnih«, ki je posledica zboljšanja storilnosti, zaščiten pred »lenimi in nerazumnimi« in je širjenje posesti in pravic njihovega izkoriščanja velika večšina vlade... da s predpisanimi zakoni svobode (naravnimi in družbenimi — op. F. F.)... zagotovi zaščito in vzpodbudo poštenu delavnosti ljudi.⁵⁶

Država po Locku ni moralna ustanova, niti ni njen cilj v ustvarjanju pogojev za rešitev duš, temveč je interes tistih, ki imajo lastnino. Zaščita lastnine je osnovni cilj vlade in pglavitni razlog, ki navaja ljudi, da zapuste naravno stanje in stopijo v meščansko družbo. Varnost in blagostanje sta tisto, kar je »absolutno nujno, da bi se družba ohranila skupaj«⁵⁷, to pa ustvarjajo »marljivi in razumni«. Zato je »veliki in pglavitni cilj združevanja ljudi v države in njihove podreditve pod vlado — ohranitev lastnine«, kajti zaradi te so »... kmalu prisiljeni vstopiti v družbo«.⁵⁸ To je tudi zadostno, da bi dosegli »vso politično srečo, h kateri težijo v družbi«⁵⁹, saj »kakšna pa je to pravičnost, če v njej ni privatne last-

⁵³ *ibid.*, II, § 37.

⁵⁴ *ibid.*, II, § 48.

⁵⁵ *ibid.*, II, § 34 in Oglad I, str. 81.

⁵⁶ *ibid.*, II, § 42.

⁵⁷ Oglad, I, str. 54.

⁵⁸ *Two Treatises*, II, § 124 in § 127.

⁵⁹ J. Locke: *Essay on the Law of the Nature*, VIII, str. 213.

nine in pravice lastnine?«. ⁶⁰ Vse to se namreč sklada tudi z naravnim zakonom, kajti »najmočnejšo zaščito privatne lastnine vsakega človeka predstavlja naravni zakon, brez spoštovanja katerega ni možno, da bi lahko kdorkoli bil gospodar svoje lastnine in da bi lahko težil k svoji lastni koristi«. ⁶¹ Naloga vlade je, da človek ne bo »podložen nestalni, negotovi, neznani in poljubni volji drugega človeka«. ⁶² Zato so potrebni zakoni, ki so, ker so obča in nepristranska pravila, bistveni pogoj za svobodo, kajti »svoboden pomeni biti osvobojen nasilja in omejevanja po drugih, kar ni možno tam, kjer ni zakonov«, njihov cilj »ni omejiti ali ukiniti, temveč ohraniti in povečati svobodo«. ⁶³

IV.

Ce je temu tako, zakaj prihaja tedaj največji del človeštva v položaj »nerazumnih«, da je: »možnost teh ljudi, da raziskujejo in pridobivajo znanje, običajno prav tako majhna, kot njihova posest; da se njihov razum ne more mnogo naučiti, ko morajo potrošiti ves svoj čas za delo, da bi utišali zavijanje svojega želodca ali vpitje svojih otrok. Ne moremo pričakovati, da bo človek, ki vse svoje življenje zapravlja v mučnem delu, znal nekaj o različnih stvareh, ki obstoje po svetu, kakor se ne more pričakovati, da bi tovorni konj, ki ga stalno gonijo s semnja na semenj po ozkih poteh in blatnih cestah, vedel kaj o geografiji zemlje«, ⁶⁴ da torej niso svobodni, ker so »nerazumni«.

S tem, da je Locke pripisal ljudem »različne stopnje delavnosti« in jih razdelil na »marljive in razumne« ter na »lene in nerazumne«, je sicer delno že pojasnil neenakosti med ljudmi, ni pa še pojasnil, kako ljudje pridejo pod oblast drugega in v položaj ne-lastnika. Po Locku ima »vsak človek lastnino nad svojo osebo. Nihče drugi nima nad njo pravice razen njega. Delo njegovega telesa in delo njegovih rok sta, lahko rečemo po pravici, njegova« in dalje »delo je brezpogojno lastnina delavca«. ⁶⁵ Toda to ne nasprotuje postavki o naravni pravici, da lahko odtuji svoje delo v zameno za mezdo. Prav nasprotno, bolj kot se trdi, da je delo tisto, ki omogoča obstoj lastnine, bolj se trdi obenem, da je to delo tudi odtujljivo. Kajti tudi delo je lastnina. Lastnina pa v meščanskem svetu ne pomeni samo pravice uživanja in porabe, temveč prav nasprotno, je pravica do razpolaganja, do menjave in tudi odtujitve. Tudi za Locka jt človeško delo lastnina in se ga lahko svobodno odtuji, proda za mezdo. Svoboden človek lahko drugemu za določen čas proda svoje delo, delo, ki ga bo sprejel, v zameno za mezdo, ki jo mora za to dobiti«. ⁶⁶ Tako prodano delo postane lastnina kupca, ki na ta način pridobi pravico na prisvajanje proizvodov tega dela, kajti: »trava, ki jo je popasal moj konj, travniki, ki jih je moj sluga pokosil in ruda, ki sem jo izkopal... postanejo moja lastnina brez kakršnegakoli prenosa lastnine ali so-

⁶⁰ *ibid.*, str. 207.

⁶¹ *Two Treatises*, II, § 27.

⁶² *ibid.*, II, § 22.

⁶³ *ibid.*, II, § 22.

⁶⁴ *Ogled II*, str. 780.

⁶⁵ *ibid.*, II, § 27.

⁶⁶ *ibid.*, II, § 85.

glasja«. ⁶⁷ Človeško delo je tako postalo blago. Blago je s tem postal tudi sam človek.

Delo je tako postalo izvor nesvobode. Svoboda delavca se namreč izkazuje samo v prodaji njegove delovne zmožnosti, njegovega dela, ko pa proda svoje delo, prepusti s tem sebe, svojo lastnino drugemu na uživanje. Sicer si pridobi pravico do mezde, ki pa je »redko večja od zadostne za golo življenje«, tako da žive »v glavnem od danes do jutri«. Človeško delo — blago se lahko menja za drugo blago, človek — blago se lahko menja za blago — mezdo. Tudi je »... podložnik zavezan pasivni poslušnosti vsaki zapovedi... ne glede na to, ali je pravična ali nepravična«, ⁶⁸ zakaj drugega tudi niso sposobni, kajti »ta skupina ljudi lahko redkokdaj dvigne oči iznad tega«. Ta skupina je nesvobodna, mora se pokorovati tuji volji ne samo, ker je »nerazumna in lena«, temveč ker jo je predpisala pooblaščen tuja volja, to pa so pooblastili ti »leni in nerazumni« sami, ko so dali sebe — svoje delo v lastnino drugemu — tem pooblaščenim, kar tudi eksplicitno upraviči: »človek je naravno svoboden, toda najci je še toliko gospodar lastne svobode, jo vendarle lahko s pogodbo prenese na drugega in mu s tem da moč nad svojimi postopki, saj ni božjega zakona, ki bi branil ljudem, da razpolagajo s svojo svobodo in da ubogajo drugega. Toda ker po drugi strani obstoji božji zakon, ki zahteva vernost in resnico v vseh zakonitih dogovorih in pogodbah, obvezuje to tistega, ki se sporazumno odreče svobodi, da se mora po tem odrekaniu in sporazumu podvreči.« ⁶⁹ Locke je s temi svojimi opredelitvami ostal v merkantilističnem miselnem horizontu liberalnega kapitalizma 17. stoletja, po katerem je bil delavski razred izločena rasa, ⁷⁰ kajti: »Ljudstvo je poglavitno, najštevilnejše in najdragocenejše blago, od katerega se lahko dobijo različne vrste proizvodov, bogastva, osvajanje in kolonialna posestva. Ta najpomembnejši material je sam po sebi neprebavljen in surov in se poverja najvišji avtoriteti, katere razumnost in razpolaganje bi moralo ta material izboljšati, usmerjati in izoblikovati, da bi bil bolj ali manj koristen.« ⁵¹ Torej: človeško delo ni človeško delo, človek ni človek, je blago.

V.

Lockove opredelitve dobijo prav zaradi aspekta, da je človekovo delo tisto, ki pripada njemu samemu, kar je bila glavna novost Lockove doktrine lastnine, prav nasprotni pomen od tistega, ki se mu pripisuje — z njim daje ideološko moralno osnovo meščanskemu prisvajanju. S preseganjem opredelitve, da tisti zakon (naravni zakon), ki nam je dal pravico do prvobitnega prisvajanja, — ki nam je dal lastnino, »prav tako omejuje lastnino« ⁷² s tem, da se lahko prisvaja (1) samo toliko, kolikor se lahko uporabi za življenjske koristi (2), da se tisto, kar je

⁶⁷ *ibid.*, II, § 28

⁶⁸ J. Locke: *Two Tracts of Government*, ed. Abrams, 1967, str. 220 — tem razpravam ni dal imena Locke temveč založnik Phillip Abrams, ker so ostale nenaslovljene.

⁶⁹ Bodleian Library, MS, Locke, C. 28, f. 3 — odlomek rokopisa iz l. 1660.

⁷⁰ R. H. Tawney: *Religion and the Rise of Capitalism*, 1926, str. 198.

⁷¹ *ibid.*, str. 267, cit. Williama Petyt-a.

⁷² *Two Treatises*, II, § 26, 27.

prisvojeno, koristno uporabi in (3) da se prisvajanje izvrši z delom, ki je lastnina, — je Locke eksplicitno priznal, da je teorija lastnine postala ne samo upravičenje naravnih pravic na neenako lastnino, ampak tudi na neomejeno individualno prisvajanje. Temeljna trditev tega je, da človekovo delo pripada njemu samemu. Če delo kot absolutna človekova lastnina resnično opravičuje prisvajanje in ustvarja vrednost, potem individualna pravica prisvajanja prednjači pred katerikoli moralnimi zahtevami družbe. Tradicionalno mišljenje, da sta lastnina in delo družbena funkcija in da lastnina nad stvarmi povzroča neke družbene obveznosti, je bilo s tem pokopano. Če se vztraja pri tem, da je človekovo delo njegova lastnina, potem to v Lockovih očeh pomeni, da sta njegovo delo in njegova produktivnost nekaj, za kar mu ni treba dajati računov družbi. To pa je temelj individualnega prilaščanja meščanskega liberalnega kapitalizma. Toda s tem ni povedano samo to, povedano je tudi, da se človekovo delo kot njegova lastnina lahko odtuja kot blago. Človekova naravna svoboda se tako izkaže le kot svoboda razpolaganja s svojo lastnino, z delom. S tem, da se delo odtuji, ko postane po pogodbi last drugega, postane nesvobodno, z njim pa tudi človek, ki ga je odtujil. To pa negira vse tiste opredelitve, ki postavljajo Locka kot enega glavnih predstavnikov tiste liberalne tradicije ustavnosti in vladavine prava, ki je svobodovzpostavila za bistveni pogoj človekovega družbenega obstoja, človeka pa za edino bitje svobode. Ko se izkaže, da lahko človekovo delo kot lastnina postane lastnina drugega, se izkaže kot edina svoboda — svoboda lastnine. Svoboda od sebe odtujenega človeka se izkaže kot nesvoboda. Svobodna lastnina se izkazuje v nesvobodnem človeku, John Locke pa kot profet nesvobodne moderne dobe.

V času, ko je Locke pisal svoja Pisma o toleranci¹, je največ izkrivljanj tega načela povzročila verska nestrpnost, tako med različnimi krščanskimi sektami kot v sektah samih zlasti pa proti domačim plemenom v novoodkritih deželah. Zato predstavljajo subjekte nestrpnosti v njegovih razmišljanjih pretežno družbene grupacije, ki nastopajo v imenu ene krščanskih cerkva, z ali brez njihovih priviletov, ali pa civilna oblast, ki zlorabo svoje moči skriva pod krinko religioznih interesov, včasih celo po naročilu nekaterih, ki bi morali te interese ščititi. Locke je uvidel, da izvor takih postopkov ni religija sama, temveč druga stremljenja, ki izrabljajo religijo za doseg svojih ciljev. Naravo takih teženj in ciljev na več mestih oriše, ko npr. ugotavlja, da so v danih okoliščinah ljudje prisiljeni svoje pravice braniti z orožjem Med drugim pravi: »Drugače ne more biti vse dotlej, dokler bo na temelju vere veljalo med vladarjem in narodom načelo persekucije, in vse dotlej, dokler bodo tisti, ki bi morali biti preroki miru in sloge, s svojo močjo in umetelnostjo ščuvali ljudi k orožju. Upravičeno se lahko čudimo, da vladarji prenašajo upornike, ki kršijo javni mir, toda vemo, da so jih ti uporniki povabili k delitvi plena in so si tako vladarji s pomočjo njihovega pohlepa opomogli.« Grabežljiva razdelitev plena, ne toliko na naravni kot na državni ravni, je torej bedna, in zaradi le-te se dogajajo strahote, ki jo nesorazmerno prekašajo, saj se absolutna vrednost človeških življenj, prepričanij in svobode podreja relativnim dobičkom Prav ta cilj pa povezuje današnje oblike nestrpnosti s tistimi, ki jih raziskuje Locke.

Njegovo dobro poznavanje krščanskih moralnih načel in privzem krščanstva kot vere sta mu pripomogla k sodbi o pravem bistvu tistega, kar je gibalo takoimenovanih »zagovornikov« krščanstva, in k odkritju, zakaj njihovi motivi ostanejo tako dobro prikriti. Prav vzvišenost krščanskih načel je posebej pri-

¹ Najbolj znano med temi pismi je Epistola de Tolerantia, ki ga je Locke napisal v jeseni 1689 med bivanjem v Amsterdamu. Natisnjeno je bilo v angleškem prevodu »A Letter on Toleration« v Londonu, 1960. (Tu večinoma citiram naš prevod, Bgd. 1978). Locka je vprašanje strpnosti zanimalo velik del njegovega življenja. Že leta 1659 sodeluje v Oxfordu v razpravah; ko pa ga je teolog Jonas Proast napadel zaradi stališč v Epistolae, zastopajoč zmerno toleranco pri verskih vprašanjih, mu Locke odgovori z Drugim pismom o toleranci, ki je bilo objavljeno v Londonu, v maju 1690. Na ponovni napad odgovarja leta 1692. Tretje pismo o toleranci je najobširnejše in ga konča 1704. Četrto pismo piše že težko bolan in ga tudi ne dokonča.

merna za prikrivanje največjih nepravilnosti; zlo se pripiše tistemu, ki se upira sprejetju teh načel. Tako se ustvarja privid, zaradi katerega zavest pravih zagovornikov tega verskega prepričanja zelo težko ali pa sploh ne more razbrati tako skritih nepravilnosti. Očitno zelo uspešen ideološki mehanizem.

Izhod iz takega družbenega stanja, ki mnoge ljudi — ki so zagrešili samo to, da izpolnjujejo najvišjo človeško vrlino, tj., da živijo po svojem prepričanju — podvrže neskončnemu trpljenju, vidi Locke v razmejivni oblasti med cerkvijo in državo. Če naj bo naloga države ohranjanje državljanskih interesov, ki neposredno izhajajo iz temeljne pravice do življenja, zdravja, svobode in lastništva, Locke meni, da je s tem zakonska moč države tudi odrejena in omejena. Nezakonito je vsako prenašanje te oblasti na področje prepričanja in religioznega pripadništva državljanov ter izvrševanje verskih kultov in predpisov, če so ti v nasprotju z navedenimi interesi državljanov. Skrb za versko življenje in rešitev duše je naloga cerkve. Vendar pa kot »svobodna skupnost ljudi, ki se zbirajo, da bi iz lastnih nagibov vršili bogoslužje, ki je sprejemljivo za Boga, ki je odgovoren za rešitev njihovih duš«³ poskuša razvijati in krepiti duhovne moči svojih pripadnikov. Pri tem pa jim ta skupnost ne sme preprečiti priključitve neki drugi verski skupnosti, če so pripadniki z lastno presojo prišli do zaključka, da je ta bolj primerna za navedene verske cilje. Človek se, po Locku, ne rodi niti kot pripadnik kakšne cerkve niti države, zato ima pravico, da si tako pripadništvo izbere sam. Locke meni, da »obstaja samo ena resnica in ena pot v nebo«⁴, s tem pa ne misli, da je to pot neke določene verske sekte (npr. anglikanske krščanske cerkve, kateri je osebno pripadal), temveč pot resničnega prepričanja, do katerega človek pride z lastnim umom in moralnim razumevanjem zavesti; ta pot je ozka, a človeku ni nedostopna. Obstaja še ožja pot, namreč ta, da z zastraševanjem in zlorabo ljudem preprečuje svobodno korakanje po njej. Locke je prepričan, da samo takšna pot odgovarja poslanstvu Evangelija. Pomoč pri iskanju te poti lahko predstavlja medčloveška duhovna komunikacija, ki izključuje vsako prisilo. Zato naj bi v cerkvi ne bilo nobene druge oblike oblasti kot človeška vzajemnost. Locke se pri tem sklicuje na obljubo Evangelija, da »kjer sta zbrana dva ali trije v mojem imenu, tam sem tudi jaz« (Matej, XVIII, 20)⁵.

Z razmejivjo države in cerkve bi se po Locku človeštvo rešilo mnogih nesmislov in trpljenj. Čeprav je njegov projekt tolerance precej radikalen, ga vseeno omejuje s štirimi momenti, ki vsi izhajajo iz možnosti, da se v tedanjih razmerah uvede strpnost. Tako vladar ne bo toleriral: 1) doktrin, ki se ne skladajo s človeško družbo (*societas humana*) in so nasprotne moralnim pravilom, ki so nujna za ohranitev meščanske družbe (*societas civilis*); 2) sekt, ki s svojim podtalnim načinom prisvajajo pravice, nasprotne pravicam državljanov; 3) cerkve, katerih člani so s svojo pripadnostjo v službi tujega vladarja; 4) tistih, ki zanikajo obstoj Boga, ker niti obljube niti dogovori in zakletve, ki sestavljajo vezi človeške družbe, ateistu ne pomenijo nekaj svetega in stalnega.

² J. Locke, Dve razpravi o vladi, Beograd, 1979/IV, edicija »Ideje«, knjiga II, str. 170. (Iz te knjige citiram Pismo o toleranci, ki je v II. knjigi in ga od tu naprej označujem samo: Pismo).

³ Pismo, str. 142.

⁴ Pismo, str. 142.

Medtem ko se prvi trije momenti, če jih vzamemo splošno, lahko usklade z Lockovimi načeli, za četrtega to ne velja, saj netolerantnost do ateistov nasprotuje načelu svobode prepričanja. Nasprotje bi se lahko odstranilo samo z empirično potrditvijo razlage, da ateisti bolj kot drugi kršijo obljube, dogovore in zakletve (v tem primeru bi ateizem pripadal doktrinom, ki niso skladne s človeško družbo). Ker taka potrditev ni navedena, ostaja stališče neutemeljeno in Locke začuda sofistčno izjavlja: »Razen tega tisti, ki z ateizmom iz temeljev ukinja vsako religijo, ne more za sebe zahtevati privilegijev tolerance.«⁶ — Locke zahteve po toleranci ni načelno postavil v imenu religije, temveč v imenu človeka, po naravi svobodnega bitja. V tem smislu je namen tolerance zaščita naravne pravice človeka, kamor spada tudi pravica do svobodnega prepričanja. Nič ne spremeni dejstva, če upoštevamo, da je po Lockeu bog (kot stvarnik človeka), avtor naravne pravice, ustvaril človeka svobodnega. — Ozkost obzorja, ki se opaža v izključevanju ateistov iz tolerance, se lahko razume v okvirih povprečnega duha dobe, obenem pa odstopa od duha Locka filozofa.

Na začetku svojega dela *Error*⁷ pravi Locke, da je tisti, ki je z raziskovanji, ki jih je izvršil po svojih najboljših močeh, prišel do napačnega spoznanja, bolje izpolnil svojo dolžnost, kot tisti, ki je prevzel neko trditev o resnici, ne da bi raziskal ali je pravilna ali ne. Prvi je bolj prisluhnil volji Stvarnika, ki nam je zastavil nalogo iskati resnico, kot drugi, ki samo izjavlja, da je našel resnico, ki je niti ni našel ne iskal. — Ta misel otipljivo pokaže razliko med raziskovalnim odnosom do dane problematike in odnosom, ki se običajno imenuje ideološki: raziskovalec ne napoveduje izida, temveč poskuša poiskati čim več podatkov, da bi ga mogel oblikovati, pri tem pa neprestano ostaja odprt do področja, ki ga raziskuje. Nasprotno pa drugi svoj končni izid postavlja nasproti vsemu, kar spoznava, in ostaja zaprt vsemu, kar se ne sklada z njegovim, že določenim obrazcem. Tako se omejuje od življenjskosti resnice, iz katere bi lahko izšli dejavniki, ki bi ta obrazec zanikali. Razlike med tema pristopoma k problematiki so analogne tistemu, kar najdemo v Marx-Engelsovi Nemški ideologiji. Tam se, ko je ideologija določena kot obrnjen odraz sveta, ki s svojo statičnostjo nasprotuje dinamiki dejanskega življenjskega procesa, oblikuje heuristično načelo: izhajamo iz dejansko delovnih ljudi, iz dejanskega procesa njihovega življenja pa prikazujemo tudi razvoj ideoloških refleksov in odmeve tega življenjskega procesa.«⁸ — Ideološki refleksi življenjskega procesa ljudi so predstave o naravi, ki, vkolikor se utrde v trdne obrazce, oblikujoč ideologije, ne morejo izraziti gibanja in dinamike procesa, iz katerega so nastale, temveč ta proces razstavljajo v nespremenljive obrazce. Če se izhaja iz takega obrazca in prikazuje resnično življenje ljudi in njihov zgodovinski obstoj, se to življenje in obstoj zdita nesprejemljiva, s tem pa odražata nespremenljivost obrazca, iz katerega sta izšla. Človek, ki tako postopa, v resnici ničesar ne raziskuje, temveč iz predstavnega refleksa abstrahira njemu potrebne vsebine in iz njih gradi oblike, ki so samo na videz pojmovne strukture. Ti »pojmi« ne izražajo biti resničnih dogodkov temveč samo z abstrakcijo prepojene vsebine

⁵ Pismo, str. 143.

⁶ J. Locke, *Epistola de Tolerantia*, Oxford, 1968, str. 134.

⁷ Lockejevo misel iz tega spisa sem navedla po J. W. Gough, *Introduction*, v navedeni izdaji: J. Locke, *Epistola de Tolerantia*, Oxford, 1968, str. 29

⁸ Marx—Engels, *Zgodnja dela*, Zagreb, 1967, str. 371.

nekega predstavnega sklopa. Če je govor o »resnici« v okviru take oblike, le-ta izraža samo podobnost s konstruiranim videzom pojmovnih zvez, to je ideološko pravilnost. Zveze, ki bi odkrivala bit resničnih dogodkov, se toliko bolj umikajo iz zavestnih razmišljanj, kolikor bolj se ideološke oblike krepijo in kot take postavljajo izključno pravico do razlage resnice. S tem se postavljajo temelji, da se tak ideološki obrazec proglasi za (metafizični) temelj tolmačenja celotnega resničnega dogajanja. S tem se odpira pot k ideološki totalizaciji.

Nastajanje ideologije torej ni naključen, pojav, temveč stran dialektike zgodovinskega procesa. Razredna nasprotja se izražajo v ideoloških spopadih, ki vodijo do popolne medsebojne netolerance, če družbena nasprotja prerastejo v antagonizem. Z njegovim manjšanjem pa se največkrat manjša tudi ideološka izključljivost. Tako se zveze med različnimi ideologijami v zgodovini menjavajo. Če se utrjujejo na ravni predstavnih reflektov določenih družbenih hotenj, ideologije nimajo samostojnega razvoja, vendar lahko stopijo na pot razvoja, če se odprejo k raziskovanju. Usoda ideologije je torej dvojna: ali se z vse večjo okostenelostjo ideološkega obrazca oddaljuje od dejanskosti, ali pa se pretvarja v pojmovne zveze, ki lahko izrazijo probleme resničnih dogajanj. V tem primeru ideologija posreduje v raziskovanju zgodovinskega procesa, sodeluje v njegovi dinamiki, namesto, da bi se mu statično zoperstavljala.

Tak proces dejanskega življenja in dejavnosti ljudi sestavlja dinamično enotnost kvalitativno različnih stremljenj, ki s svojim prepletanjem in medsebojnim vplivanjem predstavljajo njegovo delo. Zanj so bistvene gonilne sile, sorodne tistim, ki resnično vodijo človeka in ga ločijo od drugih živih bitij (ki niso tvorci zgodovinskega procesa, temveč samo krajšega ali daljšega biološkega obstanka vrste). Zaradi kvalitativno različnih stremljenj, ki ga sestavljajo, se ta proces deli na različna področja — znanost, umetnost, filozofija, religija, morala, pravo itd. — ki med seboj niso popolnoma ločena, temveč se medsebojno pogojujejo, a vsako med njimi ima svojo smiselno usmeritev. Ta usmerjenost pa dobi svoj polni pomen šele po pripadnosti celovitemu zgodovinskemu procesu obstoja človeka in je torej kompleksna enovitost heterogenih stremljenj. Ko je Marx med temi stremljenji označil tisti, v humanem smislu različni sklop kot »razvoj človekove moči, ki je sama sebi namen«, je bil zaradi tedanjega stanja produkcijskih sil prisiljen, da to »pravo carstvo svobode« prikaže v antitezi proti »področju materialne produkcije«. V teh sto letih, kar jih je minilo od pisanja tretje knjige Kapitala, je razvoj človekove moči, ki mu pripada tudi znanstveni polet, ki je omogočil tehnološko revolucijo, tako spremenil pogoje materialne proizvodnje, da bi to področje danes res lahko bilo osnova neomejenemu razcvetu človeške svobode. Namesto tega pa se nujnost iz ontično primarne zunanje namenskosti vse bolj seli v notranjost družbenih odnosov in pri tem privzema fantomske oblike do sedaj neverjetnih načinov represije. Ne glede na to, ali bomo imenovali osebke take družbene represije »razred« ali kako drugače, jim je skupno to, da so danes odvečni; po eni strani je s tehnološkim napredkom nujnost otežujočega telesnega dela postala tako majhna, da bi bilo mogoče to problematiko brez večjih težav razumno rešiti,

⁹ Marx, Kapital III, »Kultura«, 1948, str. 756.

po drugi strani pa so že oblikovanja (pretežno kot pouk iz dveh svetovnih katastrof) splošna načela mednarodnega prava in pravic človeka. Upoštevanje teh bi zadoščalo, da bi se človeku omogočilo mirno in dostojno življenje na Zemlji. Na žalost pa po ustaljenem pravilu zgodovine organizirane sile izkoriščanja niso sposobne, da bi se vživele v nove pogoje življenja, temveč z vsemi silami poizkušajo preprečiti novo, v skrajni sili celo s svojim propadom. Da je tem krogom ljudi bližja vizija planetarne katastrofe kot razcvet v svobodi, se vidi tudi v tem, da je ta ideja prisotna v krogih učenjakov, ki v dovolj razširjenih teorijah govorijo o verjetnosti hitrega samouničenja kozmičnih civilizacij. — Vsekakor imajo te sile, ki se čutijo ogrožene z razvojem človekove svobode in ustvarjalnosti, danes v rokah sredstva za uničenje zemeljske civilizacije.

To dejstvo povečuje dolžnost zavzetega delovanja pri krepitvi tistih družbenih sil, ki se resnično, po svojem bistvu, zoperstavljajo represiji svobodnega razvoja človekove ustvarjalnosti. To so prav tiste gonilne sile, ki zgodovinskemu procesu dajejo človeški značaj in ga s tem razlikujejo od živalskega boja za obstanek. Izpolnjujoč svoj obstoj od najzgodnejših dni svojega življenja na Zemlji, je homo sapiens, ne samo s svojo radovednostjo in tehnično iznajdljivostjo, temveč tudi z razumevanjem navidezno brezkoristne lepote in religiozno pieteto, stvarnik lastnega neprestanega razvoja, začetnik vseh zgodovinsko dialektičnih sprememb sveta. Pri potrjevanju svojih lastnosti, ki človeku pomenijo smisel in vrednost življenja, pa se spopada z nazadnjaškimi družbenimi silami. Te se hranijo z izkoriščanjem slojev, ki so jih uspele podrediti in ki skušajo preprečiti vsako spremembo, ki bi lahko omajala njihov položaj, torej ne samo neposredno spremembo v družbi, temveč tudi zavestno stremljenje k ljudskemu dostojanstvu in svobodi. Svoj družbeni vpliv skušajo te nazadnjaške sile povečati s pridobivanjem ustvarjalnih družbenih sil, katerih ustvarjalno moč skušajo usmeriti k ciljem, ki bi bili zanje nenevarni in koristni. V tem neredko delno uspevajo. S tem pa ustvarjalnost izgublja lastno samostojnost in se oddaljuje od stalne dinamike bistveno človeškega življenja, pri tem pa se več ali manj staplja s statističnimi zahtevami nazadnjaškega stremljenja, ki mu služi in privzema ideološki značaj. Tako se dogaja, da celotna področja, ki po izvoru niso ideološka in so v bistvu del resničnega ustvarjalnega človekovega življenja, zapadejo ideološkemu vplivu. Zaradi tega pride v njih do popačenj, ki so različna, ker so odvisna od posebnih razlik ideologiziranja posameznih področij. Skupno pa jim je nagibanje k temu, kar je splošna posebnost ideologije, zapiranje v predstavniki krog, omejevanja in antagonizem proti drugim takim predstavniki krogom, oddaljevanje od problematike bistva in privilegiranje nestvarnih oblik namesto realnih rešitev. Odvisno od stopnje ideologizacije se taka področja priklanjajo statični sliki sveta in odkrito ali skrivoma služijo ohranitvi obstoječega družbenega stanja. Kot njegov ideološki refleks pa lahko samo še pripomorejo k utrditvi obstoječega, pri tem pa izgublajo moč pravih činiteljev zgodovinskega procesa, kar je bistvena razlika med ustvarjalnimi humanimi silami in ideološkimi, oz. tistimi, ki jih je ideologija v večji meri zajela. Nekatera področja se uspešno upirajo ideološkemu vplivu, ker se izgrajujejo po lastnih merilih, ki so brez težav dostopna za vpogled. Največ neodpornosti proti ideologiziranju kažejo religija, družbene znanosti in nekatere veje filozofije predvsem zato, ker kompleksnost teh področij povzroča težak do-

stop do njihovih notranjih meril, kamor se često lahko neopazno vrine kakšna neustrezna ideološka oblika.

Med ideologijami in ideologiziranimi področji pride do spopadov, ki jih je treba miriti, zagovarjajoč ideološko toleranco. Žrtve ljudi, ki so zapleteni v spopade, so ogromne, enako velika pa tudi krutost tistih, ki razvneajo te spopade in se pri tem okoriščajo in katerh grabežljivost se ne zmanjša s spoznanjem o trpljenju nedolžnih žrtev. Če ostanemo na nivoju ideologije, oziroma družbenih sil, katerih stremjenja se v njih odražajo, spopadov ne moremo preprečiti ali se jim resnično izogniti, ker so razlike med ideologijami relativne in trajne prednosti posamezne ideologije ni mogoče enostavno ugotoviti. Družbene sile, ki jih neka ideologija označuje, spreminjajo svojo vlogo in od naprednih postajajo nazadnjaške. Če hočemo poiskati pravo rešitev ideoloških spopadov, moramo izhajati iz stvarnega procesa življenja in dela ljudi, katerih zgodovinske dobe in stremjenja ideologije statično in pretežno nestvarno predstavljajo. To heuristično načelo je zasnovano na raziskovalnih težnjah, ki so prisotne v tem procesu, ker izhajajo iz bistvenih lastnosti človeka in ki človekovemu obstoju dajejo aktivni značaj zavestnega iskanja smisla in samoosmišljanja. Te težnje prežemajo vsa področja procesa in jih izpolnjujejo z lastno aktivnostjo, ki se upira ideološkemu omejevanju. Prav tu se spopadajo z ideološkimi hotenji, ali točneje, z družbenimi silami, ki so pravi nosilci ideoloških epifenomenov, ki v raziskovalni aktivnosti slutijo lastno ogroženost. Zaradi tega je prišlo v naši civilizaciji do prvih ostrih spopadov med raziskovalci in nazadnjaškimi silami družbe takoj, ko so se raziskovalne težnje dialektično povečale in se s področja narave preusmerile na raziskovanje človeka. Anaksagora in Pitagora sta skoraj, Sokrat pa je resnično plačal te spopade z življenjem. Okoliščine so se od takrat večkrat ponavljale, tako da lahko rečemo, da je Sokratov primer in vzorec Meletove obtožbe postal značilen: državni bogovi se boje demona zavesti. V tem demonu se namreč zbira neovirana moč raziskovalnih teženj v trenutku, ko se moči zavedajo in se usmerjajo na čisto bistvo problema in odkrivajo resnično moč pojmov.

Strah pred zapuščanjem predstavnosti postane v kasnejših obdobjih splošnejši, krogi, ki so svojo usodo vezali na to stanovitnost, pa so poskušali preprečiti spremembe kozmološke teorije, ki so od čutno pogojene predstavnosti težile k pojmovnemu obvladovanju problemov. Ost nestrpnosti se je usmerila enako proti raziskovalcem, kot resničnim iniciatorjem možnih družbenih sprememb, kot tudi proti njihovim znanstveno utemeljenim trditvam. Nestrpnost je torej zajela tudi raziskovalce narave, ker je bilo to področje najožje povezano z raziskovanjem vesolja. Ko pa so z oblikovanjem meščanske družbe prišle na oblast sile, ki so se zanimale za znanstveni napredek in njegovo tehnično izkoriščanje, je to povzročilo živahen a enostranski razvoj različnih vej znanstvenega raziskovanja. Znanstvena področja, ki so s tem nastala, so bila s točnimi merili obvarovana pred notranjimi ideološkimi popačenji. Prav zanesljivost teh meril je ideološko pronicala na druga področja, katerih problematikam ni usterzala, in s tem povzročala popačenja v psihologiji, filozofiji in nekaterih družbenih znanostih. Poizkusi, da se ta področja zgrade po tipih točnosti in zanesljivosti, ki jim ne ustrezajo, so privedli do neuspeha zaradi njihovih temeljnih opredelitev, da se raziskovalno usmerijo k razumevanju posameznika in človeka kot družbenega

bitja. Značilni človeški problemi so se tako izmikali in ostajali samo površinsko opazni delci. Tako stanje je bilo posebej primerno za vladajoči razred, ki mu je bil vse manj potreben samostojno in celovito razvit človek in vse bolj z razumom obdarjeno orodje. Take težnje opazimo tudi danes; lahko bi celo trdili, da so se v zadnjih sto letih okrepile, ker se hranijo z ugodnostmi konformizma in duhovne otopenosti. Nevarnost takih teženj je ogromna, saj predstavlja neomejene zaloge za kakršnokoli zlorabljenje. Se več, te težnje lahko postanejo organizacijsko središče za zlorabo s tem, da širijo nestrpnost proti vsemu, kar je človeškega. Zaradi ideoloških predstav teh teženj so večkrat izkrivljeni in okrnjeni tudi veliki ustvarjalni podvigi in dosežki.

Teoretični pristop k bistveni problematiki človeka v toku zadnjih stoletij ni bil toliko pod neposrednim vplivom nestrpnosti do družbenih grupacij, kot pod vplivom tehnicističnih tokov, ki izhajajo iz kapitalističnega načina produkcije in z reifikacijo preplavljajo področja, ki bi morala biti osmišljena s celovitim humanizmom. Veliki umetniški in filozofski dosežki, ki močno poudarjajo ta humanizem, niso mogla preprečiti naraščanja vplivov, ki omejujejo značaj bistvenih človekovih lastnosti. Ta zakrivajo izvorni smisel človeštva in slabijo odpornost proti njegovemu razpadu. Nevarnost poglobljanja te krize sodobnega človeka je posebno jasno izrazil Husserl v svojem delu *Krisis*¹⁰, rekoč, da prisotnost procesov razkroja na področju uma, kot najbistvenejše lastnosti človeka, razdira temeljni smisel človeštva. Pri tem pa grozi z izgubo skupnosti človeškega rodu pri utelešanju njegove najvišje naloge, »omogočanju razvoja človeštva po osebni in vseobsegajoči človeški avtonomiji — misel, ki pomeni življenjsko silo najvišje stopnje človeštva«. ¹¹ — Kriza, katere teoretični pogled je Husserl tako jasnovidno orisal in iskal zdravilo zanj v iskanju izvorno-človeškega značaja, se je kmalu zatem uničevalno spustila na človeštvo in mu v Evropi urezala globlji prepad, kot je bil tisti, ki je razdiral sužnjelastniško družbo. Kriza je sicer ozdravljena, ne pa popolnoma odstranjena. Posledice ostanejo, tisoče ljudi ne živi na rodni tleh in svoji domovini ne more pokloniti plodov svoje ustvarjalnosti in po najboljših močeh sodeluje pri njenem napredku. To vse pa spremlja sem ter tja večje ali manjše divjanje vojn. Vendar ne moremo trditi, da človeštvo pozablja na svojo najvišjo nalogo, da »omogoča razvoj človeštva po osebni in vseobsegajoči človeški avtonomiji«. Po čudni logiki zgodovine, za katero bi težko zgradili ustrezne nize triad, pa mik te naloge v podzemlje zavzema v drugi polovici dvajsetega stoletja večje površine zemeljske krogle kot kdajkoli prej. Vsak poizkus legitimnega nastopa je budno nadzorovan in v večini primerov sile represije zadušijo take primere, ne da bi to vedno znale obrazložiti. Subverzivnost in legitimnost sta zamenjali vlogi.

Kako lahko danes obstajajo ti široko razvejani mehanizmi represije, komu koristijo in ali imajo umski domet resničnosti, ali že davno pripadajo področju nestvarnosti in nesmisla? Najlaže je odgovoriti na ta vprašanja, če začnemo z zadnjim, ker odgovor nanj nedvoumno izbere zadnjo antitezo: že dolgo tega je raz-

¹⁰ »Um je posebnost človeka kot bitja, ki živi v osebnostnih dejavnostih in navadah. To življenje je stalnost nastajanja v stalni intencionalnosti razvoja. To, kar v takem življenju nastaja, je osebnost kot taka.« — E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften*, Haag, 1962, str. 272.

¹¹ Isto, str. 273.

voj človeštva odvzel smisel represiji ponosnega in svobodnega humanizma. Od tu tudi odgovor na drugo vprašanje: njeni mehanizmi ne služijo nikomur, ker samo s slepo silo vzdržujejo aparate moči in jim s tem otežujejo neizogibni prehod v nič. Odgovor na prvo vprašanje je kompleksen, ker ta združuje več dejavnikov. Uspehi prirodnoznanstveno točnih raziskovanj so zgradili iluzijo, da gre za samo bistvo teorije in ne samo za eno od mogočih oblik njenega predstavljanja. V kritično usmerjenih filozofskih sistemih, kot je Kantov, je teorija omejena na področje narave, da bi bila človek in njegova svoboda obvarovana pred njenimi popačenji. V manj kritičnih teorijah pa je doseg tako spremenjene teorije razširjen tudi na tolmačenje človeka in njegovega psihičnega in družbenega življenja. Pri tem je priznan kot edino možen znanstveni pristop. Tehnični napredek je omogočil povečanje teženj, da se tudi človek vključi v ta, na količinski točnosti zasnovan krog; tako so se tehnicistične težnje vpletale v vzgojo mladih generacij. To je ustrezalo vladajočemu razredu, ker se je po eni strani z razvojem tehnike večala njena ekonomska moč, po drugi strani pa je človek, ki se je vklapljal v tehnicizem, vse manj nasprotoval težnji, da zapusti vlogo avtonomnega samozavedajočega se bitja. Take okoliščine so odprle pot hitremu širjenju totalitarnih ideologij, ki so s tem, da so posnemale religiozno uporabo mitov in oblike odtujevanja, ki jih Hegel imenuje »cel duh«, izničile pri svojih pristaših vsako humano oklevanje, da služijo tudi najbolj uničujočim mehanizmom.

Lahko rečemo, da je delovanje teh mehanizmov že presseglo svoj višek, vendar še ni odstranjeno iz človeške družbe, čeprav se mu sile, ki so občutile njegovo pogubno moč, silovito postavljajo po robu. Posebna težava je v tem, da imajo mehanizmi represije v nekaterih deželah v svojih rokah večji del sredstev družbenega informiranja in komunikacije. Na ta način nastajanja središč svobodnega humanizma sicer ne more preprečiti, ostajajo pa omejena in med seboj nepovezana. Tako se vzpostavlja absurдна situacija, da v dobi, ko misel lahko v trenutku obkroži Zemljo, zastopnik svobodnega humanizma nima niti toliko pogojev za objavo svoje misli, kot bi jih imel v času, ko je Gutenberg začel tiskati knjige.

V današnjem času torej nestrpnost proti svobodnim težnjam ni manjša, kot je bila v prejšnjih obdobjih. Lahko pa rečemo, da imamo več upanja v boju proti njej, ker so njeni nosilci postajali odveč človeštvu, ki je zrelo, da svojo prihodnost gradi z lastnim umskim delom. Ampak v tem je tudi oteževalna okoliščina: nosilci netolerance, ki so prej delovali odkrito se vse bolj umikajo v subverzivno delovanje. Ost današnjih glavnih oblik nestrpnosti ni toliko usmerjena proti tej ali oni ideologiji, temveč prav proti izvorni življenjskosti človekovega ustvarjanja in uveljavljanju svobodnega človeštva, kot tudi proti resnici, ki temu uveljavljanju in življenjskosti pripada. To je posledica dejstva, da je netoleranca samo navidežno ideološke narave, resnični spopad, iz katerega izhaja, pa je v jedru zgodovinskega procesa kot antagonizem njegovih razvojno-gonilnih sil in tistih, ki ga zavirajo in z razdeljevanjem lahko vodijo v samouničenje.

Zavest, da so ogroženi sami temelji dostojnega življenja človeka, ali celo človekovega obstoja, postaja danes vse močnejša.

Smo priče širokega združevanja ljudi, ki ne glede na ideološke, politične, razredne, verske ali druge razlike skupno zahtevajo upoštevanje načel, ki jih je pred več desetletji razglasila Generalna skupščina z Deklaracijo o pravicah člo-

veka in ki so često javno ali tajno kršene. V boju za ta načela se tvori medčloveška toleranca, ki je prepotreben pogoj za njihovo doseganje in najuspešnejše sredstvo za zatiranje teženj, ki tem ciljem nasprotujejo. Seveda nosilci takih teženj ne morejo biti zajeti v toleranci, recimo s tem, da sami uvidijo nesmiselnost svojega razdiralnega delovanja.

Pomen in meje Lockovega empirizma v pedagogiki*

FRANC PEDIČEK

UVOD

Že na začetku opozorimo, kako je treba obravnavano snov postavljati v okvir pedagoške filozofije in jo torej samo v tem okviru tudi videti, ko gre za smeri njene tematizacije, za načine razmišljanj o njej in tudi za cilje, za katerimi se trudi hoditi. To opozorilo je potrebno, da pričujoča obravnava ne bi bila pojmovana kot dosledno filozofska, saj bi jo to že vnaprej onemogočilo zaradi njene pretežne tematizacijske aplikabilnosti na vprašanja naše današnje pedagoške teorije in prakse, torej zaradi odsotnosti vsakršnega njenega prispevka k obravnavi Lockove »čiste« filozofske misli.

NAMEN

Gre predvsem za dva delovna namena:

a) Pokazati, da znana Lockova empiristično-senzualistična filozofija, pri kateri sta se bolj ali manj ustavili in se še danes ustavljata naša pedagoška teorija in vzgojno-izobraževalna praksa, ne more več biti uspešna filozofska podlaga zanju, da jo je zatorej treba preseči, in to z avtentično Marxovo antropološko mislijo, katere pa v naši pedagoški teoriji in vzgojno-izobraževalni praksi še ni veliko. Kolikor pa je je, se največkrat pojavlja in izgublja v materialistično-mehanicističnih ali v družbeno-pragmatističnih inačicah.

b) Povezati to preseganje Lockove empirično-senzualistične utemeljenosti naše pedagoške teorije in vzgojno-izobraževalne prakse z njuno doslednejšo in avtentičnejšo marksizacijo ter s tem nakazati poti za ustreznejše uresničevanje današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja, ki jo zahteva razvoj dela in znanosti.

* Prispevek je bil pripravljen za X. Filozofska srečanja, ki so bila posvečena 350-letnici J. Lockea. Tema je bila: TEORIJA SPOZNAVANJA, TEORIJA VZGOJE IN POLITIČNA TEORIJA. (Beograd, 4.—5. junij 1982). — Prispevek je tudi vključen v besedilo knjige z naslovom »Usmerjanje v vzgoji in izobraževanju«, ki bo izšla pri založbi dopisne delavske univerze Univerzum v Ljubljani.

Tematizacijsko izhodišče nam predstavlja sklop širših izkušenskih spoznanj o odnosih: *paideja — filozofija, paideja — znanost in paideja — današnja pedagoška teorija in vzgojno-izobraževalna praksa.*

a) Paideja — filozofija

Paideja in filozofija sta bili med seboj vedno tesno povezani. To izhaja iz njune narave predmeta. Do ločevanja med njima je prihajalo le takrat, kadar so pri eni ali drugi na račun vsemogočega stvarnega in nestvarnega zanikovali osrednji tematizacijski in preučevalni predmet — človek, z vsemi pojavnostmi in procesi njegove eksistence in esence. Zaradi tega se zveza med paidejo in filozofijo trga v tistih obdobjih oziroma v okviru tistih filozofij, ki so bolj naklonjene drugim filozofskim temam, manj pa temi človeka, temi njegovega bistva, eksistenčne pojavnosti in akcije.

Eno takšnih obdobji je tudi obdobje Lockove empirično-senzualistične filozofije, ki ji je osrednji problem spoznavanje, torej le eden izmed vidikov človekove eksistence in esence. Toda hkrati s tem ni nemara nobena druga filozofija toliko vplivala na posebno področje paideje, to je na področje pouka oziroma izobraževanja, kakor prav Lockova gnoseološka filozofija. Ravnotežje pri tem ustvarja dialektično plat, ki je namreč v tem, da nobena druga filozofija s svojimi posledicami, to je metodološkim empirizmom in gnoseološkim senzualizmom, ki nujno vodita na paidejičnem področju v pozitivizem in intelektualizem, ni toliko vplivala na to, da so se potrgale vezi med paidejo in filozofijo, kakor prav Lockova filozofija. Metodološki empirizem je namreč »okužil« vse znanosti s prepričanjem, da je pozitivistični indukcijem tista preučevalska pot, ki lahko edina vodi do neoporečnih spoznanj v znanosti. To je zadelo tudi pedagogiko, da se je v času boja za to, da postane čim bolj neoporečna posebna pozitivna znanost, znašla popolnoma odtujena od filozofije ali pa da je nasedala zelo problematičnim »filozofijam« eksaktne znanosti. Vse kaže, da ima spricho današnjega metodološkega empirizma naša pedagogika to bolezen še danes.

Če smo na eni strani še vedno v omenjenem empirističnem odklonu, se na drugi strani vendarle hkrati vse bolj jasni spoznanje, da uspešnega tematiziranja paideje brez korespondentne filozofije ne more biti, to pa pomeni, da neadekvatnost določene filozofije (v našem današnjem primeru Lockove empiristične!), ne sme voditi v odtujevanje od nje, temveč v iskanje nove, prikladnejše, bolj utemeljene in uspešnejše.

Da je Lockova empirično-senzualistična filozofija lahko odigrala takšno odločilno vlogo pri obravnavanju paideje v svojem času pa vse do danes, je vzrok zagotovo v tem, da je teorijo paideje v vseh teh stoletjih oplajala problematika pouka, torej izobraževanja. Nauk o pouku oziroma izobraževanju pa je didaktika. Potemtakem ni naključje, da se je Lockov senzualizem in Baconov metodološki empirizem ohranil do danes prav v didaktiki, ki jo je na tej filozofski podlagi osnoval J. A. Komensky.

V okviru takšne zgodovinske okoliščine je povsem naravno, da je edina filozofska obravnava, ki se je tesneje povezala s paidejo in se globlje zakoreni-

nila vanjo le gnoseologija. Na gnoseološko tematizacijo zoženo povezovanje paideje in filozofije je v naši današnji teoriji in praksi vzgoje in izobraževanja nujno pripeljalo do njunega odtujevanja od filozofije, in to za obljublano ceno eksaktnosti pedagogike kot posebne znanstvene veje.

Danes, spričo širjenja in dograjevanja področja paideje v teoriji in praksi, je takšno poznanstvenje pedagogike nesprejemljivo oziroma okrnjeno in celo »neznanstveno«. Paideja namreč vključuje v svojo vsebino in funkcijo poleg izobraževanja (pouka) tudi vzgajanje (vzgojne dejavnosti). Če je »filozofski« ustrezek izobraževanja gnoseologija, je pendant vzgajanju aksiologija. Obe pa imata vlogo le, če sta vključeni v antropološki tematizacijski okvir. Torej, filozofske discipline, ki so relevantne za nujno potrebo obravnavalno interakcijo med paidejo in filozofijo, so: antropologija za (celotno) paidejo, gnoseologija za izobraževanje in aksiologija za vzgajanje. To je temeljni tovrstni tematizacijski odnos. So pa še drugi odnosi, ki se morajo nujno vzpostavljati med posebnimi problematikami paideje, izobraževanja in vzgajanja (npr. etika, ko gre za teorijo in prakso moralne vzgoje; estetika, ko gre za teorijo in prakso estetske vzgoje itd.).

b) Paideja — znanost

Pri globalnem razvoju in napredku človeškega dela, to je pri spreminjanju stvarnosti, in pri razvoju ter napredku človeškega spoznavanja stvarnosti imajo odločilno vlogo družba, znanost in paideja. Družba nudi temu razvoju in napredku objektivno spodbujajoče (kdaj tudi zavirajoče in celo ukinjajoče!) pogoje. Posebej nudi takšne pogoje razvoju in napredku znanosti, ki je temeljni in neposredni gibalec razvoja dela in drugotni ter posredni gibalec razvoja družbe. To pa zato, ker vsebuje znanost in njeno raziskovanje tista gibala, ki pomikajo človekova spoznanja pojavov in procesov stvarnosti naprej in vplivajo s tem na spreminjanje in razvijanje proizvodnih procesov. Ti pa so materialna podlaga razvoja vsake družbe. Ta ima odločilno vlogo v ustvarjanju in razvijanju ustreznih družbenih odnosov v okviru proizvodnje, pa tudi družbenih odnosov v okviru znanosti. In v tem je temeljna relacija med družbo in znanostjo. Proizvodnja in znanost sta v svojem razvoju sorazmerno samostojni postavki človeške družbe, katere avtentična domena je v ustvarjanju ustreznih objektivnih pogojev in možnosti za njun razvoj ter v oblikovanju takšnih družbenih odnosov v njima in »okrog« njiju, ki produkcije in znanosti ne odtujujejo od človeka in ga v njima tudi mehansko ne predmetijo (manipulacija!), temveč ga kot ustvarjalno osebnost totalno osvobajajo.

Ce je torej družba objektivna pobujevalka razvoja znanosti ter je ustvarjalka in razvijalka ustreznih (dezalienacijskih, demanipulativnih itd.) družbenih odnosov v znanosti in »okrog« nje (torej posredni razvojni dejavnik!), pa je človekovo delo, produkcija, neposredni razvojni dejavnik znanosti.

Ob tem posrednem (družba) in neposrednem (delo, produkcija) objektivnem razvojnem dejavniku znanosti ima vsekakor relevantno vlogo tudi paideja, ki bi jo mogli označiti kot subjektivni dejavnik njene evolucije. Kakor ni paideje brez znanosti, tako tudi ni — in ne more biti — razvoja znanosti brez paideje. Paideja je namreč temeljni ohranjevalec, informator in razširjevalec znanosti in s tem tudi tisti dejavnik, ki doseženo znanost vsaja v zavest in akcijo človeka s spodbudami

in nemirom ter željami, da se sporočena znanstvena spoznanja čim prej osvoje, zatem pa presežejo in pripeljejo do novih razvojnih stopenj.

To je, vloga paideje za znanost in vpliv na njen razvoj se najlepše kaže v tem, da napredka znanosti ni pričakovati v še tako ugodnih in spodbudnih družbeno objektivnih razmerah in ob še tako razvitem delu, če med družbo in znanostjo ne nastopa kot medialni člen prav paideja. Ni torej mogoče prezreti dialektične povezanosti med družbo, njeno stopnjo delovnih procesov in odnosov na eni strani ter razvojem znanosti in paidejo kot funkcijo družbe pri subjektivnem omogočanju (izobraževanje, vzgajanje, pouk, usposabljanje, izpopolnjevanje!) znanosti in njenega nenehnega razvoja na drugi strani.

To razkriva povsem nov odnos med paidejo in družbo ter med znanostjo in paidejo, ki je v tem, da mora slednja kot družbena funkcija predvsem služiti razvoju znanosti, saj je le tako lahko najbolj plodno v službi družbenega razvoja. Kakor hitro namreč začne paideja pojmovati in uresničevati samo sebe mimo znanosti kot zgolj kadrovsko-uslužnostno dejavnost svoji družbi, mora nujno začeti izgubljeni samo sebe in svojo ustvarjalno družbeno funkcionalnost. Paideja namreč more le takrat biti najgloblje in najbolj plodno povezana z družbo, ko je v službi razvoja znanosti, ko ni povezana z družbo zgolj površinsko in pragmatično, v kar pa jo navadno pehamo in jo s tem razvrednotujemo, da ne more več opravljati svoje imanentne funkcije »subjektivnega« razvijalca znanosti, človekovega dela in kakovostno novih družbenih odnosov.

Ta dvojna usodna povezanost paideje, na eni strani z družbo, na drugi z razvojem znanosti, nam dandanes razkriva še njeno tretjo relacijo, to je njeno povezanost s celovito problematiko človekovega preživetja. Torej se dosedanemu družbenemu in znanstvenemu vidiku paideje vse bolj pridružuje še ekološki.

In ta ekološki vidik paideje se neposredno vpleta v njeno družbeno in znanstveno naravo ter funkcionalnost. Kako?

Paideja s svojo določeno družbeno opredeljenostjo gre namreč lahko tudi proti preživetju človeka, kadar ga v njenem imenu podjarmlja, z njim manipulira in ga izkorišča. Paideja kot »hči« družbe torej ni vselej pozitivna razvojna postavka za človeka, njegovo bivanje in akcijo. Kadar je, tudi ni pozitivna razvojna postavka tiste družbe, ki jo v takšno ravnanje s človekom peha, takrat ko vklepa njeno vlogo le v službo lastnega obstoja in lastne pragmatike.

Podobno velja tudi za znanost kot določevalko predvsem spoznavalne vsebine paideje, da lahko namreč prek nje negativno vpliva na problematiko nadaljnjega obstoja človeka v določenem času in prostoru.

Empirizem oziroma senzualizem — katerega utemeljitelj je zgodovinsko nesporno Locke — je namreč znanost danes pripeljal do znanega kavzalnškega pozitivizma, ki peha človeka v skrajnosti porabniškega pragmatizma. Filozofijo kot nekdanjo usmerjevalko znanosti je danes zamenjala tehnologija produciranja materialnih dobrin.

Vsa znanost se je zaradi tega omejila na spoznavanje eksistence stvari, pojavov in procesov stvarnosti. Njihova bistva, ker niso ujemljiva s pozitivizmom današnjega kavzalnškega pogleda nanje, ostajajo za znanost »nezanimiva«. A vendar je treba reči, da je odkrivanje in spoznavanje teh bistev stvari, pojavov in procesov rešilno za človeka. Saj mu le takšno spoznavanje stvarnosti lahko razkriva njeno celovitost povezav in nasprotij v njej. Ta dialektika ga edina lahko

reši pred kataklizmo, ki si jo s svojo pozitivistično tehnološko znanostjo danes nezadržno pripravlja.

Skrajni čas je torej, da se znanost od golega in tako priljubljenega zgolj pozitivistično-kavzalnškega razkrivanja eksistence stvari, pojavov in procesov preusmeri k iskanju in razkrivanju njihove dialektične esence, saj le takšna kakovostno nadkavzalnška in nadpozitivistična spoznanja človeku lahko odpro misel in oko za bivanjsko kataklizmične nevarnosti današnjega in še bolj jutrišnjega dne.

Vse to kaže, pred kako bivanjsko resnično pomembnim revolucionarnim skokom je danes paideja, ki je v teoriji in praksi najtesneje povezana z empirizmom in senzualizmom, s pozitivizmom in tehnologizmom, s pragmatizmom in »znanstvenim« eksistencializmom celotnega novega veka. Z nadaljnjim vztrajanjem pri stališčih vseh teh bo namreč prispevala k prihodnji »zgodovinski smrti« današnjega človeka. To pa je pot v nasprotje oziroma v negacijo same sebe, svoje narave in zgodovinske ter sedanje antropološke vloge. Paideja, ki se je torej z Lockovim empirizmom in senzualizmom razvila iz nekdanje deskriptivsko-opredeljujoče dejavnosti (filozofija!) v znanstveno dejavnost (eksperimentalna raziskovanja!), dobiva meje, ki jih mora čim prej preseči na podlagi svoje utemeljenosti v nanovo kakovostno zasnovani znanosti, to je znanosti bistev stvari, pojavov in procesov stvarnosti, znanosti na temelju globalnega umevanja njihove esentnosti, ne le parcialno kazalnškega razlaganja njihove eksistentnosti, znanosti na temelju človekovega umevajočega duha, ne le na temelju njegove eksplorabilnostne inteligentnosti.

c) Paideja — današnja pedagoška teorija in vzgojno-izobraževalna praksa

Problematiko paideje je začela obravnavati filozofija. Zato ni naključje, da so filozofi odločilno vplivali na vse bolj ali manj pomembne pedagoško-teoretične sisteme. Do danes moremo govoriti o dveh takšnih velikih pedagoško-teoretičnih sistemih. Utemeljitelj prvega je Platon, drugega Locke. Značilnost in funkcionalnost prvega je ideizacija, drugega pa empirizacija pedagoške misli in njej ustrezne vzgojno-izobraževalne prakse.

Platonski pedagoško-teoretični sistem temelji na idejah in njihovih različnih pojmovalnih inačicah od antike do vključno srednjega veka in različnih »podaljških« v renesanso in novi vek vse do Descartesa in še dalje (religijska pedagogika!).

Ideje kot začetki in modeli vsega eksistentnega in ideje dobrega, vzvišenega, lepega, resničnega itd. kot vrednostni kondenzati, izvedeni iz temeljnih lastnosti transcendentnega bitja, so tiste postavke, na katerih in iz katerih se oblikuje spreminjajoči se platonski pedagoško-teoretični sistem. Hkrati so te ideje tudi tisti akcijski kriteriji, v imenu katerih in za katere se opravlja vzgojno-izobraževalna praksa.

Resnični konec platonskega pedagoško-teoretičnega sistema v laičnem okviru pedagoške znanosti vsekakor pomeni Lockov empirizem oziroma senzualizem. V njegovi filozofiji se mora svet idej umakniti svetu občutkov in stvarnih izkušenj. Tostrana stvarnost postane kriterij vsega, tako spoznavanja kakor vrednosti in pojmovanja ter razvoja človeka. Vendar tudi z Lockom zavesa filozof-

skega idealizma dokončno ne pade. Iz Locka kot enega najpomembnejših »relejnih filozofov« se še naprej pleteta dve filozofski misli: subjektivno idealistična in mehansko materialistična. Pedagoško-teoretična misel hodi od Locka naprej po teh dveh poteh. In tu smo v pedagogiki kot vedi o paideji in v vzgojno-izobraževalni praksi kot njeni operativi še danes. In to kljub »pomoči«, ki jo pedagogiki nudijo mnoge današnje posebne prirodoslovne in družboslovne znanosti.

Prirodoslovne znanosti (npr. biologija) potiskajo pedagogiko, ko ji pomagajo reševati vprašanja paideje, bolj v mehanski materializem, nekatere družboslovne (npr. psihologija) pa bolj v subjektivni idealizem. V protislovju teh dveh miselnih tokov in sistemov se danes ustavljata mnogokje po svetu — in tudi pri nas — pedagoška misel in vzgojno-izobraževalna praksa.

V mehanicizmu ju pehajo znanstvena prizadevanja refleksologije in behaviorizma in različne koncepcije sociologije in politologije, ki so jim izhodišče ene in druge družbeno-ekonomske formacije, ne pa človek kot generično, socialno in personalno bitje. V subjektivizmu današnje pedagoške misel peha predvsem psihologija in v voluntarizmu določeno politološko usmerjena sociologija. Iz te vplivnosti je mogoče razumeti bolj ali manj popolno zaseganje današnje paidejične misli in prakse s subjektivizmom in vrednostno-akcijskim voluntarizmom, kar oboje je mogoče danes najbolj razkipelo, odkriti v zavesti in akciji vzgojnoizobraževalnih delavcev vseh vrst in formativnih ravni. Subjektivizem in voluntarizem pa sta poleg družbenega mehanicizma dve največji nesreči vzgoje in izobraževanja.

Iz metodološkega empirizma, ki se je začel z Baconom in Lockove senzualistične gnoseologije izvira še mnogih drugih razvojnih nasledkov in odklonov v dosedanji pedagoški teoriji in praksi.

Eden je gotovo v tem, da se pedagogika vse do danes ni gradila kot globalna znanost o paideji, temveč predvsem kot teorija pouka (didaktika) z dokaj široko zastavljenim sklopom znanosti, ki so vse usmerjene le v izobraževanje, torej v poti in vsebine posredovanja spoznavanj o stvarnosti. Ob tem pa je prav do danes ostala teorija vzgajanja, to je oblikovanja človekovega vrednostno-akcijskega vedenja, zelo neobdelana in največkrat jo je zamenjala normativika različnega vrednostnega (kulturniškega ali določno političnega!) voluntarizma.

Še več, v teoriji izobraževanja (didaktiki!) se je razvila le misel o ustrezno organizirani in sistematični obliki poučevanja, to je o pouku, ni pa se še razvila v tem okviru čedalje nujnejša teorija usposabljanja in izpopolnjevanja. To pa je tisto, s čimer bi današnja pedagoška misel lahko najbolj pomagala pri uresničevanju ustrezne paideje.

Drugi odklon, ki tudi izvira iz Lockovega empirizma in senzualizma, je gotovo v vse zasežnejši pojavnosti pozitivizma in intelektualizma v današnji paideji, pa faktografizma in nevtralizma ter pragmatizma v človekovem spoznavanju stvarnosti. Vse to se je strnilo v zaustavljanju današnje znanosti predvsem na stopnji razkrivanja in razumevanja eksistentnosti pojavov in procesov realnosti, na temelju raziskovanja njihovih posameznih kavzalnosti. Kavzalniska znanost pa misel vselej pelje v različni mehanicizmu in človeka v hudo razdrobljeno podobo sveta, sebe in svoje družbe. To pa je tisto, kar preko lockovsko zasnovane paideje ohranja znanost v kvarni spoznavni in akcijski parcializaciji, ki je sicer nad-

vse uspešna za posamezno produkcijsko tehnologijo, a povsem neuspešna v tem, da bi nudila celovito spoznavno sestavo o svetu, človeku in družbi. Tako tudi sodobna empiristično-senzualistično zasnovana znanost ni sposobna uvideti etično-odgovornostnih razsežnosti svojega početja, saj jo giblje le pragmatizem današnje tehnologije, torej eksplorabilnostni praksis, ne pa dialektični *lógos* umevanja celosti narave in človeka v njej v okviru določenih družbenih procesov in odnosov. In v tem je ena izmed ekoloških ogroženosti sodobnega človeka, vodenega z lockovsko zasnovano in uresničevalno paidejo. Tu pa je tudi — in mora biti — vrh in zlom empiristično-senzualistične paidejične misli in takšne vzgojno-izobraževalne prakse; kljub temu pa smo prav danes priče, kako se organski razvojni nasledki te paidejične misli bohotijo z bleskom znanosti (behaviorizem, refleksologija, materialistični mehanicizem!) v sodobni pedagoški misli in vzgojno-izobraževalni praksi s pomočjo današnje učne tehnologije.

Na področju današnje vzgoje in izobraževanja torej ni bolj uničujočega protislovja, kakor je to, da grozeča ekološka usoda človeka, razvoj demokratizacije in humanizacije družbenih struktur, osvobajanje in dezalieniranje človeka ter njegovo avtentično identificiranje kot generičnega, socialnega in personalnega bitja zahtevajo dialektično negacijo empiristično-senzualistično paidejične misli in takšne vzgojno-izobraževalne prakse. Toda obe se danes povsod, tudi pri nas, še vedno ustavljata prav v tem empirizmu in senzualizmu in njunih »otrokih«, kot so mehanski materializem, behaviorizem in refleksologizem, pedagoški voluntarizem, vzgojno-izobraževalni subjektivizem, izobraževalni pozitivizem in faktografizem, učnotehnoški prakticizem itd.

To protislovje, ki je v bistvu protislovje med Lockovo empirično in Marxovo antropološko zasnovanostjo paideje, njune teretične misli in vzgojno-izobraževalne prakse, pa je toliko usodnejše za našo današnjo preobražujočo se vzgojo in izobraževanje na podlagi socialističnega samoupravljanja in v njegovih okvirih.

POSTAVITEV IN EKSPLIKACIJA TEZE

Današnjemu razvoju človeškega dela in produkcije, razvoju družbenih procesov in odnosov po vse večji demokratizaciji in humanizaciji, prizadevanjem po razodtujenju in osvobajanju človeka, današnjemu napredku znanosti in potrebam vzgoje in izobraževanja nikakor ne moreta več ustrezati in zadoščati pedagoška teorija in vzgojno-izobraževalna praksa, ki sta lockovsko empirično-senzualistično usmerjeni. In to najprej zato, ker se obe iz te svoje zasnovanosti izgubljata bodisi v mehanskem materializmu (refleksologija, behaviorizem, pozitivizem in intelektualizem!) ali v različno zasnovanem subjektivnem idealizmu (psihologizmi in sociologizmi!), kdaj pa tudi še v pravem današnjem »preobraženem« objektivnem idealizmu (raznovrstni družbeni voluntarizem!). Nato zaradi tega, ker iz te filozofske podlage izoblikovana pedagoška teorija in vzgojno-izobraževalna praksa temeljita le na gnoseologiji, kar ju obe pelje predvsem v utemeljevanje intelektualizma in v njegovo uresničevanje v okviru zdajšnje vzgoje in izobraževanja. Prek intelektualizma pa še v vrsto drugih, že navedenih hudih odklonov, ki jim je sodobni vzgojnoizobraževalni intelektualizem oče.

Današnji razvoj dela, družbenih procesov in odnosov ter osvobajanje človeka namreč zahtevajo njegovo celovito ali totalno oblikovanje, ne pa le vsestransko oblikovanje njegovega intelekta ali njegove intelektualne polivalence.

In v tem je temeljni vzrok krize današnjih družbenih prizadevanj v vzgoji in izobraževanju, po svetu in pri nas, in to kljub družbenemu gibanju za socialistično samoupravljanje, združeno delo in avtentične socialne odnose, ki izvirajo iz njega. V krizi sta tudi pedagoška teorija in vzgojno-izobraževalna praksa in ob njiju tudi šola kot temeljna, a vse bolj že presežena vzgojno-izobraževalna ustanova.

Zlasti je ta kriza zaostrena pri nas spričo zastavljene in že uresničujoče se preobrazbe vzgoje in izobraževanja na socialističnem samoupravnem temelju na eni strani in pedagoško teorijo ter vzgojno-izobraževalno prakso na drugi; slednji sta še — prek Komenskega — celo zgolj lockovsko empiristično-senzualistični, to je intelektualistično koncipirani, razvijani in uresničevani, čeprav »oplemeniteni« z dognanji mnogih drugih današnjih znanosti, ki pa so vse predvsem v službi teorije izobraževanja (poučevanja, pouka, informiranja).

Da bi premagali ta krizični ali protislovni položaj v okviru današnjega razvoja vzgoje in izobraževanja, se nam v okviru razvoja dela, samoupravljanja in osvobajanja človeka ponuja ena sama pot, to je marksistično antropološko utemeljena pedagoška teorija in vzgojno-izobraževalna praksa. In to zaradi tega, ker le Marxova (filozofska) antropologija predvideva in zahteva totaliziranje človeka, to je njegovo predmetenje kot generičnega, socialnega in personalnega bitja, zahteva njegovo družbeno osvobajanje in akcijsko revolucioniranje ter vrednostno razodtujevanje, kar vse vodi do njegovega celovitega (ne le vsestranskega) predmetenja in avtentičnega identificiranja.

Marxova (filozofska) antropologija je pomembna kot podstat za današnjo pedagoško teorijo in vzgojno-izobraževalno prakso tudi zaradi tega, ker pomika razvoj znanosti na novo kakovostno stopnjo, to je z doslejšnje pojmovno-logične (Platon) in razlagalno-kavzalne (Locke) stopnje do prvih korakov umovalno-bitnostne. Drugače povedano, s stopnje opisovanja, ugotavljanja in kavzalnega razlaganja pojavov in procesov stvarnosti, to je s stopnje pozitivnega preučevanja njihove eksistenčne pojavnosti, na stopnjo iskanja, ugotavljanja, umovanja njihove bitnosti ali esenčnosti.

To je pa tista razvojna stopnja znanosti, ko se znanost sama človeku tako raz odtuja, da ga kot sila zunaj njega in nad njim ne ogroža v njegovem zgodovinskem in zdajšnjem individualnem in družbenem bivanju.

Takšen položaj pa si mora prej ali slej ustvariti med današnjimi znanostmi tudi pedagoška teorija z vzgojno-izobraževalno prakso. Vse znanosti in akcije namreč so — morajo biti — upravičene s službo človeku, njegovemu obstajanju in nadaljnemu razvoju. Ustrezno usmerjenost tej upravičenosti, tako v okviru vseh znanosti kot v okviru pedagoške, pa lahko daje le Marxova (filozofska) antropologija, saj zunaj nje ne more biti upravičenosti ne za gnoseologijo, ne za etiko, ne za nobeno drugo prirodoslovno ali družboslovno znanost.

Kakor torej pomeni Lockova empirično-senzualistična filozofija obračun s Platonovim objektivnim idealizmom in z vsemi njegovimi nasledki v znanosti in proizvodnji ter družbenimi procesi svojega zgodovinskega časa in prostora, tako pomeni Marxova (filozofska) antropologija in iz nje izvirajoče druge filozof-

ske discipline ter njegovo družboslovje obračun z Lockovim naukom in iz njega izhajajočim razvojem empiristično-senzualistične kavzalniške znanosti, to je znanosti o kavzalnosti eksistence pojavov in procesov stvarnosti. Z vsem tem pa korak v njeno kakovostno novo razvojno stopnjo, to je v iskanje in dialektično umovanje njihove bitnosti ali esenčnosti.

In to je tisti novi položaj znanosti, ki razvojno ugodno rešuje človekovo ekološko, boljše, bivanjsko ogroženost.

Ali more naša današnja pedagoška teorija in z njo vzgojno-izobraževalna praksa mimo te eksistenčne (to je ekološke!) funkcionalnosti marksistično antropološko-socialno krojene znanosti?

Kaj pa, če je vzrok zato, da se današnja preobrazba vzgoje in izobraževanja tako slabo vseja v znanost in akcijo mladih, njihovih staršev in pedagogov, ravno v pomanjkanju te njene razsežnosti na eni strani in v prevelikem poudarku njene pragmatično izobraževalne razsežnosti v službi (združenega) dela in kadrovskih potreb v okviru družbene reprodukcije na drugi.

Upamo, da je še čas za potrditev te preobrazbe prav v luči marksistično (filozofsko) antropološke misli, saj to misel nujno implicira in celo zahteva. To se nam odkrije, če si ogleđamo propozicinalnost današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja z druge strani njenega produkcijskega in družbeno kadrovskega pragmatizma, če jo torej gledamo v luči družbenega (to je socialistično samoupravnega!) osvobajanja človeka in njegovega osebnostnega bivanjskega totaliziranja z vzgojo in z izobraževanjem, z usposabljanjem in izpopolnjevanjem v njegovem življenju in delu.

ARGUMENTACIJSKI TEOREMI

Teoremov za postavljeno in eksplicirano tezo je gotovo več. Omejimo se le na tiste, za katere lahko rečemo, da so med najbolj relevantnimi: zgodovinsko-družbeni (razredni), zgodovinsko-filozofski, razvojno-znanstveni, filozofsko-antropološki, znanstveno-gnoseološki in pedagoško-teoretični. Seveda pri tem ne gre za pozitivno raziskovalno, temveč le za analitično-eksplicacijsko utemeljevanje te teze s pomočjo teh teoremov.

a) Zgodovinsko-družbeni (razredni) teorem

Vsi majhni in veliki razvojni premiki posameznih družbenih skupnosti in celotne človeške skupnosti so v svojih stvarnih temeljih zagotovo odvisni od razvoja človekovega in človeškega dela, to je od procesov proizvodnje življenjskih in vrednostnih dobrin ter od odnosov med ljudmi, ki se snujejo na teh procesih v določeno nadgradnjo, oblikujočo se v različne družbeno-sistemske strukture in funkcionalnosti.

Osnovni in osrednji določevalec razvoja dela je orodje. Dokler je orodje suženj kot instrumentum loquale, gre za sužnjelastniško družbenosistemske nadgradnjo, v katero je postavljen človek antičnega časa in prostora. V srednjem veku, vse do novega, je glavno delovno orodje človeška roka. Novi vek človeško roko in njene produkcijske sposobnosti posname in predela v mehanski stroj, ki

kot osnovno orodje dela zagospodari nad človekom proizvajalcem v meščanski družbi pa vse do danes. Ker je visoko produktiven, povzroči na eni strani presežno proizvodno vrednost za lastnika proizvodnih strojnih sredstev, na drugi pa materialno (proletarstvo) ter duševno in duhovno siromašenje (odtujevanje, zaslužnjevanje, manipuliranje) delavcev.

Ta razvojna okoliščina v delu in v razvoju orodja nujno izziva in zahteva preobrazbo dela, orodja, odnosov pri delu in v zavesti ter akciji delavcev kot nosilcev proizvodnje dobrin. Preobrazba pa mora biti revolucionarna tako v produkcijski bazi (tehnološko-tehnična revolucija) kakor v družbeni nadgradnji (družbeno-sistemska in družbeno-odnosna revolucija). V obeh gre za to, da se oblast stroja nad človekom zamenja z oblastjo človeka nad strojem, nad delom. To pa v znanosti nujno implicira prevlado antropologije (Marx) nad tehnologijo (izvirajočo in visoko razvito iz Lockovega kavzalnškega empirizma), v družbenem razvoju pa prevlado socialističnih odnosov nad kapitalističnimi.

Odsev vsega tega je nujen tudi v pedagoški teoriji in vzgojno-izobraževalni praksi, saj antropološki vidik danes vse bolj presega — mora presegati — Lockov empirizem tako v izobraževanju (senzualistični didakticizem in metodizem) kakor v vzgajanju (slepo prilagajanje vedenja in vrednotenja družbenim potrebam in zahtevam), pa v pedagoškoteoretični misli (senzualistični gnoseologizem in družbeni adjusticizem) in pedagoško-raziskovalnih prizadevanjih (raziskovalno-metodološki pozitivizem).

b) Zgodovinsko-filozofski teorem

Ta teorem je nemara eden najbolj evidentnih, saj je na dlani, da se mlada in v zgodovinskih procesih ter odnosih 16. in 17. stoletja utrjujoča se meščanska družba zaradi razvitejših proizvodnih procesov ni mogla utemeljevati na platonskem idealizmu, ki ga je še v antiki dograjeval in razvijal Aristotel in zatem vzorniško posnemal fevdalni vek, temveč je nujno morala doseči popolno negacijo tega idealizma in se na tej negaciji ideizacijsko in idejno ter ideološko utemeljiti. To negacijo in to utemeljitev (svoje) meščanske družbe je opravil Locke s svojim empirizmom in senzualizmom.

Ta razvojna logika pa velja — in mora veljati — tudi za zgodovinsko mlado socialistično družbo, ki se gotovo ne more utemeljevati na Lockovem empirizmu in senzualizmu in njunih »zakonitih otrocih«, kot so pozitivizem, tehnologizem, pragmatizem, mehanski materializem in subjektivni idealizem oziroma različen voluntarizem itd., temveč se mora utemeljiti na novi imanentni filozofiji, ki ji nudi podlago za njeno ideizacijo, idejnizacijo in ideologizacijo. Za mlado meščansko družbo je to preobrazbo opravil Locke, za mlado socialistično družbo pa Marx.

Torej gre v zgodovini filozofije za tri velike fenomene — Platona Locka, Marxa. Locke je s svojim empirizmom in senzualizmom temeljni povezovalc evropske filozofske misli. V njem se ukinja objektivni idealizem Platona in prebujata mehanski materializem in subjektivni idealizem, katerih zgodovinska negacija je Marxov dialektični materializem z antropologizmom kot svojim jedrom.

Ta razvoj je mogoče orisati tudi s tremi velikimi »filozofskimi vekii«; to so: *vek ontologije, vek gnoseologije in vek antropologije.*

To ima ustrezen odsev tudi v razvoju pedagogike. Začetnik njene ideizacije je Platon, začetnik njene empirizacije Locke in začetnik njene antropologizacije Marx.

Ni treba nadrobno utemeljevati, v kakšnem hudem notranjem nasprotju sta si pedagoška teorija in vzgojno-izobraževalna praksa (posebej še v okviru socialistične samoupravne družbe!), ki še vedno vztrajata pri lockovski empirizaciji in se na različne načine upirata, da bi se začeli teoretično utemeljevati in praktično uresničevati v avtentični marksistični antropologizaciji!

c) Razvojno-znanstveni teorem

Znanost je v povezavi s filozofijo do danes prešla dve veliki eri. Prvo označuje opisovalno-pojmovalna misel, drugo vzročno-razlagalna. Danes vstopa v tretje razvojno obdobje, ki ga vse bolj označuje odnosno-umovalna misel. Predmet prve misli je ideja oziroma pojem, predmet druge je vzrok ali kavzalnost pojavov in procesov stvarnosti in predmet tretje je odnosnost in proces vse objektivne resničnosti.

Tudi po usmerjenosti je razvoj znanosti tristopenjski, saj znanost na prvi razvojni stopnji zanima v glavnem idejna pojmovalna stvar, pojavov in procesov, na drugi njihova pojavnostna kavzalnost in na tretji odnosno-procesna dinamika, oziroma drugače izraženo: najprej »ideja«¹ predmetov, pojavov in procesov, zatem njihova eksistenca in danes vse bolj njihova esenca.

Vse to zaradi tega, ker obdobje iskanja in ugotavljanja parcialne kavzalnosti stvari, pojavov in procesov peha znanost v nemoč pozitivizma in parcializma, tehnologizma in pragmatizma ter »znanstvenega eksistencializma«, medtem ko razvoj in obstoj človeštva vse bolj zahteva bistvujoče raziskovanje in umevanje odnosov in procesov v globalni prirodni, človeški in družbeni resničnosti, torej ne le kavzalno-eksistencialno razlaganje posameznih pojavnostnih »kosov«² ali delov stvarnosti.

Kakor je torej v razvoju znanosti vprašanje idejnosti stvari, pojavov in procesov (Platon) zamenjalo vprašanje njihove kavzalne eksistence (Locke), tako se mora danes znanost dvigniti na novo kakovostno stopnjo, ki jo je s svojim delom odprl in začel Marx, to je na stopnjo umevanja odnosov, zvez, procesnosti in nasprotnosti v stvareh in pojavih stvarnosti, da je na tej podlagi mogoče doumeti bistvo ali esenco vse prirodne, človeške in družbene resničnosti. Drugače povedano, ideji in vzroku se mora danes v znanosti pridružiti odnos in proces.

Tej razvojni dialektiki znanosti morata nujno slediti tudi pedagoška teorija in vzgojno-izobraževalna praksa. Zaradi tega je tudi tem bolj protislovno, da se ustavljata v Lockonem parcialnem kavzalnisko-fenomenološkem »eksistencializmu«³ in se upirata stopiti na razvojno raven današnjega antropološko-družboslovno pogojevanega znanostnega integratizma in dialektično-materialistično zasnovega odnosno procesnega esencializma, začetnik katerega je Marx.

d) Filozofsko-antropološki teorem

Tudi vprašanje človeka je v filozofiji prešlo podobne tri razvojne stopnje kakor problem gnoseologije, ontologije in aksiologije. Zaradi tega moremo go-

voriti o prvotni ideizaciji v pojmovanju človeka, to je o prvotnem postavljanju in izčiščevanju ideje o človeku kot individuu (Platon). Tej sledi dosledna Lockova empirizacija pojmovanja človeka, ko je človek do skrajnih meja interpretiran in razložen kot zoón politikón. Značilno je, da je to enodimenzionalno družbeno-politično pojmovanje človeka podobno kakor celoten Lockov empirizem živo še danes. Na mehanski materializem tega antropološkega empirizma se še danes večidel opira pedagoška teorija in vzgojno-izobraževalna praksa. Pa ne le v visoko razviti meščanski družbi, temveč tudi — včasih še celo mnogo bolj — v socialističnih (centralistično urejenih!) družbah.

Ta »antropološki« in »ideološki« empirizem predstavlja za našo pedagoško misel in vzgojno-izobraževalno prakso toliko večji odklon spriči globalne Marxove antropološke misli o človeku:

a) kot generičnemu bitju (kar pomeni, da je človek individualno, akcijsko, ustvarjalno, svobodno, družbeno, vrednotenjsko itd. bitje kateksohén!),

b) kot družbeno-političnemu ali družbeno-razrednemu bitju (kar pomeni, da človek ni samo načelnostno zoón politikón, temveč je to tudi konkretno, to je po svojih razrednih interesih),

c) kot osebnostnemu ali personalnemu bitju (kar pomeni, da je človek enkrat in da izvirno združuje v sebi vse značilnosti eksistence in esence!).

Takšno globalno, bitnostno in dialektično pojmovanje človeka na teh treh temeljnih bivanjskih ravneh, kakor ga podaja v svojem delu Marx, lahko predstavlja negacijo pojmovanja človeka kot zgolj družbenega bitja (v Lockovski interpretaciji!). Ta negacija pa je bistvena za oblikovanje naše pedagoške teorije in vzgojno-izobraževalne prakse ter za njuno dezalienacijsko in osvobajajočo funkcionalnost, kar je — oziroma mora biti — ena izmed sestavin pedagoške misli in vzgojno-izobraževalne prakse pri preobrazbi naše vzgoje in izobraževanja na socialistični samoupravni podlagi.

Vztrajanje v vzgoji in izobraževanju pri Lockovem »antropološkem empirizmu« in zavračanje Marxovega dialektičnega antropološkega pojmovanja človeka kot bivanjske totalnosti bi bilo zelo nevarno ne samo za to preobrazbo, temveč za celoten socialistično samoupravni sistem, v imenu katerega naj bi ta preobrazba bila in se predmetila. In to zaradi tega, ker bi bili takšna pedagoška teorija in vzgojno-izobraževalna praksa še naprej v službi izkoriščanja človeka in manipuliranja z njim v imenu njegove izključne zoonpolitikonske eksistence in zaradi nje, ne pa v službi njegovega osvobajanja in bivanjskega identificiranja v imenu njegove globalne človečne esence in zaradi nje, v okviru katere gre tudi za njegovo generičnost in personalnost, ne samo za njegovo družbenost.

In vendar smo še vedno bolj v prvem, namreč v Lockovem empirističnem antropologizmu (to je zgolj v eksistencialnem, družbenopragmatičnem pojmovanju človeka), ko gre za našo današnjo pedagoško misel in vzgojno-izobraževalno prakso, kakor v drugem, to je v Marxovem totalnem (dialektičnem, esentnem) pojmovanju človeka in njegove akcije.

To pa je okoliščina, ki ji mora iti vsa naša pozornost, ko teoretično razmišljamo in praktično uresničujemo našo današnjo preobrazbo vzgoje in izobraževanja.

e) Znanostno-gnoseološki teorem

Gnoseologija kot ena izmed osrednjih filozofskih disciplin se danes spreminja v vse bolj interdisciplinarno široko zasnovano in pojmovano vejo znanosti. V takšni razvojni okoliščini se seveda spreminjajo in bogatijo tudi njeni tematizacijski pogledi. Teh je danes več, torej ne samo kriterijski, pri katerem gre za resničnostno adekvatnost človekovega spoznavanja.

— Tako gre pri gnoseološko *vsebinskem* vidiku zgodovinsko najprej za tematiziranje adekvatnosti človekovega spoznavanja s svetom transcendentnih idej (Platon). Locke je to obravnavo adekvatnosti spoznavanja prenesel na senzualno dano pojavnost parcialne stvarnosti. Ta gnoseologija živi še danes in se razvija bodisi po kolesnicah mehanskega materializma (teorija odražanja, behaviorizem!), bodisi po kolesnicah različnega subjektivizma (praksizem!). Tudi pouk in njegova teorija, to je didaktika, sta še danes vsa zakopana v takšno gnoseologijo. V tem pa je tudi vsa nesreča, saj vsa znanost in vsa človeška dejavnost, predvsem pa današnja človekova bivanjska ogroženost, zahtevajo novo gnoseologijo, ki presega senzualistični pozitivizem in njegovo empiristično grajeno pojmovnost. Zahtevajo namreč obravnavanje človekovega spoznavanja globalne bivanjske resničnosti, ki pa ni samo senzualistična, ki tudi ni »priobčljiva« človekovemu spoznavanju le v parcialnosti stvari in pojavov stvarnosti, temveč je celovitost bistvenosti (vsega) eksistentnega. Ta celovitost vsega bistvenega pa je za današnjega človeka temeljna bivanjska postavka, torej ne le parcialna senzualno posredovana pojavnostna stvarnost. Zamejevanje človekovega spoznavanja nanjo že danes (celo ekološko!) ogroža človeka. Zaradi tega je tem pomembnejša nova razvojna stopnja gnoseologije, ki jo je s svojo dialektiko in z »na noge« postavljeno filozofijo začel razkrivati Marx.

— *Konstitutivni* vidik gnoseologije nam razkriva podobno tristopenjsko razvojno pot od antike do danes. Najstarejša »konstitucija« gnoseologije je gotovo ideja (Platon). Locke je to postavko gnoseologije radikalno zrevolucioniral, ko je za temeljno gnoseološko sestavo postavil senzualni podatek iz stvarnosti. Iz te propozicije se kasneje razvije v takšno postavko stvarnostni vzrok določene pojavnosti. Deviantne posledice te podlage človekovega spoznavanja so danes očite v spoznavnem parcializmu in pozitivizmu, kar pa je spričo razvoja današnje, predvsem tehnološko usmerjene znanosti čedalje večja grožnja sodobnemu človeku. Zaradi tega se pojavljata bolj in bolj kot nova konstituanta človekovega spoznavanja odnos in procesnost, ki edina moreta ponuditi človeku celovitejše spoznavanje mnogostrane bivanjske stvarnosti, pluralizem zvez in pogojenosti v njej, njeno zunanjo in notranjo dinamiko, zunanja in notranja nasprotja, nenehno kakovostno razvojnost in ponovno preseganje le-te. To pa ni več gnoseologija senzualne parcialne stvarnosti, temveč gnoseologija globalne človekove bivanjske resničnosti, v čemer je njena antropološka utemeljenost (Marx), ki ima edina svoj *raison d'être* v nasprotju z njeno mehansko stvarnostno zasnovanostjo (Locke).

— Pozornosti je vreden tudi *órganski* vidik gnoseologije. Logika je na razvojni stopnji pred Lockom gotovo temelji órganon. Lockov senzualizem in Baconov empirizem razglasita za órganon metodologijo empiričnega mišljenja.

Gnoseologija kvalitativno preraste temeljni órganon na tretji razvojni stopnji z dialektiko kot novim načinom ali »orodjem« mišljenja in raziskovanja resničnosti.

— Najbolj zanimiv med današnjimi vidiki gnoseologije je morda *instrumentalni*. Najstarejši »instrumentum« gnoseologije je brez dvoma pojem (conceptus). Iz Lockovega senzualizma in empirizma se razvije kot takšen osnovni »delovni pripomoček« za adekvatnost človekovega spoznavanja občutek (sensus) oziroma izkustveni podatek (factum). Vendar, kakor se je najprej razrastle pojmovni formalizem, tako se je zdaj v človekovem spoznavanju razrastle empirični pozitivizem, ki je začel človekovo spoznavanje stvarnosti ožiti na parcialno kavzalniško odnosnost in tehnološki pragmatizem. Značilno je, da v današnji znanosti kot nasprotni utež golega pojma in golega empiričnega podatka o stvarnosti, ki jo želimo spoznavati, vse bolj nastopa »dialektični pojem«, v katerem pa ne gre le za enodimenzionalno pojmovnost stvari, pojavov in procesov s pomočjo genusa in diference, temveč za doumevanje zvez, procesnosti, kakovostnih sprememb in boja ter umirjanja notranjih nasprotij v stvareh, pojavih in procesih stvarnosti. Gre torej za nekaj več kakor za tradicionalni logični in logiški pojem ter njegov termin, gre namreč za večdimenzionalni in nenehno dopolnjujoči se ter funkcionalno razvijajoči se »umevek« o stvareh, pojavih in procesih človekove globalne bivanjske resničnosti. Tako se funkcionalni binom človekovega mišljenja oziroma spoznavanja »pojmovanje-razlaganje« dopolnjuje z novo človekovo gnoseološko dejavnostjo, ki bi jo lahko imenovali umevanje, doumevanje globalne resničnosti, ki ji je temeljni instrument »uvid« v stvari, pojave in procese ali njihov umevek oziroma njihova »gnome«. Hipoteza o umevku nastaja prav v današnjem pedagoškem delu, ki razkriva, da je vzgojno-izobraževalni proces, zasnovan na posredovanju in »čiščenju« pojmov otrokom, sicer nujno potrebno in koristno izobraževalno opravilo, da pe se izgublja največkrat v didaktičnem formalizmu, ki slednjič pomori vse sadove takšnega vzgojno-izobraževalnega dela.

Nič bolje tudi ni s posredovanjem pozitivnih ali empiričnih podatkov o stvareh, pojavih in procesih stvarnosti, saj se takšno vzgojno-izobraževalno delo prej ali slej začne izgubljati v izobraževalnem pozitivizmu, faktografizmu in intelektualizmu. Motivacijska, vrednostna in odgovornostna razsežnost izobraževanja pa se začno ob teh dveh didaktičnih pojavnostih povsem izgubljati.

Tudi vzgojno-izobraževalna izkušnja razkriva — kakor razvoj znanosti vse bolj potrjuje — da za nove evolucijske dosežke človekovega spoznavanja ni več dovolj niti samo logični pojem niti samo empirični podatek o stvareh, pojavih in procesih stvarnosti, temveč da je za to vse bolj potreben in nujen dialektični »umevek« o njih. Torej ni dovolj otrokom le posredovati določen pojem o stvareh, pojavih in procesih, pa tudi ne posredovati različne empirične podatke o njih, temveč je njihov pojem in podatek o njih treba naprej razviti do umevka, s katerim otrok lahko uspešneje doumeva svojo celotno resničnost, v kateri živi in dela. Šele takšno doumevanje resničnosti (ne le razumevanje stvarnosti!) ga prek izobraževanja postavlja v vrednostni in odgovornostni odnos do sebe, do soljudi, do družbe, do narave. To je pa tista dimenzija izobraževanja, ki je v dosedanem vzgojno-izobraževalnem delu poleg pojmovnega formalizma in empiričnega pozitivizma ni najti.

Pomeni v sklepu, da smo v didaktiki pred nalogo njene globinske preobrazbe, od preučevanja in operativnega normiranja posredovanja pojmov in empiričnih podatkov do preučevanja in operativnega normiranja posredovanja umevkov o stvareh, pojavih in procesih otrokove celovite bivanjske resničnosti (od produkcijske, družbeno-politične, civilizacijske, kulturne, vrednostne itd. do lastno razvojne in lastno osebnostne!).

f) Pedagoško-teoretični teorem

Vzgojno-izobraževalno problematiko različnega časa in prostora je mogoče strnjevati v pedagoško-teoretične sisteme ali smeri.

Najstarejši takšen pedagoško-teoretični sistem je gotovo vsebovan v smeri individualne pedagogike. Zanimivo je, da ima svoje začetke že v antiki in da je živ še danes, tembolj ker ga »hranijo« nekatere današnje znanosti, npr. psihologija, mikrosociologija, duševna higiena, biologija itd.

Antitezo individualne pedagogike predstavlja pedagoško-teoretični sistem socialne pedagogike. Njegov osrednji utemeljitelj je gotovo Locke. Nasprotje med obema je navzoče še danes, saj ta sistem podpirajo in razširjajo prizadevanja po podržavljanju šole oziroma vzgoje in izobraževanja.

Ker pa izkušnje kažejo, da oba največkrat vodita vzgojo in izobraževanje v odtujitveno silo nad otrokom, mladostnikom in odraslim, se danes vse bolj nakazuje njuna razvojna sinteza v pedagoško-teoretičnem sistemu antropološke pedagogike, v katerem se združujejo in nadgrajujejo vse pozitivne postavke individualne in socialne pedagogike, saj človek ni v njem pojmovan le kot individualno ali osebno-posamezniško bitje, pa tudi ne le kot družbeno bitje, temveč hkrati tudi kot generično ali rodovno bitje.

V pedagoško-teoretičnem sistemu antropološke pedagogike, kakršno je mogoče postavljati in razvijati iz Marxove (filozofske) antropologije, dobé tudi vsi tisti problemi, ki so vidneje in tesneje vezani na postavke individualne ali socialne pedagogike, kakovostno nove, to je dialektične rešitve. Med njimi gre za pojmovanje narave in funkcije vzgoje in izobraževanja, za vprašanje predmeta pedagogike, njeno raziskovalno metodologijo, njenega mesta v sistemu znanosti in njenega lastnega sistema disciplin, faktorjev človekovega razvoja, teorije pouka (izobraževanja), teorije vzgoje, moralne in estetske vzgoje itd.

Vse to so tako pomembne revolucionarne postavke v razvoju in snovanju današnje pedagoške teorije, da bi bilo pravi prekršek še naprej vztrajati bodisi v dosedanji hermetični individualni pedagogiki, bodisi v dosedanji hermetični socialni pedagogiki. Enak prekršek pa bi seveda tudi bil, če bi zapirali današnjo pedagogiko le v antropološko smer mimo individualne in socialne pedagoško-teoretične smeri. Gre torej za nujno dialektično povezanost treh pedagoško-teoretičnih sistemov, saj današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja ne bo mogoče ustrezno uresničiti brez razvijanja tudi tretjega sistema, to je antropološkega pedagoško-teoretičnega.

Kakor nam celotna analiza potrjuje upravičenost postavljenega filozofsko-razvojnega »trinoma« Platon-Locke-Marx in v njegovem okviru hipotezo o Locku kot »povezovalcu« med Platonom in Marxom, tako nam to izhodiščno zahtevo potrjuje tudi analiza gibanja in današnjih prizadevanj v teoriji vzgoje in izobraževanja. To pa je analitični dosežek, ki je zelo relevanten za teoretično utemeljevanje naše današnje preobrazbe vzgoje in izobraževanja, torej za tisto (gotovo le za del tistega!), česar nam je doslej v njej najbolj usodno manjkalo. In to je njena teoretična utemeljenost.

Prispevki pričujočega tematskega sklopa so nastali v okviru semiranjev Sekcije za teoretsko psihologijo Društva psihologov SRS in so plod skupinskega dela. Temeljna naloga, ki smo si jo zadali v seminarjih sekcije, je problematizacija in kritično ovrednotenje sodobne psihologije, pa tudi prikaz tistih smeri in šol, ki se v tradicionalni psihologiji niso in se po definiciji ne morejo uveljaviti; na ta način poskušamo zaposliti za psihologijo konstitutivno vrzel.

V letošnjem šolskem letu smo se lotili nemške kritične psihologije: prvi tekst razmejuje kritično psihologijo od drugih levih smeri v nemški psihologiji, drugi in tretji tekst poskušata kritično psihologijo tematizirati v odnosu do problematike »posredovanja« med historičnim materializmom in psihoanalizo, četrti tekst pa razvija njeno kritiko tradicionalne psihologije. Temu smo dodali še prevod Holzkampovega referata »Kritično-psihološko kategorialno in teoretsko pojmovanje posredovanja med konkretnimi individui in njihovimi družbenimi življenjskimi pogoji«, ki ga je predstavil na slovitem kongresu kritične psihologije leta 1977 v Marburgu, s katerim se je kritična psihologija močno uveljavila. Omenimo naj še, da se je v teku dosedanjega dela sekcije pokazalo, da je deziderat nadaljnje delo vprašanje razmerja med historičnim materializmom in psihoanalizo.

ZGODOVINSKO OZADJE DRUŽBENOKRITIČNIH SMERI V ZAHODNONEMŠKI PSIHOLOGII

Za razmere v sodobni nemški psihologiji je značilno etabliranje močnih levo orientiranih smeri in struj. Ne gre le za posameznike, ki so se uveljavili zaradi teoretskih pogledov na vlogo psihologije, objavljenih v raznih revijah ali samostojnih knjižnih izdajah, ampak za smeri, ki delujejo v okviru raziskovalnih institucij, za močne levo usmerjene znanstvene in univerzitetne centre. Angažirani so v družbenih in političnih diskusijah in gibanjih v ZRN in so včasih akterji političnih in univerzitetnih spopadov, ki razburjajo intelektualno sceno v ZRN (več pomembnih psihologov so, denimo, vrgli z univerz zaradi njihovega levičarskega prepričanja in delovanja pri opiranju na t. im. »Berufsverbot«.¹)

Za prodor levih tokov v nemški psihologiji so bila vsekakor odločilna šestdeseta leta, ponovno odkritje marksizma v obliki »kritične teorije družbe«, nastanek študentskega gibanja in t. im. »nove levice«. Sredi šestdesetih let je prišlo najprej do prvih pomembnih teoretskih sporov med pristaši »kritične teorije družbe« in empiristično oziroma pozitivistično usmerjenimi družboslovci.² Nasploh so se v tem času v vseh družboslovnih znanostih okrepile t. im. »kritične refleksije« znanosti. Tudi v psihologiji je odtlej opazen čedalje večji interes za družbeno relevantnost psihologije, iskanje izhoda iz poljubnosti in neobveznosti teorij, predvsem ob navezavi na marksizem.

Zdi se, da je prav ta teoretski, zgodovinski in praktični impulz nazadnje ponudil psihologiji neko teoretsko bazo, ki bi nudila oporo za teoretsko in filozofsko razdelavo temeljev psihologije v povezavi s filozofsko antropologijo, in posebno,

¹ »Berufsverbot« je znamenit zakon o prepovedi nastavljanja levo usmerjenih ljudi na občutljivih delovnih mestih, kakršna so, denimo, šolstvo, različne javne službe, raziskovalne institucije ipd., češ da njihova dejavnost krepi terorizem in škodi državni varnosti.

² Najbolj znan med temi spori je verjetno t. im. »spor o pozitivizmu v družboslovju«, ki so ga v začetku šestdesetih let začeli pripadniki »kritične teorije družbe« (Adorno, Horkheimer, Habermas idr.) s t. im. »pozitivisti« ali, bolje, s K. Popperjem in njegovimi učenci (npr. Albertom in Topitschem) o tem, kakšna naj bo prava metoda družboslovja, dialektična ali empiristična. T. im. pozitiviste so dialektiki kritizirali, češ da se omejujejo le na zbiranje dejstev, pri tem pa ne opazijo, da so ta dejstva del negativne družbene dejanskosti in moramo imeti do njih načelen kritičen odnos, pri čemer statistične in podobne empirične metode raziskovanja ne nudijo kritične metode analize dejstev, ter da je na empiristični metodi nemogoče zasnovati teorijo družbe. Popper in njegovi pristaši pa so dialektikom prav tako ostro nasprotovali. Po njihovem je dialektika primer slabe metafizike, ki dopušča, da z njo razložimo vse, in je »nezavrnjljiva«, torej nasprotna znanosti.

da je s tem nemška psihologija dobila možnost za obračun s »tujkom« empiristične in pozitivistične psihologije, njene teoretske izpraznjenosti ali poljubnosti ter brezdušnega objektivizma in velikokrat tehnokratizma.

Navezava na marksizem, psihoanalizo in druge družbenokritične teorije ni samo neposreden izraz zanimanja psihologov za razredno problematiko nemške družbe, temveč kaže tudi na specifične »zgodovinske interese« nemške psihologije, da bi spet našla »svoj duhovni obraz«.

Kmalu je izšlo več zbornikov na to temo, npr. cela številka revije »Das Argument« je bila posvečena kritiki meščanskih družbenih ved, med drugim tudi psihologije (Das Argument, t. 50, 1969), zbornik o študentski kritiki znanosti (*Wissenschaftskritik und sozialistische Praxis, Konsequenzen aus der Studentenbewegung*, 1972) in malo kasneje zbornik, posvečen posebej kritiki meščanske psihologije (*Kritik der bürgerlichen Psychologie*, 1973). Začele so izhajati različne revije, posvečene kritiki družbenih ved in psihologije (poleg Argumenta še reviji *Psychologie und Gesellschaft* in *Psychosozial* idr.). Nič čudnega ni, da se je po letu 1968 prav v ZRN pojavilo največ poglobljenih del na temo krize sodobne psihologije in da je tam najti največ poskusov kreativnih povezav psihologije z drugimi vedami in s filozofijo.

Prvotno so bile kritike etabrirane (»meščanske«) psihologije večinoma negativistične, predvsem kot ostri napadi na etabrirane znanosti (ne le psihologijo in ne le družboslovje), češ da so meščanske ideološke institucije. Iz takšnih kritik oziroma zavračanj niso izhajali kakšni novi pozitivni rezultati, ki bi konkurirali dosežkom »etabriranih ved«, in to se je kmalu začutilo kot pomanjkljivost. Zato so radikalni študentje in vrsta radikaliziranih psihologov začeli producirati več ali manj obsežne nastavke nove psihologije in bolj konkretne, vendar obstoječemu psihološkemu raziskovanju alternativne raziskovalne rezultate. Ni šlo le za drugačno teorijo in način raziskovanja v psihologiji, temveč tudi za drugačno psihološko prakso, ki naj bi bolj ustrezala povečanemu zanimanju za psihologijo v družbi.

Študentski protesti in zahteve so prišli močno do izraza tudi na letnem Nemškem kongresu za psihologijo l. 1969, kjer so študentje presenetili etabrirano akademsko javnost z enotnim in radikalno odklonilnim stališčem do takratne psihologije. Vendar takrat niso predlagali konkretne alternative obstoječi psihologiji. Zato je bil kmalu organiziran prvi študentski kongres kritičnih in opozicijskih psihologov (Hannover 1969), kjer so se udeleženci razcepili na dve nasprotni smeri, ki sta odločilno vplivali na nadaljnji razvoj nemške levo usmerjene psihologije. Prva smer je bila radikalno negativistična z imenom »Razbijte psihologijo« (*Verschlagen Psychologie*), ki je hotela predvsem razbiti obstoječo psihologijo in je trdila, da v razmerah sedanje splošne negativnosti ni možna nobena psihologija, razen čiste meščanske ideologije, preoblečene v empiristični besednjak. Druga smer se je imenovala *kritična psihologija*. Tudi ta je zavračala meščansko psihologijo, vendar je terjala izgradnjo nove kritične psihologije, ki bi bila tako empirična kot teoretična veda in bi se jasno ločila od meščanske psihologije (gl. o tem dogajanju članek P. Mattesa, »Kritische Psychologie — akademisch erstarrter Marxismus«, v *Psychologie und Gesellschaft* št. 3/4, 1977, str. 11—29).

Vsekakor je bil osrednji skupni problem obeh smeri v tem, kakšno naj bo kritično delovanje psihologije in psihologov v razmerah odtujenih družb, če naj ne bi ponavljala tega, kar počne akademska psihologija, ali če naj se ne bi prepustila praznemu in nemočnemu negativizmu. Če psihologi sledijo slepemu institucionalizmu, tedaj lahko praktično delujejo le na tradicionalen način, v okviru že znanih institucij psihološkega svetovanja ali akademskih načinov raziskovanja. V tem primeru jih že naprej omejujejo meščanski okviri in družbeni pritiski. Če pa naj se organizirajo zunaj teh okvirov, je, prvič, nejasno, kje in kako najti prostor za nemeščanski angažma in, drugič, kako ob tem ostati psiholog, če je to sploh treba. Smer Razbite psihologije je sledila neinstitutonalnim oblikam prakse in končno negaciji psihologije, smer kritične psihologije pa institucionalnem angažiranju psihologov.³

Smer »kritične psihologije« je iskala možnost za institucionalizacijo nemeščanske psihologije in se ni izogibala niti tradicionalnim oblikam nastopanja psihologije. Posebno si je prizadevala za uveljavitev na univerzah in na inštitutih in je s tem pripomogla k nastajanju močnih centrov opozicijske psihologije v ZRN.

Najmočnejši center levo usmerjene psihologije v ZRN je smer, ki se je razvila na Psihološkem inštitutu v Zahodnem Berlinu, katere vodja je Klaus Holzkamp; imenovala se je »kritična psihologija« in se ima za najbolj dosledno naslednico študentske kritične psihologije.

Ponovno odkritje kritične teorije družbe je spodbudilo tudi ponovno odkritje družbenokritične psihoanalize (Lorenzer, Horn, Parin, Dahmer, Leithauser, Gepfert, Mitscherlich idr.). Najmočnejša od teh psihoanalitskih smeri je »kritična teorija subjekta« (Lorenzer, Horn).

Poleg teh dveh že etabliranih smeri deluje v Nemčiji še vrsta mlajših radikalnih znanstvenikov in raziskovalcev, ki skušajo v psihološki teoriji in praksi uveljaviti revolucionarne ideje nove leve in študentskega gibanja. (P. Brückner, P. Mattes, D. Duhm, A. Krovoza, U. Volmerg, W. Volpert idr.).

V psihologijo močno posega tudi skupina, ki sledi *Habermasovim* idejam in se ukvarja pretežno s *problemi komunikacije, medčloveškimi odnosi in formiranjem identitete* (J. Habermas, N. Winkler, R. Döbert, Krappman idr.).

Psihologije se posredno dotikajo tudi druge leve teoretske smeri v družboslovju, npr. politekonomsko usmerjena »teorija razredne analize« iz Berlina, ki ne priznava za znanstveno nobeno psihologijo in ne dopušča možnost za kakšno

³ Tudi študentsko gibanje v celoti je bilo v tem obdobju v podobni dilemi: ali ostane slojnospesificno omejeno na študente in s tem na bodočo inteligenco, ali se poveže z delavstvom oziroma preide v organizirane, »proletarske skupine«. Ne glede na številne poskuse, da bi premagali izolacijo študentov od delavstva in od drugih proletariziranih slojev se študentom ni posrečilo najti zveze z delavstvom. Zato se je študentsko gibanje vse bolj cepilo na različne »proletarske frakcije«, različne po ideologijah (leninizem, maoizem, trockizem, anarhizem) in načinu prakse, nikakor pa ni doseglo univerzalnosti in notranje homogenosti. Študentskim aktivistom je tako praktično preostala bodisi pot v skrajno radikalizacijo in celo v terorizem, ali pa pot v akademsko institucionalizacijo »kritičnih pobud« v različnih znanostih, a tudi tu je bila nadaljnja pot zelo težavna. Oviral jo je zlasti znameniti »Berufsverbot«, ki je prepovedoval zaposlitev angažiranih levih intelektualcev v pedagoških in znanstvenih institucijah. Tako je tudi smer »kritične psihologije« postala tista smer, ki je obetala preživetje kritičnih pobud in kritikov meščanske psihologije. Njej se je kasneje pridružil Holzkamp, ki je nato svojo teorijo in šolo izenačil z vso »kritično psihologijo«. S svojim akademskim ugledom je zavaroval tudi ugled in položaj »kritične psihologije«.

»marksistično« ali »kritično« psihologijo. Po mnenju avtorjev te teorije so temeljni pojmi psihologije, kakršni so pojem individuuma, osebnosti, duševnosti, povsem ideološki in navidezni pojmi. Sleherna delitev posameznika ali osebnosti od družbenih odnosov, vsakršno preučevanje ali pojmovanje posameznika kot posebne in relativno samostojne družbene enote je zanje ideološka iluzija, ker pozablja na dejstvo, da je oddelitev »individualnosti« nasproti družbenim odnosom in podobno osamosvojitve človekove osebnosti nasproti njenim družbenim pogojem specifično meščanski pojav. Oboje je relativno, zgodovinsko minljivo. Avtorji te smeri se opirajo na dogmatično razumljeno Marxovo 3. tezo o Feuerbachu (»Človeško bistvo je celota družbenih odnosov in ni v posamezniku obstoječe bistvo«), vendar njihove teorije močno odmevajo med levimi krogi v nemški psihologiji in polemike še niso končane.

»KRITIČNA PSIHOLOGIJA«

To je danes oznaka za skupino psihologov in drugih družboslovcev, ki jih je potegnil zahodno-berlinski psiholog Klaus Holzkamp na Psihološkem inštitutu Svobodne univerze v Zahodnem Berlinu. Ta skupina je bila ustanovljena, ko se je berlinski študentski marksistični sekciji »kritične psihologije« pridružil K. Holzkamp, ki je bil tedaj predstojnik psihološkega inštituta. Kasneje je z imenom »kritična psihologija« označil svojo lastno teorijo in psihološko šolo.

Holzkamp je bil edini predstojnik kakšnega nemškega psihološkega inštituta, ki se je v letih 1968 in 1969 pridružil protestirajočim študentom. Takrat so skupine levičarskih študentov povsod po ZRN zahtevale reforme študija, predvsem usmeritev k družbeni kritiki in zavračanje ideologemov meščanske družbe. Študentje psihologije so terjali večjo vlogo psihologije v družbi, večji prodor kritičnih smeri psihologije na področja socializacije, resocializacije, terapije, dela in politike. Vodstva univerz so z različnimi ukrepi poskušala zaježiti takšna prizadevanja študentov. Holzkamp je tedaj podprl študente in jim odprl vrata na inštitut, kjer so se oblikovale delovne skupine, ki so preučevale različna teoretska in praktična vprašanja psihologije. Dokumenti o teh diskusijah so deloma objavljeni v prvem delu, posvečenem kritični psihologiji, v zborniku *Kritische Psychologie* (1972), ki ga je uredil Holzkamp in dodal še nekaj svojih sestavkov.

Holzkamp je v tem obdobju preživel teoretsko krizo in se je boril za nov koncept psihologije kot znanosti. Iz prvotno povsem akademskega profesorja se je najprej prebil do kritike obstoječe popperjansko-empiristične podobe psihologije. Najprej je zastopal pozicijo »konstruktivizma« v teoriji znanosti, ki ga je razvil v več delih, najbolj celovito v knjigi *Wissenschaft als Handlung* (1968), nato pa se je čedalje bolj približeval marksizmu.⁴ Za podlago svoje marksistične psihologije je vzel sovjetsko »kulturnopsihološko« teorijo Leontijeva, ki razvija teorijo o družbenozgodovinskem razvoju duševnosti in zavesti, kjer ima produktivna (orodna) dejavnost (delo) vlogo osnovnega dejavnika v razvoju zavesti (tudi jezika).

⁴ Holzkamp je, npr., avtor obširnega sestavka o zaznavanju v Graumanovem zborniku *Sozialpsychologie* (2. del). Kasneje se je veliko ukvarjal s problematiko eksperimenta v psihologiji (npr. v knjigi *Theorie und Experiment in der Psychologie*, 1964), konstruktivizem je

Holzkampu se je pridružilo več sodelavcev, ki so razvijali njegove ideje v različne smeri, tako da je nastala prava psihološka šola s svojo teorijo in kasneje še s svojim raziskovalnim delom. Temeljno teoretsko delo kritične psihologije je Holzkampovo delo *Čutno spoznanje (Sinnliche Erkenntnis, 1973)*, kjer razvija teorijo o zgodovinskem in družbenem izvoru zavesti predvsem čutnega zaznavanja. S tem delom je hotel Holzkamp antropološko utemeljiti resnično znanstveno psihologijo osvobodeno meščanskih predstav o človeku in duševnosti.⁵

Za nadaljni razvoj kritične psihologije kot posebne psihološke šole sta bila pomembna njena kongresa v Marburgu 1977 in leta 1979. Prvi je bil posvečen splošnim teoretičnim temeljem kritične psihologije in kritiki meščanske psihologije kot tudi nekaterih drugih levih smeri v psihologiji, drugi pa se je ukvarjal že s praktičnimi problemi, predvsem s psihologijo dela (vpliv avtomatizacije na razvoj osebnosti) in z učinki brezposelnosti na človeka.

Vendar je ostala kritična psihologija kljub obsežni teoretski dejavnosti in kljub številnosti njenih predstavnikov glede na druge leve smeri v nemški psihologiji bolj ali manj zaprta akademska psihologija, ki se vsaj formalno ne razlikuje bistveno od institucionaliziranih oblik tradicionalne meščanske psihologije. S tem je naletela na ostro kritiko drugih levo usmerjenih psihologov in študentov, ki očitajo Holzkampu in njegovi šoli, da sta povsem zavrgla nekdanje cilje in ideje študentskega gibanja in študentske kritike psihologije (P. Mattes jo imenuje »akademsko otdeli marksizem), P. Mattes, 1977, str. 28).⁶ Dejavnost Holzkampu in njegove šole pa je vendarle privedla do tega, da je danes »kritična psihologija« najboljša pomembna, poznana in upoštevana marksistično zasnovana psihologija v ZRN, morda tudi v Zahodni Evropi.

razvijal kot kritiko poperjanstva v več knjigah in sestavkih. V tej fazi je zagovarjal teorijo, da ni nobene vnaprejšnje objektivnosti dejstev, h kateri naj bi težila znanost, ker so vsi znanstveni zakoni in hipoteze konstrukcije in konvencije, torej postavljeni po volji subjekta, čeprav vodi ljudi želja po popolni zaključenosti teorij. Holzkamp seveda ni mogel vztrajati pri tako subjektivističnih tezah, zato je najprej namesto subjektivnih in poljubnih konvencij uvedel v teorijo družbene interese, ki pogojujejo uvedbo znanstvenih zakonov ali hipotez. To misel je nato še naprej rabil, tako da je nazadnje prišel do svoje marksistične teorije psihologije, po kateri lahko edino marksistična teorija družbenozgodovinskega formiranja človeka premaga subjektivizem in poljubnost pri oblikovanju psiholoških teorij, zakonov ali hipotez.

⁵ Holzkampovi prvi knjigi o sistemu kritične psihologije *Čutno spoznanje* je sledilo še več podobno usmerjenih del njegovih učencev in pristašev. Holzkampova žena, Ute Holzkamp-Osterkamp, je napisala podobno zastavljeno knjigo, vendar posvečeno psihologiji motivacije (o družbenozgodovinskem izvoru in razvoju človeških potreb), *Motivationsforschung I, 2*, ki pa še ni dokončana. Poleg obeh Holzkampovih sta k teoretskemu zasnovanju kritične psihologije veliko prispevala tudi filozof W. F. Haug (predvsem s študijami o oblikah postvarjene zavesti) in Frigga Haug (s kritiko teorije vlog). Volkert Schurig je razvil teorijo o formiranju človeške zavesti na prehodu od živalstva k človeku in napisal dela o zgodovinskem formiranju človekove duševnosti (npr. *Naturgeschichte des Psychischen, I, II, 1975*, in *Entstehung des Bewusstseins, 1976*), K. H. Braun pa več del o politični psihologiji. Poleg teoretskih del je kritična psihologija opravila tudi nekaj raziskav (npr. o učinku avtomatizacije na človekovo osebnost in zadnje čase raziskave o specifičnih oblikah psihoterapij, ki bi slonele na idejah kritične psihologije).

⁶ Izdanih je bilo že več zbornikov in knjig, posvečenih študentski in levičarski kritiki pozicij Holzkampove »kritične psihologije« (npr. študentov na samem Psihološkem inštitutu v Berlinu, cela številka časopisa *Psychologie und Gesellschaft* 3/4, 1977, in zbornik *Zur Kritik der kritischen Psychologie, 1979*). Poleg teh kritik je posebno Holzkamp doživel seveda ostro zavračanje pri poperjanskih teoretikih znanosti in tudi pri vodilnih nemških akademskih psihologih (gl. npr. H. Albert, H. Keuth, izd., *Kritik der kritischen Psychologie, 1973*).

V svoji teoriji se je Holzkamp usmeril k rešitvi predvsem dveh nalog: k razvoju antropoloških, teoretičnih osnov psihologije, ki bi nudile trden in nepoljuben teoretski okvir psiholoških raziskav in teorij, in k problemu umestitve kritične psihologije v marksizem. S prvo nalogo se ukvarja predvsem njegova temeljna knjiga *Čutno spoznanje*, z drugo pa polemični sestavki o psihologiji kot znanosti predvsem sestavka »Preseganje znanstvene poljubnosti psiholoških teorij po poti kritične psihologije«, 1977, in »Ali je v okviru marksistične teorije mogoča kritična psihologija?«, 1979.

V *Čutnem spoznanju* si je zastavil nalogo, da po razvojno-zgodovinski poti pojasni nastanek tipične oblike zaznavanja človeka meščanske družbe. Po njegovem mnenju mora namreč psihologija najprej znati ločiti tisto, kar je resnično splošnočloveškega v formah duševnosti od onega, kar je zgolj zgodovinsko relativno ali celo deformacija človeške duševnosti in osebnosti (Sinnliche Erkenntnis, 1973, str. 20). Zaznavanje je vzel za izhodišče, saj je po njegovem podlaga za vsakršno duševno dejavnost, njena najnižja in temeljna zavestna dejavnost. Če se tu pokaže odločilna družbena in zgodovinska pojojenost in posredovanost zaznavanja, bo to tudi močan dokaz za zgodovinsko produciranost duševnosti nasploh.

Nalogo je poskušal rešiti v treh korakih. Najprej je na podlagi etoloških dognanj opredelil evolucijsko *genezo elementarnih oblik živalske duševnosti in predvsem prehod od živalsko psihičnega k prvim oblikam človeškega zaznavanja*, nato je skušal opredeliti *najbolj splošne posebnosti človeškega zaznavanja* in njihove družbenozgodovinske izvore in končno *specifične zgodovinsko posebne in prehodne posebnosti človeške zaznave v meščanski družbi oziroma danes* (prim. tam, str. 58—61).

S to teorijo bi psihologija po njegovem dobila znanstveno utemeljeno teorijo duševnosti in zavesti, ki sedanjih značilnosti duševnosti oziroma zavesti ne objektivizira čez vse zgodovinske meje in jih tudi ne idealizira kot povsem svojske poteze človeka, ki so brez povezave z materialno in družbeno dejanskostjo.

Po Holzkampu je splošna značilnost človeške duševnosti njena tesna povezanost z delom, s produktivno dejavnostjo ljudi, s katero ob pomoči umetno proizvedenih delovnih orodij preoblikujejo okolje in ga prilagajajo svojim potrebam (prim. tam, str. 112). Pri delovnem procesu sta za nastanek zavesti odločilna dva temeljna procesa. To sta: *proces aktivnega poseganja* posameznika v predmetni svet (preoblikovanje predmeta dela v predmet potrebe, želje, namena) in *proces prisvajanja*, ki pomeni proces razvijanja človekovih duševnih in fizičnih sposobnosti, ki so potrebne za to, da človek izvrši neko dejanje ali delo. Oba procesa se dialektično povezujeta med seboj in se nanašata drug na drugega, skupno pa proizvajata v človeku specifično obliko zavesti oziroma odnosov subjekt-objekt (odnos subjekta do zunanjega objekta zavesti). Pojem prisvajanja in osnovno dialektično shemo razvoja zavesti v delovnih procesih je Holzkamp našel že pri Leontijevu.⁷ Že otrok, ki se, denimo, uči ravnati z žlico, ko se uči

⁷ Po mnenju kritikov sta Leontijev in Holzkamp neupravičeno individualizirala Marxov pojem »prisvajanja«, ki naj bi pomenil le družbeno, kolektivno usposabljanje delavcev, proletarcev za to, da obvladajo totaliteto proizvodjalnih sil, ki jih je doslej razvilo človeštvo (gl. A. Wacker, 1977).

pravilno ravnati z njo, razvija nove reakcijske zveze in tudi nove »pomenske« zveze (A. N. Leontijev, *Peroblemi razvoja psihe*, 1968, str. 212, K. Holzkamp, 1973, str. 188—190). Ob tem se otrok navaja na bolj objektivno dojetje predmetov, s čimer se mu razvija zaznavna sposobnost. Bistveno je po Holzkampu dejstvo, da se tako posameznik nauči prepoznavati t. im. »predmetne pomene« stvari, namreč pomene, ki jih te stvari razkrijejo šele takrat, ko zna posameznik z njimi ravnati oziroma, ko ve, kaj naj bi s temi stvarmi počel (prim. tam, str. 25 in nasl.). Sekira, denimo, ni le vsota določene oblike in obarvanosti, temveč je kompleksna predmetna pomenska enota, v katero sodi, denimo, da so jo naredili ljudje, da jo rabimo za sekanje, da vemo, kako z njo pravilno ravnati, da moramo biti z njo previdni ipd. Vse značilnosti so enolična celostna karakteristika sekire kot dejanskega, zaznavnega predmeta (prim. tam). Sekira je celo natančneje določena s »predmetnim pomenom« kot s svojim zaznavnim likom. Sekira, denimo, je to in to in ima te in te fizične lastnosti (prim. tam, str. 26).

Po Holzkampu naj bi se dojetje primitivnih predmetnih pomenov poleg čisto zaznavnih kvalitete predmetov pojavilo že pri zaznavanju višje razvitih živali (prim. tam, str. 103/104, 119). Živali si namreč že lahko »ustvarijo« univerzalnejšo shemo ali vzorec zaznavanja predmeta, kamor sodijo predvsem aktivacijski vzorci, ki so potrebni za to, da, denimo, žival pride do predmeta ali ga ujame. Po Holzkampu so najvišje razvite živali razvile tudi elementarne oblike »dela« jezikovne komunikacije in družbene ureditve skupin (prim. tam, str. 129).

Človeku se je posrečilo tako zunanje, v družbi, kot notranje, v duševnosti, povezati zavest o predmetnih pomenih, delovne procese, simbolično komunikacijo in družbene odnose. A to ni rezultat delovanja zgolj evolucijskih dejavnikov, temveč zgovinskega rodovnega formuliranja ljudi preko osveščanja svoje proizvodne dejavnosti. Bistven skok se je zgodil takrat, ko so se ljudje naučili proizvajati delovna orodja in jih niso več iskali v naravi. Na to se je navezal tudi razvoj specializiranih duševnih funkcij, predvsem čutne zaznave in kognicije ter sposobnosti za jezikovno komunikacijo. Jezikovni (simbolni) pomeni po Holzkampu rastejo iz predmetnih pomenov, podobno kot tudi t. im. »personalni pomeni« (zaznave drugih ljudi) rastejo iz predmetnih pomenov (prim. tam, str. 129, 145—9 idr.). Holzkamp je s takšno razlago simboličnih pomenov podredil jezik in komunikacijo delu oziroma produkcijski družbeni dejavnosti.

Ta teorija je naletela na kritiko zaradi zoževanja pomena jezikovne komunikacije in zaradi »instrumentalističnega« pojmovanja dela (delo je opredeljeno predvsem kot dejavnost ljudi, ki zahteva orodja, in ne kot od vsega začetka družbena in kolektivna dejavnost). V delih Osterkampove, Schuriga idr. se je nato instrumentalistična teorija dela in odnosa delo-komunikacija nekoliko ublažila, vendar je kritična psihologija tudi danes usmerjena predvsem k enostranskemu vrednotenju delovne (predmetno-praktične) dejavnosti, kar ji daje izrazito »storilnostno« naravo.

Drug Holzkampov problem je umestitev psihologije oziroma kritične psihologije v marksizem. Holzkamp se bori tako s teoretiki smeri »razredne analize«, ki zanikujejo kakršnokoli znanstveno vrednost psihologije, še posebno na marksizmu sloneče psihologije, kot tudi s teoretiki »kritične teorije subjekta«, za katere

je psihoanaliza subjektivni korelat zgodovinskega materializma in potemtakem ni treba šele izpeljevati »marksistične psihologije« iz marksistične antropologije.

Po Holzkampu je psihologija nujnost za marksizem, saj duševni procesi niso iluzije, čeprav so bistveno družbene narave. Zato jim je treba priznati relativno samostojnost glede na objektivna družbenoekonomska razmerja in gibanja, a obenem pojasniti, odkod izvira ta relativna samostojnost duševnih struktur glede na objektivne družbene strukture. Pojasniti je treba družbene korenine človekove individualnosti in psiholoških form osebnosti (K. Holzkamp, *Da li je u okviru marksističke teorije moguća kritička psihologija?*, 1979). Kritična psihologija se tedaj izkaže za »posebno znanost o subjektu v marksizmu«. Kot teorija bi morala preučevati odnose objektivne in subjektivne določenosti v življenjski dejavnosti konkretnih posameznikov, kot praktični cilj pa si zastavlja »razvijanje aktivne komponente subjektov, torej samodoločenja v individualni življenjski dejavnosti« (prim. tam, str. 109). Takšna »marksistična znanost o posamezniku« je sekundarna glede na rezultate in metode družbeno-zgodovinske analize, ki jo je opravil zgodovinski materializem, a pri tem posameznikov in njihove življenjske dejavnosti ne zreducira na zgodovinski proces in njegove zakonitosti (prim. tam). Zato se v okviru kritične psihologije lahko razvijejo podobne poddiscipline kot v tradicionalni psihologiji, čeprav so »kritično« predelane. *Kritičnost »kritične psihologije« je tedaj predvsem v gledanju na meščansko psihologijo, kjer po Holzkampu vlada poljubnost in subjektivistični pluralizem teorij, ki se zdijo vse enako dobro »empirično« potrjene* (K. Holzkamp, *Prevazilaženje naučne proizvoljnosti psiholoških teorij putem kritične psihologije*, 1979, str. 34—37).

U središču Lorenzerjeve teorije je *koncept interakcije kot posrednika med objektivno družbeno dejanskostjo in subjektom*. Po Lorenzerjevi teoriji se od rojstva naprej (delno celo pred rojstvom) v človeka vsajajo oblike interakcij, skozi katere gre. Interakcije so sprva povsem fizične (psihično ni diferencirano nasproti fizičnemu). Če se interakcije ponavljajo v specifičnih oblikah, tedaj se iz teh usedlin razvijejo »določene oblike interakcij« (bestimmte Interaktionsformen). To je najpomembnejši pojem Lorenzerjeve teorije. Te oblike predstavljajo nekakšne nezavedne utrjene »navade« reagiranja posameznika v odnosih z drugimi ljudmi (A. Lorenzer, *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie*, 1972).

Prve interakcije, ki se »usedejo« v posameznika, so po Lorenzerju stiki otroka s starši, predvsem z materjo. Telesne potrebe otroka dobijo svoj komplement v reakcijah staršev, ki mu jih skušajo zadovoljiti. Prav v tem obdobju, ko duševnost še ni ločena od telesnih reakcij, odločilno vpliva socialno določeno vedenje staršev na naravo otroka, tako da se interakcijske forme otroka že od vsega začetka oblikujejo kot socialne forme, vsa človeška narava se tako oblikuje v socialno naravo. Predvsem se tako socialno oblikujejo človeške potrebe in oblike komunikacije.

S pojmom »določene interakcije forme« je Lorenzer nadomestil mehanistični biološki koncept nagona iz Freudove psihoanalize. Tako psihoanaliza ni več razumljena kot teorija o spopadu »človeške nedružbene narave oziroma nagonске sfere s človeško družbenostjo (zavestjo), saj so interakcijske forme vse-skozi socialni rezultat« (A. Lorenzer, *Sprachspiel und Interaktionform*, 1977,

str. 117-121). Interakcijske forme so obenem rezultati usedanj preteklih interakcij kot tudi zasnutek prihodnjih interakcij. Bolj ko so utrjene, bolj se vsiljujejo človeku tudi kasneje v življenju in ga usmerjajo v obnašanje in delovanje. Povezujejo se tudi med seboj, tako da nastane cel splet interakcijskih form, ki usmerjajo človekovo vedenje (A. Lorenzer, *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie*, 1972, str. 18—21, 38—46 idr.).

Z uporabo simbolov se razvijejo zavestne oblike interakcij. Uporaba simbolov naredi interakcije za »simbolične interakcije«. S tem si pridobi subjekt možnost za distanciranje od interakcijskih form, možnost za afirmativen ali negativen odnos do njih. Ta proces se ujema z gradnjo človekove identitete. Ob tem se pojavijo tudi konflikti med interakcijskimi formami in začno se tvoriti oblike »potiskanja« nezahelenih interakcijskih form v nezavedno.*

Potiskanje je ena izmed oblik »motenih interakcijskih form« oziroma procesov, kjer se nezahelene oblike interakcij, s tem ko se odtegnejo pogovoru o njih, kritičnemu odnosu do njih, odtegnejo tudi jeziku in s tem zavesti, čeprav še zunaj delujejo naprej. Delujejo prav kot »klišeji« interakcij.

Psihoterapija kot praktična izvedba »kritične teorije subjekta« poskuša ponovno osvetliti potisnjene vsebine, s tem pa v posebnem procesu komunikacije med terapevtom in pacientom oživi desimbolizirane rane interakcijske forme, da subjekt začne o njih razmišljati in govoriti. S tem se subjekt osvobodi njihovega nezavednega pritiska. Ker pa so vse psihične motnje, ki temeljijo na konfliktnih nezavednega, rezultat določenih družbenih razmerij, predvsem represivnih interakcij v teku socializacije, je *psihoanalitsko zdravljenje oblika človekove emancipacije* in zato tesno povezano s socialno, revolucionarno emancipacijo (A. Lorenzer, *Symbol, Interaktion und Praxis*, 1971, str. 52—56). Lorenzer je to teorijo izdelal predvsem skozi analizo socializacije in v raznih spisih o marksistični rekonstrukciji psihoanalize. Bolj konkretno jo razvija naprej njegov učenec P. Orban, ki razvija skupinsko dinamsko »emantipatorno psihoterapijo« (P. Orban, *Sozialisation*. 1973).

V kritični teoriji subjekta je predvsem *izpostavljen proces socializacije, v katerem se izoblikujejo bistveni pogoji za emancipacijo (ali odtujitev človeka*. Ta proces je za Lorenzerja prav tako pomemben kot družbenoekonomski in politični procesi. Postvarjene in otrdele forme socialnih odnosov v družbi dobijo prav preko specifičnih interakcijskih procesov v teku socializacije svojo subjektivno analogijo in izraz v otrdelih in potisnjenih oblikah določenih interakcijskih form. Zato mora vsak proces emancipacije vsebovati spreminjanje družbenih odnosov in specifične individualne in skupinske strategije emancipatorne prakse, ki spet vračajo v zavest potisnjene forme interakcij in osvobajajo posameznika njihovega pritiska. Psihoterapija postane s tem del revolucionarne prakse.

Podobne cilje kot kritična teorija subjekta oziroma Lorenzer so si zastavile tudi druge družbenokritične smeri v nemški psihoanalizi.

* Lorenzer razlaga ta proces kot tvorjenje »klišejev«, interakcijskih oblik, ki so le formalno ali sploh ne povezane s simbolizmom jezika, zato tudi odtegnjene zavesti. Tako se priključijo že poprej obstoječim nezavednim interakcijskim formam, ki izvirajo iz predjezikovne dobe v otroštvu. Odtod tudi infantilizacija potisnjenih interakcijskih form ali tudi »desimboliziranih form«. (A. Lorenzer, *Zur Begründung...*, str. 138—141).

Vrsta mlajših psihologov ni našla mesta za razvoj svojih idej znotraj teh dveh etabliranih smeri. Nekateri izmed njih očitajo tema dvema smerema, zlasti kritični psihologiji (Holzkampu), deradikalizacijo, odstopanje od idej iz časov študentskega gibanja in koketiranje z akademsko psihologijo. Ti avtorji se ukvarjajo predvsem z razkrinkavanjem mehanizmov odtujitve in manipulacije v razviti meščanski družbi. Po njihovem mnenju je treba narediti popoln preobrat v družbenih odnosih od privatne sfere (družine) do družbenoekonomskih odnosov in političnih procesov. Ukvarjajo se z najbolj akutnimi problemi nemške in sploh zahodne meščanske družbe: problemi nezaposlenosti, mladine, družine, diskriminacije tujcev, manjšin, žensk. V vseh problemih, ki se jih lotevajo, skušajo najti nove teoretske in metodološke prijeme.

Med temi avtorji velja omeniti, denimo, P. Brücknerja. Njegovo delo *Socialna psihologija kapitalizma* na izrazit način zastopa ideje, ki smo jih prej omenili. V svoji knjigi razvija tezo o »tendenčni anomičnosti« (tendenzielle Anomie) socialnih odnosov v kapitalizmu, čedalje večji odtujenosti odnosov. Delovanje kapitalistične ekonomike povzroča izpraznjenje moralnih norm, vsakdanje življenje se razbija na med seboj nepovezane, druga drugi tuje sfere produkcije in potrošnje, kontinuiteto človeškega življenja razbija v ostro ločene faze, kar otežuje tvorjenje osebne identitete. Vidna posledica vsega tega je naraščanje nasilja in agresivnosti tako v javni kot v privatni sferi. Brückner svari pred kopičenjem tega nasilja in opozarja na možnost vnovičnega javnega izbruha nasilja, ki bi utegnilo imeti težke družbene posledice.

V ZRN se poleg omenjenih smeri družbenokritične psihologije uveljavljajo še smeri, ki presegajo okvir tradicij, ki sicer prevladujejo med nemško levo inteligenco (tradicionalni marksizem, kritična teorija, psihoanaliza), in uvajajo nove družbene in psihološke teorije, ki so bile do nedavnega relativno neznane v nemškem družboslovju. Med vidne predstavnike teh novih smeri sodijo predvsem tisti, ki uvajajo teoretsko tradicijo simboličnega interakcionizma. Začetnik te struje je bil v ZRN J. Habermas, ki je že l. 1968 poudarjal, da se mora v teoriji socializacije poleg marksizma in psihoanalize enakopravno upoštevati spoznanja interakcionizma (J. Habermas, *Thesen über Sozialisation*, 1968). Interakcionistično usmerjeni teoretiki in raziskovalci se ukvarjajo s problemi, ki so na meji med psihologijo in sociologijo in so potemtakem izrazito interdisciplinarni. Predvsem izpostavljajo področje neposrednih socialnih interakcij in komunikacij kot bistveno domeno »emancipatorne prakse«. Tu sledijo večinoma Habermasovim idejam o temeljni razliki med področjem, ki ga danes zajemajo tehnologija, družbeno upravljanje, veliki sistemi (področje instrumentalnega delovanja), in področjem neposrednih komunikacij in odnosov med ljudmi (področje komunikacijskega delovanja). Danes naj bi se dogajalo osvobajanje ljudi od različnih oblik zunanje in notranje represije predvsem v domeni komunikacijskega delovanja. Zato so bistveni predvsem procesi oblikovanja medčloveških odnosov pri vsakdanjih dejavnostih, posebno v sferi prostega časa, kjer se lahko še razvije enakopravno in demokratično komuniciranje.

Za »interakcioniste« je bistven proces socializacija, ki ga razumejo kot proces formiranja človekove identitete, pri čemer je ponotranjanje socialnih interakcij

in form komuniciranja temeljni socialnopsihološki del tega procesa. Veliko se ukvarjajo s problematiko primarne socializacije, agensov socializacije, s problematiko identitetnih kriz, posebno s krizo adolescence in s teorijo o družbenem izvoru duševnih bolezni (t. im. «poškodovanih identitet»). Tu se njihove teorije velikokrat prepletajo s prihoanalitskimi, posebno z Lorenzerjevo teorijo potlačenih interakcijskih form.

Prvo vprašanje, ki si ga zastavimo ob pregledu najpomembnejših levih smeri v nemški psihologiji, je, kaj pomenijo za sodobno psihologijo oziroma ali v njih lahko vidimo že odgovor na sedanjo krizo psihologije, tj. zasnovo nove psihološke paradigme?

Pri tem se moramo najprej otresti predstave, da gre za neko enovito in v sebi koherentno zaključeno gibanje v psihologiji, torej za kakšno »marksistično psihologijo«, ki bi se jo dalo zvesti na nekaj osnovnih načel in tez. Leve smeri v nemški psihologiji ne sestavljajo enovite psihološke šole in ne poznajo enovite teorije. So v procesu nenehnega medsebojnega razčiščevanja in kritike in notranje diferenciacije, pa tudi njihov odnos do tradicionalne akademske psihologije je različen (od popolnega zavračanja do delnega vključevanja posameznih psiholoških dognanj in disciplin v lastno teorijo).

V kritično razčiščevanje so posebno močno vključeni glavni avtorji in teoretiki (Holzkamp, Lorenzer, Habermas). Veliko sporov je glede Holzkampove »kritične psihologije«, še zlasti zato, ker je poskušal Holzkamp že s samim imenom monopolizirati svojo teorijo in jo predstaviti kot edino pravo marksistično usmerjeno psihologijo. Tudi sam Holzkamp gradi svojo teorijo skozi kritično razčiščevanje odnosov z drugimi smermi nemške (in svetovne) leve psihologije.

Holzkamp, denimo, izrecno konstituira svojo teorijo kot psihologijo, ki se gradi iz antropoloških temeljev marksizma, torej kot nekaj, kar je le »dlje« razvita ideja Marxa in Engelsa. Ta pozicija je v temelju nasprotna poziciji »kritične teorije subjekta«, ki meni, da se v okvirih tradicionalnega marksizma ne da razviti nobene teorije subjekta in da je potemtakem treba marksizem *dopolniti z drugo teorijo*, ki omogoča razvoj kritične teorije subjekta, vzporedne kritični teorije družbe. Zato je razumljivo, da je med predstavniki »kritične psihologije« in »kritične teorije subjekta« nenehen konflikt. Holzkamp očita kritični teoriji subjekta, da v bistvu zastopa enako ekonomistično koncepcijo družbe in analizo družbe kot »antipsihološka« smer projekt »razredne analize«. Očita jima obravnavanje marksistične teorije le kot teorije o objektivnih družbenih strukturah in nikakor teorije, kjer bi se razumelo človeško subjektiviteto kot samostojno kvaliteto (Holzkamp, *Da li je u okvirima . . .*, 1979, str. 101). Nasprotno pa Holzkamp dokazuje, da je subjektiviteta bistveno navzoča v marksistični analizi družbe in da marksizem nikakor ni le objektivna analiza objektivnih odnosov in družbenih struktur, temveč vsebuje tudi nekatere bistvene psihološke postavke (gl. prim. tam, str. 102—107). Po Holzkampu je marksizem celo »znanost o subjektu par excellence«, ker ga bistveno označuje opredelitev odnosov med objektivno določenostjo zgodovinskih procesov in subjektivno določenostjo teh procesov (prim. tam, str. 109).

Lorenzer odgovarja na te Holzkampove očitke »kritični teoriji subjekta«. Pravi, da Holzkamp kljub vsemu zavzemanju za »konkretnega posameznika«

ostaja abstrakten in splošen in da se mu posreči pojasniti konkretne ontogeneze konkretnih posameznikov (gl. A. Lorenzer, *Das Individuum der abstrakten Psychologie bei Klaus Holzkamp*, 1977, str. 32). Zato je tudi Holzkampova povezava oziroma izpeljava psihologije iz marksizma sila abstraktna in trivialistična. Za Lorenzerja je izpeljevanje znanosti o subjektu iz znanosti o družbi nesmiselno (prim. tam). Nekaj drugega je znanstveno raziskovanje objektivizacij določenih individualnih pojavov (te objektivizacije so rezultat pritiskov obstoječih družb na posameznika), spet drugo pa analiza problematične subjektivitete kot takšne (prim. tam, str. 33).

Po Lorenzerju Holzkamp docela narobe predstavi pozicijo »kritične teorije subjekta«, ko ji podtika, da »hoče zasnovati posebno znanost o subjektu zunaj znanstvenega socializma«. V resnici ji gre le za razlikovanje dveh različnih perspektiv v raziskovanju družbe z različnimi postopki in različnim predmetom (prva je perspektiva družbe kot celote družbenih odnosov, druga je perspektiva družbenega posameznika). Toda analiza »subjektivnih struktur« ni v nikakršnem odnosu izpeljanosti (enostavne podrejenosti) glede na analizo »objektivnih struktur« (prim. tam). Pri tem mora po Lorenzerju priti do notranjega zgodovinsko-materialističnega posredovanja med političnoekonomsko analizo družbe in psihoanalitsko teorijo subjekta, ki obe reprezentirata delna vidika skupne družbene teorije (prim. tam, str. 34). Seveda se mora psihoanaliza prej osvoboditi meščanskih mistifikacij (npr. tradicionalnega biologističnega koncepta »nagona«), kar po Lorenzerjevem mnenju omogoča njegova teorija določenih interakcijskih oblik (prim. tam, str. 35).

V te spore so vmešani praktično vsi pomembnejši avtorji nemške leve psihološke scene. Bolj neodvisni avtorji kritizirajo predvsem akademsko etabrirane smeri, predvsem pa nasprotujejo pogostemu dogmatizmu v levih teoretskih smereh.

Številne diskusije in polemike v nemški družbenokritični psihologij kažejo, da je to izredno živahno, dinamično in samo sebe nenehno preverjajoče se dogajanje v sodobni psihologiji. Loteva se vseh pomembnih in odprtih problemov psihologije, in to tako, da pokaže na tesno povezanost psihologije in njenih konceptov ter praks z obstoječo meščansko družbo. S tem se je tem kritičnim in radikalnim smerem posrečilo privedi celo v zavest drugih psihologov spoznanje, da se psihologija ne ukvarja s človekom nasploh, temveč s človekom sedanje družbe, tj. konkretne nemške oziroma zahodne meščanske družbe. *Nemški družbenokritični psihologi s svojim delom ponujajo psihologiji predvsem dve spoznanji: — Marksizem pomeni teoretsko spodbudo za oblikovanje temeljnih psiholoških konceptov in teorij, s katerimi bi presegli sedanjo krizo psihologijo in zasnovali novo psihološko paradigmo. Ne ponuja pa modela nove paradigme.* Prevssem spoznanje o temeljni družbeni in zgodovinski produciranosti in pogojenosti vseh socialnih in psiholoških »dejev« pomeni ostro kritiko vseh empirističnih in pozitivističnih konceptov psihologije, ki se je v svojih raziskavah ustavila pri določenih pojavih kot nedvomnih dejstvih, ki označujejo naravo človeka, spregledala pa je razredno in zato v temelju konfliktno naravo teh dejstev. Marksizem tedaj pomeni v teorijah levo usmerjenih psihologov predvsem *antropološko izhodišče* za gradnjo nove paradigme.

Vse bolj pa prihajajo do spoznanja, da to ni dovolj, da mora psihologija razviti svoje lastne koncepcije in prakso, ki v sebi sicer ohranjajo temeljna teoretska dognanja marksizma, a niso nikakor izpeljava iz marksizma. Zato se ne izogibajo širokim teoretskim analizam in sintezam, kjer upoštevajo tudi teoretska dognanja drugih ved zlasti sociologije, antropologije in filozofije. Posebno vneto skušajo povezovati teorijo marksizma, psihoanalize in sodobnega interakcionizma. Pri tem pa je za ostalo še zmeraj nerešeno vprašanje, ki ga zastavlja tudi polemika med Holzkampom in Lorenzerjem, kako najti »tretje« pot med nepsrednim izpeljevanjem kritične psihologije iz marksizma in med dopolnjevanjem marksizma s psihoanalizo ali s kakšnimi drugimi psihološkimi in sociološkimi teorijami, če skušamo zgraditi model družbenokritične psihologije.

Drugo važno spoznanje pa je, da *psihologija mora preseči deskriptivno in kvečjemu prognostično raven svojih dognanj*, če naj se reši iz sedanje teoretske in praktične krize. Nemški levo usmerjeni psihologi so enotno zavrgli empiristični in pozitivistični koncept psihologije in so zasnovali svoje psihološke teorije kot *prispevek k emancipaciji ljudi iz odtujenih družbenih razmer in form oblikovanja subjekta. Emancipatorni interes* po njihovem mnenju bistveno sodi v psihologijo in dviga psihologijo nad okvir gole teoretske ponovitve odtujenih form duševnega dogajanja in vedenja ljudi. Zato mora tudi psihološka praksa preseči tehnokratski ideal psihologije, ki jo ima za nekakšen »servis« za odpravljanje motenj v delovanju ljudi v vsakdanji produkciji in reprodukciji dane družbe. Psihološka praksa bi potemtakem morala biti v oporo ljudem, ki se upirajo temu toku vsakdanje reprodukcije obstoječih odtujenih družbenih razmer, predvsem pa bi morala seči v tiste družbene celice, kjer se neposredno oblikuje človekova osebnost od otroštva, v mladosti in v vsem življenju. Razkrivanje vsakdanjih represij, trpljenja ljudi, navidezne nekonfliktnosti, prikrite agresije postanejo v tej perspektivi bistveni sestavni deli psihologije, tako v teoriji kot praksi.

LITERATURA

1. Das Argument (Kritik der Bürgerlichen Sozialwissenschaften), št. 50, Berlin 1969.
2. P. Mattes, »Kritische Psychologie — akademisch anstarrter Marxismus«, Psychologie und Gesellschaft št. 3/4, str. 11—29.
3. K. Holzkamp, (izd.), *Kritische Psychologie*, Frankfurt 1972.
4. K. Holzkamp, *Wissenschaft als Handlung*, Berlin 1968.
5. K. Holzkamp, *Theorie und Experiment in der Psychologie*, Berlin 1964.
6. K. Holzkamp, »Wahrnehmung« v: C. F. Graumann, *Einführung in die Psychologie (Sozialpsychologie 2. Teil)*, Frankfurt, Bern 1974.
7. K. Holzkamp, *Sinnliche Erkenntnis*, Frankfurt 1973.
8. K. Holzkamp, »Prevazilaženje naučne proizvoljnosti psiholoških teorija putem kritičke psihologije« v: *Marksizam i psihologija* (Marksizam u svetu, št. 1, 1979, ured. S. Žižek).
9. K. Holzkamp, »Da li je u okviru marksističke teorije moguća kritička psihologija« v: *Marksizam i psihologija*.
10. Ute Holzkamp-Osterkamp, *Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung I, 2*, Frankfurt, New York 1975, 1976.
11. P. Mattes, T. Busch, W. Engelhardt idr., *Zur Kritik der kritischen Psychologie*, Berlin 1979.
12. H. Albert, H. Keuth (izd.), *Kritik der kritischen Psychologie*, Hamburg 1973.
13. V. Schurig, *Naturgeschichte des Psychischen*, Frankfurt 1976.
14. V. Schurig, *Entstehung des Bewusstseins*, Frankfurt 1976.

15. A. N. Leontijev, *Problemi razvoja psihe*, Beograd 1968.
16. A. Wachser, »Überlegungen zum Begriff der Aneignung bei Leontijew«, *Psychologie und Gesellschaft* št. 1, 1977.
17. A. Lorenzer, H. Dahmer, K. Horn idr., *Psychologie als Sozialwissenschaft*, Frankfurt 1971.
18. A. Lorenzer, *Sprachspiel und Interaktionsformen*, Frankfurt 1977.
19. A. Lorenzer, *Zur Begründung einer materialistischen Sozialisationstheorie*, Frankfurt 1972.
20. A. Lorenzer, »Symbol, Interaktion und Praxis« v: A. Lorenzer, H. Dahmer. K. Horn idr., *Psychoanalyse als Sozialwissenschaft*, 1971.
21. A. Lorenzer, »Das Individuum der abstrakten Psychologie bei Klaus Holzkamp« v: *Psychologie und Gesellschaft* 3/4, 1977.
22. P. Orban, *Sozialisation*, Frankfurt 1973.
23. P. Brückner, *Zur Sozialpsychologie des Kapitalismus*, Frankfurt 1972.
24. J. Habermas, *Thesen über Sozialisation*, Frankfurt 1968 (»Raubdruck«).

Kritična psihologija in kritična teorija družbe

EVA BAHOVEC

Spoznanje, da psihološka razlaga odpove prav tam, kjer bi se morala analiza šele začeti, da zaradi lastne teoretske nedodelanosti, pravzaprav zaradi odpora do kakršnekoli teorije, zaide v slepo ulico vsakič, ko skuša preseči lastno eklektičnost in premisliti svoje temelje, svojo družbeno pogojenost — to spoznanje se ne omejuje le na peščico radikalnih levičarjev, ki bi hoteli psihologijo preprosto ukiniti, ali na smeri, kakršna je »projekt razredne analize«, ki skušajo nemožnost psihologije kot posebne vede poleg marksizma teoretsko utemeljiti s kritiko politične ekonomije. Tudi v krogih akademske, tradicionalne psihologije je vse bolj razširjeno mnenje, da je psihologija kot znanost v krizi, da hkrati obstajajo različni teoretski modeli, med katerimi ni dialoga, pogosto pa se različne teorije med seboj celo izključujejo. Tako so se nekatere alternativne smeri že močno uveljavile in se institucionalizirale; po zgledu svojo tradicionalne nasprotnice prirejajo velike kongrese, vse bolj širijo svojo raziskovalno in publicistično dejavnost. Sam Klaus Holzkamp, priznani utemeljitelj kritične psihologije, pravi v uvodnem referatu na znanem marburškem kongresu (1977), s katerim se je kritična psihologija etabilirala, takole:

»Pri tem sem hotel opozoriti na okoliščino, da kritična psihologija, kakršna je danes pred nami, ni več le teoretska koncepcija zgolj ‚v glavah‘, temveč je institucionalizirana kot dejanski historični razvoj v meščanski družbi. Pri tem bi morala biti v središču razglabljanj problematika, ki izhaja iz tega, da je tako kritična psihologija nujno postavljena v razvojno linijo že obstoječe psihologije kot posamezne znanosti, da torej nastopa — če to želi ali ne — kot posebna ‚šola‘ ali ‚smer‘ psihološkega raziskovanja, izobraževanja in poklicne prakse.« (Holzkamp, 1977, str. 109).

Psihologija kot enotna znanost — če pustimo ob strani zgodovinski vidik te problematike — je torej v krizi. In kakšna pot se ponuja psihologu, potem ko se mukoma dokoplje do te ugotovitve? Eno, morda na videz najbolj obetavno možnost, nakazuje danes spet priljubljen sestop po redukcionistični lestvici navdol — tokrat seveda v imenu interdisciplinarnosti: če naj psihologija upošteva ideal znanosti, in znanost v pravem pomenu besede je kljub vsemu vendarle prirodoslovje, mora prenesti poudarek na preučevanje mejnih disciplin, se vse bolj povezovati

* Članek je nastal v okviru raziskovalnega dela na Pedagoškem inštitutu pri Univerzi Edvarda Kardelja v Ljubljani.

z nevrologijo, fiziologijo in biokemijo, raziskovati biološke korelate psihičnih procesov. Ta možnost izhaja iz same zastavitve psihologije kot eksperimentalne znanosti (pa naj jo še tako bogatimo s poudarjanjem multikavzalnosti in najrazličnejših interakcij in dopolnjujemo z opazovanjem v naravni situaciji in z akcijskim raziskovanjem) in ni le posledica vse večje obetavnosti metod, ki jih te mejne discipline razvijajo. Le česa bi si lahko psihološka znanost bolj želela kot tega, da bi s pomočjo na glavo nalepljenih elektrod brala misli, »objektivirala« introspekcijo, da bi torej nepristransko zrla v dušo?

Druga pot pelje skozi kritiko tradicionalne psihologije, skozi problematiziranje njenih temeljnih izhodišč in izpostavitve njene družbene pogojenosti. Takšna kritika, ki jo v epistemologiji označujejo za eksternalistično,² skuša reflektirati vsakokratno vpetost v konkretno zgodovinsko situacijo, pokazati ideološko funkcijo psihologije in družboslovne metodologije, ujetost znanosti v družbena protislovja. Pri tem se ji nastavljajo najrazličnejše pasti in zmeraj znova se izpostavlja nevarnostim iskanja »poti navzdol«, do ekonomije, do materialne produkcije, vse prezgodaj se utegne znajti v slepi ulici preproste izpostavitve ustrežajočega družbenega bistva in nazadnje izzvni v geslih vrste »znanost kot produkcijska sila kapitala«. Drugače rečeno, ugotovitev, da je tradicionalna psihologija po svoji naravi meščanska, ideološka, v službi gospodarstva, je prekratka. Odprto ostaja temeljno vprašanje razmerja med psihologijo in historičnim materializmom, ki ga je treba šele tematizirati. Še več: pokazati moramo, zakaj in kdaj mora sam historični materializem poseči po »psihološki« razlagi, kako pripelje do tega njegova notranja logika ali — kar je druga plat istega — konkretna zgodovinska konstelacija. Historično-materialistično metodo moramo uporabiti za analizo same posredovanosti obeh polj. Le tako se je mogoče izogniti zunanemu združevanju in formalističnemu povezovanju, ki ni utemeljeno v svojem objektu. To razliko bomo pojasnili s primerjavo kritične psihologije in nastavkov kritične teorije družbe.

Kritika obstoječe znanosti — ta je izhodišče obeh. Holzkamp jo izpelje v svoji polemiki s konvencionalizmom, konstruktivizmom, predvsem pa s kritičnim racionalizmom Hansa Alberta.³ Ost te kritike bi lahko povzeli nekako takole: v tradicionalni, akademski psihologiji obstaja množica različnih teorij, ki so nezdržljive, če ne celo protislovne. To se zgodi zato, ker nima kriterijev za ugotavljanje teoretske relevantnosti, za ločevanje bistvenih dimenzij od nebistvenih. Razpolaga pa z metodologijo za izpeljevanje in potrjevanje hipotez, tako da je mogoče nezdržljive teorije v enaki meri empirično potrditi, in izbor teoretskega okvira je nazadnje prepuščen poljubnosti, konvenciji.⁴ Ta poljubnost pa omogoča napačno

¹ Širše o tej problematiki gl. Maschewsky, W., Zur Problematik des Verhältnisses zwischen historischer Analyse und traditioneller empirischer Forschung in der Psychologie. In K.-H. Braun und K. Holzkamp (Hrsg.), *Kritische Psychologie, Bericht über den 1. Internationalen Kongress Kritische Psychologie vom 13.—15. Mai 1977 in Marburg*, Band 1 — Einführende Referate, Pahl-Rugenstein, Köln 1977, str. 150—157.

² O razliki med eksternalistično in internalistično kritiko v epistemologiji in zgodovini znanosti gl. G. Canguilhem, »L'objet de l'histoire des sciences« (v: *Etudes d'histoire et de philosophie des sciences* (1968), Vrin, Pariz 1979; slov. prev.: Problemi — razprave, 1981, 6—8, str. 163—171) in Th. S. Kuhn, »The history of science« (v: *Essential Tension. Selected studies in scientific tradition and change*, University of Chicago Press, Chicago 1977, str. 105—127).

³ Prim. Holzkamp, K., *Kritische Psychologie*, Fischer, Frankfurt 1972.

⁴ Hkratnega obstoja različnih psiholoških teorij ne gre razumeti v smislu Popperjevega pojma konkurence v znanosti (prim. Jäger, 1977, str. 138).

univerzalizacijo, kar je sicer temeljna poteza tradicionalne psihologije: ne ločuje, kaj je značilno za vse ljudi (in v čemer se človek razlikuje od živali), kaj pa le za nekatere ali posamezne družbenoekonomske formacije ipd. Meščanska narava je potemtakem v ideološki univerzalizaciji, ki zgodovinsko nastalo, tisto, kar je značilno za določeno obdobje, za konkretne individue, prikazuje kot večno, »naravno«. Drugače rečeno, tradicionalna psihologija izhaja iz samoumevne predpostavke abstraktnega individua v naravnem okolju ali, kot pravi Haug, »iz buržoazne privatne forme individua in njej ustrezajoče specifične okoliške forme (Umweltform) družbe« (Haug, 1977, str. 79). Takšno stanje v psihologiji pa ustreza sprevrnjenju v sami dejavnosti, je »odsev dejanskih sprevrnjenih razmerij na površini meščanske družbe« — zato je meščanska psihologija sama »v formah meščanske ideologije«.⁵

Kritična teorija družbe pa gre po poti ideološkokritične refleksije pozitivistične metode v družboslovju; pokazati hoče, kako je znanstvena metoda, ki je indiferentna do svojega objekta, do konkretnih vsebin, »po meri dejanskosti«, kako v znanstvenih protislovjih odsevajo družbena. V znanem *Sporu o pozitivizmu v nemški sociologiji* (Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie, 1969) razvije Adorno to problematiko v polemiki s Popperjem.⁶

Popperjev ideal je deduktivni sistem znanstvene teorije, temeljni načeli spoznanja sta zanj enostavnost in jasnost. Toda ta metodološka čistost in neprotislovnost kaj kmalu zaide v temeljno protislovje s svojim predmetom, ki se ne ravna po pravilih formalne logike. Problem družboslovne metodologije je v tem, da družba ni skladna, enostavna in nevtralnno prepuščena kategoriziranju in klasificiranju. Zato Popper zgreši tisto, kar naj bi bilo spoznano: konkretno družbeno totaliteto. Prav zaradi znanstvene zahteve po objektivnosti, nepristranosti, po odstranitvi subjektivnega pride do protislovja in metoda postane še bolj partikularna in subjektivna.

Načelo neprotislovnosti, na katerem temelji znanstveno spoznanje, v zadnji konsekvenci izvira iz osnovne identite meščanske družbe, iz procesa menjave. Za to navidezno identiteto mora kritika razkriti neidentiteto — presežno delo, ki producira na eni strani kapitalista, na drugi pa delavca in s tem temeljno družbeno protislovje, razredni boj. Tega pa ni mogoče odpraviti kot nedoslednost znanstvenega mišljenja. Vendar je ta ugotovitev dostopna le kritiki, ki se odreka idealu neprotislovnosti, ki potemtakem v nasprotju z znanostjo ne sprejema postvarjenja in ga ne ohranja v svojih metodah. Napetost med znanostjo in družbo, med pojmom in dejanskostjo ni razrešljiva v metodi, temveč »v mišljenju, ki tvega padec v predmetnost«, v neidentiteto, v družbena protislovja. Tudi pojma resnica in objektivnost sta vpletena v družbena razmerja in posredovanja, zato je treba v iracionalni družbi postaviti pod vprašaj prav primat logike in logična protislovja

⁵ Zato si moramo zastaviti vprašanje o prehodu »od zavesti o spontanosti formah k zavesti v spontanosti formah« (Haug, 1977, str. 80), reflektirati navidezno samoumevnost in jo problematizirati ob Marxovi kritiki politične ekonomije v *Kapitalu*.

⁶ Na ta Adornov tekst se ne opiramo predvsem zaradi zgodovinske vloge, ki jo je odigral v diskusiji o pozitivizmu, pa tudi zaradi vpliva na samo kritično psihologijo. Sicer pa je bila kritika znanstvene metodologije že v zgodnji fazi razvoja kritične teorije družbe ena osrednjih tem: npr. Horkheimerjeve članke: uvodni članek v prvi številki *Zeitschrift für Sozialforschung* (1932), »Pripombe o znanosti in krizi« (1932), »Tradicionalna in kritična teorija« (1936) itn.

speljati nazaj na njihovo vsakokratno družbeno podlago, za pojavom priti do prikritega bistva, kapitala (ki se, mimogrede povedano, obnaša do posameznih blag prav tako indiferentno kot pozitivistična metoda do svojega objekta), izstaviti ideološko funkcijo znanosti.

Naj ta grobi in shematski prikaz kritike tradicionalne psihologije in na drugi strani kritike družboslovne metodologije zadostuje; sam potek in podrobnejša izpeljava neposredno ne zadevata naše problematike. Vrnimo se spet h kritični psihologiji, ki kritiko obstoječega stanja v psihologiji nadaljuje z naslednjo fazo. Nadaljevanje diskusije bo namreč »smiselno le, če bomo imeli pred seboj dejansko izvedene analize, s katerimi bo storjen obrat od meščanske psihologije h kritični« (Holzkamp, 1978, str. 288). Goli kritiki, negaciji tradicionalne psihologije moramo postaviti alternativo, preseči njeno teoretsko poljubnost in podati »pozitivno znanstveno-raziskovalno smer analize predmetnega področja psihologije«, in to na podlagi neposredne utemeljitve osnovnih psiholoških kategorij v širšem okviru marksizma. Poskusili bomo nakazati, kako nujnost te pozitivne zastavitve teoretsko ni dovolj tematizirana; Holzkamp jo vpelje z argumentom, da bi se rad izognil še nadaljnjim očitkom samega kritiziranja. Tako ostaja odnos med kritiko in vsebinskim razvitjem nove psihologije zgolj zunanji, mehaničen, status kritičnega branja pa neekspliciran, s tem pa smo znova izpostavljeni nevarnim čerem eksternalistične kritike.

Za uresničitev svojega projekta, vsebinske izpolnitve nove psihologije, uporabi kritična psihologija metodo, ki jo je Marx razvil v *Kapitalu*. To označuje kot funkcionalno-zgodovinski pristop,⁷ ki naj bi omogočil, da s pomočjo empiričnih metod »izpeljemo nove teorije, ki imajo prepričljivo bogatejšo spoznavno vsebino«. In ves postopek potem skozi »rekonstrukcijo zgodovinsko nastale objektivne povezanosti človek-svet« priskrbi kriterije za razlikovanje bistvenih dimenzij raziskovalnih predmetnih področij od nebistvenih — kriterije, ki jih tradicionalna psihologija nima.

Ti kriteriji izhajajo iz opredelitve specifično človeškega na podlagi rekonstrukcije razvoja od biološke reprodukcije, »optimiranja« organizma glede na zunanje okolje, do družbenozgodovinskega procesa, ko nastopi kvalitativno drugačna povezanosti človek-svet: človek začne družbeno proizvajati in zavestno kontrolirati produkcijo, s tem pa hkrati spreminja tudi svoje lastne življenjske pogoje. Iz tako nastale sposobnosti skupnega delovanja pa po drugi strani izvirajo tudi specifični zakoni individualnega razvoja (ki pa seveda niso neposredni analogon produkcijskim). Poleg tega prvega kvalitativnega preloma v razvoju, prehoda žival-človek, je z metodološkega vidika bistvenega pomena še neki drug prelom: nastanek buržoazne razredne družbe. Zato lahko v kritični psihologiji govorimo o metodološkem trikotniku: raziskovanje življenjskih predoblik preučevanega psihičnega pojava, njegove človeške specifičnosti in njegove specifičnosti v buržoazni družbi. Znotraj tega trikotnika se potem zastavljajo nadaljna vprašanja ontogeneze orga-

⁷ Izraz funkcionalno-zgodovinski pristop je Holzkampov; pri Marxu ga seveda ne najdemo. Zanimivo pa je, da Haug, ki je — kar zadeva kritiko politične ekonomije — Holzkampov učitelj, v svojem referatu na marburškem kongresu kritične psihologije 1977. že govori o historično-logični metodi (Haug, 1977, str. 80); (v *Predavanjih za uvod v »Kapitale«* piše o historičnem in logičnem).

nizma v procesu evolucije, odnosa med biološkim in družbenim, razvoja posameznika v določenem razredu itn. Poudariti pa je treba, da je problematika človeške specifičnosti osrednjega pomena, da lahko, na primer, vprašanje odnosa posameznika in razreda v buržoazni družbi pojasnimo šele, ko pokažemo, na kakšen način posameznik ni le biološko, temveč tudi družbeno bitje, ko torej preučimo prehod žival-človek (gl. Jäger, 1977). Zato morajo biti temeljne kategorije kritične psihologije izpeljane neposredno iz tega prehoda.

Družbenozgodovinski proces, ki pa ga — kot zatrjujejo kritični psihologi — kljub temu ne moremo zreducirati na prvo fazo, na zakone evolucije, je potekal skozi različna zaporedna obdobja, opredeljena z »različnimi načini produkcije in družbenimi formacijami«: praskupnost, antični način produkcije in sužnjelastniška družba, germanski način produkcije in fevdalna družba, kapitalistični način produkcije in buržoazna družba. Zato moramo razlikovati različne ravni specifičnosti družbenih dimenzij povezanosti človek-svet: na eni strani relativno nespecifične, takšne, ki so skupne vsem družbenim formacijam, na drugi strani pa povsem specifične dimenzije, značilne za »vsakokrat dano zgodovinsko obliko družbe«, pri čemer je treba zajeti tudi »specifiko položaja konkretnega individua v družbi«. Vmes pa so »medstopnje«, stopnje srednje ravni specifičnosti, npr. dimenzije odnosa človek-svet, ki so skupne vsem antagonističnim razrednim družbam, sužnjelastništvu, fevdalizmu in kapitalizmu. V tem smislu lahko govorimo o trojni specifičnosti življenjskih pogojev konkretnih individuov: o formacijski, razredni in pozicijski specifičnosti.

Naloga marksistične znanosti o subjektu, kritične psihologije, je raziskati, kar je skupno zakonitostim družbenozgodovinskega in individualnega razvoja.⁸ Tako najde kriterij za določanje bistvenosti dimenzij povezanosti človek-svet in s tem dimenzij, ki so za znanost relevantne v takšnih znanjih, sposobnostih in potrebah, s pomočjo katerih lahko posameznik »svojo osebno stopnjo razvoja približuje stanju družbeno mogočega individualnega razvoja«. Takšne lastnosti so funkcionalno bistvene, so tiste, ki jih odkriva funkcionalnozgodovinska metoda.

Holzkamp na ta način razvije psihologijo kot pozitivno vedo v okviru znanstvenega socializma na podlagi opredelitve specifično človeških lastnosti in sposobnosti. Teh sicer ne fiksira antropološko, kot izpostavitve človeške narave nasploh, saj mu gre za »družbeno potrebne« lastnosti, ki so nastale v materialni produkciji in so na različnih ravneh specifičnosti. Vendar pa temelji njegov postopek na neizrečeni predpostavki, da lahko na osnovi funkcionalnozgodovinske rekonstrukcije tistega, čemur pravi Marx predzgodovina človeštva, posredno sklepamo o tem, kakšen je človek po svojem bistvu: za človeka naj bi bilo značilno zavestno, načrtno delovanje na »slepi« naravni proces, preko družbene produkcije, ki se upira pasivnemu prilagajanju »predzgodovinske« faze. Bistvene človekove psihične lastnosti pa so tiste, ki omogočajo ta proces aktivnega vplivanja na življenjske pogoje, »aktivnega optimiranja sveta glede na človeka«. Te opredeljuje Holzkamp kot »družbeno potrebne« (bržkone po analogiji z Marxovim

⁸ Pripomniti bi veljalo, da Holzkamp pojma subjekta ne omejuje na konkretne empirične posameznike, temveč govori tudi o »nadindividualnem subjektu«, o družbenih silah, ki so nosilec zgodovinskih sprememb (prim. Holzkamp, 1977a).

»družbeno potrebnim delom«) in se od generacije do generacije ne prenašajo genetsko, temveč se nalagajo v procesu učenja (ki pa ga, po drugi strani, spet omogoča določen biološki stroj človeka). In končno pridemo po tej poti do temeljnih psiholoških kategorij: prisvajanje-opredmetenje, kooperacija, dejavnost, predmetni pomeni, pojmovno-orientacijsko spoznavanje, produktivne potrebe, ki morajo zamenjati koncepte tradicionalne psihologije (učenje, interakcija, vedēnje, dražljajske danosti, organizacija zaznavanja in reševanja problemov, homeostatsko pojmovanje potreb). Tudi razmerja med temi kategorijami je treba pojasniti s funkcionalnozgodovinsko metodo.

Drugače rečeno, kritična psihologija se hoče z razvitjem pozitivne vede o psihičnem izogniti očitkom, da je njena kritika le negativna, destruktivna. Da pa bi nalogo, ki si jo je zadala, uresničila, mora iz ideološkega subjekta izpeljati možnost »pravega«, neodtujenega subjekta, ki je presegel razsrediščenost, namesto »napačnih« funkcionalnih človekovih določil postaviti takšna, ki omogočajo, da posameznik preko zadovoljevanja družbenih potreb, preko kontrole objektivnih življenjskih pogojev uresničuje svoje individualne človeške potencialne. Skozi analizo »naravno-zgodovinskega« razvoja, »bioloških možnosti podružbljanja« pride do antropološke opredelitve, ki je jedro pozitivnega razvitja psihologije. Vendar ostaja ta preveč preprosti obrat tudi tu nezadostno tematiziran: kot je bilo treba namesto gole kritike novo psihologijo tudi vsebinsko izpolniti, moramo »neudejajenemu« subjektu ali — kot bi rekli humanistični psihologi — nesamorealizirani osebnosti postavili nasproti resnične človeške, generične možnosti.

Neobvezno kombiniranje negacije s tezo, kritike z vsebinskim razvitjem se potem vleče skozi vso konstitucijo kritične psihologije: subjektivna, zavestna dimenzija, ki je neločljivo povezana z objektivno določenostjo, je v zadnji instanci vselej podrejena objektivnim pogojem, saj je »vrsta in dimenzija subjektivnega faktorja« določena s stopnjo njegovega zgodovinskega razvoja. Po drugi strani je individualnozgodovinski razvojni proces sicer tesno prepleten z družbenozgodovinskim, ga pa vseeno lahko razlikujemo od njega; perspektiva individualnega razvoja je le del, mikroskopski vidik družbenega razvoja, zgodovinskega procesa (gl. Holzkamp, 1977, str. 65 in nasl.). In naposled: kritična psihologija se ne sme omejiti le na proces podružbljanja, temveč mora upoštevati, da je človek tudi naravno bitje, in raziskati njegove biološke možnosti, ki pa so vselej tudi že družbeno določene; realizacija teh bioloških možnosti pa je spet določena s stopnjo družbenega razvoja . . . In kot je bila dialektika individua in družbe razložena preko povezave z ohlapnim dualizmom možnosti in dejanskosti, kot »osebna realizacija družbenih možnosti individualnega razvoja«, morajo biti tudi naravne meje, ki izhajajo iz človekovih potreb, iz njegove smrtnosti, ukinjene v družbenih možnostih razvoja, kot zavestni prispevek k nadindividualnemu zgodovinskemu procesu (ibid., str. 67).

Zmeraj znova potemtakem naletimo na nezadostno opredeljen pojem vzročnosti, na izogibanje enostranosti in poudarjanje vsestranske povezanosti — skratka, na formulo vzajemnega učinkovanja. In ni naključje, da se temu pridružuje izpostavljanje »bioloških predpostavk podružbljanja«, »naravnih možnosti«, vse do eksplicitne izjave, da je treba v analizo vključiti tudi dialektiko narave, prav »do tako imenovanih mehanskih procesov« (da bi se izognili novemu metafizične-

mu dualizmu!) (Leiser, 1977, str. 144—45).⁹ Rezultat, ki ga prav dobro poznamo iz zgodovine marksizma, iz ortodoksije II. in III. internacionale. Metoda kritične psihologije je lahko »le specificiranje obče družbenoanalitične metodike...« (Holzkamp, 1977, str. 383). Da bi se kritična psihologija izognila apriorističnim shemam, je njena naloga, »da razloži materialistično kategorijo samorazvoja in jo uporabi na psiholoških procesih« (Leiser, 1977, str. 144). Skratka: naknadna aplikacija najsplošnejših zakonov dialektike, obče metode, na neko posebno področje — tu na psihologijo, tam na razlago narave, drugje spet na družbeni razvoj. Zato lahko pride tudi do že znanega obrata: razlaga, ki začenja s primernom klasične fizike, se konča z ugotovitvijo, da gre v družboslovju, kjer se z zavestnim človeškim subjektom sicer pojavi nova kvaliteta, »za še višjo stopnjo kompleksnosti, historičnosti in lätnosti (Eigengesetzlichkeit)« (Leiser, 1977, str. 148). Navsezadnje govori o tem že sama temeljna dikcija »psihologija kot posebna znanost v širšem okviru marksizma«.

Ni nam treba ponavljati kritike, ki so jo proti takšni recepciji marksizma — od katere se sicer skušajo kritični psihologi distancirati — naperili predstavniki preнове marksizma v dvajsetih letih: Lukács, Korsch, pozneje frankfurtska šola. Dodamo naj le še to, da ostaja tej zavezana tudi kulturnozgodovinska šola sovjetske psihologije, na katero se Holzkamp eksplicitno opira.

Kritični teoriji družbe pa se prav kot dediču revolucionarne preнове marksizma kaže korak, ki sledi kritiki znanosti in njene metodologije, bistveno drugače. Analiza, ki »meglene tvorbe v glavah ljudi« prevaja v njihovo posvetno osnovo, ki izpostavlja pogojenost z materialno produkcijo, s kapitalskimi razmerji, je seveda prekratka. Toda tega ne moremo naknadno popraviti z dodajanjem kritično-psihološke rekonstrukcije zgodovinsko nastale objektivne povezanosti človek-svet. Namesto prehitre dopolnitve zgolj negativne kritike s pozitivnim projektom psihologije moramo raziskati sam mehanizem nastanka znanstvenega mišljenja, razložiti njegovo ideološko funkcijo, poiskati odgovor na vprašanje »tvorbe ideologij v človeški glavi.«

Problematika tvorbe ideologij je imela osrednje mesto že v času nastajanja kritične teorije družbe, ob diskusiji o razmerju med marksizmom in psihologijo, za katero je dal nastavke W. Reich. Kljub biologizmu in naturalizaciji družbenega daje njegovo delo tisto izhodišče, na katerega so se opirali v vsej poznejši polemiki. Reich je v članku »Dialektični materializem in psihoanaliza« (1929) razložil odnos med njima kot odnos dveh pomožnih ved- »kolikor je treba družbena dejstva raziskati v duševnem življenju, ali obratno, duševna dejstva v družbeni biti« (cit. po Dahmer, 1973, str. 325); pri tem pa je poudarjal, da je marksistična metoda nadrejena psihoanalitski. Psihoanaliza razkriva nagonsko osnovo družbene dejavnosti individuov in mora »natančno pojasniti psihično učinkovanje produkcijskih sil v individuui, to pomeni, tvorbo ideologij v človeški glavi« (ibid., str. 328). To misel tematizira v *Masovni psihologiji fašizma* (1933), kjer ugotavlja, da obstaja nasprotje med razvojem ekonomske baze, ki gre v levo, in ideologijo

⁹ Širše o vprašanih vzajemnega učinkovanja, dialektike narave itn. prim. Debenjak, B., *Friedrich Engels — zgodovina in odujitev*, Obzorja, Maribor 1970.

¹⁰ Obširneje o Reichovi in Frommovi zastavitivi in kritiki njenega pojma ideologije prim. Dahmer, 1973, str. 335—344.

širokih slojev, ki gre v desno. Mišljenje in delovanje ljudi potemtakem ni več racionalno, neposredno ne odraža več materialne produkcije; še več, ljudje so začeli celo aktivno podpirati družbeni red in s tem delovati zoper lastne materialne interese. Zato razlaga s politično ekonomijo odpove; dopolniti jo je treba z dodatno vedo, ki je sicer ne more nadomestiti, je pa za analizo nujna — s seksualno ekonomijo.

Podobno kot Reich je tudi Fromm skušal razložiti proces tvorbe ideologij z analitično socialno psihologijo; ta »gre po poti od ekonomskih pogojev skozi človekovo glavo in srce, vse do ideološkega rezultata« (Fromm, »Politika in psihoanaliza«, 1931, cit. po Dahmer, 1973, str. 340). Družba nima le specifične ekonomske in politične, temveč tudi libidinozno strukturo, ki jo je treba podrobneje raziskati in s tem pokazati »skriti smisel in razlog v družbenem življenju tako očitno iracionalnih načinov vedénja . . .« (Fromm, »O metodi in nalogi analitične socialne psihologije«, 1932, cit. po Dahmer, 1973, str. 341).¹⁰ Tudi Horkheimer v slavnem članku »Zgodovina in psihologija« (1932) govori o »psihičnem posredovanju med ekonomskim in siceršnjim kulturnim razvojem«. Vlogo psihičnega vmesnega člena ima psihoanaliza kot »nepogrešljiva pomožna veda« marksizma. Pomen psihološke razlage zgodovine pa je še toliko večji, »čim manj delovanje izhaja iz uvida v dejanskost ali temu uvidu celo oporeka«, takrat je »še toliko bolj nujno psihološko odkriti iracionalne sile, ki ljudi prisilno določajo« (ibid., str. 308). Pozneje Horkheimer v študiji »Avtoriteta in družina« (1936) na široko razpravlja o nasprotju med bazo in nadstavbo ob vprašanju, kako da se lahko neka oblika nadstavbe ohranja, čeprav ekonomskih razlogov zanjo ni več, torej ob vprašanju »kulturnega preostanka«.

Kritika psihologije, problematika odnosa med psihologijo in marksizmom, torej temeljno vprašanje, ki si ga je dala v premislek kritična teorija družbe: zakaj mora historični materializem iz notranje nujnosti poseči po »psihološki« razlagi, zakaj ne moremo nadstavbe utopiti v ekonomski bazi in jo razložiti z odnosi odražanja ali vzajemnega učinkovanja. Nujnost tematizacije tega razmerja se z vso jasnostjo pokaže prav v določeni zgodovinski situaciji, ko postaja možno nasprotje med njima vse večje, mišljenje in delovanje ljudi »iracionalno«, v nasprotju z njihovimi materialnimi interesi — takrat razlaga z objektivno, produkcijsko pogojenostjo ne zadostuje več. Vprašanje, zakaj mora historični materializem poseči po »psihološki« razlagi, potemtakem pomeni: kako je samo iskanje možnosti posredovanja povzročila konkretna zgodovinska konstelacija, čas, ki ga filozofija zajema v mislih. Zakaj revolucije ni bilo, čeprav so bili zanjo dani vsi objektivni pogoji, zakaj je prišlo do zloma delavskega gibanja in do pohoda fašizma — kako torej pojasniti odpoved subjektivnega faktorja? In naposled nas to privede do ugotovitve, da ob tem zgodovinskem izkustvu in ob iskanju povezav s psihoanalizo tudi sam historični materializem ne more ostati nespremenjen.¹¹

¹⁰ Ob diskusiji o posredovanju med marksizmom in psihoanalizo bi veljalo pripomniti, da imajo kritični psihologi negativno stališče do psihoanalize. Zavračajo jo s funkcionalističnim argumentom, da reprodukcija življenja na specifično človeški ravni sploh ne bi bila mogoča, če bi bila njihova psihična narava takšna kot jo pojmujejo psihoanalitiki.

Vendar pa najdemo v tem pogledu med kritičnimi psihologi tudi izjeme. Eden od teh je bržkone G. Vinnai, ki sicer izhaja iz kritične psihologije, a skuša preseči njene meje prav

Tako se problematika marksistične kritike psihologije — naloga, ki si jo je zadala tudi kritična psihologija Klause Holzkampa — izteče v vprašanje razmerja med kritiko in pozitivno zastavitvijo, negacijo in konstitucijo na novo; pogoj za tematizacijo tega razmerja pa je izstavitve objektivne zgodovinske pogojenosti teoretske analize, sklopa »poti navzdol« in »tvorbe ideologij v človeški glavi«, s čimer se pojasni tudi sama možnost kritike. V tem je bistven obrat: historično-materialistično metodo je treba uporabiti pri razlagi same ekternalistične, »marksistične« kritike, analizirati lastne predpostavke. Šele v tej točki se lahko izognemo dvojnosti kritike, ekternalističnemu zvajanju na pogojenost s produkcijskimi razmerji in internalistični metapoziciji, epistemološkemu podvajanju znanosti, ker je sedaj meja med »psihologijo« in historičnim materializmom potegnjena v samo notranjost. Šele tako lahko preprosti negaciji in njej enakovrednemu protipolu, nereflektiranemu pozitivnemu razvitju, postavimo nasproti koncept njenega nujnega sovpradanja, koncept določene negacije, ki se nam tako z vso nujnostjo daje v nadaljnji premislek.

Le tako lahko, po drugi strani, kritika tudi pokaže, da psihologija, po kateri posega historični materializem, ne more biti kakršnakoli, da izbor med različnimi teorijami, med tradicionalno, akademsko psihologijo, kulturnozgodovinsko šolo sovjetske psihologije (na katero se opira kritična psihologija) ali psihoanalizo ni poljuben, temveč nadvse zavezujoč. Še več: poseganje historičnega materializma po »psihološki« razlagi, njegova tematizacija razmerja do psihoanalize, pomeni prav prekinitev s kakršnokoli psihologijo.

LITERATURA

Adorno, Th. W., »Der Positivismusstreit in der deutschen Soziologie«, »Einleitung« (1969). Shrv. prev.: »Spor oko pozitivizma u nemačkoj sociologiji«, Marksizam u svetu, 1977, 11—12, str. 7—67.

Dahmen, H., *Libido und Gesellschaft, Studien über Freud und die Freudsche Linke*, Suhrkamp, Frankfurt 1973.

Haug, W. F., »Bürgerliche Privatform des Individuums und Umweltform der Gesellschaft«, v: K.-H. Braun und K. Holzkamp (Hrsg.), *Kritische Psychologie, Bericht über den 1. Internationalen Kongress Kritische Psychologie* vom 13.—15. Mai 1977 in Marburg, Band 1 — Einführende Referate, Pahl-Rugenstein, Köln 1977, str. 77—88.

Holzkamp, K., *Kritische Psychologie*, Fischer, Frankfurt 1972.

Holzkamp K., »Kann es im Rahmen der marxistischen Theorie eine kritische Psychologie geben?« v: K.-H. Braun und K. Holzkamp, *Kritische Psychologie*, op. cit., 1977a, str. 46—75.

skozi navezavo na psihoanalizo. Vinnai je mnenja, da psihologija, ki ne upošteva kritike politične ekonomije, zgreši svoj predmet, konkretnega posameznika; vendar nas to še ne sme zapeljati v napačen sklep, da kritika politične ekonomije psihologijo že vsebuje in da jo je treba le izluščiti iz nje. Sama politična ekonomija še ne more pokazati, kako potekajo procesi abstrahiranja, ki so jim individui podvrženi v ekonomiji, kako se ti procesi psihično sedimentirajo. Po drugi strani tudi napačna zavest ne korenini le v konstituciji družbene objektivitete, temveč tudi v »družbeno proizvedeni konstituciji subjektivitete«. V tej točki pa vidi Vinnai možnost za legitimno navezavo na psihoanalizo, tu konkretno na problematiko obrambnih mehanizmov, tistega ponotranjenja zunanjega gospodstva, ki »blokira zaznavanje in mišljenje«. Gl. Vinnai, G., *Das Elend der Männlichkeit. Heterosexualität, Homosexualität und ökonomische Struktur. Elemente einer materialistischen Psychologie*, Rowohlt, Reinbek bei Hamburg 1977, str. 160—174.

Holzcamp, K., »Die kategoriale und theoretische Erfassung der Vermittlung zwischen konkreten Individuen und ihren gesellschaftlichen Lebensbedingungen durch die Kritische Psychologie«, v: K.-H. Braun und K. Holzcamp, *Kritische Psychologie*, op. cit., 1977b, str. 101—110.

Holzcamp, K., »Was heißt ‚normale‘ Entwicklung der kindlichen Persönlichkeit«, *Das Argument*, 1980 (Berlin), str. 650—658.

Jacoby, R.: *Družbena amnezija, Kritika sodobne psihologije od Adlerja do Lainga*, CZ, Ljubljana 1981.

Jäger, M., »Wissenschaftstheoretische Kennzeichnung der funktional-historischen Vorgehensweise als Überwindung der Beschränktheit der traditionellen psychologischen Wissenschaftspraxis v: K.-H. Braun und K. Holzcamp, *Kritische Psychologie*, op. cit., str. 122—139.

Jay, M.: *Dialectical imagination, A history of the Frankfurt school and the Institute of social research 1923—1945*, Heinemann, London 1973.

Leiser, E., »Zum gegenwärtigen Stand der methodologischen Explikation des historischen Verfahrens der Kritischen Psychologie: ungeklärte Probleme, Lösungsansätze und zukünftige Forschungsaufgaben«, v: K.-H. Braun und K. Holzcamp *Kritische Psychologie*, op. cit. str. 140—149.

Žižek, S., »Kritična psihologija in marksizem«, *Časopis za kritiko znanosti*, 1978, 29—30, str. 299—308.

W. F. Haug in "buržoazno privatna forma individua"

KSENIJA LEBAN

Za dejstvo ideološkosti tradicionalne psihologije, to je dejstvo, da je tradicionalna psihologija veda, ki v svojih spoznanjih zgolj reproducira vladajoče stanje postvarelosti, gre po Haugovem mnenju iskati razloge v njeni recepciji lastnega predmeta — individua. Ta se v tradicionalno psiholoških konceptih prikazuje kot enostransko odvisen od neposrednega okolja ali, drugače rečeno, vedenje in doživljanje individua se tu razlaga kot enostransko pogojeno s faktorji okolja.

Samoumevnost, s katero predstavniki tradicionalne psihologije sprejemajo nakazano razmerje med individuom in njegovo okolico, ima, opominja Haug, »svoj realni razlog«. Je odsev vsakdanjega izkustva, kjer so posamezniki dejansko postavljeni v enostransko odvisnost od družbene realnosti, kjer so se prisiljeni slepo predajati družbenemu procesu in njegovim zahtevam. V tem smislu naj bi bila spoznanja, ki jih proizvede tradicionalno psihološka misel, resnična. So hkrati resnična in lažna; resnična, kolikor se v njih kaže stanje v odtujenem družbenem vsakdanu, in lažna, kolikor prikazujejo to stanje kot nekaj naravnega, kot neukinljivo danost, to je, kolikor spregledajo, da niso družbeno posredovani le individui, temveč je tudi, narobe, sama družba zgodovinski produkt akcij nešteti posameznikov in generacij.

»Individui so v stvarnosti že družbeno posredovani a tudi družba je zgodovinski produkt akcij številnih individuov in generacij. Izhodiščna točka individua je že rezultat zgodovinske prakse njemu enakih.«¹

Prav to dejstvo naj bi posamezniku v meščanski družbi ostajalo nujno prikrito. Surova družbena realnost vzdržuje individue v znotrajni predstavi zunanje zoperstavljenosti družbenega in v sprejemanju 'sebe' kot nekaj 'nasebnega', družbenemu tujega ali, še bolje, družbenemu podrejenega. Raziskujoči subjekt je — nadaljuje Haug — kolikor je »meščan istega sveta«, v isti temeljni situaciji. Prav tako je neposredno podrejen meščanskim formam, ki jih družba vnaprej daje individuom. Problem postane pri psihologu, ki je potemtakem podrejen določenosti z isto formo kot predmet preučevanja, neki drug subjekt, toliko bolj pereč: njegovo preučevanje poteka tako rekoč znotraj »določenosti s

¹ Wolfgang Fritz Haug »Buržoaska privatna forma pojedinca i forma društvene sredine«, v: MARKSIZAM U SVETU, letnik VI, št. 1; str. 119.

formo«. Podrejenost njegovega ‚načina gledanja‘ ostaja zanj nujno nezavedna. Indikator nezavedanja, podrejenosti meščanskim formam, je prav samoumevno sprejemanje stvari, kakršne se mu prikazujejo v realnosti, to je, sprejemanje individua kot enostransko odvisnega od okolja.

Spoznanja, do katerih se tako dokoplje tradicionalna psihologija, bolje, meščanska psihologija, lahko povsem zadovoljijo kriterije objektivnosti, toda njihova vsebina, resnica, ki jo etablirajo, ostaja vselej določena z mehanizmi meščanske družbe. Taka — v službi gospostva — le reproducirajo in utrjujejo stanje posameznika v družbi, ki proizvaja sužnje.

In kje vidi Haug možnost za razrešitev eksplicirane problematičnosti tradicionalne psihologije?

»Postavljeno je vprašanje o določitvi objekta psihologije. Pokazalo se je: prvo, kar bi bilo treba objektivirati, so same forme, v katerih se sleherni objekt najprej spontano javlja. . . . Zavest vsakdana se lahko odpravi le z vsezajajočim znanstvenim spoznanjem determinirajočih form družbenega vsakdana. Vse dokler se to spoznanje ne začne ali se ne doseže, ostaja zavest znanstvenikov omejena s predmetno formo, namesto da bi bila vsezajajoče objektivno znanje.«²

Razrešitev je možna v smeri prehoda od ‚zavedi v meščanskih formah‘ k ‚zavedi o meščanskih formah‘. Za zgled ponudi Haug prijem, ki ga je uporabil Marx v kritiki politične ekonomije. Medtem ko se klasična politična ekonomija ‚zaposluje‘ z iskanjem kvantitativnih zakonitosti in odnosov v polju, ki ji je dano kot objekt preučevanja, tako da samo polje, forme, v katerih se ji daje predmet, pušča nerazdelane, postavi Marx pod vprašaj prav to neproblematično sprejemanje njenega predmeta. S pomočjo dialektikomaterialistične metode pokaže na spremenljivost, zgodovinsko-praktično nujnost form, v katerih se ji kaže predmet (denar, mezda, kapital).

V tem sta si klasična politična ekonomija in tradicionalna psihologija na neki način podobni. Tradicionalna psihološka misel namreč prav tako sprejema forme, v katerih se ji daje predmet — objekt preučevanja — kot nekaj neproblematičnega, kot nekaj za vselej danega, ‚naravnega‘. Obe sta podrejeni logiki, ki perpetuirajo obstoječe. Da bi se psihologija iztrgala ideološkosti, se mora najprej — po zgledu Marxovega spoprijema — kritično soočiti s samo meščansko formo, v kateri se ji daje predmet v realnosti; skratka:

». . . medtem ko nekritična psihologija v buržuazni družbi začenja z brezidejno reprodukcijo situacije privatnega individua v družbi, ki proizvaja sužnje, začenja kritična psihologija z vsezajajočo kritiko tega odnosa in z zgodovinskim izvajanjem njegovih momentov, da bi kasneje lahko prešla na preučevanje konkretnih individualnih procesov.«³

Pot razrešitve, ki jo nakaže Haug, se pravi pot, ki obeta obračun z ideološkostjo tradicionalne psihologije in afirmacijo nove, kritične, ideološko čiste psihološke vede, je po našem mnenju vendarle v določenem smislu ‚prekratka‘. Natančneje rečeno: za vprašljivo se postavlja prav to, kar nastopi po Haugu pozneje, kar postavi na konec — vrnitev k preučevanju »konkretnih individual-

² Ibid., str. 120.

³ Ibid., str. 123.

nih procesov«. Vsiljuje se vprašanje o strukturi razlogov, ki prisili Hauga, da v svoji strategiji kritičnega spopada z mistificirajočim ‚brkljanjem‘ tradicionalne psihologije odganja »konkretne individualne procese« ob stran, to je strukturi razlogov, ki ga sili k temu, da se pozneje vrne k njim.

Opirali se bomo na spoznanja, do katerih pripelje kritična refleksija travmatičnih izkušenj 20. stoletja, fenomenov oz. razvitega kapitalizma, — izjalovljena revolucija, trajen uspeh meščanske družbe, fašizem, . . . — ob katerih skusi marksistična teorija svojo nedorečenost. Postavljalo se je vprašanje o samih mehanizmih, katerih učinek se je rezultiral v odpovedi subjektivnega faktorja, torej o naravi mehanizmov, ki so šele omogočili nastop teh fenomenov. V zvezi z njimi se je porodila potreba po tem, da ponovno premislijo koncept subjekta, kakršen se je kazal v dotedanji tradiciji historičnega materializma; in ni naključje, da se je obrnil marksizem oziroma tisti del marksistične tradicije, ki si še upravičeno nadeva to ime, pri retematizaciji klasičnega pojmovanja subjekta prav k psihoanalizi, kot edini zmožni osvetliti tista mesta v strukturi psihološkega subjekta, na katera igra gospodstvo. Psihoanaliza se tako postavi nasproti marksizmu:

»kot njemu enakopravna »kritika subjektov« . . . In šele s tem ‚dualizmom‘, in to tedaj, ko je »kritika subjektov« dojeta kot psihoanaliza, ta pa kot teorija označevalne prakse, se *zgodovinsko konkretizira* Engelsova dvojica »produkcija stvari«/»produkcija ljudi«. ⁴

Zasluga psihoanalize »kot teorije označevalne prakse«, ki v tem okviru domisli temeljne postavke klasične, Freudove psihoanalize, je, da »radikalno depshologizira samo psihoanalizo«, dokončno razbije mitologijo ‚nasebnega‘, psihološko enotnega subjekta. Subjektivno-psihološko polje je tu že razsrediščeno: obvladuje ga »sam avtomatizem označevalca, red Simbolnega«. Ireduktibilen razcep med »objektivnimi družbenimi mehanizmi« in »psihološko enotnostjo subjekta«, ⁵ ki jih (objektivne mehanizme) kot taka konstitutivno spregleda, kipi prav v samem subjektu, kolikor je:

»s-sabo-istoveten, pri-seben Subjekt vselej že zaznamovan z gospodstvom, produkt gospodstva, . . . vnaprej vpisan v Tekst institucije: prisebni Jaz, skozi katerega subjekt prevlada »anarhično« razpršenost svojih pulzij in tako doseže istovetnost-s-sabo, je vselej že produkt subjektive identifikacije z Drugim, je organ gospodstva nad subjektom . . .« ⁶

Tega dejstva — razsrediščenosti polja psihološko enotnega subjekta po redu Simbolnega — tradicionalna psihološka misel ne more in ne sme misliti. Spregledanje je zanjo kot vedo, ki se osredotoča na psihično enoto individua — konstitutivno. Prav skozi spregledanje razsrediščenosti, skozi zapadlost ‚lažnemu blišču‘ nasebnosti polja, ki ga obdeluje, si namreč šele zagotovi samo polje obdelave — individua kot psihološko entiteto. Tu bi lahko iskali korenine njene ideološko mistificirajoče funkcije; spopad z ideološkostjo tradicionalne psihologije bi se potemtakem moral lomiti prav skozi »konkretne individualne procese« kot domeno že problematičnega ‚nasebno psihološkega‘, ‚skozi samo spregleda-

⁴ Slavoj Žižek, *Hegel in označevalec*, DDU UNIVERZUM, Ljubljana 1980, str. 274.

⁵ *Ibid.*, str. 269.

⁶ *Ibid.*, str. 271.

nje', ki jih vzpostavlja. Kolikor kritična refleksija objekta tradicionalne psihologije ugoti tej zahtevi, je vračanje h »konkretno individualnim procesom« nesmiselno. V tem je, po našem mnenju, »prekratkost« Haugove razrešitve in dejavnosti kritične psihologije nasploh. Sama zapade, s tem ko obljublja vrnitev h »konkretnim individualnim procesom« post festum, isti mistifikaciji kot objekt njene kritike — tradicionalna psihologija.

»Kritična psihologija« — kritika tradicionalne akademske psihologije

VLADO MIHELJAK

Da je psihološko raziskovanje v krizi oziroma, da so prizadevanja sodobne psihologije zelo paradokсна, Holzkampu in drugim predstavnikom t. im. kritične psihologije ni bilo treba nanovo odkrivati.

V več kot sto let dolgi tradiciji psihologije kot samostojne vede so se vselej našli »disidenti«, ki so podvomili o spoznavni vrednosti psihologije svojega časa. Ze leta 1927 je K. Buehler izdal delo z zvenečim naslovom: »Die Krise der Psychologie«. V novejšem času pa je eno najbolj ostrih in najbolj ciničnih kritik stanja v sodobni psihologiji podal D. Bannister, ki je članek z naslovom »Psychology as Exercise in Paradox« sklenil z mislijo: Was psychology ever a good idea?¹

W. Maschewsky (1977) je razdelil avtorje različnih razlag krize raziskovanja v tradicionalni psihologiji na štiri skupine: Prvi razlagajo vzroke krize skozi kompleksnost predmeta psihologije, na kateri se lomijo premalo kompleksne in reducirane teorije. Drugi opozarjajo na nasprotje med realnimi situacijami in situacijami, ki so prirejeneskoz i raziskovanje. Tretji opozarjajo na premalo upošteevane vire metodičnih artefaktov. Slednji pa spoznavnoteoretsko problematizirajo oblikovanje teorij in raziskovalne metodologije.

Tudi predlagane rešitve krize so mnogovrstne in protislovne. Nekateri vidijo pot v razrešitvi kontroverznega odnosa med laboratorijskim in terenskim raziskovanjem, drugi v razrešitvi kontroverznega odnosa med prečnim in vzdolžnim (longitudinalnim) raziskovanjem (se pravi: strukturno in procesno raziskovanje), tretji v razrešitvi kontroverze med nomotetičnih in idiografskim pristopom (univerzalno-specifično), in slednji v razrešitvi kontroverze o pomenu subjektivitete raziskovalca in raziskovanca za preiskavo. Te kontroverze pa usmerjajo oziroma vodijo tudi metodološko teorijo in vsaj delno tudi prakso.

Kritični psihologiji pa ne gre le za golo odkrivanje paradoksnih in neutemeljenih izpeljevanj v raziskovanju tradicionalne akademske psihologije. Ne zadovolji se zgolj s prikazom in poskusi parcialne interpretacije neučinkovitosti sicer teoretsko nevtralne empirije, temveč skuša prodreti v samo »anatomijo« meščanske narave obstoječe psihologije. Izpostaviti torej tiste interese/vzgibe, ki so vpeti v

¹ Več o »oporečniškem« obnašanju nekaterih sodobnih psihologov oziroma struj je najti v Trstenjakovem članku: »Miselne zadrege sodobne psihologije (Anthropos I—IV, 1974).

sam proces psihološkega raziskovanja, mu ostanejo neznani in ga zatorej okarakterizirajo kot »ideološki proces«; in ki ne nazadnje determinirajo nujne zakonitosti/korake potvorbe izdelkov proučevanih realitet.

Ko Holzkamp (1979) analizira stanje v tradicionalni akademski psihologiji, izpostavi dve ugotovitvi:

1. Tradicionalna psihologija razpolaga zgolj z znanstvenimi sredstvi za preiskovanje hipotez; teorije, v kontekstu katerih so formulirane hipoteze (tudi ko se iz njih izhajajoče hipoteze empirično potrdijo), pa ostanejo v statusu znanstvene poljubnosti in s tem predznanstvenosti.

2. V tradicionalni psihologiji obstajajo (v najboljšem primeru) kriteriji, kako iz teorij izvesti hipoteze, ne obstajajo pa kriteriji za samo znanstveno dokazano izvajanje teorij.

Prvi razlog za tako stanje vidi v tem, da v tradicionalni psihologiji primanjkuje jasnih kriterijev za ocenjevanje spoznavnih vrednosti teorij.

Do znanstvene poljubnosti psihološkega raziskovanja prihaja zato, ker posamezne teorije, ki operirajo s temeljnimi pojmi, ki jih ni mogoče uskladiti, obstajajo druga poleg druge, pri tem pa nismo sposobni primerjati, katere od njih držijo. In to kljub temu, da se hipoteze, ki so iz njih izvedene, preverjajo empirično, s splošno priznano metodologijo. Nasploh se velikokrat dogaja, da obstaja v sodobni psihologiji množica teorij, ki se med sabo izključujejo, pa jih je vendar prav lahko vse empirično dokazati, oziroma najti dovolj empiričnih potrditev za njihovo utemeljenost oziroma sprejemljivost.

Holzkamp in sodelavci so analizirali vsebino prispevkov v *Zeitschrift für Sozialpsychologie* in ugotovili, da obstajajo cele »serije« člankov s popolnoma različno teoretsko bazo, katerih medsebojni odnos je protisloven in ne nazadnje popolnoma nerazjasnjen. Poleg člankov, ki se naslanjajo oziroma gradijo svoja spoznanja na velikih socialnopsiholoških teorijah (kot so: teorija disonance, teorija balansa, atribucijska teorija itn.), so tudi članki, ki se opirajo na ozke socialnopsihološke teorije, ki imajo med sabo neanalizirane in neuskalane pojmovne in jezikovne relacije. Kar pa je še bolj nespodbudno, pa je to, da je množica člankov, ki za razvijanje svojih hipotez, zamisli in eksperimentov uporabljajo fragmente različnih teorij, ki so med sabo zelo pogosto popolnoma inkompatibilne. Glavni problem in samovoljnost takega izpeljevanja pa je, da te teorije z inkompatibilnostjo temeljnih pojmov postavljajo zahtevo po univerzalni veljavnosti »na istem področju realitete«. Med seboj si potemtakem konkurirajo, pri čemer manjka kritičnega omejevanja pogojev veljavnosti (namreč: zelo verjetno je, da velja tudi nasprotna/konkurentna teorija v drugih okvirnih pogojih).

Drugo, kar Holzkamp (1979) očita tradicionalni psihologiji, je pomanjkanje znanstvenih postopkov za razlikovanje »bistvenih« od »nebistvenih« dimenzij proučevanih predmetnih področij.

Holzkamp meni, da bi morali veliko več pozornosti posvetiti problematiki določevanja relevantnosti bistvenih dimenzij in povezanosti na področju, ki je

predmet raziskovanja. Za preseganje poljubnosti psihološkega raziskovanja se kažeta dve možnosti:

a) ali iti po poti intenzivnega eksperimentalnega raziskovanja z nenehnim izboljševanjem metodologije, ali pa

b) poiskati novo pot konsolidacije psihologije kot znanosti.

Odnos med teorijskimi osnovnimi pojmi, hipotezami in eksperimentalnimi postavkami oziroma izsledki prikazuje Holzkamp takole: Variable predpostavk o vzajemni povezanosti, ki so formulirane v hipotezah, so odvisne od dimenzij realitet, zajetih v teoretskih osnovnih koncepcijah; vrsta izsledkov oziroma rezultatov, ki naj bi jih dobili s eksperimentom, pa se spet določa odvisno od variabel hipotez. Ta odnos med teoretskimi osnovnimi koncepcijami, hipotezami in empiričnimi izsledki je potemtakem (glede na pri tem involvirane dimenzije oziroma variable) cirkularen.

Tako lahko problematiko poljubnosti psihološkega teoretiziranja preciziramo v tem smislu, da lahko na podlagi prej opisanega cirkularnega odnosa »teorija — empirija« vse med sabo konkurentne oziroma kontradiktorne teorije — s pretenzijo na univerzalno veljavnost — vendarle empirično potrdimo (pri čemer se vsakič ena potrdi kot znanstvena). Pri tem pa nič ne kaže, da bi se to stanje z izboljšanjem metodoloških postopkov spremenilo. Holzkamp meni, da bi, prav narobe, večina konkurentskih teorij (če že ne vse) zadovoljila in se potrdila tudi v veliko bolj strogih in preciziranih metodoloških postopkih in pogojih.

Zakaj prihaja do tega v tradicionalni psihologiji?

Proces raziskovanja v psihologiji se, grobo gledano, manifestira tako, da so v sleherni od obstoječih teoretskih osnovnih koncepcij — v smislu znanstvene poljubnosti — pojmovno »iztrgane« določene dimenzije iz sklopa realnih dimenzij.

S formulacijo hipotez v okviru teorij se potem tako iztrganim dimenzijam določijo neodvisne in odvisne variable. To pomeni: med raziskovalnim procesom se v smislu vsake dimenzije razlikujejo poprej dani pogoji in s tem izzvani dogodki, kar se kaže v kavzalni zvezi »če — potem«. To razmejevanje med pogojem in dogodkom/posledico pa je vedno relativno: vsak »pogoj« je v odnosu s predhodnim »pogojem« »dogodek«, na drugi strani pa je vsak »dogodek« v odnosu z »dogodkom«, ki sledi, »pogoj«.

Ker pa zaradi pomanjkanja poprejšnjih kriterijev ni možna diferenciacija »bistveno — nebistveno« vsake posamezne dimenzije v celotnem procesu, pride do ugotavljanja zveze (to je testiranja hipotez) po načelu »vse ali nič«. Ali:

1. omenjena zveza »pogoj — dogodek« nima nobene zveze s procesom, ki ga proučujemo, ali pa

2. je hipotetična zveza »pogoj — dogodek« identična s procesom, ki je predmet raziskovanja.

Ker pa teorija, iz katere hipoteza izhaja, zadeva ta proces, prva alternativa odpade in nam ostane le še druga (se pravi, da je hipotetična zveza identična s proučevanim procesom), iz česar sledi, da so definirani pogoji kot neodvisne variable nujni in zadostni za nastanek dogodka kot odvisne variable (pri čemer so upoštevane »vse« dimenzije procesa).

Ker nimamo razvitih kriterijev relevantnosti, s katerimi bi razlikovali oziroma razločevali bistvene dimenzije nekega procesa/pojava od nebistvenih, in lahko imamo vse dimenzije za enako pomembne/bistvene (oziroma nebistvene), nujno pride do tega, da se hipoteze o povezanosti pogojev in dogodkov, ki so svojevoljno iztrgane iz celotnega družbenega procesa, sprevračajo v univerzalne zakonitosti. Do tega sprevračanja pa pride tudi takrat, ko je dogodek večkrat pogojen. Ko se potemtakem vsaka posamezna variabla, ki sodi v splet pogojev, razumeva kot nujna in ne le kot zadostna predpostavka za realizacijo tega dogodka. Drugače povedano: izsledke, ki jih dobimo z raziskovanjem določenega izseka določene družbe, ideološko univerzaliziramo. Prav v tem pa je meščanska narava obstoječe psihologije, saj ta način pripelje do razdora med »psihičnim« in celoto družbenega procesa/odnosa.

Naslednji korak »znanstvenega postopka« raziskovanja v tradicionalni psihologiji je, da se pogoji, ki so v hipotezah prikazani kot nujni in zadostni, v eksperimentu izpeljejo kot dejansko nujni in zadostni. Kako? Tako, da se z eksperimentalno in statistično kontrolo pogojev poskrbi, da (kolikor je to le mogoče) samo pogoji, navedeni skozi/s pomočjo neodvisnih variabel, lahko povzročijo dogodek. Pogoje, ki bi sicer tudi lahko delovali, pa je treba nevtralizirati, tako da se potem dejansko pojavljajo in delujejo kot empirični podatki, zgolj dogodki, ki smo jih določili v odvisnih variablah.

Ko smo tako zreducirali oziroma nevtralizirali vse pogoje, ki ne »gredo skupaj« z na začetku zastavljenimi teoretskimi dimenzijami, smo dali prosto pot empirični potrditvi hipotez, ne glede na to, da so (kot smo prej ugotovili) lahko pogoji, upoštevani v hipotezah, znanstveno nekritično iztrgani iz kompleksnejšega konteksta in morda celo nebistveni in naključni (razen v redkih primerih, ko so povsem nebistveni in naključni in ko zavrnitev le-teh rabi za dokaz/okras resnosti raziskave).

Holzcamp (1979) ugotavlja, da je običajna psihološka eksperimentalna praksa nasploh nagnjena k potrjevanju. K temu poleg prejšnjih ugotovitev pripomore tudi statistična konvencija, da smemo hipotezo imeti za potrjeno, v kolikor je ničelna hipoteza zavrnjena na ravni 5 % ali 1 % tveganja. Ta raven tveganja je zato tako priljubljena, ker omogoča, da zadostno število hipotez ostane potrjeno. Če bi namreč bila ničelna hipoteza testirana na nivoju 0,05 %, bi le malo zvez ostalo potrjenih in bi nastal problem, kako dokazati parcialne zveze, ki smo jih zgoraj opisali kot univerzalne zakonitosti, ki se vključujejo v našo teoretsko, vnaprej določeno izhodišče.

Nagnjenost k potrjevanju in statistični olajšavi tega potrjevanja je po Holzcampu tudi razlog za to, da ne more prodreti zahteva, ki jo postavljajo nekateri ugledni metodologi, da bi se med proučevanjem hipotez signifikantni testi dopolnili z določevanjem oziroma ugotavljanjem stopnje povezanosti med neodvisnimi in odvisnimi variablami. To pomeni, da se statistična vrednost prognoze za neodvisne variable dopolni še za odvisne. Holzcamp ugotavlja, da so tako dobljene vrednosti preveč nespodbudne, poleg tega pa še onemogočijo, da bi s povečanjem vzorca zmanipulirali signifikantne rezultate tam, kjer jih na začetku ni bilo.

Obstoječa psihologija je zašla v »slepo ulico« zato, ker je po vzoru raziskovalnih metod naravoslovnih ved, še posebno fizike, skušala razviti vse bolj

kvalitetne metode in tehniki raziskovanja. Pri tem pa pozablja, da je, denimo, za predmet fizikalnega raziskovanja (v nasprotju s predmetom psihologije) značilna visoka stopnja pasivnosti, ahistoričnosti in manipulativnosti.² Zato lahko fizika z nadaljnjim izboljševanjem svoje metodologije zmeraj bolj natančno definira in realizira izhodiščne pogoje, ki vodijo k preciznim in določljivim eksperimentalnim efektom. Zaradi temeljnih razlik med predmetom fizike in psihologije fizika potemtakem ne more biti model za zvišanje stopnje integracije in relevance psihološkega raziskovanja. Medtem ko ima zveza subjekt-objekt v fiziki naravo ontično utemeljene, nujne in ireverzibilne relacije, so namreč v psihologiji tako raziskovalec kot tudi njegov potencialni predmet raziskovanja, človeški subjekti (tj. individui, ki do sebe in sveta zavzemajo aktivno in reflektirajočo pozicijo). Odnos med raziskovalcem in poskusno osebo (kot predmetom njegovega raziskovanja) ni nikjer ontično utemeljen, temveč ima zgolj naravo skozi domeno nastale odgovarjajoče konstelacije vlog, ki jo je mogoče v vsakem trenutku porušiti oziroma je lahko reverzibilna. To pomeni, da p. o. tudi tedaj, ko sprejmejo vlogo raziskovalnega objekta, ostanejo subjekti, katerih dejanja so odvisna od njihovega historično pridobljenega in družbeno pogojenega odnosa do sebe in sveta. Zato so izhodiščni pogoji, ki vodijo k določenim vnaprej napovedljivim efektom v fiziki in psihologiji, temeljno različni: medtem ko so izhodiščni pogoji v fiziki direktni, pa so v psihologiji načelno indirektni. Izhodiščni pogoji v psihologiji so verbalni ali neverbalni dražljaji poskusnim osebam, reakcije poskusnih oseb pa niso direktne posledice izhodiščnih pogojev, temveč so veliko bolj posledica vsakokratnega specifičnega dožemanja sebe in sveta.

Iz opisane razlike med fiziko in psihologijo postane razumljivo, zakaj v psihologiji skozi izboljševanje eksperimentalne metodologije ni mogoče doseči dovolj visoke stopnje integracije teoretskih nastavkov. Če bi namreč po tej poti hoteli doseči zadovoljivo raven, bi morali izhodiščne pogoje zmeraj bolj razgrajevati in bi potemtakem morali za zadovoljevanje metodoloških interesov število neodvisnih variabel povečevati v neskončnost. Te variable pa potem velikokrat stojijo nepovezane druga poleg druge, kar ima za posledico, da dobimo agregat nepovezanih posameznih nastavkov, iz katerih potem ni več mogoče izluščiti edinstvenega pomena oziroma smisla.

V čem se kritična psihologija predstavi kot kritična v primerjavi s tradicionalno?

V nasprotju s

1. »Projektom razredne analize«, ki zanika možnost psihologije kot posebne znanosti v okviru marksizma (opirajoč se na Marxovo šesto tezo o Feuerbachu, da je človeško bistvo »celokupnost družbenih razmerij«), in v nasprotju s

2. »Kritično teorijo družbe«, ki ostane na ravni negativnega prikaza in razčlenitve ideološke omejenosti kritizirane teorije, ostane kritična psihologija na ravni pozitivnega spoznanja (in to je tisto, kar jo legitimira kot psihologijo).

² Holzkamp meni, da tudi dognanja sodobne fizike ne ovržejo tega dejstva.

Obstojećih psiholoških teorij in koncepcij ne zavrača že vnaprej, temveč skuša zgolj omejiti polje njihove legitimne veljavnosti.³

Kritična psihologija zato ni konkurenten pristop k obstoječi tradicionalni psihologiji, pač pa želi zgolj razjasniti temeljne probleme, ki so objektivno povezani s tradicionalno psihologijo. Kritična psihologija nasplošno, prav tako kot tradicionalna psihologija, raziskuje zakonitosti odnosov med življenjskimi aktivnostmi in pogoji okolja konkretnih človeških individuov. Vendar pa tradicionalna psihologija te odnose analizira zgolj v takih dimenzijah, ki v »prečnem prerezu« ne preidejo mej individualnih življenjskih situacij, v »vzdolžnem prerezu« pa mej posameznega individualnega življenja. S tem pa so proučeni in upoštevani samo nekateri, ponavadi ne najvažnejši aspekti oziroma dimenzije povezanosti človek—svet.

Holzcamp meni, da bo psihologija dosegla relevantnejše rezultate takrat, ko bo dojela, da ni dovolj, če razvija zmeraj bolj rigorozne metode, in bo začela upoštevati okoliščino, da se predmet psihološkega raziskovanja konstituira tako, da človeški subjekti prevzemajo odgovarjajoče vloge. Dojeti bo morala tudi, da bo mogoče uskladiti psihološka teoretiziranja takrat, ko bodo historični, socialni in družbeni pogoji, ki sooblikujejo in spreminjajo človeka, uvrščeni med legitimne predmete psihološkega razmišljanja.

Tak pristop pa zahteva določene revizije v obstoječi pozitivistični zastavitvi psihološkega raziskovanja. Tega vsekakor ne gre razumeti tako (kot Holzcamp večkrat poudari), da bi morali eksperimentalno metodologijo in ves bogati arzenal kvantitativnih tehnik odstraniti iz psihologije. Treba jih je samo tako prilagoditi, da bo psihologija proučevala svoj predmet v resnično stvarnih situacijah in pogojih in da bo kritično obmejila domete svojih sklepov.

Tradicionalna psihologija lahko zadovolji le en vidik relevance⁴ psihološkega raziskovanja — tehnično relevanco.⁵ Pri opredelitvi tehnične relevance izhaja Holzcamp (1972) iz Habermasove ugotovitve, da je empirično-analitična znanost aktivnost, v kateri (skozi prireditev izhodiščnih pogojev na kar se da precizno determiniran način) lahko proizvedemo določene/pričakovane efekte. Ta možnost kontrole je lahko povezana z občimi interesi kontrole preko ekonomskih, socialnih in družbenih interesov. Z izboljšanjem eksperimentalnih in merskih metod lahko izboljšujemo le vidik tehnične relevance. Če pa hoče psihološko raziskovanje preprečiti, da bi bile njene metode in ugotovitve v službi sil, ki učinkujejo na depersonalizacijo in na izvajanje kontrole nad človekom, se ne sme več razumevati kot formalnometodološki instrument, s pomočjo katerega se formulirajo in potrjujejo »naravni zakoni« človeka; dati mora večji poudarek osvetljevanju historičnih zvez, od katerih je odvisna in ki nanjo učinkujejo. Psihološka praksa ne sme več izpolnjevati naloge, da človeka prilagaja boljšemu funkcioniranju

³ Holzcamp (1972) razume kritično psihologijo kot nauk o »sekundarnih odvisnostih« človeka. Medtem ko med »primarne odvisnosti« uvršča tiste, ki jim človek objektivno zapada (odvisnosti od dejanskih historično-ekonomskih pogojev), uvršča med »sekundarne odvisnosti« tiste, ki so v funkciji redukcije napetosti med objektivnim položajem in subjektivnim občutenjem.

⁴ Holzcamp (1972) loči štiri tipe eksterne relevance: kozmološko, antropološko, tehnično in emancipatorično.

⁵ Holzcamp izpelje izraz »tehničnega relevanca« iz Habermasovega (1968) koncepta tehničnega oziroma praktičnega spoznavnega interesa.

znotraj obstoječega družbenega reda, temveč se mora razumeti kot zvestna dejavnost, ki razjasnjuje, katere družbeno-historične tendence se s to dejavnostjo podpirajo in ali se podpora teh tendenc da utemeljiti in upravičiti. Psihološka praksa potemtakem ne sme več delovati družbeno stabilizirajoče, temveč družbeno spreminjajoče.

Kolikor hoče psihološka praksa imeti za cilj, da vodi človeka k samorefleksiji lastne politične in socialne odvisnosti, da mu pride v zavest, da ni objekt, temveč subjekt zgodovine in da se kot zrel individuum vključi v spreminjanje socialne družbene realitete, potem tehnična relevanca ne more biti edini kriterij za upravičenost in pravilnost njenega delovanja. Holzkamp zato postavi pred psihološko prakso zahtevo še po eni vrsti relevance, ki jo imenuje emancipatorična relevanca.⁶ Po Holzkampu (1972) je emancipatorično relevantno psihološko raziskovanje, ki pripomore k samorazjasnitvi človeka glede njegovih družbenih in socialnih odvisnosti in ki omogoča, da človek z odstranitvijo teh lahko izboljšuje svoj položaj.

Kritična psihologija, ki se naslanja na kulturno-historično šolo sovjetske psihologije (predvsem Leontjev), razvija pozitiven znanstveno-raziskovalni pristop k predmetu psihologije s pretenzijo, da v okviru svoje »funkcionalno-historične metode« razpolaga s takšnimi postopki, da se iz njih (ob pomoči empiričnih metod, katerih rezultati se dajo empirično potrditi) dajo izvleči nove teorije, ki imajo relevantno spoznavno vsebino. Temeljne pojme skuša utemeljiti v širšem sklopu historičnega materializma in skozi njega poudariti tiste dimenzije »psihičnega«, ki nastopajo kot nujni momenti v procesu produkcije in reprodukcije človeka.

Da bi dosegla cilj, ki si ga je zadala, je morala kritična psihologija izstopiti iz običajnega okvira psihološke stroke in prevzeti biološke, sociološke, etološke, političnoekonomske in druge koncepcije.

Namen pričujočega članka je bil, da prikaže temeljna izhodišča »kritičnosti« kritične psihologije do tradicionalne akademske psihologije. Polemiziranje ob vrsti vprašanj, ki se pri tem pojavljajo, bi presegalo namen članka. Tako nismo osvetlili vprašanja odnosa med historičnim materializmom in psihologijo oziroma možnosti psihologije kot posebne znanosti v okviru marksizma (o tem vprašanju se podrobneje ukvarjata druga dva prispevka). Prav tako nismo osvetlili vprašanja, kakšno naj bo »konkretno« pozitivno raziskovanje kritične psihologije, kako naj se empirični materiali uporabljajo, kakšne naj bodo metode raziskovanja itd. Ta vprašanja si je kritična psihologija že zastavila in tudi opravila vrsto »konkretnih« raziskav na različnih predmetnih področjih psihologije.

LITERATURA

Holzkamp, K., *Zum Problem der Relevanz psychologischer Forschung für die Praxis*, in Holzkamp, K., *Kritische Psychologie*, 9—34, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt 1972.

Holzkamp, K., *Verbogene anthropologische Voraussetzungen der allgemeinen Psychologie* in Holzkamp, K., *Kritische Psychologie*, 35—73, Fischer Taschenbuch Verlag, Frankfurt 1972.

⁶ Holzkamp (1972) izpelje izraz »emancipatorična relevanca« iz Habermasovega (1968) koncepta emancipatoričnega spoznavnega interesa.

Holzkamp, K., »Die Überwindung der wissenschaftlichen Beliebigkeit psychologischer Theorien durch die Kritische Psychologie«, gekürzte Fassung, prevod: Prevazilaženje naučne proizvoljnosti psiholoških teorija putem kritičke psihologije, v *Marksizam u svetu*, br. 1, 31—95, Beograd 1979.

Maschewsky, W., »Zur Problematik des Verhältnisses zwischen historischer Analyse und traditioneller empirischer Forschung in der Psychologie«, v: *Kritische Psychologie*, Bericht über den 1. Internationalen Kongress Kritische Psychologie vom 13.—15. Mai 1977 in Marburg, Band 1. Köln 1977.

Trstenjak, A., »Miselne zadrege sodobne psihologije«, *Anthropos* I—IV, 11—23, Ljubljana 1974.

Zižek, S., »Kritična psihologija in marksizem«, *Časopis za kritiko znanosti*, št. 29—30, 299—308, Ljubljana 1978.

Kritičnopsihološko kategorialno in teoretsko pojmovanje posredovanja med konkretnimi individui in njihovimi družbenimi življenjskimi pogoji¹

KLAUS HOLZKAMP

1. Pomembna posledica prejšnjega prispevka² je tale: psihologija ne more uspešno izpolniti svoje naloge raziskovanja življenjske dejavnosti in razvoja konkretnih empiričnih individuov, če pri tem omejuje svoje poglede na te individue, tj., če pri pojasnitvi individualne življenjske dejavnosti in razvoja upošteva le lastnosti individuov in njihovega okolja, kakor jih lahko *vsakokrat dejansko opazujemo*. Odnos med ljudmi in njihovim svetom se namreč ne konstituira šele v vselej individualnih procesih učenja in razvoja. Bistvene determinante so narobe, že določene, *preden* se začne individualni odnos do realnosti in spoprijem z okoljem — namreč determinante, ki so nastale v *zgodovinskem*, filogenetskem in družbeno-historičnem procesu *izoblikovanja sklopa individualnih življenjskih možnosti in objektivnih življenjskih pogojev*: torej vsak človek tako rekoč že ob rojstvu naleti na določene življenjske pogoje, ki so se izoblikovali v historičnem procesu kot pogoji, ki jim ne stoji nasproti naključno ali zunanje, temveč lahko v skladu s svojo »človeško« nujnostjo in možnostjo v njih ohranja in razvija svojo individualno eksistenco. V vselej individualnem procesu učenja in razvoja pa se potem ta nadrejeni sklop človek-svet *modificira* zgolj na način, ki je specifičen za posameznika. Ta proces individualizacije lahko potemtakem dojamemo le, če poznamo nadrejeni sklop, saj le tako vemo, *kaj* je pravzaprav tukaj individualno modificirano. Okoliščina, da postavlja tradicionalna psihologija ta historično nastali sklop človek-svet v oklepaj in hoče individue razložiti tako rekoč iz sebe, iz njihovega aktualnega okolja, je na eni strani rezultat njene ujetosti v forme meščanskih privatnih razmerij, kot jo je opisal Wolf Haug,³ na drugi strani pa odločilni razlog za njeno nemožnost, da bi ustrezno znanstveno dojela individualno življenjsko dejavnost ljudi.

¹ Pričujoči tekst je prevod enega izmed Holzkampovih referatov na 1. kongresu kritične psihologije 1977. v Marburgu, s katerim se je kritična psihologija dokončno etablirala. Shrv. prevode nekaterih drugih prispevkov s tega kongresa je najti v Marksizam u svetu, 1979, 1.

² Haug, W. F., »Bürgerliche Privatform des Individuums und Umweltform der Gesellschaft«, v: K.-H. Braun und K. Holzkamp (Hrsg.), *Kritische Psychologie*. Op. cit., str. 77—88. (Shrv. prev.: Marksizam u svetu, 1979, 1, 118—123.)

³ Ibid.

Volker Schurig⁴ je pokazal, da lahko na *biološki ravni* pravilno dojamemo različne vidike življenjske dejavnosti v njihovi povezanosti le na podlagi izpostavitve filogenetskih pogojev njihovega nastajanja in spreminjanja, pri čemer ostajajo za meščansko psihologijo, ki ji manjka filogenetska dimenzija kot osrednje pojasnitveno načelo, že na tej ravni le nepovezani koščki in temu ustrezni kaos teorij, tako da že na prirodoslovnem področju ni mogoče doseči cilja razlage. V filogenetski analizi izvora in diferenciacije, ki privede do rezultatov, omenjenih pri Schurigu, postane jasno, na katerem odseku rodovnozgodovinskega razvoja k človeku, na osnovi kakšnih objektivnih življenjskih pogojev so različni biološki vidiki življenjske dejavnosti učinkovali na »ohranitev vrste«, so torej bili »funkcionalni« in so se tako izoblikovali v skladu z zakoni evolucije. Na ta način lahko različne vidike sistematiziramo na podlagi njihove »notranje« sorodnosti, jih razporedimo v skladu z njihovo razlikovano specifičnostjo za »človeško« formo bioloških možnosti delovanja in razvoja in jih tako postavimo v zaobsegajoč razvojnoteoretski sklop. Za ta postopek, ki — kot bo treba še pokazati — ni uporaben le na biološki ravni, temveč, modificiran prek nove kvalitete predmeta, tudi na družbeni ravni življenjske dejavnosti, se je kot začasna (in glede smiselnosti še sporna) oznaka udomačil termin »funkcionalno-historična« rekonstrukcija oziroma analiza. Danes dopoldne bo v nadaljnjih izvajanjih o tem še večkrat govor.

Osrednja tema funkcionalno-historične analize sklopa človek-svet na biološki ravni je izpeljava *bioloških predpostavk človeške družbenosti iz njihovih filogenetskih pogojev nastanka*, torej tako rekoč dojetje »družbene narave« človeka v njenih različnih funkcionalnih vidikih. Filogenetska analiza potemtakem tu rabi za empirično utemeljeno opozorilo na *novo kvaliteto družbenega življenjskega obstanka*, ne pa za biologizacijo družbenih razmerij kot v človeški etologiji, ki pojmuje psevdonaravo meščanskih zasebnih razmerij kot dejansko naravo in se zaradi tega čuti za to poklicano. V teh analizah (ki jih tu ni mogoče do podrobnosti orisati) je bilo pojasnjeno spoznanje, da lahko filogenetsko izoblikovanje »človeške« narave v odločilnem stadiju nastajanja človeka, v prehodu žival-človek, znanstveno dojamemo le, če upoštevamo tu nastalo *novo kvaliteto objektivnih življenjskih pogojev*, za katero so človeške naravne lastnosti funkcionalne in ki zato izvirajo iz njih: hominidi se v tem obdobju namreč niso več samo prilagajali okolju, temveč so začeli, čeprav sprva le v neznatni meri, z aktivnim poseganjem prilagajati okolje sebi, to se pravi, *ustvarjati svoje lastne življenjske pogoje*. Precej zanesljivo je, da so bile prav »evolucijske prednosti« tega posegajočega spreminjanja okolja tiste, ki so v predhodnem polju žival-človek vzvratno vplivale na filogenetski proces, tako da se je pri tem razvila »družbena narava« človeka, se pravi tista narava, zaradi katere ima *človek kot edino živo bitje vrstno-specifične biološke možnosti za družbeno ohranitev življenja*.

Aktivno preoblikovanje narave v človeške življenjske pogoje, ki je na osnovi vzratnega vplivanja na filogenetski proces v prehodnem obdobju na eni strani sililo k izoblikovanju »družbene« narave človeka, je bilo na drugi strani tudi

⁴ Schurig, V., »Der Gegenstand der Psychologie als historisches Verhältnis von Natur und Gesellschaft«, v: K.-H. Braun und K. Holzkamp (Hrsg.) *Kritische Psychologie*, op. cit., 89—100. (Shrv. prev.: Marksizam u svetu, 1979, 1, str. 135—138.)

predpostavka za nanašanje *osamosvojenega razvoja nove kvalitete, družbeno-historičnega razvoja ljudi*, na filogenetski proces. Družbeni življenjski pogoji kot rezultati *trajnih predmetnih sprememb narave v skupnostni produkciji*, v kateri stopajo ljudje nujno tudi v *trajna socialna medsebojna razmerja*, so se izoblikovali v določene *produksijske načine in družbene formacije*, ki imajo *nadindividualno kontinuiteto* in se po *družbenohistoričnih zakonih* razrešujejo drug v drugega, kot so praskupnost, antični produkcijski način in sužnelastiška družba, germanski produkcijski način in fevdalna družba, kapitalistični produkcijski način in meščanska družba, vse do socializma s perspektivo komunizma. V tem procesu so nastajale tudi vse bolj razvite možnosti zap osplošujočo kumulacijo izkustva in prenosa informacij na predmetni strani historičnega procesa, torej brez bistvenih bioloških sprememb ljudi, s čimer nastane historični red optimiranja življenjskih pogojev in ustreznega razvoja zmožnosti in potreb, ki je nasproti evolucionem procesu z njegovim filogenetskim redom spreminjanja videti tako rekoč negiben.

Omenjeni historično nastali sklop človek-svet, katerega znanstveno pojmovanje je predpostavka za adekvatno psihološko raziskovanje individualnih odnosov oseba-okolje, ima potemtakem dimenzije različne specifičnosti: najbolj splošne dimenzije so tu ekološki parameter okolja v svoji povezanosti z biološkimi življenjskimi funkcijami, specifično človeške dimenzije so družbenohistorični parameter okolja, ki nanje naleti sleherni individuum v *historično določeni, formacijsko in razredno specifični opredeljenosti* in ki načelno označujejo *življenjske pogoje, ki jih ljudje ustvarjajo za ljudi*. Človek se potemtakem vede do predmetno-socialne družbene realnosti na dva načina: kot *historični dejavni ustvarjalec* te realnosti je s tem prav njen *zavestni družbeni subjekt*, v tej subjektivnosti pa je podvržen tudi *objektivni nujnosti* naravnih in družbenih zakonov; posebnost razmerja med subjektivnim določanjem in objektivno določenostjo družbenega procesa je pri tem bistvena karakteristika vsakokratne družbene forme (to sem izčrpnje predstavil včeraj);⁵ kot je pokazal Wolf Haug, dobi v kapitalizmu za »privatne« individue, zajete v forme meščanskih razmerij, družbeni proces, ki so ga realno ustvarili in podpirali, preko »sprevračanja« subjekta in objekta naravo od človeka neodvisnega naravnega procesa, na katerega na videz ni mogoče vplivati z zavestno, praktično-subjektivno življenjsko dejavnostjo. — Kot vsakokratni *konkretni individui* so ljudje v družbeni realnosti tako rekoč *vrojeni v neko določeno formacijsko, razredno in pozicijsko* (standorts-) specifično »mesto«; družbena razmerja so jim dana kot *nadrejena resničnost*, v kateri morajo ohraniti svojo eksistenco. Kot smo nakazali, ljudje s spreminjanjem narave v historični red tedaj sami ustvarjajo svoje življenjske pogoje in ta *individualna zagotovitev eksistence* je, drugače kot pri živalih, *vselej enakovredna njihovemu individualnemu prispevku k družbeni zagotovitvi eksistence*. Ljudje morajo potemtakem za svojo lastno materialno življenjsko ohranitev v splošnem reproducirati produkcijsko nujnost človeških življenjskih pogojev v vselej danih, historično določenih razmerah v svojih osebnih zmožnostih, lastnostih, zadržanjih,

⁵ Holzkamp, K., »Kann es im Rahmen der marxistischen Theorie eine Kritische Psychologie geben«, v: K.-H. Braun und K. Holzkamp, *Kritische Psychologie*, op. cit., str. 46—75. (Shrv. prev.: Marksizam u svetu, 1979, 1, str. 96—117.)

potrebah, morajo se potemtakem *individualno podružbljati*, saj se lahko le tako na podlagi svojih prispevkov obdržijo in razvijajo v celoti tistih družbenih življenjskih pogojev, katerih delni vidik so posebni individualni pogoji ohranitve in razvoja vselej konkretnih ljudi. — Če so družbeni življenjski pogoji v svoji »človeški« specifikii rezultat načrtovane vnaprejšnje zagotovitve eksistence z zavestno družbeno kontrolo realnosti, individualni življenjski pogoji pa so vselej posebni vidiki družbenih življenjskih pogojev, si konkretni individui vsekakor lahko vnaprej in načrtno zagotovijo svojo lastno eksistenco le toliko, kolikor lahko preko deleža v družbeni kontroli realnosti sami dobijo zavesten vpliv na družbeni proces. Ker je zavestno ustvarjanje in spreminjanje družbenih življenjskih pogojev možno šele z družbenimi subjekti kot dejavniki historičnega reda, pomeni (kot sem včeraj izpeljal) samodoločen vpliv individua na svoje lastne eksistenčne pogoje možnost, da se s svojo individualno subjektiviteto združuje z družbenimi subjekti, da je potemtakem deležen zavestnega kolektivnega določanja in spreminjanja družbenih razmer. Formacijsko specifično razmerje med subjektivnim določanjem in objektivno določenostjo v zgodovinskem procesu v specifični razredni in pozicijski opredeljenosti potemtakem na eni strani determinira razmerje med zavestnim samodoločanjem in od zunaj postavljenim tujim določanjem na ravni konkretnih individuov. Na drugi strani pa lahko individuum, kolikor se združuje z družbenimi subjekti, sam prispeva k razvoju »subjektivnega faktorja« v historičnem procesu in s tem k razširjanju svojega individualnega samodoločanja.

2. Iz tako orisanih značilnosti historično nastalega sklopa človek-svet bi se moralo vsebinsko pokazati, kako nemočen, celo absurden je poskus tradicionalne psihologije, ko hoče raziskovati življenjsko dejavnost in razvoj konkretnih ljudi le iz sebe, se pravi iz razmerja ljudi do njihovih individualnih življenjskih pogojev. Hkrati naj bi postalo jasno, da mora biti *izpeljava kategorij za dojetje bistvenih biološko-družbenih dimenzij* zaobsegajočega sklopa človek-svet prvi korak slehernega smiselnega psihološkega raziskovanja, saj drugače ne bi bila nikoli mogoča adekvatna tvorba teorij in raziskovanje glede na individualne življenjske aktivnosti in razvoj kot *individuirajoče specificiranje* tega sklopa. Pri tem mora funkcionalno-historična analiza — saj ne gre le za potrebo po izdelavi bioloških, temveč tudi družbenohistoričnih dimenzij sklopa človek-svet — na podlagi očitane filogenetske izpeljave konkretno pokazati *nujnost individualne zagotovitve eksistence*, ki se kaže v *vselej formacijsko, razredno in pozicijsko specifičnih objektivnih življenjskih pogojih ljudi*. Tu je torej treba *same družbene življenjske pogoje* v specifičnih zahtevah, protislovjih, omejitvah, ki iz njih izhajajo za konkretne individue pri individualnem podružbljanju v realizaciji bioloških razvojnih možnosti, *ustrezno dojeti iz njihovega historičnega nastajanja in funkcije*.

Ko analiziramo specifične forme objektivne determiniranosti in zunanje določenosti življenjske dejavnosti in razvoja za vselej konkretne življenjske pogoje individuov, pa je še posebej pomembno, da hkrati pokažemo za individua *realno obstoječe možnosti za subjektivno-aktivno razširitev kontrole nad njegovimi lastnimi eksistenčnimi pogoji* preko udeležbe v družbeni kontroli realnosti, se pravi v asociaciji z družbenimi subjekti določanja historičnih procesov.

Temeljne kategorije razmerja človek-svet v njegovi konkretnosti v vselej individualno-zgodovinskem razvojnem procesu — oziroma v teh nastajajoča in

spreminjajoča se *individualna osebnost* kot psihološki predmet —, ki jih je treba v kritični psihologiji funkcionalno-historično razviti, morajo potemtakem v splošnem ustrezati tem kriterijem: prvič, v teh kategorijah morajo biti z različnih relevantnih vidikov dojemljive *filogenetsko nastale biološke razvojne potence* individuov za osebno podružbljanje. Drugič, tu moramo opozoriti tudi na posebne forme realizacije teh potenc v procesu individualnega podružbljanja, ki izhajajo iz historično določenih, razredno i pozicijsko specifičnih življenjskih pogojev. Predpostavka tega pa je spet dojemljivost historično določenega razmerja med *celotnim družbenim stanjem* človeških razvojnih možnosti in *objektivnimi mejami individualne realizacije teh možnosti na osnovi razredno specifičnih omejitev osebnega razvoja v meščanski družbi* glede na vsakokratni vidik življenjske dejavnosti. Le tako se nam namreč lahko posreči preseči za meščansko psihologijo značilno enačenje *individualnega* razvoja ljudi z njihovimi *družbenimi* razvojnimi možnostmi, se pravi ujetost v videz golih »zasebnih razmerij«, in s tem konkretno pokazati vselej dane *realne družbene perspektive* za individuum in preko udeležbe v zavestni družbeni kontroli realnosti razširiti subjektno-aktivno določanje njegovih življenjskih pogojev. — Kritično psihološke temeljne kategorije so tako v *dveh pogledih* »kritične«: prvič so kritične *do meščanske psihologije*, ki v svoji pojmovnosti slepo reproducira v kapitalističnih razmerjih dane omejitve in sprevrjenosti individualnega razvoja in oblikovanja zavesti kot nespremenljive prirodne danosti; drugič pa so kritične *do družbenih razmer*, ki objektivno zavirajo individualno realizacijo celotnih družbenih razvojnih možnosti in ki lahko v kolektivni dejavnosti spremenijo individue kot dele družbenih subjektov za razširitev njihovega samodoločanja, s tem pa tudi razvoja in življenjske izpolnitve.

3. Tako orisane splošne opredelitve kritičnopsihološkega oblikovanja kategorij so abstrahirane iz kategorialnih in pojmovnih sistemov, ki so v *funkcionalno-historični analizi* dejansko že razviti, njihovo sedanje stanje pa je mogoče razbrati iz pričujočih sedmih zvezkov »Tekstov za kritično psihologijo« (ki ležijo zunaj na mizi)⁶ in iz drugih publikacij. Tu najdemo kategorije oziroma teoretske koncepcije

⁶ Gre za serijo *Texte zur Kritischen Psychologie* (Teksti za kritično psihologijo), ki jo izdaja Psihološki inštitut Svobodne univerze v Berlinu. Do kongresa v Marburgu (s katerega je pričujoči Holzkampov referat) je izšlo sedem zvezkov: K. Holzkamp, *Sinnliche Erkenntnis — Historischer Ursprung und gesellschaftliche Funktion der Wahrnehmung* (Čutno spoznanje historični izvor in družbena funkcija zaznavanja) (1. zvezek, 1973); G. Ulmann, *Sprache und Wahrnehmung* (Jezik in zaznavanje) (2. zvezek, 1975); V. Schurig, *Naturgeschichte des Psychischen. 1. Psychogenese und elementare Formen der Tierkommunikation* (Zgodovina narave psihičnega. 1. Psihogeneza in elementarne oblike živalske komunikacije med živalmi) (3. zvezek, 1. del, 1975); V. Schurig, *Naturgeschichte des Psychischen. 2. Lernen und Abstraktionsleistungen bei Tieren* (»Naravoslovje« psihičnega. 2. Učenje in zmožnosti abstrahiranja pri živalih) (3. zvezek, 2. del, 1975); U. Holzkamp-Osterkamp, *Grundlagen der psychologischen Motivationsforschung. 1. (Temelji psihološkega raziskovanja motivacije)* (4. zvezek, 1. del, 1975); V. Schurig, *Die Entstehung des Bewußtseins* (Nastanek zavesti) (5. zvezek, 1976); R. Seidel, *Denken — Psychologische Analyse der Entstehung und Lösung von Problemen* (Mišljenje — psihološka analiza nastajanja in reševanja problemov) (6. zvezek, 1976); U. Holzkamp-Osterkamp, *Motivationsforschung. 2. Die Besonderheit menschlicher Bedürfnisse — Problematik und Erkenntniswert der Psychoanalyse* (Raziskovanje motivacije. 2. Posebnost človeških potreb — problematika in spoznavna vrednost psihoanalize) (4. zvezek, 2. del, 1976); F. Haug, *Erziehung und Gesellschaftliche Produktion* (Vzgoja in družbena produkcija) (7. zvezek, 1977).

različnih stopenj splošnosti, tako *tiste, ki zajemajo temeljne kategorije* prisvajanja-opredmetenja oziroma kooperacije in ustrezne kategorije »dejavnosti« in »predmetnih pomenov« (Gegenstandsbedeutung) in na podlagi teh kategorij izpeljane temeljne pojme za dojetje *individualne spoznavne dejavnosti* (Erkenntnistätigkeit), kakor tudi »orientacijsko-pojmovno spoznavanje« (orientierendes-ebgreifendes Erkennen), koncept »nastajanje-razvoj-reševanje« problemov, pojem »rešenega problema« itn.; dalje dodatne kategorije oziroma temeljni pojmi za dojetje *človeške emocionalnosti* kot subjektivnega vrednotenja znanih svetih danosti, obravnavanje razmerja med »produktivnimi« in »čutnovalnimi« potrebami, razlikovanje organizmične in »človeške« specifike motivacije itn.; in nazadnje mnogotere bolj specifične hipoteze o določenih kognitivnih oziroma emocionalnih vidikih individualnega razvoja kot individualnega podružbljanja, se pravi izoblikovanje in ohranitev zmožnosti za delovanje v konkretnih družbenih življenjskih pogojih, pa vse do koncepcij o temeljni posebnosti »človeških« konfliktov, procesih njihove »predelave« oziroma »obrambe« in o nastajanju in terapevtskem prevladovanju psihičnih motenj. V tem pojmovnem sistemu, ki nikakor ni zaključen in ki se ga ne da zaključiti, temveč ga je treba korigirati in diferencirati z obsežnejšimi in vsebinsko bogatejšimi funkcionalno-historičnimi analizami, imajo pojmi na vseh ravneh splošnosti tako rekoč dvojno naravo: na svoji lastni ravni splošnosti imajo funkcijo *teoretskih koncepcij*, ki *morajo zajeti* vsakokrat raziskovane vidike osebne življenjske dejavnosti in razvoja v njihovih *bistvenih določilih*, glede na oblikovanje bolj posebnih pojmov pa imajo funkcijo »kategorij« kot *okvirnih določil in vodil za razvoj* teoretskih koncepcij, pri čemer imajo tako nastajajoče bolj posebne teorije spet funkcijo »kategorij« za še bolj specifično tvorbo teorij itn.

Izpeljava različnih kategorij oziroma temeljnih pojmov nastaja pri tem (vsaj do omenjenih temeljnih pojmov »drugega reda«) vselej osnovana na opisani funkcionalno-historični analizi; (koliko to zadeva tudi bolj posebne hipoteze in kako je treba na različnih ravneh razmerje »teorija-empirija« natančno določiti, o tem še diskutiramo, kot se bo pokazalo proti koncu tega popoldneva). To potemtakem pomeni: pri slehernem raziskovanem vidiku individualne življenjske dejavnosti analiziramo njegov filogenetski nastanek kot optimiranje življenjskega procesa za »ohranitev eksistence« v določenih objektivnih pogojih — preko obdelave biološkega, etološkega, antropološkega, etnološkega materiala; s tem bi morale postati jasno, kateri nespecifično-organizmični momenti so v tem funkcijskem vidiku odpravljeni in kako je tu treba natančno opisati filogenetsko nastale razvojne potence za podružbljanje te funkcije. Dalje smo na podlagi »kritike politične ekonomije« za slehernega od analitskih funkcijskih vidikov obravnavali povezanost med formacijsko, razredno in pozicijsko specifičnimi življenjskimi razmerami konkretnih individuov v meščanski družbi in med v njej dano formno določenostjo, omejitvami, sprevečanju *uresničljivosti* bioloških razvojnih potenc v individualnem podružbljanju. S tem smo hkrati kritično osvetlili individualne omejitve kot drugo plat celotnih družbenih razvojnih *možnosti*, ki lahko postanejo za *vsakega posameznika realne* preko kvalitativne spremembe družbenih razmer. Tako bi bilo treba opozoriti tudi na vsakokrat *konkretne perspektive* individuov, na podlagi *širjenja udeležbe v zavestni družbeni kontroli realnosti razširiti kontrolo nad njihovimi lastnimi življenjskimi pogoji*, da bi potemtakem pomagali ustvariti predpo-

stavke za osebno realizacijo družbenih možnosti individualnega razvoja glede na raziskovani vidik življenjske dejavnosti.

Pri tem pa vsaka od tako analiziranih kritično-psiholoških kategorij oziroma teoretskih pojmov vsebuje tudi *kritiko tradicionalno-psihološke pojmovnosti* glede na isti predmetni vidik, ker na podlagi kritično-psihološke temeljne kategorije, ki je po svoji naravnosti širša, saj v raziskovanem vidiku hkrati raziskuje zaobsegajoči historično nastali sklop človek-svet, pokaže tudi spoznavno omejitve, ki je dana za omejevanjem na zgolj individualne življenjske pogoje in »naturalizacijo« družbenega okolja. Na ta način je v kritično-psihološkem konceptu privzajanja-opredmetenja nekako kritično odpravljen meščanski koncept zgolj individualnih procesov učenja in razvoja, v konceptu »kooperacija« meščanski koncept interakcije, v konceptu »dejavnost« meščanski koncept »vedenja«, v konceptu »predmetni pomeni« meščanski koncept »dražljajskih danosti«, v konceptu pojmovno-orientacijskega spoznanja meščanske koncepcije organizacije zaznavanja, »reševanja problemov«, v konceptu »produktivnih potreb« meščanske homeostatske koncepcije potreb itn. — S funkcionalno-historično analizo posameznih funkcionalnih vidikov življenjske dejavnosti se hkrati pojasni *njihova medsebojna povezanost*; tako je bilo mogoče (kar bo še jutri predstavljeno in o čemer bo potekala diskusija) na ta način bolj zaobsegajoče in natančneje določiti *razmerje med kognitivnim in emocionalnim vidikom življenjske dejavnosti*. Na tej poti se potem ponujajo še bolj daljnosežne možnosti za kritiko danih pojmovnih razlikovanj človeške življenjske dejavnosti, naključna in zunanja razlikovanja lahko vse bolj premagujemo z izpostavitvijo bistvenih, notranjih razlik in povezanosti.

V svojem prispevku sem hotel prikazati le *nekatero okvirne teze* za boljše presojanje in umestitev kritično-psihološkega postopka in z njim dobljenih rezultatov. Vsebinska določitev deloma še sledi v nadaljnjih prispevkih tega kongresa, sicer pa se je mogoče z njimi seznaniti v naših publikacijah. Vsaj en, vsekakor bistveni vidik življenjske dejavnosti individuov bo za konkretizacijo in ponazoritev mojih splošnih prikazov kritično-psiholoških kategorij in postopka za pridobitev teh kategorij obravnavala Friga Haug v naslednjem prispevku:⁷ vidik »*socialnih odnosov*« med ljudmi. S pojasnitvijo vsebine in izpeljave kritično-psiholoških kategorij v medčloveških odnosih, posebno kategorije kooperacije, bi moralo ob zgedu socialnih odnosov hkrati postati še bolj jasno, kaj mislimo, ko rečemo: kritična psihologija je v izpeljevanju svojih pojmov kritična tako do meščanske znatnosti kot do razmer, na katere se nanaša.

Prevedeno po: K. Holzkamp, »Die kategoriale und theoretische Erfassung der Vermittlung zwischen konkreten Individuen und ihren gesellschaftlichen Lebensbedingungen durch die Kritische Psychologie, v: K.-H. Braun und K. Holzkamp (Hrsg.), *Kritische Psychologie*, Bericht über den 1. Internationalen Kongress Kritische Psychologie vom 13.—15. Mai in Marburg, Band 1 — Einführende Referate, Fischer, Köln 1977, str. 101—110.

Prevod: Eva Bahovec

⁷ Haug, F., »Soziale Beziehungen und gesellschaftliche Verhältnisse in kritisch-psychologischer Analyse«, v: K.-H. Braun und K. Holzkamp (Hrsg.), *Kritische Psychologie*, op. cit., str. 111—121. (Shrv. prev.: Marksizam u svetu, 1979, 1, str. 124—134.) (Vse opombe so uredniške.)

Psihološke in pedagoške razprave

Uredništvo: dr. J. ...

Letnik ...

Število ...

Ljubljana, ...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

... 19...

Pojem strukture v psihologiji

II. Del: Strukturiranost zavestnega subjekta in osebnosti

(nadaljevanje in konec)

JANEK MUSEK

V prvem delu razprave (*Anthropos*, 1981, 4—6, str. 135—150) sem skušal predstaviti pojem strukture in strukturalno logiko kot je nastala na tleh psihologije in to predvsem v treh njenih »šolah« — likovni psihologiji, celostni strukturalni psihologiji in razvojno strukturalni psihologiji Jeana Piageta. Psihološki pojavi, zlasti pa osebnost kot njihova najkompleksnejša sinteza, so pogosto predmet strukturalne razgradnje, ta pa ni enako pogosto spoznavno učinkovita. Pokaže se npr., da s preprostimi rekombinacijami in permutacijami strukturalnih osnov (»radikalov«) ni mogoče rekonstruirati tistih strukturiranih celot, iz katerih strukturalna redukcija problemsko izhaja in jih želi pojasniti. To velja še posebno za redukcijo, ki se povezuje s pozitivističnim in objektivističnim razumevanjem človeka kot predmeta razgradnje, iz katerega je metodično izvzet, črtan sam subjekt razumevanja, torej navsezadnje tisti, ki razgrajuje in ki je sam tudi človek.

Naloga drugega, nekoliko zakasnelega dela razprave pa bi bila obravnavati prav tistih temeljitejših strukturalnih poskusov, ki programsko ne pristajajo na brisanje človeka kot subjekta, marveč ga vključujejo v predmet raziskovanja, konec koncev tudi kot predpogoj tega raziskovanja. Hkrati pa seveda vsi ti poskusi stojijo pred novo in težavno nalogo, ki se ji je mogoče izogniti le za ceno izbrisa subjekta na metodični ravni (kot npr. v behaviorizmu), ali pa na teoretični ravni (kot stori npr. althusserjanski strukturalizem): pred nalogo, kako pojmovati vlogo človeka kot subjekta takó, da ne bo kot a priori neznanstvena terjala omenjenega izbrisa. Doseči je treba pojmovanje subjekta, ki ohranja njegov refleksivni status, omogoča pa tudi njegovo izpeljavo. Treba se je torej vprašati, od kod subjektu moč delovanja, treba se je vprašati o strukturi subjekta samega.

Takšno vprašanje v tradicionalni psihologiji ni moglo biti plodno, saj tu velja klasični novoveški pojem zavestne subjektivitete, ki je načelno in izvorno posameznikova instanca, ki je prozorna in enotna entiteta. Šele Marx je zaslutil, da utegne imeti zavestna duševnost posameznika izvore, ki so zunaj njega samega, v družbenih odnosih. Pojmovanje subjekta, zavesti in duševnosti, ki so neprozorni samemu sebi in notranje konfliktni, pa je uvedel šele Freud. Na tej dediščini je končno mogoče spregovoriti o strukturiranosti zavestnega subjekta.

Nauk pred nedavnim preminulega francoskega psihoanalitika Jacquesa Lacana pomeni najodločnejšo vpeljavo strukturalističnih prijemov na področje psihoanalize, ki je v Lacanovih očeh striktno pojmovana kot znanost o nezavednem. Treba pa je takoj dodati, da je Lacanovo strukturalistično tolmačenje Freuda vcepilo francoskemu strukturalizmu življenjski sok, brez katere si ni moč pojasniti njegove še vedno trajajoče privlačnosti in ekspanzivnosti: strukturalizem Lévi-Straussa, Foucaulta in v nekem smislu tudi Althusserja se opira na pojem nezavednega, torej na Freuda usodno — z njim »stoji ali propade«. Vsaj na prvi pogled deluje psihoanaliza kot primerna rešitev, da strukturalizem ne zdrkne bodisi v idealizem in ontološki formalizem, bodisi v vulgarni biologizem. Pojem nezavednega se pojavi kot tista dobrodošla konstrukcija, ob kateri se lahko strukturalna redukcija oziroma decentracija človeka lahko zaustavi, ne da bi takoj zgrmela v brezno formalizma. Ne glede na to, ali je nezavedno materializirani »duh« družbenih institucij (kakor pri Lévi-Straussu), ali je epistemološko polje (pri Foucaultu), ali svojevrstna govorica, govor Drugega (pri Lacanu), ono postane »središče«, ki konstituira človeka, ne da bi bil le-ta njegov dejanski gospodar in ga tako ukinja kot subjekta v klasičnem filozofskem pojmovanju tega pojma. Človek ima svojo »bazo«, ki čeprav zunaj zavestnega subjekta, omogoča inteligibilnost človekovih ravnanj in ki je, čeprav zunaj zavesti, spoznavna prav preko svojih učinkov na zavest, torej učinkov nezavednega, ki je potemtakem strukturirajoče, na zavest, ki je strukturirana, neizvorna in sekundarna.

Mimo radikalnih in daljnosežnih in že zato zelo spornih teoretskih konsekvenc, ki jih strukturalna psihoanaliza izvaja v teoriji subjekta, »jaza« itd., se želim najprej ustaviti prav pri njenem pojmovanju same strukture. V nasprotju z običajno zelo nejasnimi Lacanovimi izvajanja, njegovih bistvenih tez o strukturi ni težko razbrati, ker jih je pogosto in večkrat prav aforistično poudarjal. Nezavedno je infrastruktura, vendar ni niti kaotično, niti nespoznavno. Lacan zavrača še vedno precej razširjeno predstavo, da je nezavedno dogajanje iracionalno, »divje« in alogično (vsaj v merilih logike »realnosti«) — in tu očitno kar v veliki meri popravlja samega Freuda, ki mu sicer goreče prisega duhovno zvestobo. Nezavedno je organizirano, artikulirano. Ima svoj red, ki je brez nadaljnega dostopen čisto razumski logiki. Tu se lahko spomnimo, da na drug način tudi že Claude Lévi-Strauss intelektualizira nezavedno, ko v »Strukturalni antropologiji« opozarja na analogijo nezavednega z želodcem: nezavedno pri tem ni tisto, kar se v želodcu meša, torej vsebina sama, ki bi se utegnila res zdeti absurdna kaotična, skratka »divja«, temveč je tisto, kar meša in melje. Toda kakšna so pravila in kakšen je red nezavednega, kako je le-to samo strukturirano? Strukturirano je, pravi Lacan, kot jezik in spet sta si z Lévi-Straussom zelo blizu, ker ta zatrjuje, da je nezavedno »skupek simboličnih form« (Lévi-Strauss, 1958). Lacan gre tako daleč, da operacije nezavednega (pri Freudu operacije »primarnega procesa«), namreč zgostitev (sežemanje) in premeščanje enači z jezikovnimi operacijama metafore in metonimije. V svoji doslednosti mora slednjič spet dezavuirati Freuda, ki je jezikovno obnašanje omejil na sfero zavesti in predzavesti (Das Vorbewusste), medtem ko Lacan meni, da so vsebine nezavednega, Freudove »Vorstellungs-

repräsentanzen« pravi označevalci. Tako se po Lacanu na področju nezavednega že v celoti gibljemo v lingvističnih sferah.

Tu že slutimo domet in pretenzije Lacanove strukturalne, lingvalistične teorije nezavednega, obenem pa začenjamo slutiti ceno, ki mora biti plačana za tezo, da je nezavedno strukturirano kot jezik in da potemtakem tudi je jezik, govornica, namreč govornica Drugega, govornica z mesta strukture subjekta, ki zavesti »uhaja«, a jo prav s svojim uhajanjem in neprisotnostjo v njej dejansko konstituira. Nagoni, za katere je Freud menil, da jih mora človeštvu znova dokazati, potem ko se je preveč »privadilo« na vednost, da ima duha, se v človeku, skozinskoz ujetem v simbole, v označevalsko mrežo, »prelomijo«; fiziološke potrebe se morajo javiti redu govornice Drugega in se mu prilagoditi, nagoni se v človeku spremenijo v prošnjo in zahtevo in se tako v čisti biološki obliki ukine, s tem pa se tudi objekti zadovoljitve spremenijo v darove. Človek je govoreče bitje, toda prvinsko v tem smislu, da nezavedno spregovori skozi človeka in mu ne dopušča vloge avtentičnega samorefleksivnega subjekta. Spoznanje samega sebe je dvakrat iluzija; to spoznanje prvič ne more doseči »sebe«, ampak vodi drugam, ven iz zavestnega subjekta, na mesto njegove ekscentrirane resnice, ki mu jo simbolni svet zakriva. Človek je brezpogojno vdan označevalcem, kajti le tako lahko po soočenju z izvorno odvisnostjo in nezadostnostjo (kot bitje, ki se prezgodaj rodi) sploh obstane. In drugič, samorefleksija lahko pripelje le do tiste »necele resnice« o sebi, v kateri je spregledano refleksivno prizadevanje subjekta in tako izgublja dimenzijo, ki bi bila — po govorni osvoboditvi subjekta — ravno najbolj dragocena.

Toda če v Lacanovih očeh človeka na vseh ravneh psihičnega in telesnega (kaj je nezavedno histerikov drugega kot govornica telesa?) veže zavezanost jeziku, tedaj Lacana kot teoretika prav tako zavezuje njegova teza, da je nezavedno strukturirano kot jezik. Tu se namreč pravi problemi šele odpro. Ali si je Lacanovo tezo treba razlagati kot strogo podreditev nezavednega lingvistični realnosti — z drugimi besedami, ali je nezavedno »pravi« jezik, ali je samo analogno jeziku? In kaj navsezadnje z vsem tistim — še vedno ne tako nepomembnim — v človeku, česar pri najboljši volji le ni moč spraviti pod imenovalec jezika oziroma označevalca, če nočemo pojma označevalne strukture raztegniti preko vseh meja, torej do meja absurdnosti?

Zdi se, da je Lacanovo stališče pomembno le, če posežemo po ekstenziji pojma jezikovnega, če ta pojem ohranimo kot prototip mnogih struktur, ki postanejo tako kvazijezikovne. V nasprotnem primeru moramo strukturalistično teorijo nezavednega omejiti z vsemi omejitvami teorije označevalca, ki veljajo za »normalni« jezik, s tem pa se seveda domet strukturalne psihoanalize skrči, ona sama pa ostane le če subdisciplina lingvistike.

Bazično zlitje nezavednega z (lingvistično) strukturo in te strukture z nezavednim, ki je tako radikalno na prvi pogled, se lahko odkupi le na ta način, da naredi bodisi pojem strukture, bodisi pojem nezavednega še bolj neprozoren in nejasen. Za kakšno strukturo gre pri nezavednem? Očitno tu ne gre za povsem relacionalni, formalistični pomen strukture, za čiste odnose brez entitet. Temu se želi Lacan ravno izogniti, da bi ohranil referenco nezavednega: v tistem »nekaj«, kar mora biti strukturirano, mora biti ohranjena tudi kontinuiteta Freudovega

»das Unbewusste«. A očitno tu tudi ne gre za trukturni sistem pozitivnih elementov kot npr. v strukturalni antropologiji Clauda Lévi-Straussa. Struktura nezavednega temelji na označevanju diferencialnosti, na označevalcu odsotnosti, na manku, na vedno prisotni zaznamovanosti vsakokratne pozitivne entitete z njeno lastno razliko in odsotnostjo. Ta pojem strukture je gotovo zanimiv, vendar vse prej kot jasen in le težko pretendira na status teoretično izdelanega pojma.

Diferencialno pojmovanje strukture, ki je obseženo v Lacanovi teoriji označevalca, se skuša izogniti klasični referenčni problematiki pomena in še več, skuša se izogniti tudi problematiki označenega. Oporna točka naj bi ostala v krogu označevalca samega, toda vprašanje ostane, ali je ta cilj v Lacanovem nauku dosežen in sploh, ali je dosegljiv. Težava je po mojem mnenju podobna kot težava, s katero se srečuje fonologija, ki prav tako skuša odpraviti opiranje na referenčni pomen. Problem je nameč v tem, da naposled ne moremo več utemeljiti označevalske difference, ne da bi se vendarle sklicevali na referenčni pomen. Posamezni fonemi imajo sicer označevalno, diferencialno funkcijo, a ne zato, ker se razlikujejo po sebi (č in ž se npr. razlikujeta, vendar recimo v nemščini nimata diferencialnega pomena in jih lahko zamenjujemo; v slovenščini jih ne moremo zamenjati, saj vsakdo ve, da čir in žir ne pomenita istega), temveč zato, ker lahko njihovo razlikovalnost utemeljimo na predmetno referenčni razliki besed, v katerih ti fonemi variirajo. Če želimo ugotoviti razlikovalnost fonemov č in ž, potem se moramo sklicevati na razliko med besedami kot so čir in žir, čila in žila itd. Toda, da bi ugotovili razliko med temi besedami, se moramo nazadnje opreti na predmetno referenčno razlikovanje. Sicer nam preostane le to, da se sklicujemo na razliko med glasovoma č in ž, s takšno argumentacijo pa se zapremo v začarani krog in pademo v protislovje, če pomislimo na jezike, ki tu ne delajo razlike. Če ignoriramo referenčni aspekt pomena in označeno, tedaj konec koncev ne bomo mogli razložiti diferencialnosti fonemov č in ž; zgolj na označevalski ravni, zgolj v fonološki razliki ne bomo našli osnove za razlikovalno opozicijo teh fonemov.

Pri označevalski teoriji strukture nezavednega nam dela podobne težave prav falos kot ključni označevalec, označevalec manka. Zdaj je problem ta, da mora biti nekaj že označeno, preden se pojavi označevalec manka. Toda če je tako, tedaj ni več mogoče trditi, da je prav označevalec manka tisti, zaradi katerega, kot pravi Lacan, veriga označevanja spet lahko steče in se dejavnost strukture sploh lahko vzpostavi. Kako lahko nekaj postane označevalec manka, vedno »pri-sebne« razlike, če poprej niso označene ustrezne pozitivitete, označene že z označevalci, torej že v simbolnem registru. Če je vstop v simbolni register možen samo preko označevalca manka, potlej se lahko samo začudeno vprašujemo, od kod nenadoma ta označevalec pred vsemi drugimi kot njihov predpogoj, ko hkrati njega samega brez sklicevanja na te druge ni mogoče utemeljiti. Če vztrajamo pri teoriji označevalca in teoriji diferencialnega pomena, tedaj je treba sprejeti konsekvenco, da v nobenem primeru ne more delovati označevalec, ki je (četudi samo v določenem trenutku) povsem sam — tudi seveda ne v primeru, da označuje na neki način samega sebe, svoje mesto. To mesto namreč ni določljivo drugače kot s konstelacijo drugih označevalcev. Kako bomo prišli do tega, da je falos v nezavednem označevalec manka, če ne preko tega, kar nam je v zvezi

z moškimi in ženskami, s spolno razliko že na neki drugi način simbolično posredovano? Teza, da obstaja začetni označevalec, ni združljiva z vseskozi diferencialnim pojmom označevalca: treba je odstopiti od nje, ali pa priznati, da se označevalec manka lahko pojavi šele potem, ko je označevalni proces že stekel. To za Lacana seveda ni sprejemljivo, ker pomeni zavračanje bazičnega aksioma, na katerem je zasnovana vez strukturalne teorije nezavednega s spolnostjo. Obstaja seveda še tretja možnost, torej vrniti se h konceptu referenčnega pomena in tam poiskati oporo ter izvor igre označevalcev, to pa seveda tudi pomeni, da ob spodbitem primatu diferencialnosti vsa saussurovska lacanovska teorija pomena izgubi svojo subverzivno, revolucionarno ost.

Speljava nezavednega (in zavestnega) psihičnega delovanja na označevalski proces strogo omeji polje psihoanalize na govorico. Lacan sam poudarja, da se psihoanaliza lahko giblje samo v krogu govorice. Tu seveda moramo pomisliti na pomembno duševno dogajanje, ki poteka zunaj označevalnega dosega, a tudi na ožjem področju miselnih in reprezentacijskih procesov se moramo vprašati, koliko so le-ti podvrženi zakonitostim lingvističnega označevanja. Redukcija človekovega delovanja na simbolične forme se lahko zdi še ne vem kako vabljiva, vendar je ne moremo imeti niti približno za dokazano, niti za posebno verjetno. Imam celo vtis, da si sodobni misleci včasih zelo nekritično izposojajo idejo o primatu jezika: behavioristi, logični pozitivizem, analitična filozofija in zdaj tudi strukturalisti. Vse to za ceno nedopustnega in nikoli dokazano upravičenega poenostavljanja odnosa med jezikovnim in nejezikovnim obnašanjem človeka. Vendar razlike med mišljenjem (da o drugih, nekognitivnih funkcijah, ki motivirajo mišljenje in govorjenje niti ne govorimo) in govorico niso nepomembne in zanemarljive. Prav tako niso nepomembne in zanemarljive razlike med simbolnim mišljenjem in neoznačevalskimi formami mišljenja. Med avtorji, ki so opozarjali na te razlike naj omenim samo psihologe: Karl Bühler, William Stern, Lev Vigotski, Jean Piaget in Jerome Bruner. Vigotski je podrobno analiziral kvalitativne strukturne in funkcionalne razlike med govorom in mišljenjem že pred skoraj 50 leti. Ne spominjam se, da bi kdorkoli prepričljivo ovrgel te analize, je pa po drugi strani znano, kako velik pomen je Vigotski kljub temu prisojal govorici. Piaget kot eden najeminentnejših proučevalcev človekovega kognitivnega razvoja celo zagovarja tezo o primatu mišljenja nad govorom.

Strukturalistična totalizacija pelje v dveh smereh, ki sta enako sumljivi: bodisi v razširitev označevalske logike in označevalskega pristopa na pojave in procese, ki so zunaj samega jezika in govora ali pa pred njim, bodisi v zožitev človekovega delovanja v označevalske kategorije.

Označevalsko logiko bi navsezadnje lahko videli v pojavih kot sta genetski kod in gravitacijsko polje. Kdo mi brani videti v vesolju en sam velik označevalni proces, ki se odigrava v duhu ali materiji stvarstva? Toda na tej poziciji, ki ji strukturalizem, v kolikor ni sposoben samokorekcije, ne more ubežati, preneha njegova spoznavna plodnost in privlačnost. Tu postane sterilen kot vsako drugo substancialistično in redukcionistično igračkanje.

Vsekakor je vabljiva hipoteza, da morajo obstajati strukture vzporednosti med kvalitativno sicer različnimi psihičnimi funkcijami in procesi kot so govor,

zavestno mišljenje in nezavedno delovanje. Banalna, toda znanstveno komaj zadovoljivo razložena in pojasnjena je resnica, da je mišljenje prevedljivo v govor in obratno (sicer ne bi imeli razloga verjeti, da je Platon pisal to, kar je mislil). Toda v vseh teh primerih se zdi, da gre za variiranje različnih označevalcev ob istem univerzumu označenega. Lahko bi šli še dlje in domnevali, da imajo vsi omenjeni procesi sintaktično strukturo, ki je primerljiva s sintakso človekovega predmetnega delovanja in celo s »sintakso«¹ zaznavanja.

Eden izmed paradoksov strukturalne psihoanalize je ta, da prihaja v nekem smislu prepozno. To trditev pa je treba pravilno razumeti. Dejstvo je, da nihče pred Lacanom ni uspel povezati teorije nezavednega s teorijo označevalca. Ta uspeh pa je vendarle prišel v času, ko sta tako Freudova teorija nezavednega kot de Saussurjeva teorija označevalca v svoji prvotni obliki že preseženi (kar seveda ni isto kot ovrženi). Res kliče Lacan nazaj k Freudu in vehementno napada neoanalitična prizadevanja kot ideološko izkrivljen revizionizem. Toda za to vehementno se skriva tudi pomanjkanje dobrih argumentov. Morda se »egološke«² teze Hartmanna, Krisa in Loewensteina v nekaterih pogledih res prilegajo mentaliteti amerikaniziranega »style of life«, toda to ne more zbiti teže njihovim dokazom za to, da vsa psihična energija ni nagona, da je del dejavnosti človeka relativno neodvisen od libida in da lahko ta del predstavlja podlago za razvoj človekove samodejavnosti in relativno avtonomnega zavestnega jaza. Nikakor ne uvidim, zakaj naj bi tako pojmovani zavestni subjekt (ki je vsekakor že zelo daleč od absolutno gospodujočega ega) prišel prav ravno reakcionarni mentaliteti in ne npr. revolucionarni ideologiji. Če subjektu odvzamemo vsako možnost veljavne samorefleksije, transcendiranja svoje pogojenosti, potlej je tudi vsaka psihoanalitična osvoboditev onega iluzorna in Lacan samo vara sebe in nas, ko zagotavlja, da bomo takrat, ko bomo identificirali svoje pravo mesto, lahko izbirali, ali se bomo podredili, ali ne. Žongliranje z mestom subjekta in podvajanje subjekta ni način, s katerim bi lahko rešili problem samorefleksije in znanosti (ki daje tudi po Lacanu adekvatno spoznanje) tako kot nam obljublja strukturalna psihoanaliza. Subjekt na mestu onega je enako daleč od svobode in izbire kot je daleč represivno-iluzionistični zavestni subjekt. Lacan noče priznati, da vodi njegovo pojmovanje v strog determinizem in v negiranje refleksivnega spoznanja. Toda če zavestni jaz nikakor ne zmore tega spoznanja, tedaj ga jaz na mestu onega še manj. Tam ni samospoznanja. Če pa je ves posel psihoanalize le razodtujitev govora, potem bi lahko navsezadnje le mislili, da je subjekt ves čas tu, na istem mestu in da treba samo osvoboditi njegov govor. A vendar ta govor ni nikoli »njegov«³; subjekt je funkcija govornice in ne obratno. Tu ni pravega izhoda in nedosledno bi bilo govoriti o pravi osvoboditvi subjekta — če že, ga lahko osvobodimo njegovih fikcij, nikakor pa ga ne moremo iztrgati iz brez-pogojne zavezanosti govoru. Kolikor pa obstaja relevantnega spoznanja in relevantne znanosti, je ta možna le na podlagi refleksivnega, t. j. zavestnega mišljenja, torej pri zavestnem subjektu. In ker ta možnost tudi po Lacanu obstaja, se zdi, da so Lacanovi ugovori zoper egopsihoanalizo bolj verbalni kot načelni. Relativna avtonomnost zavestnega subjekta je v tem, da lahko spoznava in da lahko izbira: njegova spoznanja in akcije pa so lahko v skladu z resničnostjo (to bi Lacan želel), ali pa ne. Ego psihologi temu ne oporekajo in mislim, da Lacan tudi ne.

Kot do Freuda je Lacan premalo kritičen tudi do de Saussura. Lacanova teorija označevanja predstavlja začetek in konec njegovega pojmovanja govornice. S tem ostaja čisto v okvirih saussurjanskega koncepta jezika, kjer je jezikovna enota znak, jezik pa sistem, ki ga obvladujejo termini opozicij, korelacij in diferencialnosti. Medtem je lingvistika naredila korak naprej in ponovno odkrila, da jezik ni samo sistem znakov, ampak da so bistvene enote jezika stavki in bistvena pravila jezika zakoni, po katerih se generirajo stavki. Danes ni mogoče gledati na jezik kot na permutacijo znakov, kakor da stavki ne obstajajo. In stavki nikakor niso permutacije znakov. Stavki so enota jezikovnega sistema in to ima za teorijo označevanja važne posledice. Le na videz lahko rečemo, da za stavek in misel velja isto kot za označevalca in označeno, ki se vsak na svoji strani konstituirata v ustreznih diferencialnih mrežah. Z referenčnim pomenom stavkov (in misli) ni tako lahko opraviti kot z referenčnim pomenom besed in pojmov. Stavki »pes je preplašil zajca« nas napotuje k referenci, k akciji in njeni mentalni reprezentaciji, ki je vse kaj drugega kot diferencialni splet. Če za besedo še lahko trdimo, da je njen pomen inteligibilen kot diferencialen pomen (videli smo, da to ne gre brez težav in protislovnosti), je za stavek to nemogoče trditi in prav tako je nemogoče trditi, da je stavčni pomen nekakšna vsota posameznih besednih pomenov. Stavki imajo pozitiven, artikuliran pomen; njihove strukture pa ni mogoče razložiti z označevalnim mehanizmom po de Saussuru, ampak s sintaktičnimi strukturami kot jih je dognala recimo generativna slovnica. Ves strukturalizem pa še vedno gradi na pojmovanju govornice in jezika, ki se še ni povzpelo do spoznanja vloge sintaktičnih pravil in do fundamentalnosti stavčnih celot. Lacan se celo premalo oprime ugotovitve, ki pri de Saussuru in strukturalnih lingvistih še ni prisotna: da ni kodificiran samo jezik (*la langue*), temveč tudi govornica (*la parole*) in sicer z globinskimi sintaktičnimi pravili. Ta pravila šele dajejo pravo sliko jezika in govora, ampak tudi ona trdno drže zavestni subjekt v pesteh: globinska sintaksa deluje nezavedno, ko generiramo pravilne stavke, ne da bi se zavedali, po katerih zakonih jih generiramo. Tu se odpira možnost, da v pojmovanju nezavednega statiko označevalcev in njihovih diferencialnih odnosov zamenja dinamika sintaktičnih struktur, ki presegajo označevalske odnose in ki je ni mogoče izpeljati iz opozicij, korelacij in diferenc. Niti strukturalizem, niti strukturalna psihoanaliza te možnosti ne izkorišča in zato ostaja pri mreži označevalcev in označenih — ni se še utrdilo spoznanje, da le ti niso toliko podrejeni diferencialnim koordinatam in dimenzijam kolikor posebnim pravilom urejanja in povezovanja. Glavni gospodar na terenih jezika, govora in — morda — mišljenja je sintaksa.

Po drugi strani Lacan v svoji teoriji označevanja vendarle ni tako radikalen kot nekateri drugi strukturalisti v neki drugi točki. Toliko smisla za psihologijo (ali mogoče za psihologizem?) ima še vedno, da se nikoli dokončno ne odreče psihičnemu polu znaka, t. j. označenemu. Lacan ne pride do točke, ki je npr. Jacquesa Derridaja preko kritike »logocentrizma« pripeljala do absolutnega primata označevalcev. To je kajpada samo dobro, kajti spregled stavčne narave jezika je za gramatologijo, ki izgubi stik z označenim in postane neke vrste behavioristična teorija jezika, še toliko bolj usoden. Toliko bolj usoden, če se pokaže, da za stavkom, ki ga izrečemo, vendarle obstaja nekaj takšnega kot je

misel, če se pokaže, da ni misel tista, ki je aproksimacija stavka, temveč obratno in še zlasti, če lahko ta misel sproži za človeka pomembno akcijo, ne da bi jo sploh bilo treba prevesti v govorico. Tu pa že seveda nismo več daleč od ideje, da strukturnih radikalov našega življenja ne smemo iskati v strukturaciji odnosov med znaki, med označevalci ali pa med označevalci in pojmi, temveč v strukturaciji odnosov med zaznavo, mislijo in stavkom na eni strani ter akcijo na drugi strani.

Socialna strukturiranost osebnosti in dialoška struktura zavesti

Poskusi decentracije človeka v korist jezikovnih struktur nam kažejo, kako globoko je sodobna misel izgubila vero v privilegirani položaj človeka in sploh v njegovo samostojno držo. Tradicionalna novoveška podoba človeka kot racionalnega, determinacije osvobajajočega se bitja, referenčne točke kozmosa, se ruši na vseh koncih in krajih in humanistična tradicija te dobe, vezana na emancipativno prizadevanje meščanske družbe, kakor da se potaplja hkrati z njo. Humanizem, temelječ na referenčni poziciji človeka kot zavestnega subjekta, doživlja od sredine prejšnjega stoletja sem udarec za udarcem: nekdanja krona stvarstva postane v očeh evolucionizma zgolj delček narode (Darwin) in če že nekaj transcendirajo narode, je to družba, v kateri je človek spet samo produkt zgodovinskih in družbenoekonomskih odnosov (Marx). Ampak to še ni dovolj, človek ne gospodari več niti na svojem lastnem področju, njegovo zavestno delovanje je funkcija nezavednega (Freud in globinska psihologija). Na koncu se izkaže, da človek ni niti pravi subjekt in akter govorice, ampak prej njen proizvod, presečišče označevalskih odnosov. Zmagoslavje faktorjev, ki naj bi ga decentrirali, nad človekom se zdi popolno. Althusserjev »teoretični antihumanizem« predstavljajo samo še milostni sunek in po njem človeka sploh ni več mogoče misliti, ne pomeni več teoretičnega pojma.

Morda pa ravno ta poplava decentracij še najbolj prepričljivo kaže, da ni tako enostavno mogoče opraviti s človekom kot zavestnim subjektom. Kaj je navsezadnje teoretični in znanstveni vzon človekove misli drugega kot tisti zamah tega »decentriranega« subjekta, s katerim se on vedno znova izmakne svoji objektivni determiniranosti in jo spoznavno in dejavno premaguje? Mar ni ravno spoznanje nujnosti že od Spinoze sem temeljna legitimacija one prave človekove pokončnosti, ki se kaže v zmoglosti, da zavzame pozicijo zavestnega subjekta? Mar ni ravno spoznanje determinant že vseskozi brezpogojna okoliščina zavze-manja te pozicije, mar ni ravno spoznanje determinacije že tudi tista negacija človeka kot objekta, s katero se on spet vzpostavi kot zavestni subjekt? In mar ni tako, da je vsako spoznanje nove odvisnosti paradoksalno, a nujno tudi vedno nova in višja stopnja osvoboditve subjekta?

Če pa že želimo hoditi po tej poti, tedaj bi si storili slabo uslugo, s tem da bi nekritično in vseprek odklanjali spoznanja o naši lastni determiniranosti. Nasprotno, le če skrbno sledimo tem spoznanjem, bomo znali presoditi, kaj pomenijo za človeka kot zavestni subjekt; njihov navidezno konsekventni tok bomo znali prekiniti na točki, ki ne pomeni dokončnega strmoglavljenja v prepad absurdnih redukcionalizmov, marveč prav reafirmacijo človeka kot subjekta, ki je tem večja,

čim globlje je njegovo spoznanje. Osvobajanje človeka kot subjekta napreduje le z napredovanjem znanja; edina alternativa je vračanje k mračnjaštvu, v položaj, kjer se človek morda sicer ne bi zavedal svojega suženjstva, a se ga prav zato tudi ne bi bil sposoben osvoboditi.

Problematika, ki smo jo načeli, je tesno povezana s problemom strukture. Vendar pa je res, da dobiva misel o strukturi z njo tudi izjemno pomembno novo razsežnost. Strukturni pojmi, ki naj zajamejo duševnost in osebnost človeka, morajo namreč zadostiti zdaj dvema temeljnima zahtevama: prvič morajo odkriti prvinske momente, ki gradijo duševnost in osebnost in drugič morajo vzpostaviti strukturno ogrodje tistega izjemnega dodatnega momenta, ki vsebuje dispozicijo za vzpostavljanje zavestne in spoznavajoče distance do sebe kot objektivno strukturirane danosti, momenta s kapacitetami samonegiranja in samotranscendence. Skratka, strukturna pojmovanja duševnosti in osebnosti morajo biti pravična tudi v odnosu do človeka kot dejavnega subjekta, postati morajo njegovo merilo. Poudarek je torej na strukturi človeka kot subjekta.

Nobena skrivnost ni, da se moderna psihologija ni ravno s posebnim navdušenjem lotevala te naloge. Pa vendar ni mogoče drugače kot na ta način povezati objektivnih spoznanj o človeku s preprostim dejstvom, da je ravno človek zavestno bitje, ki producira ta spoznanja. Človek je evidentno spoznavajoče bitje, je evidentno zavestni subjekt in to mora razlaga, ki ima resne teoretične spoznavne pretenzije, upoštevati. Hkrati s predmetnimi spoznanji, ki jih človek proizvaja, je tu njegova vloga proizvajalca, subjekta teh spoznanj. Objektivnih spoznanj o osebnosti ni mogoče brez protislovja izolirati od njihovega izhodišča, ki je človek kot subjekt. Osebnost se nanaša na tistega, ki misli in tistega, ki je mišljen, ona eksistira v prvi in v tretji osebi.

Ko že iščemo tisto znanstveno področje, od koder se odpira možnost strukturacije človeka kot subjekta, se moramo ustaviti pri socialno psiholoških teorijah osebnosti, katerih pomen in domet še vedno nista v zadostni meri dojeta. Gre za teorije, ki izhajajo iz postulata, da je človekova duševnost oblikovana po vzorcu socialnih odnosov, pri čemer so socialni, medosebni in dialoški odnosi in procesi izvor, na podlagi katerega se strukturira posameznikova zavest, duševnost in osebnost kot njihova dialektična transformacija. Te teorije imajo skupno obeležje, da ciljajo na strukturiranje človeka kot subjekta in da intrapsihične strukture povezujejo z interpersonalnimi in socialnimi. Vsekakor najdemo tukaj tudi določeno kompleksnost provenienc: med najpomembnejšimi avtorji so npr. marksisti kot Vigotski (ki je zasnoval ambiciozen program marksistične psihologije), Bahtin, Mannheim idr., dalje pragmatisti kot npr. George H. Mead, začetnik simboličnega interakcionizma, tudi z vplivnim programom socialne interpretacije subjekta in končno Sigmund Freud, ki je s svojo strukturno in topološko meta-psihologijo posredoval dragocen model strukturacije subjekta.

Za Leva Vigotskega je znano, da je njegov prvotni strokovni interes razvojna psihologija. Njegova ontogenetska in filogenetska proučevanja govornega komuniciranja in mišljenja so ga pripeljala do zaključka, ki je obenem postal velika premisa njegove psihološke antropologije. Človek se po Vigotskem razlikuje od živali po tem, da se pri njem razvojni liniji komunikacije in mišljenja, liniji, ki dotlej potekata ločeno, prekrížata in prepleteta na svojski način, ki posreduje

bistveno novo kvaliteto. Na določeni točki križanja, ki jo lahko v otrokovem razvoju empirično opredelimo, se komuniciranje poveže z mišljenjem, tako da »mišljenje postane govorno, govor pa intelektualen«. Ta prelomni trenutek posreduje novo kvaliteto v evoluciji zavesti, ki z njim enormno pridobi in obe funkciji, ki odslej ohranjata korelativni odnos, postaneta bistveno bolj diferencirani ter učinkoviti — govor, ki se poveže z mišljenjem in mišljenje, ki se poveže z govorom. Zdaj nastopa skupni simbolično komunikacijski proces, ki človeku omogoči zavestno refleksijo sebe, sveta in družbe ter dejavno, subjektivno participacijo v stvarnosti.

Do tega ključnega križanja in preloma pa seveda po Vigotskem ne pride po milosti božji, temveč s socialnim posredovanjem. Nobene čiste zavesti ni, ki bi lahko kot dana substanca utemeljevala človekovo zavest in njegov idejni napredek. Zavest in idejni napredek se konstituirata in oblikujeta v socialnem dialogu in socialni konfrontaciji. Človek je kot zavestno bitje napredoval zato, ker so se zavestne vsebine posameznikov srečevale na socialnem polju, se borile, izpolnjevale in preoblikovale. To seveda ni šlo brez posredovanja s pomočjo komunikacije in ker ni mogoče neposredno »telepatsko« sporazumevanje, se je govor uveljavil kot način miselnega sporazumevanja. Misel, ki je navznoter posredovana s pomeni, se lahko posreduje navzven samo z besedami. Govor je tako v pravem pomenu besede praktična zavest; ravno zato, ker omogoča socialno izmenjavo misli, pa postane še posebno pomemben.

Izdiferencirana zavest se rojeva z izmenjavo, v dialogu. Dialoška izmenjava manj diferencirane misli je pomembna in nujna predstopnja diferencirane zavesti. Individualna zavest se tako vzpostavlja preko socialnega dialoga in poteka kot svojevrstni, internalizirani dialog: »zavest je neke vrste socialni kontakt posameznika s samim seboj« (Vigotski, 1977). Razvojna pot takšnega formiranja zavesti je za Vigotskega v načelu jasna: interpersonalno (govorno) komuniciranje predstavlja v njej prvo stopnjo, individualna, subjektivna zavest pa kot internalizirani dialog, »intrapsihično« ali »intrapersonalno« komuniciranje, naslednjo stopnjo. Tako se stara Platonova domneva, da je »mišljenje pogovor duše s samo seboj« v teoretskem sistemu Vigotskega uvede ponovno v duhu, ki ga je predvidel Marx s pojmovanjem zavesti kot rezultante socialnih odnosov ter govora kot praktične zavesti.

Seveda mišljenje in zavest posameznika ni preprosta replikacija socialnega dialoga, marveč je kot individualizirana oblika tudi njegova negacija, vendar negacija v dialektičnem smislu. Kljub strukturnim in funkcionalnim različnostim je v zavesti posameznika dialektično ohranjena dialoška struktura. Občevanje posameznika s samim seboj ostaja na določeni ravni korelativno občevanju v socialnem krogu: razmišljanje implicira notranji dialog in volja npr. notranje zapovedovanje po vzorcu zunanega dialoga in zapovedi. Otrok, ki se sprva odziva na klice drugih in jih kliče tudi sam, ki odgovarja na vprašanja drugih in jih postavlja drugim tudi sam, ki posluša in uboga zapovedi drugih in skuša zapovedovati tudi sam, ta otrok bo v procesu ponotranjenja transformiral tovrstno socialno obnašanje na intrapersonalno raven in se bo naučil pozivati samega sebe in se odzivati (to dela najprej celo na glasen način, nato pa vedno bolj tudi »v sebi«, v obliki tihega govora in mišljenja), si postavljati vprašanja in si odgo-

varjati, si zapovedovati in ubogati lastna povelja. Prav v takšnem razvoju in v tej strukturaciji je po Vigotskem bistvo človekovega zavestnega mišljenja in volje.

Ta ingeniozna teorija v marsikaterem pogledu pomeni res pravo »veliko povezavo« in rešuje probleme, ki so se zdeli nepovezani in skrivnostni. Med njenimi mnogimi nasledki je torej tudi ta, da poudarja svojevrstno dialožko strukturiranost zavesti in subjekta (spet ne smemo pozabiti, da gre vendarle tudi za strukturiranost, ki je ne smemo naravnost enačiti s strukturo socialnega dialoga oziroma poliloga, ampak za strukturiranost, ki predstavlja tudi negacijo in presežek prvotne strukture prav zaradi transformacije na individualno raven in zaradi vgraditve v dimenzije psihičnih dispozicij). Dialožkost zavesti pomeni, da si zavestnega delovanja ne moremo predstavljati kot nevtralni monolog ali pa kot preprosto povezovanje znakov in pomenov, kot vpisovanje v že dane strukturne mreže. Po Vigotskem ima človek kot zavestno bitje vsekakor aktivno vlogo; on z zavestnim delovanjem in govorom rešuje probleme, pred katere je postavljen, nikakor pa ni kot v najbolj cvetočih tezah jezikovnega strukturalizma zgolj pasivna žrtev sistema označevalskih odnosov. Mišljenje in govor nista eter, ki bi ovijal subjekta in ga lociral npr. kot misel, ki ga misli, ali govor, ki ga govori, temveč sta njegovo orodje.

Uporaba tega orodja ni nekaj, kar bi za vse večne čase od zunaj determiniralo subjekt, marveč se veže na motivacijsko sfero zavesti. Okvir subjektovnega delovanja niso brezosebne strukture in odnosi zunaj njega samega, marveč je to njegova lastna zavestna motivacija. Zavestno delovanje in samokontrola se rodita v situaciji, ki se nam zazdi zaradi naše motivacijske naravnosti problematična. Vigotski to brez nadaljnega priznava in celo postulira: »Misel še ni poslednja instanca v vsem tem procesu. Sama misel se ne rojeva iz druge misli, temveč iz motivacijske sfere zavesti, ki vsebuje naravnanja in potrebe, afekte in emocije, Afektivna in voljna tendenca nadzira misel. Samo ona lahko da odgovor na poslednji »zakaj« v analizi mišljenja« (prav tam, str. 388). Ta zaključek je pomemben zato, ker potegne mišljenje in govor iz strukturalistične samozadostnosti. Govorica in mišljenje nisa oprta sama nase; to bi pomenilo njun prazni tek, v katerem bi bila vsaka usmerjenost in profiliranost neumljiva in nemožna. Motivacija tu vendarle usmerja zavest, ji daje oporo, saj pomeni njen *primum movens*.

Tu se nam za hip že pokaže možnost, kje in kako najti tisti izvorni moment zavesti, moment, ob katerem se utrne prvotna pomenska diferenciacija, pomen, brez katerega označevalna veriga ne more steči, ki pa ga označevalna teorija, če ostane zaprta v svoj lastni krog, nikakor ne more prepričljivo pokazati. Zavestni subjekt namreč ni končni produkt označevalnih procesov, ampak je njihov začetek. Gre za tisti »trenutek«, ko človek kot subjekt prvič vzpostavi do samega sebe distanco ter odnos, ki ga opredeljuje kot subjekta: ta distanca ni možna, ne da bi hkrati z njo potekla tudi prva pomenska diferenciacija, ne da bi se hkrati vzpostavila tudi prva znakovna diferenciacija, diferenciacija med nečim, kar označuje in nečim, kar je označeno. V procesu označevanja je subjekt za aktom zavestnega samopreseganja začetni člen, ne pa končni ali stranski produkt tega procesa.

Mišljenje in govor imata po Vigotskem motivacijsko ozadje, ki ga je treba razumeti, če želimo dobro razumeti misel drugega človeka (in tudi lastno misel,

bi lahko temu dodali). Govor poteka diskontinuirano, usmerjajo ga dejavne, emotivno volitivne iztočnice. Zavest ni homogena in ni linearna, omejujejo jo replike, interpunkcije in to natanko na mestih, kjer intervenira to »dejavno, afektivno-voljno ozadje«. Zavest in mišljenje sta kakor govor prekinjena, akcentuirana, modalizirana; njuna notranja strukturiranost se bolj kot kje drugje kaže z »interpunkcijami«, ki usmerjajo in odločajo, ki uvajajo in zahtevajo repliko. Prav v »interpunktiranju« se pokaže aktivna in usmerjevalna vloga subjekta; ta bistveni moment mišljenja, govora in zavesti pa ne dovoljuje, da bi v njih videli neprekinjeno, homogeno dogajanje in tudi ne dovoljuje, da bi jim predpostavili mrtvo, prazno mrežo relacij. Dialoška ter interpunktivna struktura govora, mišljenja in zavesti nikoli ne more biti zvedena na jezik kot zgolj sistem znakov, na jezik, v katerem ne bi bil udeležen človek kot subjekt.

Tudi v teorijah sicer tako različnih avtorjev kakor sta George Herbert Mead in Karl Mannheim najdemo osnovno tezo, da sta duševnost in osebnost posameznika vsaj v velikem delu socialnega izvora in da se oblikujeta z asimiliranjem socialnih odnosov. Duševnost izvira iz družbenih procesov in »ne obstaja pred temi procesi in neodvisno od njih« (Connolly, 1974). Podobno kot pri Vigotskem je tudi pri Meadu (1934) človekov »jaz« disociiran po vzorcu socialne interakcije, ki predhodi psihični diferenciaciji posameznika. Človek je do samega sebe zdaj v aktivni, zdaj v pasivni vlogi; različni »jazi«, ki so se kot notranje instance oblikovali z asimilacijo intersubjektivnih vzorcev obnašanja, se izmenjavajo in komunicirajo kot intrapersonalni »partnerji«, ki prevzemajo različne vloge in perspektive. V določeni situaciji imam npr. do samega sebe odnos, ki je značilen za perspektivo »posplošenega drugega«, pazim na svoje obnašanje, se kontroliram v moralnem pogledu itd. V drugi situaciji prevzame aktivno vlogo moj »privatni« jaz, ki si privoščim sproščenost in svobodo, med tem ko se posplošeni drugi umakne v ozadje. Načelna dialoškost, »pogovor« s samim seboj, ki smo ju srečali pri Vigotskem, sta tu specificirana v dinamične intrapersonalne generalizacije, »instance«, pridobljene v asimilatorsko internalizacijskih sintezah izkustva v socialnih odnosih. Meadovo modeliranje teh notranjih strukturacij jaza je zelo fleksibilno in dinamično, saj temelji na prav takšnih pojmovnih modelih kot je menjavanje vlog in perspektiv.

Mimogrede se lahko pove, da je pojem perspektive v tem socialno psihološkem kontekstu postal pomemben in nepogrešljiv tako v psihologiji kot v sociologiji. Poleg avtorjev, ki so ga razvijali in poglobljali, npr. Goffman (1961; 1963), Shibutani (1961), Wicklund (1979), imamo oblikovano že skoraj množično rabo tega pojma, kjer sta njegov dejanski domet in prodornost v veliki meri pozabljena. Po Meadu in Cooleyu (1902) inavgurirana teorija simboličnega interakcionizma je zapustila v sociologiji in socialni psihologiji neizbrisne sledi in je še vedno tvorna, posebno če jo kritično povežemo z marksističnim pojmovanjem perspektive kot ga je zasnoval Mannheim.

Po teh pojmovanjih deluje naš »jaz« zavestno, pa tudi nezavedno s stališča različnih psihičnih perspektiv, ki so interiorizirane v procesih socialne interakcije s strani posameznika. V odvisnosti od različnih situacij — spet predvsem od njihovega socialnega predznaka in pomena — se perspektive pri posamezniku menjavajo, pri čemer je zdaj v ospredju ena, zdaj druga. Seveda nastopajo dolo-

čene perspektive, ki so v družbenem pogledu ojačane, kot neke vrste dominantna perspektiva, npr. perspektiva »posplošenega drugega«, ki smo jo prevzeli z interiorizacijo prevladujočih družbeno kulturnih koncepcij (to perspektivo so često kar upravičeno primerjali s Freudovim konceptom delovanja nadjaza). Znanstveno raziskovanje je opredelilo že vrsto pogojev, ki vplivajo na to, kako se posamezne perspektive pojavljajo in menjavajo. Z usmerjanjem pozornosti samega sebe na te faktorje lahko neposredno manipuliramo s perspektivami, npr. tako da dosežemo, da bomo samega sebe opazovali in ocenjevali na način, kot bi se gledali s perspektive drugega. V tem primeru agiramo v nekem smislu s stališča »drugih«, ki smo ga bolj ali manj uspešno interiorizirali v preteklosti. Posameznik se kot subjekt vstavi v pozicijo tistega »jaza«, ki je residuum posplošenega drugega. Naše obnašanje postane v tem primeru značilno bolj reflektivno, moralno, družbeno konformno, sprejemljivo za javnost ipd. Ti učinki se izrazito pokažejo že dovolj zgodaj. Tako se lahko npr. prepričamo, da je preusmeritev perspektive učinkovita že pri otrocih, kadar so v dilemi med zabavanjem in »dolžnostjo«, kadar recimo omahujejo, ali naj se gredo učiti ali naj gredo na igrišče. V takšni situaciji bo imela sugestija, naj se sami odločijo, navidezno paradoksalni učinek: otrok se bo odločil — ne za igro, temveč za učenje. V resnici stvar seveda ni paradokсна, postavljanje pred samostojno odločitev je povzročila, da se otrok postavi v perspektivo svojega moralnega jaza, postane objekt ponotranjenega drugega in se odloči za konformno, zaželeno alternativo, ki je s kritičnega stališča generaliziranega drugega edino upravičena. »Samostojna« samorefleksija, ki povzroči premik perspektive, bo dosegla prej učinek v zaželeni smeri kot direktivna sugestija »bolje bi bilo, da se greš učiti« — s slednjo se utegne zgoditi, da bo »prebudila« svobodnjaški jaz, ki bo prevzel iniciativo in sprožil vse mogoče ugovore ter izgovore. Reflektivno obračanje pozornosti nase, ki ga je zlasti proučeval Wicklund s sodelavci (Wicklund, 1975; 1979), praviloma deluje kot tak mobilizator perspektive notranjega drugega in igra veliko vlogo v našem obnašanju, posebno v socialnih situacijah (Gibbons in Wicklund, 1982). Zelo važno pa je vedeti, da je vzpostavljanje in prehajanje ter menjavanje perspektiv kompleksen in tekoč proces, ki je pod vplivom najrazličnejših dejavnikov in zato ga ne bi smeli razumeti preveč poenostavljeno.

Bistveno za pojmovanja, ki jih obravnavamo v tem poglavju, je torej nazarjevanje, da je naše osebnostno, psihično in zavestno delovanje izvorno povezano s socialnimi procesi, odnosi in konfrontacijami, da se razvija z internalizacijo le-teh in da je strukturirano na način, ki po eni strani sicer negira ta izvorni vzorec (s tem da ga individualizira), a po drugi strani ohranja določeno strukturno sorodnost z njim, sorodnost, ki jo v pomanjkanju boljšega izraza lahko označimo kot dialoškost. Med opisanimi pojmovanji so nedvomno razlike; ena izmed pomembnih je npr. ta, da si je interakcijo notranjih perspektiv moč razlagati bolj v smislu konsenza, ali pa bolj v smislu kofliktnosti, ker je najbrž povezano s predstavo, ki jo imamo o družbi in ki je lahko harmonicistična, ali pa razredno kofliktna. Glede na to razliko je še vedno aktualna polemika med marksističnimi in harmonicističnimi različicami socialnega perspektivizma.

Psihološko je spet zelo pomembno vprašanje, kako se oblikuje notranja perspektiva, ali kot relativno gibljiva in omejena kondenzacija stališč, vrednot ipd.,

ali pa lahko upravičeno govorimo o pravcatih intrapsihičnih instancah, ki pomenijo relativno fiksirano in obsežno psihično konstelacijo in strukturacijo. Tu pač neogibno trčimo na Freudovo strukturalno metapsihologijo instanc jaza, onega in nadjaza, ki ne pomeni le anticipacije intrapsihičnega perspektivizma in dialoške strukturacije duševnosti, marveč tudi že poskus paradigmatične teoretične elaboracije osebnostne strukture.

Intrapsihične instance so substrukture oziroma subsistemi osebnosti, ki na intrapersonalnem nivoju reprezentirajo temeljna področja silnic, ki jim je človek podvržen: naravo in kulturo, nagonsko in družbeno; toda na tem intrapersonalnem nivoju se izoblikuje tudi subsistem, iz katerega izvira zavestno delovanje, »jaz« (ego), ki je sicer sam posredovan v konfrontaciji nagonskega bitja z družbeno realnostjo, ki ga pa čaka osnovna naloga, da bo na svojem terenu uravnovešal v oba druga podsistema organizirane dejavnike. Vloga, ki jo je Freud pri tem uravnovešanju načelno konfliktnih podsistemov pripisoval nezavednemu dogajanju, je znana in strukturne silnice osebnosti se nujno križajo s topološkimi, tako da jih nikakor ne smemo nekritično vzporejati npr., da bi jaz enačili z zavestnim delovanjem. Zavestno delovanje je funkcija jaza, toda na drugi strani obstaja veliko področje jazovega delovanja, ki ni zavestno.

Izvor osebnostnih struktur so po Freudu tako nagonski impulzi kot okolje in še posebej družbeno posredovane kulturne zahteve. Navzklic vsemu bo najbrž držalo, da je zmožnost intrapersonalne organizacije in transformacije teh dveh temeljnih faktorjev Freud pripisoval izvornim kapacitetam človekovega psihičnega aparata, ki same niso več zunanje posredovane. Brez teh kapacitet, ki omogočijo formiranje jaza in interiorizacijo, si človek ne bi mogel zagotoviti obstanka. Izvor in nastanek jaza je kmalu postal predmet spora med psihoanalitiki: medtem ko je jaz po Freudu predvsem agentura psihičnega aparata, ki črpa energijo za svoje delovanje iz nagonskih virov, so npr. ego-psihologi postulirali samostojne izvore jaza, ki oblikujejo dispozicijo za zavestno delovanje, še preden se pozneje ob konfrontaciji z realnostjo in spoprijemu nasprotujočih se sil jaz funkcionalno diferencira.

Kljub vsemu še vedno tudi niso dobro razčlenjeni in pojasnjeni mehanizmi, ki posredujejo med izvornimi konstituantami ter intrapsihičnimi oblikami osebnostnih instanc. Vendar je Freud opravil pionirsko delo ravno na tem področju in nakazal možnost teoretične eksplikacije tega psihološko izjemno pomembnega procesa, ki ga lahko označimo kot proces internalizacije ali pa asimilacije zunanjih virov osebnostnega delovanja. Usodna konfrontacija neobgljenega človekovega novorojenčka z realnostjo, konfrontacija, za katero le-ta še nikakor ni usposobljen in pri kateri zato potrebuje intenzivno pomoč drugih in na ta način postane življenjsko odvisen od njih, ta konfrontacija, ki v delovanje psihe vpelje »načelo realnosti«, je v omenjenem procesu izredno važna. Soočenje z realnostjo pomeni uvod v procese ponotranjevanja in v oblikovanje psihičnega aparata, procese, v katerih si sledijo prelomne stopnje druga za drugo: libidno investiranje v prve objekte, prvotne inkorporacije, potlačitve ter identifikacije.

Procesov identificiranja si Freud ni predstavljal poenostavljeno; nasprotno, bili so mu težavni in nikoli jih ni uspel sistematično elaborirati. Nekateri njegovi nasledniki so se tej težavi izognili tako, da so si stvar temeljito olajšali. Identi-

fikacijo so vzeli kot nekaj samoumevnega in preostalo jim je samo še, da posameznika, njegov jaz in osebnost koncipirajo kot vsoto oziroma integracijo različnih zgodnjih identifikacij. Plodni hipotetični zastavek teorije, ki bi jo šele bilo treba razviti, so tako spremenili v prenagljeno končno formulacijo. Identificiranje se seveda dogaja, toda njegova izkustvena familiarnost nas ne odvezuje raziskovanja; če ne spoznamo načel tega procesa, tedaj ostanemo na ravni zgolj izkustvene konstatacije — vemo, da identifikacija je, toda ne vemo niti kako, niti zakaj.

Prav na tem mestu se odpre vprašanje, ki je zares bistvenega pomena za psihološko razumevanje osebnosti in njene strukturacije. Kakšna načela in zakonitosti uravnavajo proces internalizacije, asimilacije ter identifikacije? Šele raziskovanje tega vprašanja nam bo lahko približalo tudi odgovor na neko drugo važno vprašanje, ki zadeva naravo človekove osebnosti in posredno odgovarja tudi na problem, kako daleč lahko gremo v razgradnji te narave na ekstraintividualne dejavnike. Šele tu se lahko pokaže, ali so načela interiorizacije privzeta iz okolja, ali pa predstavljajo izvorni aspekt duševnosti, ki temelji na vrojenih potencialih.

Vigotski in Mead, ki drugače kakor Freud poudarja izključno socialni izvor duševnosti in osebnosti (pri čemer seveda tako prvi kot drugi vesta, da gre pri

avtor	izvor strukturacije	posredujoči mehanizmi	strukturne komponente osebnosti		
Freud	nagonski impulzi in kulturne zahteve	objektne investicije, identifikacije, potlačitve	intrapсихinče instance		
			ono	jaz	nadjaz
Vigotski	socialni odnosi in komunikacija	znakovno posredovana interiorizacija	strukturno in funkcionalno spremenjena dialoška struktura »zavest kot socialni kontakt s samim seboj«		
Mead	socialne interakcije	selektivno prevzemanje vlog in perspektiv	»Jaz«		»mene« »posplošni drugi«
Brim, Parsons	pozicijska in normativna pričakovanja, vloge	učenje	osebnost kot naučeni vlogovni repertoar		
Goffman	vloge in perspektive in njihova konfliktnost	interiorizacija; vlogovna distanca in kompetenca	osebna identiteta		socialna identiteta
Habermas	družba; kompetenca človeka biti subjekt	interiorizacija ter samo-refleksija	identiteta samega sebe		
			osebna identiteta		socialna identiteta

tem za specifično transformiranje izvorno socialnih odnosov na raven posamezne, individualizirane osebnosti), ne pristajata na koncepcijo fiksno oblikovanih intrapersonalnih instanc. Osebnost je za enega kot za drugega strukturirana po vzorcu socialnih odnosov, interakcij ter dialoga, a ravno to tudi onemogoča pojmovanje duševnosti in osebnosti kot medigre togo izoblikovanih intrapsihičnih instanc. V osebnosti nastopajo strukturacije, ki se postavljajo v vloge in perspektive, ki so izvorno socialno intonirane in oblikovane, toda te vloge in perspektive so selektivno formirane in se tudi menjavajo. Kot njihovi socialni vzorci so tudi intrapsihične strukture fleksibilne in spremenljive.

Vsaj pri Meadu sicer res najdemo tudi strukturne in funkcionalne aspekte osebnosti, ki nekoliko spominjajo na Freudove intrapsihične instance. V mislih imam Meadovo razlikovanje med »I« kot nekakšnim »spontanim jazom« ter »me« kot intrapersonalnim reprezentantom posplošenega drugega. Kot je razvidno iz tabele, bi Meadov »I« prekrival področje Freudovega jaza in onega, »me« pa bi ustrezal delu jaza in seveda nadjazu. Čeprav ni mogoče prezreti določene vzporednosti med Freudovo strukturacijo osebnosti in Meadovo strukturacijo »samega sebe«, se je treba zavedati znatnih razlik med obema koncepcijama. Meadovo pojmovanje ne pomeni priznavanja trdno oblikovanih instanc, temveč bolj aspektivično izdvojene sinteze vlog in perspektiv. Po drugi strani je pri Meadu odsotna Freudova koncepcija konfliktnosti intrapsihičnih instanc. Vendar pa je treba reči, da Meadova koncepcija (to bi še bolj veljalo za koncepcijo Vigotskega) ne izključuje niti konfliktnega delovanja in odnosa osebnostnih substruktur, še manj pa izključuje konfliktno oblikovanje le-teh. Z marksističnega vidika je vsekakor vabljiva možnost, da bi kot izhodišče asimilacije vzorcev vedenja in stališč posameznika vzeli razredne odnose ter njim ustrezne vloge in zavesti. Le-tem bi potlej v zavesti posameznika ustrezale vloge in perspektive, ki bi jih lahko s tega vidika označili npr. kot »gospodujoči« in »hlapčevski« jaz. S tega vidika bi bil tudi kritični neprečiščeni pojem človeka kot subjekta, npr. če bi videli v njem aktivno silo predvsem v smislu nadzorovanja, poveljevanja, uveljavljanja volje ipd., lahko »residuum« ideološko pogojene perspektive, izvirajoče iz gospostvenega socialnega odnosa. Zanimivo je, da recimo Vigotski svoje eksplikacije Marxove teze o družbenem izvoru zavesti v tej smeri ni dalje razvijal.

Meadovo teorijo lahko vzamemo kot izhodišče za sociološko in socialno psihološko teorijo vlog, še bolj neposredno pa pomeni izhodišče za sodobni simbolični interakcionizem. Pojem vloge je postal nepogrešljiv kot člen, ki povezuje družbo in posameznika. Za avtorje kot sta npr. Brim (1960) in Parsons (Parsons in Bales, 1955) je osebnost v bistvu naučeni vlogovni repertoar. Njen izvor so socialni odnosi kot odnosi nosilcev socialnih vlog. Proces, ki posreduje med družbo in posameznikom, je učenje. Posameznik se uči prevzemati ter integrirati različne vloge; on sam kot osebnost ni navsezadnje nič več kot nosilec tako naučenega, asimiliranega vlogovnega repertoarja.

Takšne teze so mamljivo, a najbrž res veliko preveč poenostavljeno slikanje osebnosti. Že Dahrendorf je v znanem delu »Homo sociologicus« (1958) ugotavljal, da osebnosti ni moč zadovoljivo pojasniti zgolj kot nosilca medsebojno prepletenih socialnih vlog. Uporabivši Musilovo oznako »desetega značaja«, ki se

nanaša prav na človekovo možnost in kompetentnost relativiranja vlogovno delovanje, ki povzdiguje asimilatorično pridobljene horizontalne strukturacije določenih potez, pravi Dahrendorf: »Njegov deseti značaj je več kot dopolnitev ostalih devetih; obvladuje namreč cel njegov svet in ne trpi poleg sebe nobenih drugih značajev; pomeni oklepaj, ki zajema vse druge značaje in jih presega.« (prav tam, str. 63). Ta, »deseti« značaj ni nič drugega kot človekovo subjektivno osebnosti na neko drugo, vertikalno dimenzionalno ravnino, tisto raven, ki vnaša samodistanco, samorefleksijo in z njo povezano ter v njej utemeljeno svobodo. Najbrž ni slučajno Dahrendorf te desete dimenzije povezoval s kantovskim pojmovanjem svobode posameznika in z oblikovanjem njegove identitete, ki se nanaša na inteligibilnost sveta, medtem ko druge dimenzije, človekova socialna determinacija in odtujitev temeljita v kavzalno obvladovani pojavnosti. Ne glede na prepričljivost Dahrendorfovega utemeljevanja »desetega značaja«, ki se vrača h Kantu in se lahko zdi zato regresivno, je simptomatično spoznanje, da pridobi horizontalna strukturacija osebnostnih komponent za človeka smisel šele, ko jo vpeljemo v raven delovanja človeka kot subjekta, raven, ki dodaja tisto nujno novo dimenzijo, tisto novo stopnjo svobode, kjer sta zavest in spoznanje šele možna.

Sicer pa je Dahrendorf tudi med najpomembnejšimi avtorji, ki so dodelali strukturoanalitično teorijo vlog (poleg njega še zlasti Linton, 1936; Parsons, 1951, 1955, 1959, 1968 in Popitz, 1967). Ta koncepcija ima v primerjavi s klasičnimi pojmovanji osebnostne strukture veliko prdnost, da se ne čuti več obvezana gledati na osebnost posameznika kot na kompleks atomarnih potez, marveč uvaja koncept socialne vloge kot molarni koncept, ki v sebi združuje celovito konstelacijo različnih začilnosti in ki tej konstelaciji hkrati daje tudi smisel dinamične in fleksibilne celote z vedenjskimi in doživljajskimi razsežnostmi. Ne glede na to strukturoanalitični model vlogovne analize v svojih strogih mejah ne prestopa sociologistične redukcije osebnosti na vlogovni repertoar: posameznik fungira v družbi kot nosilec vlogovnih pričakovanj v zvezi s socialno pozicijo in z normami obnašanja, medtem ko fungira v odnosu do samega sebe, kot osebnost le kot bolj ali manj uspešen učenec in asimilator teh pričakovanj.

S tega vidika pomeni strukturoanalitični model vloge že odstopanje od Meadovih koncepcij, kjer je posamezna osebnost izrazito individualizirani in dinamični splet asimiliranih socialnih perspektiv. V okviru tradicij simboličnega interakcionizma se je zato razvijalo tudi drugačno, do strukturoanalitičnega modela vlog kritično tolmačenje, ki ga često označujejo kot interakcionistični model vlogovne analize. Po Turnerju (1962) strukturoanalitični model vlog ne zadostuje že zaradi tega, ker vedenjskih situacij, v katerih se znajde človek, ni mogoče izčrpno opredeliti z enoznačnimi vlogovnimi normami in pričakovanji. Da bi bil človek kos tem situacijam, mora biti sposoben, da vlogovne norme in pričakovanja aktivno integrira, da izbira med njimi in še več: da jih aktivno vzpostavlja, kot poudarja Turner (»role-making«) in da se distancira od njih, kot je še neumorneje poudarjal Goffman (1961). Pri tem je pomembno, da distancirano obnašanje v odnosu do vlog nikakor ni posledica pomanjkljive socialne strukturacije in asimilacije vlog, marveč je kot sestavni del kompetentnega rav-

nanja izraz in sredstvo samopotrjevanja. Sposobnost vlogovnega distanciranja omogoči človeku, da lahko obvladuje večino kritičnih situacij, ki niso vlogovno enoznačno definirane, ampak predpostavljajo vlogovno ambivalentnost, polivalentnost, vlogovno konfliktnost in pravcati vlogovni stres.

Tako pride Goffman (1963) do razlikovanja med socialno identiteto, ki je determinirana z vlogovnimi pričakovanji in osebno identiteto, ki pomeni aktivno insceniraje lastnega delovanja na osnovi vlogovnega distanciranja in oblikovanja individualnega obnašanja. Obe identitetni komponenti pa sta po Goffmanu vendarle socialnega izvora. To velja tudi za osebno identiteto, ki jo družba v nekem smislu zahteva. Partnerji namreč zahtevajo od nas, ne le da se obnašamo v skladu z normativnimi in pozicijskimi pričakovanji, ampak tudi, da se obnašamo na individualno značilen način, da se uveljavi naša osebna identiteta in kontinuiteta kot nekakšna rdeča nit naše biografije. Negativne sankcije nas zadenejo, če odstopamo od socialnih pravil, a tudi, če smo osebnostno preveč variabilni in nezanesljivi, če svojih že izkazanih ali pričakovanih značilnosti ne izkazujemo tudi v bodoče. Vlogovno distanciranje ima tu določen pomen; osebne identitete ni mogoče potrjevati, če včasih ne odstopimo od pozicijske vloge.

Simbolični in vlogovni interakcionizem se na tej ravni kar dobro ujemata s sodobnimi koncepcijami interakcionističnega modela osebnosti oziroma osebnostnih lastnosti (Bowers, 1973; Endler in Magnusson, 1975; Mischel, 1973). Po tem modelu lahko vso raznolikost našega vedenja pojasnimo s tremi temeljnimi viri: situacijskimi dejavniki, osebnostnimi potezami ter z interakcijo med situacijo in potezami. Kot kaže razpredelnica, lahko strukturne izvore obeh modelov smiselno povežemo med seboj: invariantnost (socialnih) situacij s socialno identiteto, invariantnost osebnostnih potez z osebno identiteto ter interakcijo med situacijami in potezami z značilnostmi aktivnega distanciranja ter insceniranja ravnanja (vlogovne distance in vlogove kompetence).

interakcionistična analiza vlog	izvirni dejavniki	norme in pričakovanja glede socialnih vlog	individualne konsistence	polivalentni in konfliktni aranžmaji
	osebne rezultante	socialna identiteta	osebna identiteta	vlogovna distanca in kompetenca
interakcionalni model osebnosti	izvirni dejavniki	situacija	oseba, dispozicije	interakcija situacija X oseba
	osebne rezultante	»vlogovne« poteze	transsituacijsko stabilne poteze	interakcijsko pogojene konsistence

Relativna stabilnost in zanesljivost našega ravnanja, osebnostna konsistentnost na intraindividualni ravni (ki pa je ravno zato tudi izvor interindividualne variabilnosti) bi bila potemtakem odraz stabilizirajočih vplivov konsistentnosti situacij, v katerih se nahajamo, v kolikor so te situacije socialno definirane in reglementirane (institucionalizirane), dalje odraz osebnostnih dispozicij in potez, ki po tem

modelu niso izključni vir konsistentnosti obnašanja, marveč pojasnjujejo predvsem tisto obnašanja, ki je transsituacijsko stabilno, torej obnašanje, kjer ohranimo določeno invariantnost kljub različnim situacijam. Obnašanju, ki ga strukturira družbena situacija, ustreza pojem socialne identitete, medtem ko ustreza personalno strukturiranemu obnašanju osebna identiteta. Vendar z obema vzorcema strukturacije osebnosti po interakcionističnih modelih še ni mogoče pojasniti, kajti zelo pomemben del našega obnašanja izvira iz nelinearnih interakcij med situacijskimi in dispozicionalnimi strukturami; posameznik bo npr. aktivno izbiral situacije, ki mu ustrezajo in tako ne bo pasiven mediator osebnih ter situacijskih vplivov.

Vprašanje je seveda, kako naj razložimo interakcijo oseba X situacija ter vlogovno distanco in kompetenco. Ali je možno iz samih osnovnih terminov pojasniti njihov interakcijski višek? Ali je aktivno in samoiniciativno dejavnost človeka pri oblikovanju svojega obnašanja, identitete in osebnosti res mogoče brez ostanka zvesti na procese socialne determinacije in asimilacije?

Odgovor, ki se tukaj nakazuje, namreč, da to ni mogoče, opredeljujejo meje strukturne razgraditve osebnosti, ki so tudi meje pojmovanega rekonstruiranja osebnosti iz jezikovnih in socialnih strukturnih osnov. Mejo namreč pomeni dejstvo, ki ga ni mogoče zanikati, ne da bi se zapletli v protislovje, dejstvo, da je človekova osebnost v njenem subjektivnem delovanju, torej v transcendiranju sebe kot zgolj eksistence in kot zgolj objekta, ne samo proizvod socialnih odnosov in govornice, temveč prav toliko tudi njun pogoj in predpostavka. Zavzetje zavestne pozicije subjekta ne more biti brez ostankov izpeljano iz intersubjektivnih odnosov, ker so ti odnosi tudi sami utemeljeni na delovanju človeka kot zavestnega subjekta.

Prav akt zavestne samorefleksije, akt samoobjektiviranja, ki ga lahko vrši samo subjekt kot zavestno bitje, nikoli ne more biti rekonstruiran zgolj na osnovi objektivnih odnosov in označevanja, ker predstavlja kot akt zavestne osmislitve teh odnosov že preseganje njihove objektivne forme, medtem ko so prav v tem aktu označevalski procesi nujno potisnjeni v vlogo orodja zavestno delujočega subjekta. Morda lahko prav v temeljnem aktu subjektivacije, v vzpostavitvi tistega odnosa, kjer se človek zave samega sebe in postane subjekt, vidimo celo pravo izhodišče procesov pomenjanja in označevanja, postavljanje tiste prve negativnosti, razlike in diferenciacije, ki rodi pomen in sproži potrebo po nadaljnjem označevanju.

Predpostavka vsakega objektiviranja osebnosti in vsakega znanstvenega decentriranja človeka je torej dialektična strukturacija osebnosti kot subjekta in objekta. Za vsako podobo osebnosti in človeka stoji subjekt, ki objektivira, ki proizvaja to podobo. Ta subjekt ni absolutna oblast, ki bi arbitrarno delila resnico in pravico na vse strani, ni izvor vsega obstoječega; človek kot subjekt je seveda vpet v mreže realnega in v njegove zakonitosti, toda prav s svojim zavestnim samokonstituiranjem pridobiva svojemu bitju novo dimenzijo, v kateri je možno podvajati realnost in s posredovanjem zavestnega odražanja vzpostavljati z njo nove odnose. Zakonom se ni mogoče izogniti, možno pa jih je spoznavati in jih podrežati spoznanjem. V tej sferi pa je človek kot zavestni subjekt edino suvereno bitje, ki ga poznamo in od tu naprej se nam ne zdi več paradoksalno, marveč samo logično, da je njegova suverenost tem večja, čim večje je njegovo znanje

o pojavih, ki ga determinirajo. Človek kot delujoči subjekt si širi področje delovanja in svobodo tem bolj, čim bolj se v svojih samoobjektiviranjih »decentrira«. Njegova moč ni v prilaščanju vloge onipotentnosti, ki je vedno lahko le iluzorna in na koncu koncev pogubna, temveč v prilaščanju znanja. Spoznavanje lastnih determinant, lastne »strukture«, je karakteristika kritičnega, budnega človeštva; zapiranje oči in ustvarjanje iluzij je karakteristika uspavanega subjekta, ki se lahko nekaj časa ziblje v sanjah, vendar neizbežno propade, če se ne prebudi.

LITERATURA

- Bertalanffy, L.: v. *General System Theory*. New York, Braziller, 1968.
- Brim, O. G.: *Personality Development as Role-Learning*. V: I. Iscoe, H. Stevenson (izd.), *Personality Development in Children*. Austin, Univ. of Texas Press, 1960.
- Connolly, W. E.: *Politične vede in ideologija*. Ljubljana, MK, 1974.
- Cooley, C. H.: *Human nature and social order*. New York, Scribner's Sons, 1902.
- Dahrendorf, R.: *Homo Sociologicus* (1958). Köln, Westdeutscher Verlag, 1977.
- Ehrenfels, Chr.: v. *Über Gestaltqualitäten*. Vierteljahrsschr. f. wissensch. Philos., 14, 1890.
- Endler, N. S. in Magnusson, D.: *Interactional psychology and personality*. Washington, Hemisphere, 1976.
- Gemelli, A.: *Über das Entstehen von Gestalten*. Arch. ges. Psychol., 65, 1928.
- Goffman, E.: *Asylums*. Garden City, Doubleday, 1961.
- Goffman, E.: *Stigma*. Englewood Cliffs, Prentice-Hall, 1963.
- Köhler, W.: *Gestaltprobleme un Anfänge einer Gestalttheorie*. Jahresber. üb. d. ges. Physiol. 1922, Berlin, 1923.
- Kroeber, A. L.: *Anthropology*. New York, 1948.
- Krüger, F.: *Über psychische Ganzheit*. Neue Psychol. Stud., 1/1, 1926.
- Lersch, Ph.: *Aufbau des Charakters*. Leipzig, 1938.
- Lacan, J.: *Štirje temeljni koncepti psihoanalize*. Ljubljana, CZ, 1980 (prevod).
- Lévi-Strauss, C.: *Anthropologie structurale*. Paris, PLON, 1958.
- Mannheim, K.: *Ideologija i utopija*. Beograd, Nolit, 1978 (prevod).
- Mead, G. H.: *Mind, Seff, and Society*. Chicago, Univ. of Chicago Press, 1934.
- Meinong, A.: v. *Phantasievorstellung und Phantasie*. Z. f. Philos. u. philos. Kritik, 95, 1888.
- Miller, J.-A.: *Dejavnost strukture*. V: *Psihoanaliza in kultura*. Ljubljana, DZS, 1981.
- Miller, J.-A.: *Pet predavanj o Lacanu v Caracasu*. V: *Gospodstvo, vzgoja, analiza*. Ljubljana, DDU Univerzum, 1983.
- Mischel, W.: *Personality and Assessment*. New York, Wiley, 1968.
- Parsons, T.: *The social system*. Glencoe, The Free Press, 1964.
- Parsons, T.: *Der Stellenwert des Identitätsbegriffs in der allgemeinen Handlungstheorie* (1968). V: R. Döbert in sod. (izd.), *Entwicklung des Ichs*. Köln, Kiepenheuer-Witsch, 1977, 68—88.
- Parsons, T. in Bales, R. F.: *Family, Socialization and Interaction Process*. Glencoe, The Free Press, 1955.
- Piaget, J.: *Epistemologija nauka o čoveku*. Beograd, Nolit, 1979 (prevod).
- Popitz, H.: *Der Begriff der sozialen Rolle als Element der soziologischen Theorie*. Tübingen, Mohr (Siebeck), 1967.
- Sander, F.: *Optische Täuschungen und Psychologie*. Neue Psychol. Stud., 1, 1926.
- Turner, R. H.: *Role-Taking: Process versus Conformity*. V: A. M. Rose (izd.), *Human Behavior and Social Process*. London, Routledge and Kegan Paul, 1962.
- Vigotski, L.: *Mišljenje i govor*. Beograd, Nolit, 1977 (prevod).
- Whitehead, A. N.: *Science and the modern world*. Cambridge University Press, 1953.
- Wicklund, R. A.: *The influence of self-awareness on human behavior*. Am. Scient., 1979, 67, 187—193.

Nevrofiziološki vidik ustvarjalnosti in človekova podzavest

STANKA KUŠČE-ZUPAN

1. ZAVEDNE IN NEZAVEDNE SESTAVINE ČLOVEKOVE ZAVESTI

Vpliv podzavestnih procesov na človekovo ustvarjalnost je zelo težko empirično proučevati, saj je človek najkompleksnejši in najzapletenejši del narave. Podzavest lahko imamo za sestavni del pojma človekove zavesti, čeprav večina avtorjev s tem pojmom razume le tiste duševne procese, ki jih človek informativno zaznava in se zaveda, seveda relativno, njihovih vzrokov in posledic. Tiste psihične procese, ki se jih ne zavedamo, je brez dvoma problematično izključiti iz obravnave in proučevanja zavesti kot specifično generičnega fenomena samo zato, ker jih povsem ne razumemo. Mar s tem ne pripomoremo k mistifikaciji teh procesov?

Če bi, denimo, upoštevali nekatere opredelitve podzavestnih procesov, bi bila njihova sinteza približno taka: to je celota psihičnih procesov, ki se ne manifestirajo v zavesti in niso sestavni del izkušenj, čeprav s svojim delovanjem vplivajo na zavest in človekovo obnašanje. Glede na rezultate raziskav na področju nevrofiziologije in psihiatrije se s tem ne moremo povsem strinjati. Podzavestni procesi so nekdanj morebiti bili in za večino najbrž to velja — del naših zavestnih izkušenj, ki smo jih zaradi različnih razlogov potisnili v globoke plasti naše duhovnosti zaradi psihične obrambe osebnosti, zaradi novih doživetij, ki so v novih konstelacijah pomembnejša, itn. Nezavedni so tudi vsi procesi, ki so povezani z delovanjem vegetativnega živčevja. Nezavedne so vse tiste sanje, ki se jih zjutraj ne moremo spomniti, so pa v naši psihi odigrale posebno vlogo in funkcijo in imajo velikokrat poživljajoč vpliv na ustvarjalno dejavnost.¹

Nadaljujmo z omenjeno sintezo: podzavest naj bi zajemala vse vsebine, ki se regulirajo z mehanizmi zunaj informativno regulativne funkcije zavesti; ne glede na to, ali gre za fiziološke procese ali usmerjeno delovanje, ki se lahko doživljajsko manifestira v zavesti, pa jih aktivni odpor oziroma porivanje v podzavest ne prepušča v zavest, ali pa gre za emotivno obarvane izkušnje. Pri tem je treba poudariti, da so vse izkušnje tudi emotivne, pri pričujočih pa je stopnja emotivnosti poudarjena, ker izvirajo pretežno iz obdobja zgodnje mladosti, ko si oblikujemo okvire osebnosti. Podzavestno naj bi sestavljali tudi tako imenovani ID impulzi, predzavestno pa vse tiste vsebine, ki so postale neaktualne.

¹ Potrditve za taka razmišljanja dobimo ob branju knjige G. Prause, *Geniji v šoli*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1977.

P. Brajša² razpravlja o podzavestno odnosnih sestavinah, k čemur šteje ves kompleks neverbalne komunikacije, ki je zlasti pomembna v prvih letih otroštva. V tem obdobju poudarja pomen vzgoje, ki sloni v prvih letih bolj na čustvenih stikih, ti pa se vtisnejo globoko v zavest otroka. Tako navaja, da začne takoj po rojstvu delovati »notranji odnosni sistem«. Odpor do socializacije, ki močno vpliva na razvoj otrokove ustvarjalnosti, je potemtakem celo bolj na podzavestni ravni kakor na zavestni. Prav zato lahko brez večjih zadržkov sprejmemo njegovo mnenje o tem, da je ves sistem spontanih odnosov med ljudmi v obliki simpatije ali antipatije na podzavestni ravni. 'Podzavestni medsebojni odnosi' naj bi bili enakovredni zavestnim ali pa naj bi celo odločilno vplivali na oblikovanje medsebojnih odnosov. Tudi živali, meni avtor, komunicirajo na podzavestni odnosni ravni. Med odnosno ravni in vsebinsko komunikacijo, ki je relativno racionalna in zavedna, obstaja sovplivanje. Nerazumevanje in nestrinjanje na podzavestni odnosni ravni ponavadi spreminjamo v vsebinske ravni našega delovanja in tako sami sebe napačno prepričujemo, da delamo to popolnoma zavestno.

Na področju umetniškega ustvarjanja so podzavestni procesi zaradi velikega pomena emocionalnega doživljanja še zlasti pomembni. C. Barrett³ meni, da lahko pride do kompozicije ali posebne pozornosti v ustvarjalnem procesu nezavedno. Pozornost je latentna in se je zaradi tega ne zavedamo. Nasploh je veliko avtorjev prepričanih o pomembnosti podzavestnih procesov na tem področju človekove ustvarjalnosti. Prehodna podzavestna izkušnja namreč v trenutku spontanosti nikoli ni na zavedni ravni in zaradi transformirane oblike izkušenj prispeva k originalnosti. Večina ustvarjalcev sploh ne ve, kako pride do stvaritve, kakšni vzgibi jo porode. V tem je pravzaprav protislovje med namernostjo, odgovornostjo in podzavestnimi duševnimi procesi v ustvarjanju. Mnogi so prepričani, da je predvsem glasbeno ustvarjanje na podzavestni ravni.⁴ Podzavestni procesi naj bi bili tesno povezani z navdihom v fazi, ko gre za izbiro različnih alternativ.

Miller⁵ je med prvimi začel proučevati zavestno kontrolo notranjih funkcij in dosegel pri učenju posameznikov zavestno obvladovanje telesa — npr. uravnavanje delovanja srca. Ugotovil je, da proces notranjega, visceralnega učenja zadeva organe in žleze, ki normalno delujejo brez navzočnosti zavesti. Ach,⁶ ki je veliko časa posvetil raziskovanju podzavestnih procesov, je velikokrat opozarjal na obstoj »neslutenega znanja« brez slik in zornih predstav. Vsebina takega znanja je zelo zapletena, megljena in se ponavadi pojavlja na začetku in na koncu neke izkušnje.

Ce je zavest subjektivno jasen odraz predmetnosti, ki ga lahko tudi empirično preverimo, tedaj lahko ponazorimo razliko med zavestjo in podzavestjo z Nietzschejevim aforizmom: »Zavest ostane bistveno obrnjena k zunanosti, je zrcalo predmetnosti in okolja, medtem ko ji je tisto, kar se dogaja v globini organizma, nepristopno.«

² Gl. več o tem P. Brajša, »Psihodinamika partnerskih odnosov«, Socialna zaščita, 1979.

³ Gl. več o tem C. Barrett, »Intention, Prediction and Creativity«, referat na 9. medn. kongresu za estetiko in ustvarjalnost, Dubrovnik, avgust 1980.

⁴ Isti vir, C. Barrett.

⁵ Povzeto iz R. Kvaščev, *Kako razviti stvaralaške sposobnosti*, Beog, izd. grafički zavod, Beograd 1977.

⁶ Povzeto iz R. Supek, *Mašta*, Sveučiliška naklada, Zagreb 1979, str. 36—37.

Zanimiva je tudi Atlanova⁷ razlaga ustvarjalnosti na podlagi interakcije zavestnih in podzavestnih želja. Po njegovem mnenju je zavest bolj podlaga preteklih dogodkov, želje pa naj bi bile izraz podzavestnih procesov, s pomočjo katerih ustvarja organizem red na podlagi nereda, v obliki nizov »strukturirajočih in funkcionalnih operacij«. Zelja je tako bolj projekcija prihodnje dejavnosti.

2. MOŽGANI

Delovanje možganov je kot fiziološko energetski proces povsem na podzavestni ravni. Funkcija možganskih celic je, da zbirajo, analizirajo, abstrahirajo, integrirajo in konvergirajo sporočila iz okolice in na podlagi tega ustvarjajo multimedijske slike sveta, ki jih projiciramo skozi okvir časa in prostora z edinstveno konstrukcijo. Tako je vrsta te odzivne in na novo skonstruirane podobe odvisna tudi od čutnih organov. F. Frölich⁸ poetično nadaljuje, da so »možgani umetnik, ki kreira zaznavni svet na način, prikrit ne samo drugim, temveč tudi posameznikovi zaznavi«. Ta proces bi nam bilo dano spoznati le, če bi lahko obravnavali možgane kot objekt raziskave. »Največji paradoks naše zavesti je v tem, da možgani ustvarjajo svet občutkov, znotraj katerih predstavljajo tudi sami objekt.«

Svet misli — glede tega se večina nevrofiziologov strinja — se deli v dve hemisferi. Desni del možganske skorje naj bi bil predvsem odgovoren za prepoznavanje, intuicijo, občutljivost, skratka, za ustvarjalno delovanje posameznika, medtem ko naj bi leva polovica predstavljala racionalno, analitično in kritično mišljenje. Ta zadnji sklop človekove zavesti lahko zajamemo pod skupen okvir izkustvene zavesti, kar je povezano z neposrednim delovanjem naše misli in vseh občutkov na podlagi petih čutil; to je potemtakem tisto, kar lahko preverimo, o čemer se lahko prepričamo, kar praksa potrjuje. Brez obeh vrst zavesti — zaradi razumljivosti jih namreč tako delimo — si ne moremo predstavljati človeka in njegovega ustvarjalnega delovanja. Dialektika je vdelana tudi v fiziološko zgradbo in funkcijo možganov. Človekovo mišljenje, skratka, celoten proces zavesti je sam po sebi protisloven. Poteka tako, da se soočata dva tipa ali dve verigi razmišljanja, abstraktno in konkretno. Precej smelo, na drugi strani pa logično bi lahko sklenili, da je posameznikova raven ustvarjalnosti odvisna tudi od ravni protislovnosti, s katero se človek srečuje pri svojem konkretnem in abstraktnem dtlovanju.

Behavioristi so možgane opredelili kot pasivnega receptorja stimulacije, ki je na voljo silam okolja. Takšnih zmot je med sodobnimi avtorji še zmeraj nekaj. Pri tem naj bi imeli centralni živčni organi funkcijo telefonske centrale, ki naj bi vzdrževala zvezo med telesom in okoljem. Tako koncepcijo je med prvimi omenjal Lashley.⁹ Za možgane velja, da se njihova potencia razvije z višjo ravnijo uporabe, na podlagi bolj zapletenih in vsebinsko bogatih informacij, ki jih zavestno aktivno transformiramo in sistematiziramo.

Ko govorimo o človekovi nepopolnosti, mislimo tudi na možgane. Možgani nosijo v sebi dinamično vlogo pretvarjanja »latentnih struktur«¹⁰ v »realizirane«. V sebi izbirajo dani odgovor na zunanji izziv, in sicer tisti, ki najbolj ustreza dani

⁷ Navedeno v istem viru, R. Supek.

⁸ F. Frölich, »Brain as creative Artist and Art as manifesting Brain's hidden Creativity«, referat na 9. medn. kongresu, že navedeni vir.

situaciji. Tudi pri tem se kažemo kot svobodna bitja narave. Možgani se s svojo informacijsko strukturo (engrami) upirajo zunanji prisili, navsezadnje pa v normalnih okoliščinah vendarle prav oni omogočajo, da se prilagodimo socialnemu okolju, tako da je možno sožitje človeka s človekom.

3. SUGESTIJA IN USTVARJALNOST

Moderna nevrofiziologija je pripomogla k razumevanju delovanja naših možganov in podzavestnih procesov predvsem na podlagi proučevanja amnezije s pomočjo hipnoze in sugestije. Tako sklepajo nevrofiziologi, da je spomin stalen in popoln, vendar si za popoln priklic nismo razvili dovolj sposobnosti.

Sugestibilnost igra pomembno vlogo pri medsebojnih odnosih, zato je na poseben način povezana z ustvarjalnostjo. Prav je, da o tem zapišemo kaj več. Približno 50 odstotkov ljudi¹¹ ni nagnjenih k sugestibilnosti, 1/4 rahlo, pri 20 do 25 odstotkov pa so take sposobnosti močno razvite. Distribucija sposobnosti za sugestibilnost je potemtakem normalna. Omeniti velja, da omenjeni avtorji in večina drugih, ki se eksperimentalno — v medicinske namene — ukvarjajo s hipnozo, procesa hipnoze nima za odnos med nadarjenim hipnotizerjem in človekom brez lastne volje, temveč za odnos sodelovanja, voljnosti in pripravljenosti za doseganje določenega cilja.

Isti avtorji so odkrili, da je namenski priklic nekega podatka negativno povezan¹² s sposobnostjo hipnoze. Hipnotična sugestibilnost se poveča ob deprivaciji dražljajev. Še zmeraj pa ni dovolj pojasnjeno, ali je hipnoza specifično stanje zavesti ali posebna oblika izkušnje in obnašanja oziroma medčloveška interakcija ali t. im. trenje stanje zavesti.¹³ Najverjetneje je, da je hipnoza spicifična oblika interakcije s čustveno signifikantno osebo. Intenzivno koncentracijo spremlja funkcionalno stanje centralnega živčnega sistema, ki se bistveno razlikuje od »raztresenosti«. Uspeh pri hipnozi je odvisen od splošnega stila funkcioniranja medčloveških odnosov, od prejšnjih izkušenj pri hipnozi in od navodil hipnotizerja. Pri tem so zelo pomembna čustveno obarvana navodila — ljubeznivost, nežnost in medsebojno prizadevanje za hipnotični uspeh, pa tudi avtosugestija.

Informacije v stanju hipnoze lahko prenašamo na verbalni in neverbalni ravni, kar je zlasti pomembno za razumevanje medsebojnih odnosov. V stanju hipnoze so ljudje bolj sposobni za žive predstave in polet fantazije ter se živo spominjajo že popolnoma pozabljenih preteklih dogodkov. Ta spoznanja kaže povezati z ustvarjalnimi sposobnostmi. Navodila za hipnozo pripomorejo tudi k višjemu motivacijskemu nivoju učenja katerekoli dejavnosti. Za našo temo najvažnejše pa je, da nevrofiziološka raziskovanja dokazujejo, da so engrami vtisnjeni v možgane

⁹ Povzeto iz J. P. Guilford, *The Nature of human Intelligence*, International student Edition, MK, Ljubljana 1971.

¹⁰ Gl. več o tem, M. Paintar, E. Roškar, M. Lavrič, »Measurement of Sugestibility in Hypnosis«, *The Proceedings of 2nd European Congres of hypnosis in Dubrovnik*, 1980.

¹¹ Isti vir, M. Paintar, E. Roškar, M. Lavrič.

¹² Gl. več o tem referat »Hypnotic susceptibility and Memory by Organization«, isti avtorji in isti vir.

¹³ Jerzy W. Aleksandrowicz, »Interaction Theory of Hypnosis and Hypnability«, isti kongres.

kot film v obliki celovite zaznave predmetnosti in doživetij. Naš način učenja, ki vpliva na oblikovanje miselne strukture, predstavlja oviro, ki nam ne dovoljuje celovitega miselnega zaznavanja oziroma celovite povezanosti.

Vrsti raziskovalcev¹⁴ se je na podlagi sugeriranja udeležencem in pacientom posrečilo močno vplivati na motivacijo za ustvarjanje, predvsem na področju slikanja, pa tudi pisanja, plesa itn. in izboljšanja učnega uspeha. To dokazuje, da zlasti motiv zaupanja v lastne ustvarjalne moči in sugestija kot spodbuda močno pospešujeta razvoj ustvarjalnih sposobnosti, vplivata na selektivnost pozornosti, na koncentracijo in večje angažiranje v ustvarjalni dejavnosti. Raziskave, ki so primerjale in upoštevale tudi teste inteligence, so pokazale, da so bile te metode veliko bolj uspešne pri udeležencih, ki so bili bolj inteligentni. Kolikor bodo z nadaljnjimi raziskavami ugotovili, kako bi se lahko bolj smotrno učili in uporabljali 'zakladnico' svojih podatkov in predstav, bo lahko nevrofiziologija bistveno pripomogla k razumevanju in razvijanju ustvarjalnosti.

Nevrofiziologija namreč z drugega zornega kota odkriva tisto, kar so pred njo potrdile že psihološke in socialnoantropološke raziskave in študije: da je vpliv človekovega obnašanja na sočloveka veliko pomembnejši, kot smo doslej menili; to moramo upoštevati tudi v procesu ustvarjanja in njegovega spodbujanja. Glede na to, da imamo še zmeraj premalo empiričnih podatkov in da so številni nevrofiziologi s pomočjo metode »time regression«¹⁵ postavili šele hipoteze za trditev, da tudi vrednote niso zgolj — kot radi trdijo nekateri avtorji — »hipotetični konstrukti«, temveč se bolj trdno zasidrajo v zavest, ker delujejo s svojo močjo celo v hipnotičnem stanju, moramo biti pri sprejemanju hipotez previdni. Precej odprto je vprašanje, zakaj se človek ne obnaša dosledno po svojem sistemu vrednot in kakšni so tisti družbeni vplivi, ki povzročajo tako ravnanje.

4. INTUICIJA IN PODZAVESTNI PROCESI

Iluminacija ali inspiracija, tudi navdih, preblisk (enlightment — pri tem naj bi se po religioznih pojmovanjih približali bogu ali absolutnemu) je najbolj dramatična faza ustvarjalnega procesa. Preblisk je nenaden, nepričakovan, spontan in nenačrten. M. Rostohar¹⁶ govori o intuiciji v povezavi z domišljijo, katere motivi naj bi bili posameznikovi interesi kot podzavestne težnje. Njeni produkti so smotrni, kot da bi bila domišljija usmerjena k podzavestnim ciljem. Intuicija označuje določen prelom v ustvarjalnem procesu, prekinitvev med predhodnimi pogoji in pogoji, ki jih posameznik ustvarja s svojim spoznavanjem. Vselej pa je videti, kot da se ti pogoji v človeški duševnosti vpostavijo spontano. Nekateri avtorji, npr. Rogers,¹⁷ obravnavajo intuicijo predvsem z emocionalnega vidika (»Eureka feeling«); predstavljala naj bi čustvo anksioznosti, notranjo nujno po komunikaciji z drugimi. Patrick¹⁸ navaja na podlagi svojih raziskav številna mnenja ustvarjalcev, kaj v teh trenutkih čutijo. Nekateri menijo, da so v tem trenutku čustveno vzne-

¹⁴ Gunter Chemitz, E. Fengold, »Various conditions of Sugestibility and their Significance for medical and psychotherapeutic Treatment«, gl. prej navedeni vir (kongres).

¹⁵ To je metoda jasnega obujanja davnih dogodkov v človekovi mladosti, ki se jih v budnem stanju ne spominjamo, v stanju hipnoze pa ti dogodki ponovno »zažive«.

mirjeni, kar pa ni zmeraj pogoj. Čustveno vznemirjenost bi lahko povezali z motivacijsko ravni in aspiracijami ali pa z določeno stopnjo frustracije zaradi zavedanja pomembnosti rezultata, z različnimi situacijami, osebnostno strukturo, vrednotami itn.

Intuitivne ideje prihajajo na dan z različno stopnjo jasnosti in celovitosti; lahko le v sanjah, vsekakor pa brez prisile. Včasih je ideja le drobec, ki pomaga razrešiti paradigmo, lahko pa se zgodi, da se razblini in pojavi šele čez nekaj časa, v drugih okoliščinah. Tisti, ki se dolgo ukvarjajo z eksperimentiranjem, lahko pridejo do rešitve nenadoma pri intenzivnem opravljanju eksperimenta.

Za trenutek intuicije ni značilna mentalna kontrola, temveč prosti tok misli ali, kot temu pravi Beverige (1950),¹⁸ »day dreaming state«. Nekateri umetniki takole obujajo te trenutke: Mozart in Brahms govorita o dnevni sanjah, Čajkovski o somnabulističnih pogojih, César Franck je dejal, da je to oblika transa, drugi pa poudarjajo močno hotenje, da bi nekaj ustvarili in pri tem poudarjajo velike napore v času inkubacije.

Relaksacija ni vselej nujna, čeprav je največkrat eksperimentalno ugotovljeno, da je nujna, dobrodošla za priklic informacije, ki vpliva na razširitev podrobnega pregleda 'usklađenih' podatkov, in da prispeva k oddaljenim transferom izkušenj. Guilford imenuje tako stanje disperzivna pozornost, osvoboditev od sleherne restrikcije iskanja modela,²⁰ in se vprašuje, zakaj taka sprostitvev ne pripomore k totalnemu priklicu, saj je po njegovem mnenju kreativna produkcija rezultat selektivnega procesa.

Pogoji, v katerih prihaja do intuicije, so bili prav tako predmet posebnih raziskav. Nekateri menijo, da je važen mir, drugim se to ne zdi tako pomembno. Vsi avtorji pa se strinjajo, da je pomembna visoka stopnja koncentracije na določen proces, pojav, predmet, pri čemer naj posameznika ne bi nihče motil. Se zmeraj pa lahko postavimo vprašanje, kakšna raven relaksacije je potrebna. Koncentracija ali osredotočenje na problem vsebuje določen mentalni napor, mentalno kontrolo. Da nemotenost ni vselej absolutno nujna, nam dokazuje »Newtonovo jabolko« ali pa nenaden zvok, trušč, ki lahko izzove preblisk.

Ves proces ustvarjalnosti spremlja določena napetost, ki jo poraja sprejemanje, zaznavanje novosti in obstoječe stanje, povezano s posameznikovimi vrednotami. Ustvarjalni proces je boj med starim in novim v vseh stopnjah ustvarjanja. Spontanost kot vzvod za prodor nove ideje je potrebna za preboj in sprostitvev napetosti. Napetost pa se velikokrat pojavlja tudi zato, ker posameznik še sam ne ve, od kod je ideja privrela na dan in kako naj jo predstavi, preoblikuje, da bi jo tudi drugi sprejeli. Velikokrat je novo za samega ustvarjalca konflikt v njegovem miselnem kontekstu.

Zamisel je podoben proces kot intuicija, še zdaleč pa ni identičen. Od intuicije se razlikuje predvsem po tem, da je bolj na zavestni ravni in potemtakem zavestno

¹⁸ Gl. več o tem M. Rostohar, *Psihologija*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1977, str. 77.

¹⁷ Povzeto iz J. P. Guilford, isti vir, str. 321.

¹⁸ Povzeto iz J. P. Guilford, isti vir, str. 321.

¹⁹ Povzeto iz J. P. Guilford, isti vir, str. 322.

²⁰ V. Pečjak, *Psihologija spoznavanja*, Državna založba Slovenije, Ljubljana 1977.

²¹ A. Trstenjak, *Psihologija ustvarjalnosti*, Slovenska matica, Ljubljana 1981.

organizira sestavine intuicije v notranjo strukturo načrta za človekovo ustvarjalno dejavnost. Biti oropan zamisli pomeni biti odtujen imanentno človeški predpostavki delovne ustvarjalnosti. Zamisel je »najelegantnejši« del ustvarjalnega procesa, saj je čista oblika duhovne dejavnosti. Omogoča izume, nove pristope k delu, poraja genialne ideje, ki vrte kolo napredka. Zamisel spne tok misli in nalet čustev v miselno celoto, ki omogoča elaboracijo. Predstavlja prežemanje izkušenj in domišljjskih sestavin v strukturo, ki bi jo utegnila uresničiti. Uresničitev zamisli ni skoraj nikoli identična zamisli sami. Zamisel je vselej nekaj več. Sama po sebi je lahko sredstvo za nove inspiracije. Veliko ljudi ima bogate zamisli, a jih nikoli ne morejo uresničiti. Včasih so taki posamezniki sposobni poiskati med ljudmi take, ki lahko njihove zamisli popolneje uresničijo od njih samih. Ljudje smo v tem konmpatibilni in komplementarni, kar celo predpostavlja sožitje, nas povezuje in tudi razdvaja.

5. SKLEPNE MISLI

Če je človekova »zavestna zavest« le tisti del »ledene gore«, ki se dviguje nad vodo, kot je slikovito dejal S. Freud, podzavest pa vse tisto, kar je »pod vodo«, potem postaja prispevek nevrofizioloških raziskav k razumevanju ustvarjalnosti čedalje pomembnejši. Tudi taka raziskovanja bodo morala biti bolj interdisciplinarno zasnovana, da ne bodo zanemarjala socioloških, ekonomskih, socialno-antropoloških in drugih dejavnikov, ki z individualnega in z družbenega zornega kota vplivajo na razvoj ustvarjalnosti.

Modeli za napoved sestave izbrane skupine

ZDENKO LAPAJNE

PROBLEM IZBORA

Izbor ali selekcija sodi med tiste kadrovske odločitve, ki zaradi svoje navidezne preprostosti olajšujejo oblikovanje ustreznih matematičnih modelov. Njihov praktični pomen je v tem, da vzgajajo v kvantitativnem načinu mišljenja pri presojanju družbenih vprašanj in omogočajo napoved posledic določene kadrovske odločitve, ne da bi bili potrebni družbeni eksperimenti.

Najprej bomo opredelili izraze, ki jih bomo uporabljali. Podrobnejši opis modelov izbora in njihovih omejitev bo zainteresirani bralec lahko našel drugje (Cronbach in Gleser 1965, Lapajne 1975).

Izraz »kandidat« naj pomeni eno izmed stvari, ki jih nekdo izbira: podrobnejša opredelitev pa je odvisna od vsebinskega področja, za katerega oblikujemo model. Izrazje in primeri v tem prispevku bodo opisovali šolsko situacijo, vendar je mogoče ustrezne modele smiselno uporabljati na različnih področjih.

Izraz »izbiralec« naj pomeni tistega, ki je izbran zato, da izbira. Zbirka napisanih in nenapisanih pravil, po katerih poteka izbor, je »strategija izbora«. Napisana pravila, po katerih se izbiralec ne ravna, niso del strategije izbora.

Del kandidatov je med izbirnim postopkom izbran. Število izbranih je manjše ali kvečjemu enako številu kandidatov. »Delež izbranih« je število izbranih, deljeno s celotnim številom kandidatov. Po deležu izbranih delimo izbirne postopke na bolj ali manj stroge. Pri najstrožjem izboru je delež izbranih enak 0, saj ni izbran noben kandidat, pri najbolj blagem izboru pa je delež izbranih enak 1, saj so izbrani vsi kandidati.

Izbiralec želi z izborom doseči dva cilja:

1. med kandidati izbrati najprimernejše število izbranih;
2. doseči, da bodo izbrani kandidati opravljali svoje delo kar najbolj v skladu z njegovimi cilji.

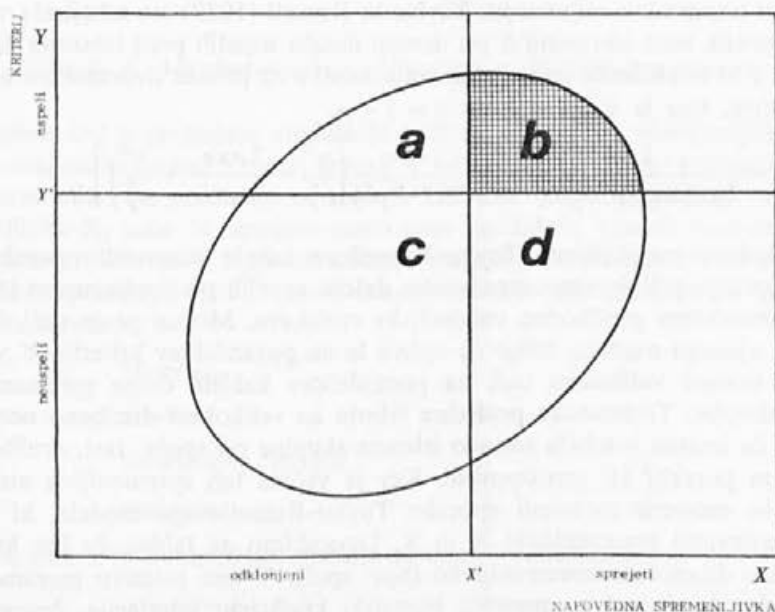
Članek povzema del rezultatov raziskave Centra za razvoj univerze »Sistem usmerjanja v izobraževanje in delo«, ki so jo v letih 1980 in 1981 financirali: Posebna raziskovalna skupnost za družbene dejavnosti, Zveza skupnosti za zaposlovanje in Izobraževalna skupnost Slovenije. Raziskava temelji na podatkih, ki so jih v okviru skupnega programa poklicnega usmerjanja zbrali sodelavci skupnosti za zaposlovanje.

Predpostavljamo, da imamo neko mero uspešnosti izvajanja opravila, ki jo imenujemo »kriterij«. Če bi v času izbora izbiralec poznal kriterij vseh kandidatov, izbor ne bi bil problem. Izbiralec lahko v času izbora meri le »napovedne spremenljivke«, za katere ve ali predpostavlja, da so v določeni zvezi s kriterijem, ki ga je mogoče izmeriti šele *po* izboru, pa še to velikokrat le za izbrane kandidate. Kriterijev in napovednih spremenljivk je velikokrat več. Takrat skušamo problem poenostaviti, tako da na določen način (npr. z linearno regresijo ali s kanonično korelacijo) problem več spremenljivk prevedemo v enostavnejši problem dveh spremenljivk, na katerega se bomo tu omejili zaradi preglednosti. Na tem mestu ne bo odveč opozorilo, da se v vsakdanjem govoru izraza »napovedna spremenljivka« in »kriterij« velikokrat nekritično zamenjujeta.

TAYLORJEV IN RUSSELLOV MODEL

V Taylorjevem in Russellovem (1939) modelu predpostavljamo, da vsi kandidati, za katere smo izmerili napovedno spremenljivko X , opravljajo enako delo v enakih razmerah, njihovo uspešnost pa smo kasneje izmerili s kriterijem Y . Spremenljivki X in Y sta izmerjeni vsaj na intervalni lestvici. Izbiralec ni zadovoljen s tem, kako nekateri kandidati opravljajo svoje delo, zato postavi kritično mejo kriterija Y' , ki naj loči »uspele« kandidate od »neuspešnih«. Med bodočimi kandidati bi rad izbral le tiste, ki bodo uspeli, vendar ne ve vnaprej, kateri so to. Zato izbira kandidate, katerih napovedna spremenljivka presega določeno kritično vrednost X' . Problem in oznake ilustrira slika 1.

Kritični meji X' in Y' sta oblak kandidatov razdelili na štiri polja, ki so na sliki 1 označena s črkami a , b , c in d in naj pomenijo število kandidatov v vsakem



Slika 1: K Taylorjevemu in Russellovem modelu

polju. Če je znan zakon dvorazsežne porazdelitve $p(X, Y)$, lahko število kandidatov v vsakem polju izračunamo podobno kot a:

$$a = \int_{-\infty}^{X'} \int_{-\infty}^{Y'} p(X, Y) dX dY \quad (1)$$

Vsebinske oznake od a do d pomenijo:

- a — število odklonjenih kandidatov, ki bi uspeli,
- b — število izbranih kandidatov, ki bi uspeli,
- c — število odklonjenih kandidatov, ki ne bi uspeli,
- d — število izbranih kandidatov, ki ne bi uspeli.

Skupno število kandidatov je torej

$$N = a + b + c + d \quad (2)$$

Opredelimo še tele pojme:

$$\beta_0 = \frac{a + b}{N} \quad \text{delež uspeh pred izborom} \quad (3)$$

$$\beta = \frac{b}{b + d} \quad \text{delež uspeh med izbranimi} \quad (4)$$

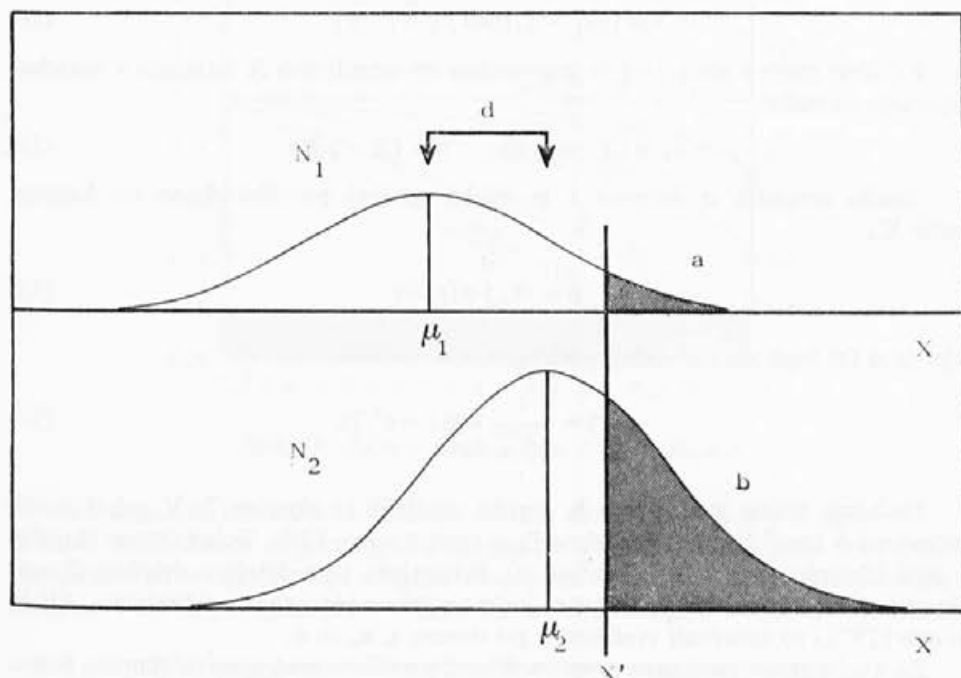
$$\phi = \frac{b + d}{N} \quad \text{delež izbranih} \quad (5)$$

Povezanost med napovedno spremenljivko in kriterijem velikokrat opišemo s Pearsonovim koeficientom korelacije ρ , ki ga v tej zvezi ponavadi imenujemo koeficient napovedne veljavnosti. Taylor in Russell (1939) sta tabelirala vrednosti deleža uspeh med izbranimi β pri danem deležu uspeh pred izborom β_0 , deležu izbranih ϕ in koeficientu napovedne veljavnosti ρ za primer dvorazsežne normalne porazdelitve, kjer je $x = X - \mu_X$ in $y = Y - \mu_Y$

$$p(X, Y) = \frac{1}{2\pi\sigma_X\sigma_Y\sqrt{1-\rho^2}} \exp\left[-\frac{1}{2(1-\rho^2)}\left(\frac{x^2}{\sigma_X^2} - \frac{2\rho xy}{\sigma_X\sigma_Y} + \frac{y^2}{\sigma_Y^2}\right)\right] \quad (6)$$

Velikokrat ponatisnjene Taylor-Russellove tabele ponavadi uporabljajo za napovedovanje pričakovane spremembe deleža uspeh po predlaganem izboru na podlagi rezultatov predhodne validacijske raziskave. Možna pa je tudi drugačna uporaba njunega modela. Izbor ne vpliva le na porazdelitev kriterija Y v izbrani skupini, temveč velikokrat tudi na porazdelitev kakšne druge spremenljivke v izbrani skupini. Te stranske posledice izbora so velikokrat družbeno nezaželene, še zlasti če imamo v mislih sestavo izbrane skupine po spolu, rasi, družbenem in krajevnem poreklu ali veroizpovedi. Ker je večina teh spremenljivk atributivne narave, so omejene možnosti uporabe Taylor-Russellovega modela, ki predpostavlja intervalni spremenljivki X in Y. Uporabimo ga lahko, če kot kriterij Y uporabimo dihotomno spremenljivko (npr. spol). V tem primeru moramo v tem modelu kot koeficient ρ uporabiti biserijski koeficient korelacije, čeprav bi bil vsebinsko primernejši točkovni biserijski koeficient korelacije.

Zaradi omenjenih težav pri uporabi Taylorjevega in Russellovega modela v primeru dihotojnega kriterija so Abraham, Alf in Wolfe (1971) uporabili model, ki ga ponazarja slika 2.



Slika 2: K Abrahamsovemu, Alfovemu in Wolfovemu modelu

Podobno kot v prejšnjem modelu je tudi tu napovedna spremenljivka X izmerjena vsaj na intervalni lestvici; kriterij Y pa razdeli kandidate v skupini 1 in 2; njuni porazdelitvi sta prikazani na sliki 2. Izbiralec izbira na podlagi napovedne spremenljivke X , tako da sprejme samo tiste kandidate, katerih vrednost napovedne spremenljivke X je večja od kritične meje X' . Če predpostavimo normalno porazdelitev spremenljivke X v obeh skupinah, lahko obe porazdelitvi opišemo s šestimi vrednostmi:

skupina	1	2
število	N_1	N_2
aritmetična sredina	μ_1	μ_2
varianca	σ_1^2	σ_2^2

Če skupini 1 in 2 združimo, dobimo skupino s porazdelitvijo:

$$\text{število} \quad N = N_1 + N_2 \quad (7)$$

$$\text{aritmetična sredina} \quad \mu = (1/N) (N_1 \cdot \mu_1 + N_2 \cdot \mu_2) \quad (8)$$

$$\text{varianca} \quad \sigma^2 = [1/(N-1)] \cdot [(N_1-1)\sigma_1^2 + (N_2-1)\sigma_2^2 + N_1(\mu_1 - \mu)^2 + N_2(\mu_2 - \mu)^2] \quad (9)$$

Kot mera napovedne veljavnosti, se pravi korelacije med napovedno spremenljivko X in pripadnostjo skupini, je v tem modelu ustrezen koeficient točkovne biserijske korelacije:

$$\rho = [(\mu_1 - \mu_2)/\sigma N] \sqrt{N_1 \cdot N_2} \quad (10)$$

Kritično mejo v skupini 1 in napovedno spremenljivko X izrazimo v standardiziranih enotah:

$$z_1 = (X' - \mu_1)/\sigma_1; \quad z = (X - \mu)/\sigma \quad (11)$$

Število sprejetih iz skupine 1 je enako senčeni površini desno od kritične meje X':

$$a = N_1 \int_{z_1}^{\infty} \varphi(z) dz \quad (12)$$

kjer je $\varphi(z)$ funkcija normalne porazdelitve

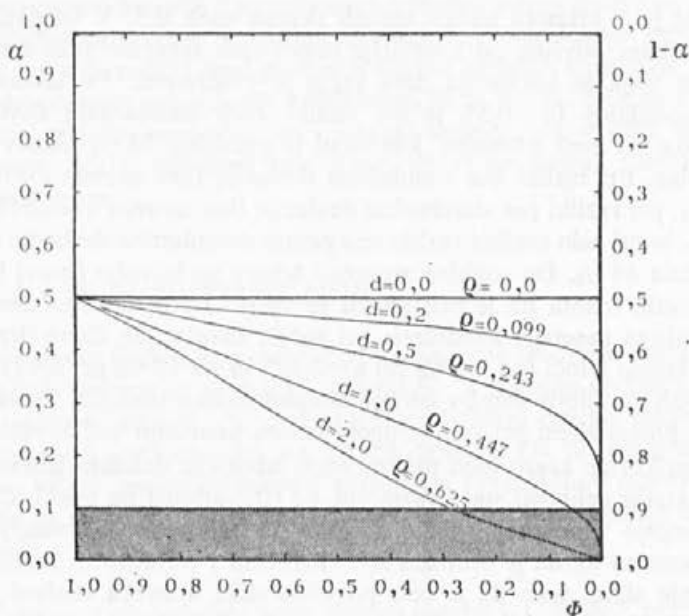
$$\varphi(z) = \frac{1}{\sqrt{2\pi}} \exp(-z^2/2) \quad (13)$$

Podobno lahko izračunamo b, število sprejetih iz skupine 2. V celoti sprejmemo a+b kandidatov; delež izbranih je torej $\phi = (a+b)/N$. Delež članov skupine 1 med izbranimi kandidati $\alpha = a/(a+b)$. Primerjava tega deleža z deležem članov skupine 1 med vsemi N kandidati α_0 kaže na pristranost izbora. Abrahams, Alf in Wolfe (1971) so tabelirali vrednost α pri danem α_0 in ϕ .

Za kvalitativno predstavo o vplivu izbora na dihotomno sestavo skupine bomo v nadaljevanju analizirali nekaj računsko najbolj preprostih primerov. V vseh primerih bomo predpostavili, da imata obe porazdelitvi enaki varianci, kar velikokrat ni daleč od resnice. Skupino z nižjo aritmetično sredino na napovedni spremenljivki bomo imenovali »privilegirano«, drugo pa »deprivilegirano«. Izraz se lahko nanaša izključno na določen problem in na določeno napovedno spremenljivko (tako so npr. učenke 8. razreda osnovne šole »privilegirana« skupina po skupnem učnem uspehu in likrati »deprivilegirana« skupina po dosežku na spacialnem testu v primerjavi s svojimi součenci) ter le na celo skupino, ne pa nujno tudi na njene posamezne člane, saj močno podpovprečnemu kandidatu ne pomaga veliko spoznanje, da je član »privilegirane« skupine. Posebej bomo obravnavali tri primere:

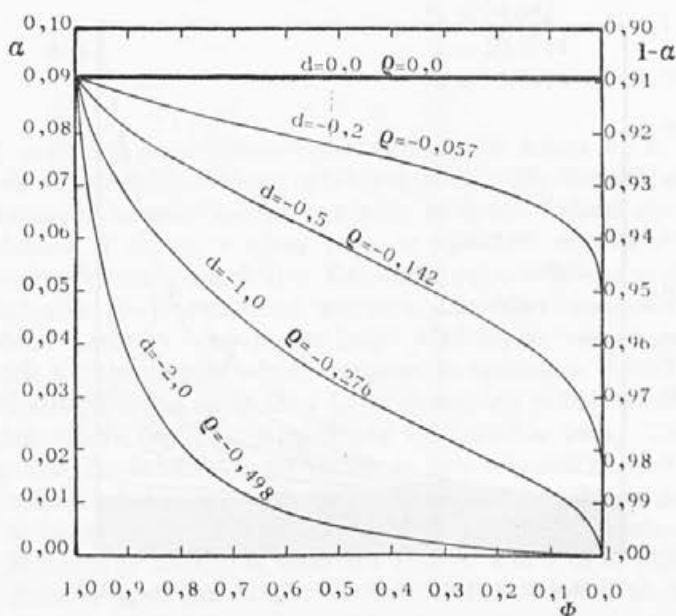
1. primer dveh enako velikih skupin,
2. primer deprivilegirane manjšine in
3. primer privilegirane manjšine.

Slika 3 prikazuje zvezo med pristranostjo izbora α in deležem izbranih ϕ pri dveh enako velikih skupinah z enakima variancama. Krivulje prikazujejo razlike med aritmetičnima sredinama, ki znašajo 2, 1, 1/2, 1/5 in 0 enot standardne deviacije, pripisani pa so tudi ustrezni točkovni biserijski koeficienti korelacije.



Slika 3: Primer dveh enako velikih skupin

V vseh primerih neničelne korelacije vidimo, da z naraščanjem strogosti izbora limitira delež članov deprivilegirane skupine v izbrani skupini proti vrednosti 0. Nasprotno pa z naraščanjem blagosti izbora limitira delež članov deprivilegirane skupine v izbrani skupini proti deležu članov deprivilegirane skupine med vsemi

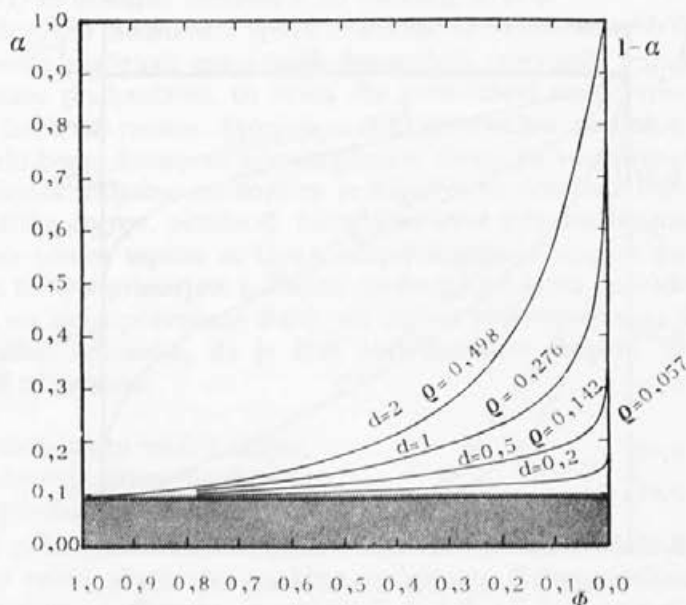


Slika 4: Primer deprivilegirane manjšine

kandidati, ki je v primeru enako velikih skupin enak 0,5. V vmesnih točkah je pristranost izbora odvisna od korelacije napovedne spremenljivke s pripadnostjo skupini: čim višja je korelacija, tem večja je pristranost. Pri izboru, ki izbere polovico kandidatov ($\phi=0,5$), je pri razliki dveh standardnih deviacij (čemu ustreza $q=0,625$) med izbranimi kandidati le približno 21 % članov podprivilegirane skupine. Pri razliki ene standardne deviacije (kar ustreza $q=0,447$) jih je skoraj 31 %, pri razliki pol standardne deviacije (kar ustreza $q=0,243$) jih je približno 40 % in pri zelo majhni razliki ene petine standardne deviacije ($q=0,099$) jih je približno 46 %. Do tolikšne strogosti izbora so krivulje precej linearne, pri večjih strogostih izbora pa je pristranost še večja. Tako, denimo, strog izbor, ki izbere le vsakega desetega kandidata, pri večjih korelacijah člane deprivilegirane skupine praktično izloči (na 3,6 % pri $q=0,625$ in na 13 % pri 0,447), pri manjših korelacijah pa njihov delež v izbrani skupini močno zmanjša. Že majhne korelacije lahko potemtakem pri zelo strogem izboru pomenijo veliko razliko.

Slika 4 prikazuje zvezo med pristranostjo izbora in deležem izbranih pri dveh skupinah, katerih velikosti sta v razmerju 1 : 10, varianci pa enaki. Člani manjše skupine dosegajo v povprečju nižje dosežke na napovedni spremenljivki. Bralec naj bo pozoren na to, da je ordinata slike narisana v povečanem merilu v primerjavi s prejšnjo sliko, tako da je cela površina slike 4 enaka senčeni površini na slikah 3 in 5. Na sliki vidimo, da v primeru deprivilegirane manjšine in visokih korelacij že dokaj blag izbor precej učinkovito izloči člane deprivilegirane manjšine; pri nižjih korelacijah pa je za enak socialni učinek potrebna večja strogost izbora.

Slika 5 prikazuje zvezo med pristranostjo izbora in deležem izbranih pri dveh skupinah, katerih velikosti sta spet v razmerju 1 : 10 in imata enaki varianci, le da dosegajo člani manjše skupine v povprečju višje dosežke na napovedni spremen-



Slika 5: Primer privilegirane manjšine

ljivki. V tem primeru krivulje z naraščanjem strogosti izbora limitirajo proti deležu članov privilegirane skupine v izbrani skupini 1,0. Naraščanje krivulje je tem hitreje, čim večja je razlika med povprečji skupin oziroma korelacija. Pri izborih, ki izberejo do polovice prijavljenih kandidatov, še ni močno opazna nadprezentiranost članov privilegirane skupine v izbrani skupini; pri strožjih izborih pa je vse bolj očitna, dokler naposled zelo strogi izbori ne izbirajo predvsem članov privilegirane skupine.

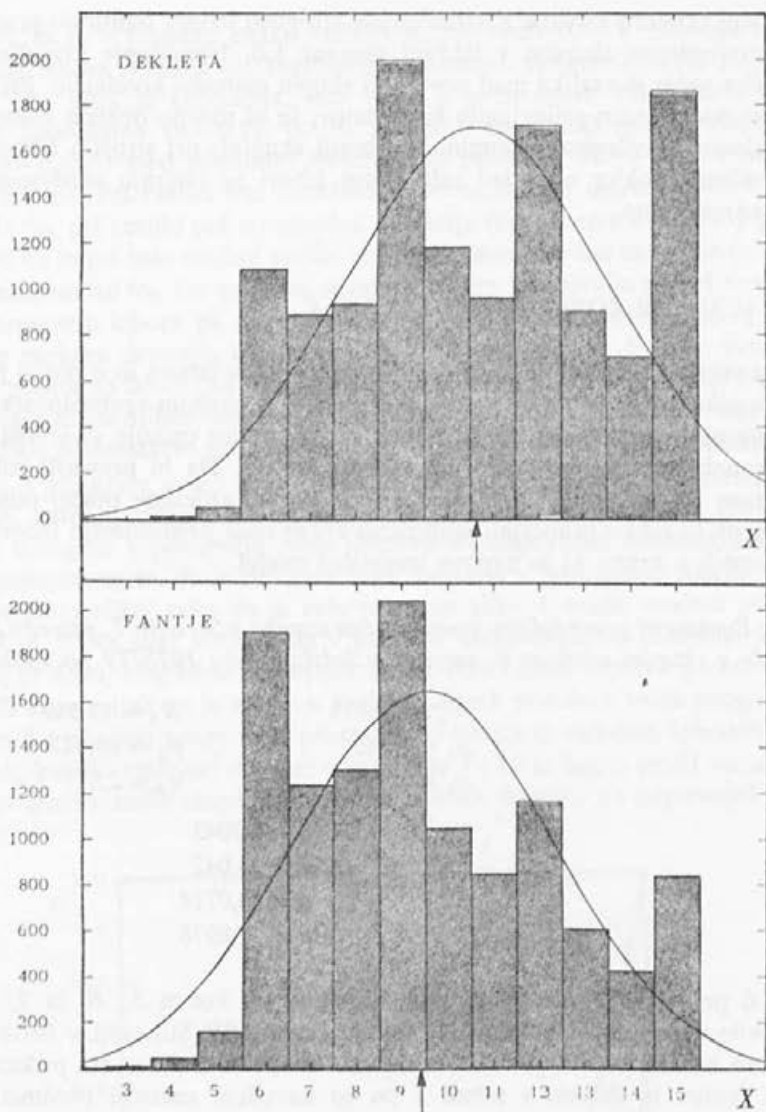
ILUSTRACIJA IN ROBUSTNOST MODELA

Prikazani model temelji na predpostavkah o načinu izbora in o obliki porazdelitev, ki se nikoli povsem ne ujemajo s stvarnostjo. Z izrazom »robustnost« modela mislimo na njegovo lastnost, da še zmeraj dovolj dobro opisuje stvarnost, čeprav so kršene nekatere predpostavke, na katerih temelji. Da bi preverili robustnost modela, smo izbrali praktičen primer, v katerem porazdelitev precej odstopa od normalne, da bi lahko primerjali empirično zvezo med pristranostjo izbora in deležem izbranih z zvezo, ki jo napove teoretični model.

Tabela 1: Parametri porazdelitev vsote učnega uspeha v 5., 6. in 7. razredu osnovne šole v skupini učencev 8. razreda v šolskem letu 1978/79 po spolu

$N_1 = 11.693$	$N_2 = 12.349$
$\mu_1 = 9,463$	$\mu_2 = 10,647$
$\sigma_1 = 2,749$	$\sigma_2 = 2,877$
$\rho = 0,2043$	
$N = 24.042$	
$\mu = 10,0714$	
$\sigma = 2,8978$	

Slika 6 prikazuje porazdelitev vsote uspehov ob koncu 5., 6. in 7. razreda osnovne šole v populaciji učencev osmih razredov v SR Sloveniji v šolskem letu 1978/79, za katere imamo podatek o uspehu in spolu. Ločeno sta prikazani porazdelitvi fantov in deklet, v tabeli 1 pa so navedeni osnovni parametri obeh porazdelitev in združene porazdelitve. Empirične porazdelitve so prikazane s histogrami, s krivuljo pa je prikazana ustrezna teoretična normalna porazdelitev. Dekleta očitno dosegajo v povprečju boljši učni uspeh, merjen z vsoto ocen v treh razredih. Korelacija med učenim uspehom in spolom je 0,2043, pri čemer je razlika med aritmetičnima sredinama 1,184 ocene, kar je 0,41 skupne standardne deviacije. Standardni deviaciji obeh skupin sta približno enaki. Obe porazdelitvi sta platiškurtični. Porazdelitev ocen fantov je bolj asimetrična, porazdelitev ocen deklet pa nekoliko bolj platiškurtična. Iz slike je očitno, da porazdelitvi močno odstopata od teoretične normalne porazdelitve. Analizirana spremenljivka je vsota treh ocen, ki lahko zavzamejo le vrednosti 1, 2, 3, 4 in 5 in so med seboj v tesni korelaciji. Zato se vrednosti $3 \cdot 2 = 6$, $3 \cdot 3 = 9$, $3 \cdot 4 = 12$ in $3 \cdot 5 = 15$ pojavljajo znatno pogosteje kot vmesne vrednosti.



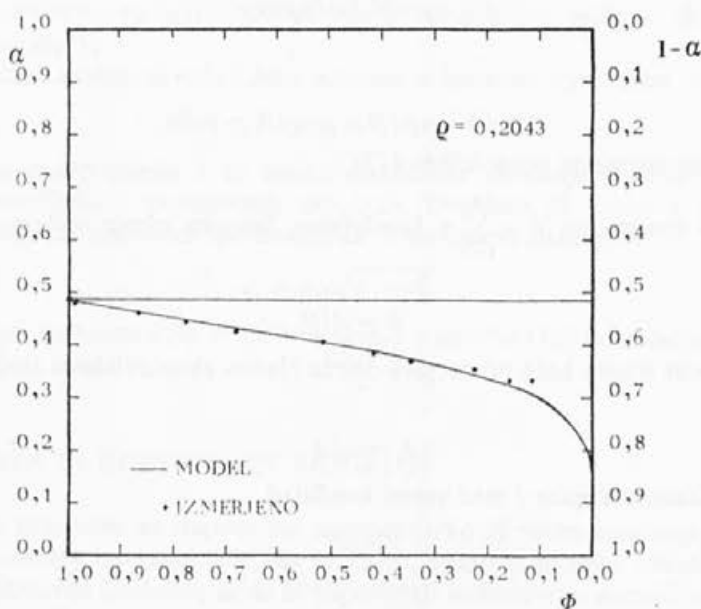
Slika 6: Porazdelitev uspeha v skupini fantov in deklet

Pri tolikšnem odstopanju od predpostavk modela bo seveda zanimivo pogledati, kako se obnese model. Slika 7 prikazuje primerjavo modela in dejanskega stanja.

Na sliki 7 je s krivuljo prikazana zveza med pristranostjo in deležem izbranih, kot jo napoveduje model, s točkami pa so vrisane vrednosti, ki jih dobimo, če postavimo kritično mejo med vse možne vrednosti napovedne spremenljivke. Empirična funkcija ni zvezna, saj lahko izbiralec realizira le določene deleže izbranih. Omejujeta ga dve dejstvi:

1) *Možne vrednosti napovedne spremenljivke.* Med vrednosti 14 in 15 lahko, denimo, postavi le eno kritično mejo. Uporabljena napovedna spremenljivka dopušča le 14 različnih vrednosti kritične meje, od katerih sta dve trivialni, ker pri njihju sprejmemo vse kandidate oziroma nobenega. Ta omejitev lahko v praksi močno zagreni življenje izbiralcu, ki želi izbrati natančno vnaprej določeno število kandidatov.

2) *Število prijavljenih kandidatov.* Izbiralec, ki se mu je prijavilo 10 kandidatov, ne more realizirati deležev izbranih med 0,1 in 0,0.



Slika 7: Napovedana in izmerjena sestava po spolu pri izboru po vsoti učnega uspeha

Slika 7 kaže, da se model precej ujema s stvarnostjo, kar je že kar presenetljivo, če upoštevamo, kako slabo podatki zadoščajo njegovim predpostavkam. Večje odmike lahko opazimo le pri strožjih izborih. Najbolj strog izbor, ki izbere samo trikratne odličnjake, je za skoraj 3 % manj pristran v korist deklet, kot to napoveduje model. V splošnem je dopusten sklep, da je model dokaj robusten tudi v primeru znatnejših odstopanj porazdelitve od normalne. Večje odmike od stvarnosti moramo pričakovati pri bolj asimetričnih porazdelitvah, zlasti v primerih, ko sta obe porazdelitvi asimetrični v različno smer.

POSPLOŠITEV MODELA NA m SKUPIN

Namesto dveh imamo lahko m skupin, ki štejejo N_i , $i = 1, \dots, m$ oseb. Izbor poteka na osnovi napovedne spremenljivke X , tako da sprejmemo samo tiste člane, za katere je vrednost napovedne spremenljivke večja od kritične meje X' . V tem

modelu predpostavljamo normalno porazdelitev napovedne spremenljivke X_i v vsaki skupini i . Predpostavljamo, da za vsako skupino i poznamo N_i , aritmetično sredino in standardno deviacijo, se pravi 3.m parametrov. Poudarimo naj, da model ne vsebuje nobene predpostavke o porazdelitvi velikosti skupin in je i lahko povsem nominalna spremenljivka, kakršna je, denimo, narodnost, regionalno poreklo in podobno.

Število sprejetih iz skupine i je enako:

$$a_i = N_i \int_{z'}^{\infty} \varphi(z_i) dz_i \quad (14)$$

kjer je

$$z' = (X' - \mu_i)/\sigma_i; \quad z_i = (X - \mu_i)/\sigma_i \quad (15)$$

$\varphi(z_i)$ pa spet normalna porazdelitev (13).

V celoti sprejmemo $A = \sum_{i=1}^m a_i$ kandidatov. Strogost izbora opišemo z deležem izbranih

$$\phi = A/N \quad (16)$$

Pripranost izbora kaže primerjava deleža članov skupine i med izbranimi kandidati

$$\alpha_i = a_i/A \quad (17)$$

z deležem članov skupine i med vsemi kandidati

$$N_i/N \quad (18)$$

Očitno je

$$\sum_{i=1}^m \alpha_i = 1$$

Pri danih parametrih modela lahko s sistematičnim pomikanjem kritične meje X' izračunamo ustrezen delež izbranih ϕ in vse deleže članov skupine i v izbrani skupini ter jih prikažemo na diagramu, kot ga prikazuje slika 8.

POSPLOŠITEV MODELA NA m UREJENIH SKUPIN

Ta model je podoben prejšnjemu, le da predpostavlja poznavanje manjšega števila parametrov, ki so taki, da jih velikokrat najdemo v testnih priročnikih, vendar so predpostavke modela strožje:

1. Normalna dvorazsežna porazdelitev zvezne napovedne spremenljivke X in diskretne spremenljivke Y , ki opisuje pripadnost skupini. V takšni porazdelitvi je regresija linearna. Tega modela v splošnem ne moremo uporabiti za nominalne skupine, temveč le v primerih, kjer lahko zaradi urejenosti skupin utemeljeno pričakujemo linearnost. Izobrazbene skupine v naslednjem zgledu so primer, ko

predpostavke niso daleč od stvarnosti. Bralec naj si skuša zamisliti primerne ne-celoštevilčne skalne vrednosti Y_i , ki bi izboljšale linearnost. S primernimi ocenami skalnih vrednosti Y_i je včasih mogoče uporabiti ta model celo za nominalne skupine, vendar je za takšno oceno treba problem vnaprej dobro poznati.

2. Poznamo velikost vsake od m skupin, skupno aritmetično sredino in skupno standardno deviacijo napovedne spremenljivke ter skupni koeficient korelacije med napovedno spremenljivko in pripadnostjo skupini. To je $3 + m$ parametrov, če so skalne vrednosti $Y_i = i$ cela števila, in $3 + 2m$ parametrov, če je treba oceniti tudi skalne vrednosti. Aritmetično sredino skalnih vrednosti μ_Y in njihovo standardno deviacijo σ_Y lahko izračunamo iz porazdelitve velikosti skupin N_i in skalnih vrednosti Y_i .

Aritmetične sredine skupin lahko ocenimo z linearno regresijsko enačbo

$$\mu'_i = \rho_{XY}(\sigma_X/\sigma_Y)(Y_i - \mu_Y) + \mu_X \quad (19)$$

Posledica predpostavke 1 so enake standardne deviacije porazdelitev napovedne spremenljivke v posameznih skupinah. Ocenimo jih lahko z enačbo za standardno napako napovedi spremenljivke X na osnovi znanega Y

$$\sigma'_i = \sigma_X \sqrt{1 - \rho_{XY}^2} \quad (20)$$

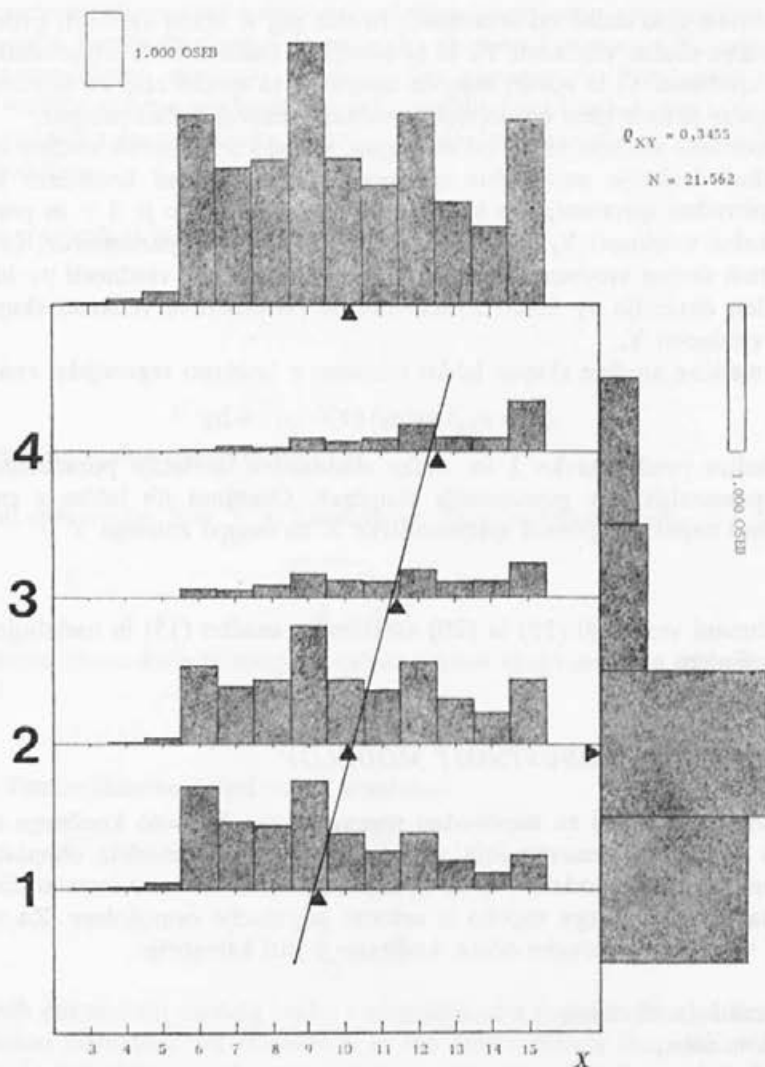
Izračunani vrednosti (19) in (20) vstavimo v enačbo (15) in nadaljujemo tako kot v prejšnjem modelu.

ILUSTRACIJA IN ROBUSTNOST MODELOV

Ponovno smo vzeli za napovedno spremenljivko X vsoto končnega uspeha v 5., 6. in 7. razredu osnovne šole, da bi videli, kako se modela obnašata, če so kršene predpostavke modelov, in da bi napovedali izobrazbeno sestavo učencev po izboru na podlagi učnega uspeha iz celotne populacije osmošolcev. Za spremenljivko Y smo vzeli izobrazbo očeta, kodirano v štiri kategorije:

1. osnovna šola ali manj,
2. poklicna šola,
3. srednja šola,
4. višja ali visoka šola.

Slika 8 prikazuje delne in robne porazdelitve spremenljivk. Aritmetične sredine porazdelitev, ki jih potrebuje nominalni model, so prikazane s trikotniki. Ocene aritmetičnih sredin, ki jih potrebuje linearni model, so prikazane s presečiščem regresijske premice in posameznih vrednosti spremenljivke Y .



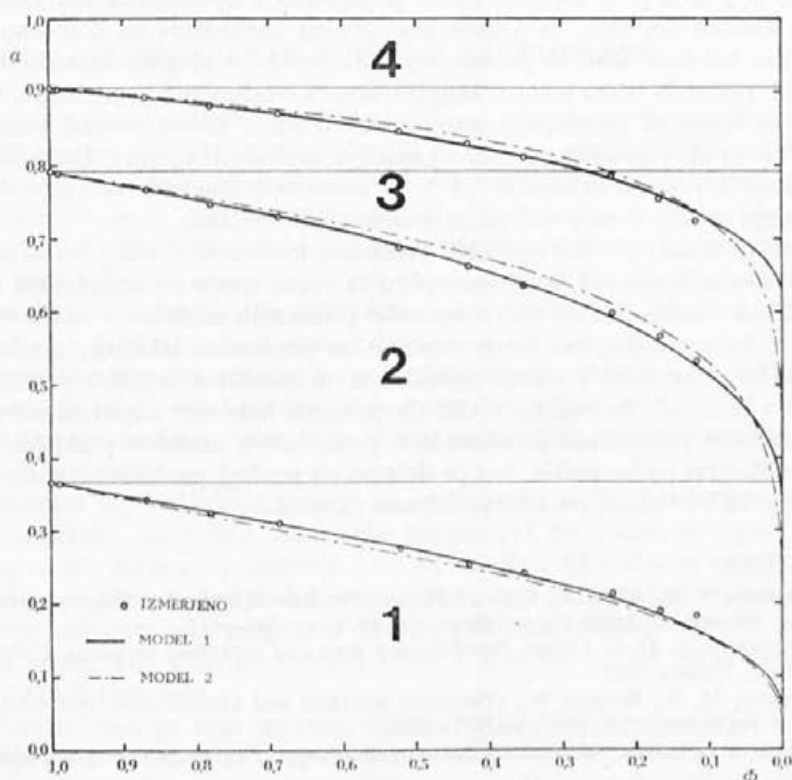
Slika 8: Porazdelitev uspeha po izobrazbi očeta

Slika 9 prikazuje zvezo med deležem izbranih ϕ in pričakovano izobrazbeno strukturo v izbrani skupini, tako da so vrednosti α_i prikazane kumulativno v odstotkih. Krožci označujejo vrednosti, ki smo jih »izmerili« v populaciji in so edine kombinacije ϕ in α_i , ki jih je mogoče doseči z dano diskretno napovedno spremenljivko. Nprekinjena krivulja kaže napovedi z uporabo splošnega modela, prekinjena krivulja pa napovedi z uporabo modela urejenih skupin, kjer smo kot skalne vrednosti uporabili kar vrednosti 1, 2, 3 in 4. Napovedi drugega modela, ki predpostavlja poznavanje večjega števila parametrov (v našem primeru $3 \cdot 4 = 12$), so v splošnem boljše od tretjega modela, ki predpostavlja le poznavanje $3 + 4 = 7$

TABELA 2: Parametri porazdelitev učnega uspeha v skupini učencev 8. razreda v šolskem letu 1978/79 po izobrazbi očeta

Y	Izobrazba očeta	N_i	Model 2		asimetrija	sploščenost	Model 3	
			μ_i	σ_i			μ'_i	σ'_i
1	osnovna ali manj	7.962	9,242	2,686	0,495	-0,594	9,119	2,727
2	poklicna	9.094	10,030	2,815	0,206	-0,947	10,206	2,727
3	srednja	2.488	11,406	2,729	-0,283	-0,940	11,292	2,727
4	višja, visoka	2.018	12,549	2,425	-0,723	-0,408	12,379	2,727
SKUPAJ		21.562	10,133	2,906			10,122	2,906

$$\rho_{XY} = 0,3455$$



Slika 9: Napovedana in izmerjena sestava po izobrazbi očeta pri izboru po vsoti učnega uspeha

parametrov. Razlika med modeloma je največja pri strogih izborih, ki jih z dano spremenljivko ni več mogoče realizirati. Oba modela se najbolj motita v primeru izbora trikratnih odličnjakov, ki je manj pristranski na škodo otrok z očeti z osnovno šolo ali manj in bolj pristranski v korist otrok z očeti z višjo ali visoko šolo, kot to napovedujeta oba modela. Odstopanja so brez dvoma posledica delnega prilagajanja učnega uspeha socialno homogenim šolam in tudi asimetrije

porazdelitve učnega uspeha zaradi tako imenovanega »učinka stropa«. Vsekakor pa je ujemanje med modelom in stvarnostjo zelo tesno, še zlasti če upoštevamo, v kolikšni meri so kršene predpostavke modelov.

Pogledu na sliko 9 skoraj ni kaj dodati z vsebinskega stališča; morda le to, da empirični podatki o izobrazbeni sestavi šol, ki učence izbirajo po učnem uspehu (pa tudi šol, kjer institucionalnega izbora ni), kažejo na večje pristranosti izbranih skupin. To seveda pomeni, da zanje ne kandidira reprezentativni vzorec osmošolcev, temveč socialno že dokaj prebrana skupina. Socialni učinki takšnega spontanega »samoizbora« so lahko večji od učinkov institucionalnega izbora, še zlasti če upoštevamo, da smo v izobraževalni praksi zadnjega desetletja strožje institucionalne izbore z deleži izbranih pod 0,7 srečevali le izjemoma.

Vsi omenjeni modeli predpostavljajo poznavanje določenih parametrov populacije. V praksi je to mogoče le, če je populacija opredeljena kot razmeroma majhna končna množica, na primer kot skupina kandidatov za določeno šolo v določenem šolskem letu, in je ustrezne spremenljivke mogoče izmeriti vnaprej. V takšnih primerih lahko sestavo skupine seveda izračunamo neposredno, tako da modeli za napoved pravzaprav niso potrebni. Sicer skoraj zmeraj ocenjujemo parametre, ki jih vsebujejo modeli, s pomočjo naključnih vzorcev. Določiti vzorčne porazdelitve ocen deležev β in α_i v omenjenih modelih pri uporabi ocen naključnega vzorca ostane naloga za matematične statistike.

Ne tako redko skušamo uporabiti prikazane modele tudi tedaj, ko ni na voljo nobenih vzorčnih statistik. Koristno oporo za razmišljanje o predloženem sistemu izbora lahko včasih dobimo tudi z uporabo prikazanih modelov z »najboljšo razpoložljivo informacijo«, pri čemer mislimo na predhodne izkušnje, uradne statistične podatke, podatke v testnih priročnikih na standardiziranih vzorcih in na podatke v literaturi. Seveda bo v takšnih primerih kakovost napovedi odvisna od kakovosti ocen parametrov in ustreznosti predpostavk modelov praktičnemu primeru; velikokrat pa bo boljša, kot če delamo na podlagi predpostavke, da predlagani izbor ne bo vplival na sestavo izbrane skupine.

LITERATURA

Abrahams, N. M., Alf, E. F., Wolfe, J. H., »Taylor-Russell tables for dichotomous criterion variables«, *Journal of Applied Psychology*, 55, 1971, str. 449—457.

Cronbach, L. J., G. C. Gleser, *Psychological tests and personnel decisions*, University of Illinois Press, Urbana 1965.

Dunnette, M. D., Borman W., »Personnel selection and classification, systems«, *Annual Review of Psychology*, 30, 1979, str. 577—525.

Lapajne, Z., »Idealni in manj idealni modeli izbora«, Center za razvoj univerze, Ljubljana 1975.

Lapajne Z. (nos.): »Proces izbire poklica«, I. del, Center za razvoj univerze, Ljubljana 1980 (poročilo o raziskovalni nalogi).

Taylor, H. C., Russell, T. J., »The relationship of validity coefficients to the practical effectiveness of tests in selection: Discussion and tables«, *Journal of Applied Psychology*, 23, 1939, str. 565—578.

PROGRAM

Račune, ki so potrebni za uporabo opisanih modelov, opravi interaktivni računalniški program, ki ga lahko uporabniki računalnika DEC-10 Univerzitetnega računalniškega centra v Ljubljani poženejo z ukazom:

RUN DSKH: IZBOR [25073,100, IZBOR]

Psihični stres in njegove posledice za človekovo storilnost

M. MACHAČ IN H. MACHAČEVA

CIVILIZACIJSKI RAZVOJ IN PSIHIČNA OBREMENITEV

Človek je nastal približno pred tremi milijoni let (tako imenovani *homo habilis* — ročni, spretni človek). Neandertalec, ki je živel še pred kakšnimi petintrideset tisoč leti, se je že začel sporazumevati z delno artikuliranim jezikom, izdeloval je kamnita orodja in znal je netiti ogenj. S poljedelstvom so se začeli ukvarjati ljudje pred kakšnimi deset tisoč leti. Do industrijske revolucije pa je prispela civilizacija pred približno dvesto leti. Pred nekaj desetletji so začeli izdelovati letala in danes živimo z zavestjo, da nakopičene zaloge orožja in množično uničevanje zadostujejo za šestkratno smrt vseh prebivalcev našega planeta.

Znanstveno-tehnična revolucija nas čedalje hitreje oddaljuje od načina življenja, ki mu je bil človek biološko in čustveno prilagojen več tisoč let. Genetska oprema človeka moderne dobe, ki jo kažejo na področju čustev vegetativni vzorci reagiranja, je zastarela.

Značilnost teh vedenjskih vzorcev je priprava na mišično reakcijo. Tako mislimo, na primer, da je bila aktivizacija potnih žlez na dlaneh in nogah prvotno smotrna zaradi lažjega oprijemanja (vej ali orodja). Aktivizacija potnih žlez na omenjenih mestih je najboljši dokaz za nazadovanje aktivizacijske ravni. Potenje, povečanje frekvence bila, pospešeno dihanje, povečana mišična napetost, povečana količina adrenalina, glukoze, tolščnih kislin v krvi itn. — vse to je smotrno, če gre za težko fizično delo.

Te spremembe pa niso smotrne, denimo, pri šofiranju motornega vozila, saj potrebuje šofer za to, da reši zapleteno prometno situacijo, mišično moč petletnega otroka. Prav tako nam norme civiliziranega vedenja ne dovoljujejo, da bi besedni spor nadomestili s pretepom, čeprav so naše emocionalno vegetativne reakcije enake kot pri naših predzgodovinskih prednikih. Močna energetska mobilizacija v podobnih situacijah ni zgolj nesmotrna, temveč tudi — če se velikokrat ponavlja — škoduje zdravju, saj mora biti ločena od naravne sprostitve v mišični akciji.

Ni dvoma, da se življenjske razmere človeštva drastično in čedalje hitreje spreminjajo. Človek sodobnega civilizacijskega sveta se velikokrat sprašuje, ali ima dovolj »naravnih« prilagoditvenih sposobnosti, ki so nujne za njegov obstanek, ne da bi prišlo do negativnih posledic v psihološki klimi, ki je nastala kot

stranski produkt njegovega lastnega dela, ali je dovolj sposoben za tehnično iznajdljivost, za organizacijsko oskrbo, za vplivanje na naravna dogajanja itn.

Veliko raziskovalnih skupin se s tega vidika ukvarja z vzgojno prakso, prakso socialnih institucij in vplivom tehničnega razvoja na zdravje in razvoj osebnosti, na duševno harmonijo in celotno počutje človeka našega veka.

Zdi se, da se je človek dejansko naučil spreminjati snovni svet hitreje, kot pa se mu je sposoben prilagoditi. O tem pričajo usmeritve svetovnih zdravniških statistik zadnjih desetletij, poročila o porabi psihofarmakoloških sredstev itn.

Tehnični razvoj omogoča človeku, da se znebi telesnega napora in da lahko bolj izrablja tiste lastnosti, s katerimi prekaša druga živa bitja. Napredek na področju tehnike pa hkrati povečuje psihično obremenitev, ker omejuje možnosti za človekovo spontanost, ki povezuje posameznike s čedalje pogostejšimi in tesnejšimi stiki, povečuje zahteve za sprejem in obdelavo informacij, vsiljuje ljudem določen delovni ritem, vendar pa ne zagotavlja dovolj prostora za ustvarjalnost neposrednih proizvajalcev, zvišuje celotni življenjski tempo, omogoča nastanek občutka negotovosti, tesnobe, slabo učinkuje na občutek zadovoljstva pri delu itn.

Nezaželene posledice enostranske psihične obremenitve in naraščajočega števila poklicev krepí pomanjkanje fizičnega napora.

Ko govorimo o negativnih vplivih obremenitve, mislimo na preveliko obremenitev, ki očitno otežuje ohranjanje dinamičnega ravnotežja psihofizičnih funkcij organizma, ruši občutek duševne harmonije in otežuje tudi izrabo subjektivne povprečne delovne kapacitete.

Nekateri poklici (tako imenovani nemirni poklici) in nekateri vplivi so glede odpornosti na psihično obremenitev še posebej zahtevni. Praviloma gre za neugoden vpliv hrupnega okolja in močnih spodbud nasploh, za zahteve po prekinjanju in spreminjanju dejavnosti, za vpliv predvidevanja posledic, ki bi jih utegnili imeti napačna dejanja ali odločitve, za vpliv zahtev po neprekinjeni in pravočasni obdelavi velike množice neusklajenih informacij, za škodljiv vpliv konfliktnih socialnih odnosov, za zavest odgovornosti pri nejasnih merilih za delovni uspeh, za socialno negotovost, organizacijski kaos, muhavost in nepredvidljivo obnašanje nadrejenih in podobno.

Odpornost proti psihični obremenitvi se znižuje pri čezmerni delovni nape-
tosti, pomanjkanju spanja, če se poslabša zdravstveno stanje pri osebah z nevrotičnimi lastnostmi, pri pretiranem kajenju in pitju alkohola, pri uživanju nekaterih zdravil in podobno.

Seveda pa zunanji obremenitveni dejavniki ne učinkujejo na vse posameznike enako močno. Še na istega človeka v različnih trenutkih njegovega življenja in ob različnih notranjih pogojih ne učinkujejo enako. Gre za različno odpornost ali toleranco na obremenitve. Posameznika z visoko odpornostjo na obremenitve in s hitro regeneracijo, tj. obnovo predobremenitvenega stanja, so označevali za zelo vitalnega človeka.

Tako imenovana močna osebnost mora biti tudi zelo odporna na obremenitvene dejavnike, zlasti na dejavnike socialnega izvora. Gre za to, da je odpornost na strese nujen pogoj za iniciativo, za sposobnost samostojnega in novatorskega ali

ustvarjalnega mišljenja. Novim mislim in iniciativi se ne obeta nič dobrega, če ne moremo zdržati v konfliktnih in frustracijskih situacijah, če nimamo poguma, da bi ravnali načelno, če se ne moremo ubraniti pred pritiski socialne konformnosti, tudi za ceno žrtev.

Subjektivno se negativni vplivi obremenitve večinoma kažejo v nesmotrnem, praviloma neugodno obarvanem občutku duševne napetosti, vse do pretirane razdraženosti, v občutkih slabe volje, tesnobe, neugodja in oslabeledosti ter utrujenosti.

Po eni izmed raziskav naših vodilnih gospodarstvenikov (F. Engelman, 1966) se je, denimo, pritoževalo zaradi utrujenosti in izčrpanosti več kot 80 odstotkov anketirancev. Pri utrujenosti človeka, ki ne dela fizično, ne gre za obnovo energetskih zalog organizma, temveč za neubranost funkcijske soigre psihofizioloških procesov in trajanja emocionalno negativne napetosti, ki je od njih odvisna.

Če je »velik del človeškega vedênja nestorilen, neproduktiven in slabo prilagodljiv« (C. E. Tomkins, 1966), potem lahko hkrati rečemo, da ima človek storilnostne rezerve, ki se jih doslej še ni naučil izrabljati.

Zapletene zahteve civiliziranega življenja, s katerimi »narava v nas« ne vé kaj početi, velikokrat zbujejo pesimistična stališča do kulture nasploh. Kulturni pesimizem ne daje druge sprejemljive alternative in komaj kaj spreminja doseđanje temeljno smer v civilizacijskem razvoju.

Človek ima seveda adaptacijske težave. Da bi jih premagal, lahko izbere dve poti. Prvo bi lahko označili »za počlovečenje civilizacije«, drugo pa bolj za popolno »civiliziranje človeka«.

Pri prvem načinu gre za prilagajanje celotnega življenjskega okolja mest, delovnih mest, komunikacij, delovnih zahtev, socialnih razmer itn. lastnostim ljudi, ki v tem okolju delajo in preživljajo proste trenutke.

Nas pa bolj zanima vprašanje, kako pomagati človeku, da bi se prilagodil tistim zunanjim vplivom, ki jih ima za sovražne, da bi se bolje upiral psihični obremenitvi, da ne bi odpovedal ali se celo ne prilagodil.

To seveda ne bi smel biti pavšalen poziv k »močni volji«. Če hočemo, da bodo popravni ukrepi učinkoviti, ne smejo biti odvisni od »močne« ali »šibke« človekove volje. Volja je namreč v vzgoji glavni »deus ex machina«, ki ji nalagamo naloge, s katerimi ne vemo kaj početi.

STRES — MODNA BESEDA

Angleška beseda »stress« pomeni v tehniškem kontekstu moč, ki učinkuje na fizikalni objekt ali sistem, ki je v stanju napetosti. Glede na velikost moči lahko nastane občasna ali trajna, funkcijska ali strukturna motnja sistema. V tem smislu ustreza stres slovenskemu terminu »obremenitev«. H. Selye (1956) je prenesel termin stres v biologijo, kjer je z njim označeval nespecifične spremembe biološkega sistema (tako imenovani sindrom stresa), ki jih povzročijo najrazličnejši škodljivi vplivi (zastрупitev, vročina, mraz, pomanjkanje hrane, vode, fizični napor, infekcije itn.)

Tako mora, denimo, vročina povzročiti specifično reakcijo, in sicer razširitev krvnih žil in povečano dejavnost potnih žlez. Če se telesu kljub temu ne posreči

obdržati telesne toplote v okviru dopustne tolerance, nastane stanje stresa. Stres je potemtakem stanje organizma, potem ko odpovedo normalni, to se pravi specifični mehanizmi, ki vzdržujejo ravnotežje funkcij organizma (homeostaza).

Stresno stanje se kaže v simptomih tako imenovanega *splošnega prilagoditvene sindroma*. Splošni prilagoditveni sindrom je generalizirana reakcija, ki obsega različne sisteme organizma. Razvija se v treh fazah.

Prva faza je alarmna. Pomeni naglo motnjo v notranjem okolju organizma. Spremlja jo močno vznburjenje, predvsem simpatičnega sistema, in povečano izločanje hormonov nadledvičnih žlez. Skupek reakcij ima naravo nespecifičnih sprememb, kažejo pa se tudi specifične spremembe.

Selye govori na začetni stopnji te faze o šoku. Po njem je druga stopnja ponavadi antišok, ki sledi, ko se prvotna visoka reakcija znižuje.

Drugo fazo so imenovali rezistenčna faza. Pri njej se postopno znižuje reakcija organizma na neugoden zunanji vpliv. Organizem se na dejavnik stresa (na stresor) navaja in bolje prenaša motnje notranjega okolja. Če je, denimo, stresor telesni napor, govorimo v tej fazi o treniranosti.

Tretja faza je izčrpanje. Pride do popolnega razpada prilagoditvene in regulacijske sposobnosti organizma. Rezultat je lahko huda poškodba organizma. Znižanje obrambne sposobnosti lahko povzroči bolezen, pa tudi smrt.

Prvotno pojmuje Selye stres kot neposredno fizično poškodbo celičnega sistema, pa naj bo to že v alarmni fazi ali pri nadaljnjih uspešnih ali neuspešnih prilagoditvenih spremembah.

Ce fizično poškodbo nadomestimo s stimulacijo, ki povzroča motnjo na psihični ravni ali v socialnem ravnotežju, nastane v danem sistemu nova vrsta nape-tosti, pri kateri se prav tako zbudijo obrambni regulacijski sistemi.

Pojem »stres« je nudil psihologom skupni imenovalec za doslej osamljene psihološke pojme, kot so tesnoba, konflikt, skrajni pogoji, frustracija itn. Na tem področju je tako nastala baza za konceptijsko povezavo psiholoških in fizioloških raziskovanj. Prizadevanje, da bi našli skupen jezik, je vodilo k utrjevanju odnosov, hkrati pa tudi k zmedu in nejasnostim.

M. Homola (1972, str. 233) meni, da psihični stres praviloma poteka takole: 1. Najprej začasno naraste celotna aktivnost ravnanja. 2. Postopno se slabša kvaliteta storilnosti in prehaja od vedênja, ki je usmerjeno k nekemu cilju, k vedênju, ki je usmerjeno k samoobrambi. 3. Nato pride do popolnega razpada vedênja in do emocionalnih odgovorov. 4. Nazadnje nastane stanje, ki kaže popolno nesposobnost za učinkovito reagiranje na okolje.

Problematika stresa je zlasti pri sistemsko usmerjenih raziskovalcih zbudila veliko zanimanje. Danes že veliko del rešuje probleme stresa z vidika medicine, biokemije, fiziologije, psihiatrije, psihologije in sociologije.

Na drugi strani pa so obsežni in renomirani učbeniki za ta področja, ki stresa praktično niti ne omenjajo. Izmed psiholoških področij so tej problematiki najbližji psihologija čustev, klinična psihologija in ergonomija.

Zaradi popularizacije v časopisih s širokim krogom bralcev je postala beseda »stres« vsakdanji del pogovornega jezika po vsem svetu. V zavesti laikov je ta beseda povezana z zahtevami civiliziranega življenja, s hitenjem, tesnobo, z duševnim naporom, nevrotičnimi težavami, utrujenostjo itn. Torej v bistvu s problematiko *psihičnega stresa*.

Z delnimi vprašanji stresa se je psihologija čustev in motivacije pravzaprav ukvarjala, še preden je nastala Selyejeva koncepcija, zlasti v zvezi z razvijanjem Jamesovih, Langejevih, predvsem pa Cannonovih in Bardovih misli.

Pod vtisom prejšnjih psiholoških študij o strahu, tesnobi, slabi volji ali utrujenosti nastajajo asociacije o tem, da so te abstraktne, akademske, samosmotrne in podobno. Ista problematika je v kontekstu stresa pravzaprav tesno in izrazito povezana z vprašanji prilagajanja, z vprašanji, kako obvladati vplive negativnih čustev na storilnost, dojetanje, spoznavni proces, skratka, na reševanje konkretnih življenjskih problemov na torišču pritiskov, ki si jemlje pravico do prilagoditvenih izvorov našega biološkega in psihičnega regulacijskega sistema.

Za mnoge ljudi je »čustvo« zgoraj subjektivno stanje, je goli epifenomen, tj. spremeni in stranski pojav človekovega ravnanja, na katerega ne more vplivati. Ta nazor se je širil hkrati s poudarjanjem objektivnosti in eksaktnosti psihološkega mišljenja v ameriškem behaviorizmu. Beseda »stres« zveni bolj objektivno in bolj znanstveno kakor besedi »čustvo« ali »emocija«, ki sta povezani predvsem z umetniško ustvarjalnostjo.

Tematika stresa se je začela bolj širiti šele po izkušnjah iz druge svetovne vojne, ko se je skupina angloameriških psihologov, zdravnikov in psihiatrov ukvarjala z vprašanji porušitve prilagoditvenih sposobnosti v surovih in destruktivnih situacijah na fronti. Rezultat preiskave, ki so jo opravili pri nekaj tisoč letalcih, ki so pri delu odpovedali, je bil interdisciplinarno zajet v Grinkerjevem in Spieglovem delu *Ljudje v stresu* iz leta 1945; zaradi tega dela se je močno povečalo zanimanje za to problematiko.

Omenjeno delo je pokazalo, da lahko stresni pogoji povzročijo močan psihični in fiziološki kaos ter vplivajo na vse človeške »funkcije«. Človekova storilnost je v stresnih pogojih kvalitativno drugačna od storilnosti istega človeka v pogojih relativnega miru.

STRESNE SITUACIJE NISO ODVISNE OD NAS?

Nekateri psihologi imajo »stres« za modni izraz in se skušajo izražati v terminologiji, ki je izraziteje psihološka (npr. frustracija, konflikt, ogroženost, depriacija).

Res je, da je težišče psihičnega stresa na kvalitativno višji ravni kakor težišče fiziološkega stresa in da zahteva tudi temu ustrezno analizo. Tako je lahko, denimo, fiziološki in psihični stresor vročina. Pri psihičnem stresu vročina tkiva ne poškoduje neposredno; človek se čuti v stresu zato, ker predvideva možnost vročine; s svojo izkušnjo in znanjem presoja in si razlaga možne posledice, lahko pa tudi poskrbi za obrambo proti temu, kar mu grozi.

To seveda ne pomeni, da prvotno fiziološki stres (opeklina) ostaja zgolj na fiziološki ravni. Psihični stres je v tem primeru rezultat občutka bolečine, ki zrcali realno poškodbo; te namreč ni več zgolj v predstavi. Takšen stres, ki se začne neposredno s poškodbo, lahko označimo za sekundarno psihični stres. Fiziološki stres prerašča v psihično sfero, s čimer pa se lahko njegov destruktivni učinek močno poveča.

Tudi realna poškodba (enako kot predvidena ogrožitev) postane spodbuda za nastanek družstvenih procesov, ki umirjajo nastale emocionalno negativne napetosti. Etiološka razlika med primarno in sekundarno psihičnim stresom pa ne pomeni, da je eden izmed njiju za psihološko raziskovanje in prakso pomembnejši kakor drugi.

Dejstvo, da nekateri psihologi problematike psihičnega stresa nočejo uvrstiti v psihološko terminologijo, temelji tudi na tem, da skušajo reševati problematiko psihične obremenitve z definiranjem »stresnih« spodbujevalnih situacij in njihovih subjektivnih odsevov. Spodbujevalno situacijo lahko imamo za »stresno« samo glede na določenega človeka ali določene skupine ljudi.

Tako je, denimo, frustracija, ki je definirana kot blokiranje k določenemu cilju usmerjene dejavnosti, sicer obremenitev, vendar ne zmeraj. To je odvisno, denimo, od moči motivacije: če rečem, da hočem v kino Union, a so tam vstopnice razprodane in potemtakem ne morem realizirati svojega prvotnega namena, grem pač v kino Komuna. Vendar ni nujno, da sem frustriran, saj sem lahko do prvotne odločitve prišel zgolj zato, ker je kino Union za nekaj sto metrov bližje kakor kino Komuna.

I. P. Pavlova (1949) so poskusi z obremenitvijo višjega živčnega sistema pri psih privedli do sklepa, da je našel kakšnih pet spodbujevalnih situacij, ki bi jih lahko v današnji terminologiji označili za stresogene ali anksiozne, tj. situacije, ki povzročajo stres ali tesnobo.

- Močna primarna stimulacija (npr. močni zvoki ali električni šoki).
- Težavno razlikovanje stimulansov, ki so pomembni z vidika znakovnega pomena.
- Spopad procesov vzdraženja in utišanja glede na isti signal.
- Hitro izmenjavanje vzdraženja in utišanja, ki ga povzroča spodbujevalna situacija.

Spodbujevalni dejavniki, ki jih ponavadi navajajo kot vzroke za strese pri ljudeh, so: klimatske in druge fizikalne spremembe zunanjega okolja, pomanjkanje okolja, pomanjkanje počitka, ogrožanje zdravja in socialnega položaja, nove premočne in prehitro se spreminjajoče spodbude, zahteve po spremembi stereotipov, monotona dejavnost in pomanjkanje čutne stimulacije (tako imenovana percepcijska deprivacija pri človeku, ki je izoliran v samici in nima možnosti za gibanje, branje itn.), izguba življenjskih perspektiv, konfliktna in frustracijska situacija, ogrožanje življenja in glavnih človekovih življenjskih vrednot, prevelika količina informacij in nekoordiniranih ukazov, namigov in izzivov, pomanjkanje informacij, kadar se mora človek odločati, čakanje, pomanjkanje časa, prekinjanje dejavnosti in hitro spreminjanje pozornosti, rizična dejavnost, ko se človek zaveda, kako daljnosežne posledice bi utegnilo imeti delo, in podobno.

Vse te in še druge situacije morajo zbujaati izrazito močne čustvene reakcije, da bi postale psihični stresorji. Emotionalno irelevanten stimulans ne more biti stresor. Zato so omenjene situacije in spodbude stresogene samo pri določenih notranjih pogojih (motivacija, aktualna usmerjenost, spoznavna sposobnost, tip višje živčne dejavnosti in podobno).

Definicija zunanje situacije je za diagnostiko stresa nezadostna. Določena plast ljudi sprejema isto spremembo življenjskih razmer in njim ustreznih navad z veseljem, za drugo pa je to lahko trpljenje. Določen tempo sprejemanja in obdelave informacij je lahko za nekoga stresen, medtem ko drugemu godi. Stresor lahko potemtakem postane določen stimulans samo z določeno mero verjetnosti.

Pri skrajno škodljivih spodbudah, ko gre očitno za ogrožanje zdravja in življenja, se ta verjetnost približuje enici. Pri prej omenjenem številu spodbujevalnih situacij je ta verjetnost precej visoka. Psihični stres je funkcija konkretnih spodbujevalnih situacij in konkretnega človeka z njegovimi osebnostnimi potezami, življenjskimi vrednotami, stališči, nazori, skušnjami itn. vred.

KAKO SE KAŽE STRES?

Predstavljajmo si, da povabimo poskusno osebo, naj hodi po široki deski, položeni na tla (situacija brez tveganja). Pri drugem poskusu bi zahtevali isto, le da bi bila deska položena čez petdesetmetrski prepad (situacija s tveganjem). Druga situacija ni gola reprodukcija prve. Eksperimentator, ki bi se pod vplivom napačnega redukcionizma usmeril zgolj na refleksne mehanizme hoje in ne bi hotel videti kompleksne pogojenosti danega dela, bi lahko trdil, da gre v obeh primerih za isto storitev.

Isto delo, ki je izvedeno v miru, v razburjenju, pred občinstvom, v laboratoriju, v pogojih utrujenosti, z majhnim ali velikim tveganjem ali odgovornostjo, ni več isto delo. Če bi izdelali robot, ki bi bil sposoben hoditi na besedni znak, bi ta prej omenjeno situacijo odlično obvladal, ker je pač stroj, ki deluje po vložnem programu in se ga problem tveganja ne tiče.

Razburjenje, strah, obrambne težnje, destrukcija koordinacije gibanja, vrtočlavlava, drhtavica itn. »človeka nad prepodom« ni neustrezna reakcija v dani situaciji. Pa čeprav bi menili, da gre za »nenormalno« situacijo, to sploh ni odločilno za sklep, da gre za odgovor stresne narave. Rekli smo že, da stresa ni mogoče definirati s pomočjo spodbud, ki ga povzročijo.

Skušali bomo ugotoviti njegovo razsežnost s pomočjo *odgovorov, in sicer tako emocionalnih kot tudi vedenjskih in fizioloških*.

Glavni psihološki indikator stresa je čustveno negativna napetost (strah, tesnoba, slabo počutje, utrujenost, bes itd.). Z vidika vedenja se stres kaže z raznimi odstopanji od standarda, ki določeno osebo sicer normalno označuje. Gre predvsem za povečano mišično napetost, za krčovitost, nesposobnost za psihično in fizično sprostitve, mišično drhtenje, preskakujoč in »pridušen« glas, za kratkovidno ravnanje, povečanje ali zmanjšanje aktivnosti, nagnjenje k agresivnosti ali submisivnosti, nepotrpežljivosti, moten miselni tok, napačno opravljanje del, za raztresenost, poslabšane koordinacije vseh funkcij, izgubo kontrole nad sfinkterji in podobno.

Emocionalno negativne napetosti — kot glavnega psihološkega indikatorja stresa — ni mogoče neposredno meriti. Lahko samo navedemo zaporedje različnih

situacij z vidika intenzivnosti subjektivnega občutka napetosti, ki jih zbuja v nas. Negativna napetost vselej kaže averzivne težnje (obrambne, izogibalne reakcije).

Če izhajamo iz predpostavke, da sta »averzivna težnja v vedênju in emocionalno negativna napetost — stres« med seboj odvisna, lahko imamo averzivne težnje za znamenje stresa. To je ugodno tam, kjer lahko primerjamo vedênje istega posameznika v pogojih miru in obremenitve s pomočjo preprostih testov, ki ne zahtevajo zapletene laboratorijske opreme. Takšno testiranje je nujno tedaj, kadar je verjetno, da bodo raziskovane osebe nagnjene k disimulaciji svoje notranje situacije (npr. športnik, ki hoče prepričati sebe in druge, da ima dobre možnosti za start na tekmih, ki je zanj izredno pomembna.)

Z vidika fizioloških procesov se kaže stres v vseh indikatorjih, ki pričajo o povišani aktivacijski ravni in so uporabljani tudi za objektivizacijo emocije, zlasti z vidika čustvene razsežnosti napetosti — sprostitve. Gre za blokado alfa ritma v EEG, za zvišanje krvnega pritiska, frekvece bîla, za spremembo premera žil, za kožno galvansko reakcijo (zlasti za znižanje električnega odpora kože), za spremembo v dihanju, v mišični napetosti itn.

Razširitev registra fizioloških indikatorjev stresa in čustev dolgujemo endokrinološkemu spoznanjem, ki smo jih dobili pri raziskovanju vzajemnih odnosov med kortikalnimi, hipotalamičnimi, hipofizičnimi nadledvičnimi sestavinami regulacije. Spremembe zunanjega okolja vplivajo na aktivnost sprednjega mešička hipofize, ki nadzira skorjo nadledvičnice s pomočjo adreno-kortikotropnega hormona (ACTH). Hormoni skorje nadledvičnih žlez (adrenalni steroidi) realizirajo povratno zanko z osrednjim živčnim sistemom in s hipofizo, kar spet vpliva na vedênje organizma in na aktivnost sprednjega mešička hipofize.

H. Selye je v sklepu interdisciplinarnega simpozija, ki je bil posvečen vprašanju družbe, stresa in bolezni (glej Levi, 1971, 1. del, str. 476), poudaril pomen objektivnih in kvantitativnih podatkov o stresu. Menil je, da bi moral biti izhodišče za znanstveno analizo stresa pri človeku »stresni indeks«, ki bi temeljil na različnih meritvah. Šlo naj bi predvsem za frekvenco bîla, za kožno galvansko reakcijo, izločanje kateholamina in kortikoidov v seču, za raziskovanje sprememb v beljakovinah plazme, fosfolipidov, holesterola in za predstavitev psiholoških testov.

Najbolj občutljivo reagira na stresorje vegetativni živčni sistem. Ob naravnih pogojih, ki ne vodijo k popolnemu ogrožanju organizma, se bolj uveljavljajo dejanja, ki so v skladu s povečano aktivnostjo vegetativnega živčnega sistema in s tistimi hormonalnimi dejanji, ki niso odvisna od učinkovanja glukokortikoidov (Glej L. Janský, 1979, str. 194).

Koncepcija psihičnega stresa je nastala šele v času, ko so si psihologi in psihiatri pridobili nekaj izkušenj s proučevanjem obremenitvenih (tj. težavnih ali zahtevnih) situacij najrazličnejših tipov.

V skladu s tradicijo psiholoških raziskovanj so pozornost osredotočili na identifikacijo in analizo zunanjih obremenitvenih dejavnikov kot stimulansov, ki pomenijo neodvisne spremenljivke. Popularna je postala analiza konfliktogenih in frustracijskih spodbujevalnih situacij in podobno. Zdelo se je, da je splošni pojem obremenitve razpadel na nekaj kategorij, ki jih je mogoče definirati kot spodbujevalne situacije (npr. skrajno močne spodbude, monotonija, negotovost, konflikt,

prekinjana dejavnost, frustracija). S specifičnimi spodbudami bi lahko bile zvezane tudi specifične vedenjske in emocionalno vegetativne reakcije. Individualne razlike v reagiranju so bile znane, a jih večinoma niso imeli za temeljne ovire pri sprejemanju te koncepcije. Pokazalo pa se je vendarle, prvič, da obremenitvenih spodbujevalnih situacij vsakdanjega življenja ni mogoče sistematično reducirati niti na deset niti na sto kategorij, in drugič, da so individualne razlike, stili in vzorci reagiranja v proučevanjih psihičnih stanj bolj pravilo kot pa izjema.

Selyejeva koncepcija je zbudila tolikšno zanimanje v psihologiji zato, ker je v nasprotju z mislijo o specifičnosti obremenitvene spodbude poudarila nespecifičnost obremenitvenega stanja v organizmu. Tako so že premišljevali utemeljitelji aktivacijske teorije in tisti, ki so iskali možnost za razširitev interdisciplinarnih delovnih metod zato, da bi psihološka spoznanja povezali s fiziološkimi. Zanimanje za stresne pojave se pri dani koncepciji navsezadnje ujema z zanimanji tistih raziskovalcev, ki so hoteli videti svoje delo tudi v okviru odnosov med pomembnimi praktičnimi problemi današnjega človeka.

KAJ JE POTEMTAKEM PSIHIČNI STRES?

Po fiziološki plati je Selye pojmoval stres kot splošen prilagoditveni sindrom. V psihologiji velikokrat pravilno navajajo, da koncepcija pojma »psihični stres« ni povsem pojasnjena.

Nazore različnih avtorjev o stresu je mogoče razdeliti na nekaj skupin. Poenostavljeno pravijo tole:

— Stres je mogoče identificirati z zunanjo stimulacijo.

Stres je mogoče pojmovati kot reakcijo, ki se kaže z določenim zunanjim vedenjem in z notranjimi fiziološkimi, predvsem vegetativnimi in humoralnimi reakcijami.

— Stres je stanje emocionalnega vzburjenja.

— Sistemska koncepcija raziskuje uničeno integriteto organizma na vseh ravneh regulacije in si prizadeva, da bi povezala vsa tri stališča.

Mikšič (1969) uvršča stres med temeljne tipe psihične obremenitve (poleg stresa navaja še neustrezne naloge, problemske situacije, frustracijske in konfliktne situacije). Stres definira kot psihično obremenitev, pri kateri učinkuje na organizem kakšna moteča okoliščina, predvsem pa deluje na psihiko posameznika v obdobju realizacije nekega cilja; s svojim vplivom pa otežuje ali uničuje njen optimalni oziroma uspešni potek (1969, str. 283). Čáp in Dytrich (1967) sta prav tako uvrstila stres med pojave zahtevnih življenjskih situacij (po njunem mnenju sodita sem poleg stresa še frustracija in konflikt.)

Nekateri avtorji imajo *psihični stres* za pojem, ki je ekvivalenten pojmu *psihične obremenitve*, tj. pojmu, ki je nadrejen drugim pojmom, kolikor ti označujejo obremenitve in so definirani s spodbujevalnimi situacijami (tu gre zlasti za frustracijske in konfliktne situacije, za ogrožanje, za premočne spodbude).

Takšno mnenje zagovarja tudi eden izmed najbolj znanih avtorjev na tem področju — R. S. Lazarus (glej npr. monografijo iz leta 1969, str. 173). Lazarus

Pravi, da stres ponavadi pojmuje kot ogrožanje, do katerega pride zaradi prevelikih zahtev do fiziološke in psihične adaptacijske rezerve. To velja tako za realen napad na tkivo ali za njegovo poškodbo kot tudi zgolj za predvidevanje takšnega napada. Njegova koncepcija stresa se odlikuje s splošnostjo, ker stres — kot pravi avtor — ni specifičen predmet, temveč je cela vrsta predmetov. Je rubrika razsežne množice homeostatskih in adaptacijskih problemov, ki jih rešuje meddisciplinarno sodelovanje.

Za stres je bistveno to, da nastaja v vseh situacijah, v katerih se psihološkemu sistemu postavljajo zahteve, na katere ta sistem odgovarja z določenimi nespecifičnimi spremembami (npr. z upadom aktivacijske ravni). Če so te zahteve pretirane, vodi to k pospešenemu razvoju stresa in k temu, da ga lažje odkrivajo.

Zelo duhovito in preprosto definicijo stresa je dal B. Lebedev, ki je dejal, da »... stres nastane, ko stimulacija zvišuje aktivnost organizma bolj, kot pa jo adaptaciji uspeva znižati.« (v L. Levi, 1971, str. 453).

Menimo, da bo pri nadaljnem napredku pri proučevanju psihičnega stresa v tej fazi štelo zlasti za eksperimentiranje z modeli stresnih situacij na ljudeh. V najinem delu. (H. Macháčová, 1978) sva izhajala iz domneve, da objektivne diagnostike duševne obremenitve ni mogoče postavljati zgolj na parametrih aktualne reakcije na stresor. Takšno pojmovanje je preveč poenostavljeno, ker ne razume stresa kot proces, ki se začne v trenutku učinkovanja stresorja, ki ga je treba raziskati — kolikor je mogoče — v njegovem celotnem poteku. Začetne faze stresa (faza mobilizacijskih psihičnih moči) ne smemo ločevati od faze premagovanja stresa (s tako imenovanim *coping process*). Stresor, ki ga vzbudijo emocionalno stresa, kot pa ga daje podoba neposredne spremembe.

vegetativni odkloni, traja seveda prav do faze obnavljanja mirnega stanja.

Poskusi so bili koncipirani tako, da bi odgovorili na vprašanje, ali je lahko mera za velikost stresa tudi hitrost vrnitve emocionalno vegetativnega stresnega odklona na izhodiščno (predstresno) raven.

Poskusne osebe so bili zmeraj vojaki, ki so bili tega leta vpoklicani ($N = 40$). Ugotovila sva, da so bile razlike pri aktualnih psihičnih stanjih, s katerimi so poskusne osebe stopile v eksperiment, izvor različnosti rezultatov pri proučevanju stresa. Razlike v napetosti, razburjenju, v občutkih negotovosti, skrbi itn., denimo, povzročajo, da postane eksperiment, ki je usmerjen na stresne emocionalno vegetativne spremembe, nujno metodično nečist, ker so ugotovljeni rezultati preveč razpršeni. Vse poskusne osebe so zato na začetku vsake seanse opravile sprostitveno proceduro, ki je uredila njihovo aktivizacijsko raven. Ta »standardizacija« notranjih stanj je vodila k pomiritvi, k mišični in psihični sprostitvi s pomočjo relaksacijskih navodil z magnetofona.

Stresor je bil pri vseh najinih poskusi urejanje števil tako imenovanega številčnega kvadrata (gre za tabelo z 49 trošteviličnimi naključno izbranimi števili, izmed katerih je imela približno polovica negativen predznak). Poskusne osebe so dobile nalogo, naj iščejo samo negativna števila, vsako izmed njih pa je bilo treba prebrati v obrnjenem vrstnem redu in jih razvrščati po velikosti. Poskus je trajal petnajst minut.

Pri predposkusi sva ugotovila, da gre v naši eksperimentalni situaciji za psihični stres, ki se kaže z zelo zvišano aktivizacijsko ravni pri vseh ugotovljivih kazalcih. Šlo je zlasti za frekvenco bila, dihanje, raven kateholamina v seču (odvzem pred začetkom, neposredno po poskusu in uro po njem) in za električni upor kože. Za najbolj občutljivi kazalec emocionalno vegetativne napetosti se je izkazal tako imenovani indeks nemira, ki so ga merili kot število spontanov odklonov kožnega upora (za velikost, ki je bila najmanj za 5 odstotkov višja od izhodiščne vrednosti) v minuti. Poskusne osebe so prav tako na petstopenjski lestvici ocenjevale svoj občutek napetosti po vsaki fazi poskusa.

Tesen (zelo pomemben) odnos sva ugotovila med spremembami kožnega upora (pri težnjah in indeksu nemira), izločanjem kateholamina in subjektivnimi navedbami občutka napetosti med učinkovanjem stresne situacije (v primerjavi s predstimulacijskimi vrednostmi).

Pri ugotavljanju intenzivnosti sprememb med učinkovanjem stresorja sva dobila določeno predstavo o tem, kako stres neposredno odseva v reakcijah organizma. Kakšen je dejanski pomen danega stresa za človeka, lahko presodimo glede na proces spopada z nastalo močno homeostaze. Temu vprašanju je bil posvečen tale poskus.

Pri modeliranju stresnih situacij različne zahtevnostne stopnje sva pri dvajsetih osebah spet uporabila številčni kvadrat, a v štirih težavnostnih stopnjah:

A — razvrščanje negativnih števil po velikosti;

B — razvrščanje v obrnjeni smeri prebranih negativnih števil;

C — enako kot B, vendar začne poskusna oseba, potem ko je bila opozorjena na napako, znova razvrščati;

D — enako kot C, vendar z negativnim vrednotenjem, tj. pri opozorilu na napako in pri ponavljanju je bilo delo poskusne osebe ocenjeno za podpopvprečno.

Situaciji C in D sta seveda frustracijski situaciji.

Razlike v aktualnih spremembah med učinkovanjem stresorjev različne intenzivnosti niso bile (z vidika proučevanih kazalcev) pomembne. To potrjuje domnevo, da neposredni učinek, ki ga zbuja stresor, ni v skladu z dejanskim pomenom moči stresorja za danega človeka.

Pri štirih seansah, ki so bile izvedene v premišljenem zaporedju, so bile pri vseh poskusnih osebah uporabljene vse štiri stopnje zahtevnosti stresa. Med posameznimi poskusi so imele poskusne osebe po dva dni odmora.

V okviru prvega dela vsake seanse so bila šest minut reproducirana standardizirana relaksacijska navodila. V drugem delu seanse je bila šest minut vpeljana obremenitev, med tretjim delom pa je bil enako dolg časovni premor.

Med poskusom sva merila frekvenco bila, aritmijo dihanja (nepravilnost frekvence bila je povzročalo dihanje), kožni upor in dihanje. Poleg tega sva na začetku in na koncu vsake tretjine poskusa ugotavljala subjektivni občutek napetosti pri poskusnih osebah. Ugotovila sva, da je bila pri vseh štirih obremenitvenih situacijah aktivacijska raven glede na začetno relaksacijo precej višja, prav tako pa tudi glede na končne mirne odseke. Primerjanje velikosti razlik med zadnjo minuto uvodne relaksacije in zadnjo minuto končnega miru v primernih vrednostih kožnega upora je pokazalo, da je bila v frustracijski situaciji (zlasti v situaciji D) vrnitev k predstresni (izhodiščni) aktivacijski ravni pri vseh parametrih zelo močno upočasnjena. Ali — *čim močnejši je bil stresor, tem dlje je trajala emocionalno negativna vegetativna napetost.*

Vrednotenje subjektivnih izjav je pokazalo, da te niso dovolj zanesljiv kazalec velikosti stresa, če jih dobimo s časovnim odmikom (npr. dvodnevnim). »Emocionalni spomin« je kratkodoben pa tudi že razmeroma kratek časovni odmik lahko bistveno zniža njegovo zanesljivost.

Za najbolj občutljiv kazalec stresnih aktivacijskih sprememb se je spet izkazal indeks nemira električnega upora kože, izmerjen v odstotkih izhodiščne ravni. Pri močnih aktivacijskih spremembah je ugoden kazalec frekvenca bila. Za ocenitev daljših časovnih odsekov je uporabno merjenje kateholamina v seču.

Z eksperimentalnim projektom določena dolžina poststresnih mirnih odsekov (po šest minut) večinoma ni zadostovala, da bi se stresni odkloni vrnila na predstresno raven. Upoštevanje celotni potek zamiranja stresa bi v nekaterih primerih zahteval več ur. Nastali pa bi novi problemi in zapleti v zvezi z dolgim bivanjem v laboratoriju.

V najini modelni situaciji je bilo mogoče *imeti za grobo mero stresa hitrost ali težnjo po vrnitvi uporabljenih fizioloških kazalcev na stanje pred obremenitvijo.* Doba rekuperacije ali *rekuperacijski čas* lahko daje celovitejšo podobo o velikosti stresa, kot pa da daje podobo neposredne spremembe.

Negativni padec psihične obremenitve v vsakdanjih življenjskih situacijah časovno daleč presega meje aktualnega učinkovanja stresorjev (zamiranje ali predvidevanje obremenitve). Čas tega preseganja je lahko različen tudi pri enaki intenzivnosti emocionalno vegetativnih odklonov, ki jih zbudijo določeni stresorji.

V skrajno težkih situacijah, ki zahtevajo, da se ohrani potrebna raven storilnosti in hladnokrvnosti, da bi preprečili ogrožanje (npr. pri naravni katastrofi, pri nevarnosti trčenja), ni mogoče v času učinkovanja stresorja ugotoviti ustreznih objektivnih znakov stresa. Ti znaki (npr. pri nenadnem strahu) se lahko pokažejo šele po določeni dobi, ko je stresor že zamrl in ko je bila aktualna nevarnost že

odstranjena. To »odrivanje« destruktivnega vpliva stresa na koordinacijo ravnanja bi bržkone morali razlagati s kakšnim kompenzacijskim avtoregulacijskim mehanizmom.¹

Na sliki št. 1 so shematično ponazorjeni različni tipi časovnega poteka emocionalno vegetativne napetosti, ki ustrezajo prej omenjeni konceptiji pomena rekuperacijske dobe za objektivno ocenjevanje moči stresa. Potek rekuperacije je odvisen od ugodnih ali neugodnih zunanjih vplivov v širšem pomenu besede in hkrati od tistih lastnosti in sposobnosti subjekta, ki olajšujejo ali otežujejo prilagoditveni proces.

Poleg omenjenih treh temeljnih tipov dinamike stresa lahko obstajajo še njihove kombinacije, lahko pa tudi takšen potek, ko stresor spodbudi šibko aktualno reakcijo, ki pa v nadaljnjem poteku ne odmre v smislu oslabitve, pač pa se razrašča (npr. zaradi sekundarnega kognitivnega obdelovanja situacije).

Z vidika kazalcev aktivacijske ravni lahko obstajajo pri kroničnem stresu neopazno aktualni znaki; zato je lahko negativen udarec po organizmu večji kot pri istem tipu obremenitve, kjer je akutna sprememba, ki jo povzroči situacija, velika, vendar pa pride do hitre vrnitve v mir in do sprostitve napetosti.

Pri kronični obremenitvi se vseskozi ohranja višja raven aktivacije in neudobnost v subjektivnem doživljanju. Posamezniku, ki že dolgo živi v tem stanju, se velikokrat zdi povsem normalno, da se mu ne posreči zares počivati, se sprostiti, ko mu to situacija dopušča, se ne zna razveseliti malenkosti, je pretirano v skrbeh in podobno. Ljudje s kronično negativno emocionalno vegetativno napetostjo si težko pridobijo sprostitvene spretnosti.

Neobvladane stresne situacije so, zlasti če so dolgotrajne, vzrok za patološke spremembe v človekovi psihiki in organizmu. Če težke življenjske situacije ne vodijo k osebnostnim deformacijam, bolezenskim spremembam ali h kolapsu, lahko postanejo pozitivni dejavnik v človekovem razvoju.

Pozitivni učinek lahko prej pričakujemo od težkih, vendar enkratnih psihičnih obremenitev. Ko človek obvlada takšno obremenitev, ima možnost in čas, da obnovi svoje duševno ravnovesje, najde trdna tla pod nogami, premisli o problemih, izpelje sklepe in nauk. Pri kroničnem stresu, ki učinkuje ves čas, manjka prav počitek in pogled z »vidika« notranje uravnovešenega stanja. Stresne situacije so lahko priložnost za spoznavanje samega sebe, spoznanja lastnih možnosti in za spoznavanje drugih ljudi ter za stimuliranje osebnostnega dozorevanja in ka-ljenja.

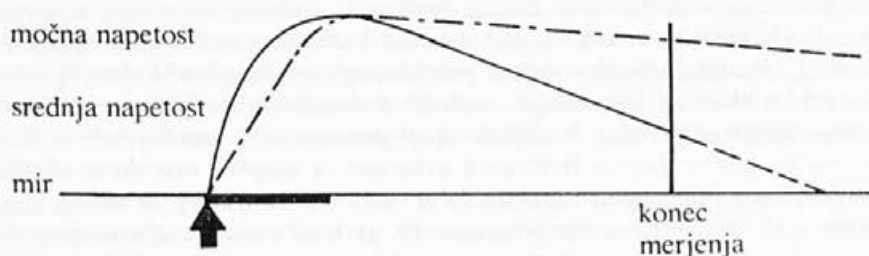
Konceptija stresa je postala zanimiva tudi zato, ker je bila usmerjena k reševanju praktično pomembnih problemov ljudi našega časa. Zato jo pojmujejo izključno v zvezi z negativnimi življenjskimi pojavi (bolezni, zlasti tako imenovane civilizacijske bolezni, kakršne so managerske bolezni, hitenje, konflikti, eksistenčna ogroženost in podobno).

¹ Tako po H. Dükerju (1963) in G. Debuseju (1981) odnos med storilnostjo in aktivacijsko ravnijo ni nujno podoben obrnjeni krivulji »U«. Če človek opazi kakšne težave pri izpolnjevanju naloge (npr. po zaužitju alkohola) in je motiviran, da vzdržuje ustrezno storilnostno raven, uporabi kompenzacijski mehanizem, s katerim ne samo ohrani, ampak velikokrat še izboljša nastalo storitev. Düker razlaga to s tako imenovanim reaktivnim nazadovanjem napetosti. Podobno lahko govorimo o prosti kompenzaciji utrujenosti in drugih motilnih vplivih.

Tudi strokovnjaki ta termin praviloma razumejo v omenjenem negativnem pomenu, čeprav tega ne izražajo dobesedno. Ko, denimo, R. S.






Slika št. 1. *Tipi dinamike stresne emocionalno vegetativne napetosti*

A/ *Akutni stres s kasnejšim zamiranjem*



Pojasnilo:

os x = čas, os y = emocionalno vegetativna napetost

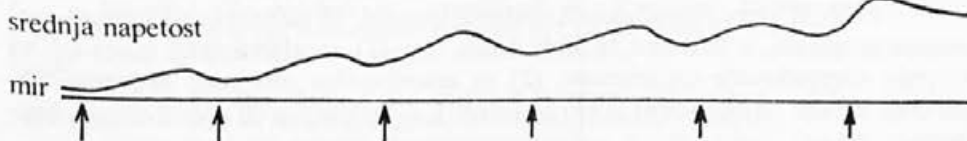
-  – začetek stresne spodbude
-  – trajanje stresorja
-  – stres s številčnim kvadratom brez frustracije
-  – stres s številčnim kvadratom s frustracijo
-  – hipotetični potek krivulj

B/ *Predvidljiv stres*



Pojasnilo: O = pričakovani trenutek

C/ *Kronični stres*



Pojasnila: Puščice = drobni vznemirjajoči stresni dogodki.

Lazarus (1967, str. 5) popisuje tipične stresorje in stresne reakcije, najdemo vseprek spodbude in reakcije, za katere je značilna povezava z negativno emo-

cionalnim sistemom, Arnoldova (1967, str. 124) povezuje psihični stres zgolj z negativnimi čustvi (strah, zmeda, bes), medtem ko za pozitivna čustva (kot so ljubezen, veselje, užitek) pravi, da nimajo nobene zveze s stresom.

Z vidika fizioloških kazalcev pa zaenkrat ni mogoče razlikovati emocionalnih kvalitet. Zato avtorji, ki hočejo ostati kar se le da zvesti prvotni konceptiji stresa, ne posvečajo nobene pozornosti njegovim doživljajskim kvalitetam.

Psihični stres posredujejo spoznavni procesi, ki nadzirajo tri notranje povezane pojave: 1. aktivacijsko raven, 2. emocionalno kvaliteto v razsežnosti ugodje-neugodje in 3. akcijsko težnjo v smislu približevanja ali izogibanja dani spodbudi.

Podatki o aktivizacijski ravni in podatki o obnašanju imajo v prvotni konceptiji stresa legitimen položaj. Mnogi fiziologi priznavajo ta položaj tudi doživljajskemu vidiku čustev, čeprav fizioloških kriterijev za njegovo razvidnost ni. Tako, denimo, J. Bernardova (glej Lazarus, 1971, str. 54), za njo pa še veliko drugih, vključno s H. Selyejem, razlikuje *eustres* (tj. prijetni stres) in *distres* (neprijetni stres).

Seveda pa lahko tudi emocionalno pozitivne reakcije, kakršna sta navdušenje ali izbruh radostnega presenečenja, naložijo povečane zahteve regulacijskim in prilagoditvenim mehanizmom. Tako pomenijo določeno porabo energije, ki pa jo povsem nadomestijo z docela uglašnim učinkom. Žal pa niso prav pogostne.

Razlika med pozitivno in negativno emocionalno vegetativno napetostjo (tj. med tako imenovanim eustresom in distresom) je z vidika aktualnih in posledičnih učinkov na koordinacijo, storilnost in življenjski občutek bistvena.

Pragmatični momenti, ki so precej vplivali na to, da se je zanimanje za konceptijo stresa razširilo, so nezdružljivi z omalovaževanjem razlike med eustresom in distresom. Vendar pa ne gre samo za razlikovanje obeh tipov stresa. Gre bolj za izpeljevanje posledic iz dejstva, da je zanimanje za eustres v bistvu bolj akademsko vprašanje, medtem ko distres pomeni tisti del problematike, za katerega se očitno zanima večina strokovnjakov in javnosti. Eustres je v primerjavi z distresom nekaj nepomembnega.

S psihološkega vidika se nam zdi primernejše, če s terminom »stres« (ali »obremenitev«) označujemo samo distres (kolikor temu ne nasprotujejo posebni razlogi v kontekstu).

SKLEP

Ce bi hoteli na temelju doslej sprejetih stališč podati definicijo psihičnega stresa, bi lahko ta stališča na kratko ponovili takole:

— Psihični stres posredujejo kognitivni procesi, ki nadzirajo tri notranje povezane momente, s katerimi se stres kaže. Gre (1) za aktivacijsko raven (tj. za stopnjo energetizacije organizmov), (2) za emocionalno obarvano aktivacijo (dimenzija ugodje — neugodje) in (3) za težnjo k averzivnemu ali apetitivnemu obnašanju.

— Sposobnost spodbujevalne situacije, da izzove stres, je odvisna od odnosa individualnih lastnosti subjekta do te situacije.

— Skupni stresor lahko postane neka spodbuda le za tisto skupino subjektov, katerih relevantne lastnosti (stališča, skušnje itn.) se med seboj ujemajo.

- Stresor je pogosto napovedovalec ogroženosti.
- Glavni kazalec psihičnega stresa je moč emocionalne vegetativne napetosti, ki jo ugotovimo s psihofiziološkimi metodami.
- Stres se kaže tudi subjektivno kot negativno emocionalna napetost, objektivno pa kot sprememba v vedénju in reagiranju.
- Moč stresa ni nujno odvisna od moči spodbude, vendar pa je odvisna od njegovega signalnega pomena. Pri stresu gre za sposobnost subjekta, da ustreže zahtevam okolja; če je ta sposobnost v skladu z zahtevami, stres slabi in izgine.
- Stres je izraz nesorazmerja med aktivacijsko stimulacijo in prilagoditvenimi sposobnostmi. Najbolj preprosta mera za prilagoditvene sposobnosti je z vidika stresa sposobnost za ustrezno reagiranje tam, kjer naj bi bila ustrezna reakcija sprostitiv.

Pojmi kot so psihični stres, tesnoba, negativna emocionalno vegetativna napetost, zvišana aktivacijska raven ali obremenitev, so nastali v različnih zvezah, in to tako z vidika raziskovalnega mišljenja in potreb kot tudi z vidika naloga, ki jih znanosti nalaga praksa. Pečat svojega nastanka nosijo ti pojmi še danes.

Pojma stres in obremenitev sta, denimo, tesno povezana s potrebami prakse. Temu ustreza tudi to, da sta bolj odprta za interdisciplinarni pristop. Za stres je značilna tesna povezanost z endokrinologijo. Tesnoba ne more zanikati svojega psihološko-psihiatričnega izvora, termin aktivacija pa svojega odnosa do elektrofizioloških odkritij. Termin emocionalno vegetativna napetost je na meji med psihologijo in nefrofiziologijo. V bistvu bi lahko imeli vse te termine za sinonime (morebiti z izjemo termina tesnoba). Pojem stres je videti najbolj posrečen, prožen in prilagodljiv z vidika potreb prakse in interdisciplinarnega pristopa.

Strokovne polemike o koncepciji in *razsežnosti pojma psihični stres* se ujemajo v prepričanju, da je ta pojem sila težko na kratko definirati.

Lahko pa bi — v duhu pričujoče razprave — rekli, da je *stres stanje negativno emocionalno vegetativne napetosti, ki jo izzove realna ali predvidena spodbujevalna situacija. Spodbujevalna situacija postane stresor, če pride do nesorazmerja med njenim aktivacijskim učinkom in sposobnostjo subjekta, da vrne aktivacijsko raven na predstresno (mirno) stanje. Ta vrnitev je najpomembnejši znak uspešnosti prilagoditvenih procesov, ki pomenijo najrazličnejše načine boja s stresom.*

Prev. Z. J.

LITERATURA

- Arnold, M., Stress and emotion. V: Appley, M. H., Trumbull, R. (Eds.), *Psychological stress — Issues in research*, Appleton, New York 1967.
- Břicháček, V., Machač, M., Mantlíkova, H., Emotional tension and projective decision. V: *Abstracts 2nd International Congress of CIANS*, Praga 1975, str. 264.
- Čáp, J., Dytrych, Z., *Konflikt, frustrace, stres a utváření osobnosti*, SPN, Praga 1967 (skriptum).
- Debus, G., Das Konzept der reaktiven Anspannungsteigerung. V: Tent, L., (Ed.), *Erkennen — Wollen — Handeln*, Hogrefe, Göttingen, Toronto, Zürich 1981.
- Dölker, H., Über reaktive Anspannungsteigerung. *Z. exp. angew. Psychol.*, 1963, 10.
- Engelsmann, F., »Dotazníkové metody zkoumání osobnosti, zejména neurotičnosti«, *Zprávy Výzkumného ústavu psychiatrického*, č. 8, Praga 1966.
- Grinker, R. R., Spiegel, J. P., *Men under stress*, Churchill, London 1945.
- Homola, M., *Motivace lidského chování*, SPN, Praga 1972.
- Izard, C. E., Tomkins, S. S., Affect and behavior: Anxiety as a negative affect. V: Spielberger, Ch., D., (ed.), *Anxiety and behavior*, Academic Press, New York in London 1966.

- Janský, L., *Fyziologie adaptací*, Academia, Praga 1979.
- Lazarus, R. S., *Patterns of adjustment and human effectiveness*, McGraw-Hill, New York 1969.
- Levi, L. (Ed.), *Society, stress and disease*, Vol. I., Proceedings of International Interdisciplinary Symposium in Stockholm 1970, Oxford univ. press, London, New York, Toronto 1971.
- Machač, M., Mantlíková, H., »K voprosu o standartizacii nekotorych vnutrennih istočnikov fluktuacii reakcij« *Voprosy psichologii*, 4, 1973.
- Machač, M., Mantlíková, H., Objektivizace a kontrola aktivační hladiny. V: Daniel, J., *Psychologická analýza práce operátora*, Veda, vyd. SAV, Bratislava 1975.
- Macháčová, H., *Objektivní diagnostika duševní zátěže*, UK Praga 1978.
- Mikšík, O., *Člověk a svízelné situace*, Naše vojsko, Praga 1969.
- Pavlov, I. P., *Lekcii o rabote boljših polušarij golovnogo mozga*, Red. Bykov, Izd. AN SSSR, 1949.
- Selye, H., *Stress of life*, McGraw-Hill, New York 1956.

Interdisciplinarnost in potreba po komunikaciji med različnimi vedami

Predlagana tema posveta vzbuja mnogotera in težavna vprašanja, vendar lahko sodelujočim različnih pogledov in znanstvenih usmeritev zaradi interdisciplinarne zasnovanosti predstavlja živ in tvoren izziv za iskanje globljega in celovitega pogleda na obravnavano temo.

Interdisciplinarnost gotovo omogoča širše obzorje razprave kakor monodisciplinarnost, ki je zanj značilno zapiranje znanosti same vase in le težko stopa iz kroga razumevanja, ki si ga sama zarisuje. Nekatere znanosti se menda ravna po Arhimedovem reku: »*Noli turbare circulos meos*« (Ne vtikaj se v moje kroge) in ti krogi dobijo attribute svetega, nerazpoložljivega, nedotakljivega. Tako bi na ravni srečanja znanstvenih disciplin pomenil posvet le porazdelitev ali prerazdelitev moči, ki jo imajo posamezne znanosti v neki družbi.

Takšno razumevanje je blizu Kuhnovi¹ tezi o monopolnem položaju vladajoče paradigme, ki izključuje možnost dveh ali več paradigem. Kuhnov pojem paradigme ne pomeni zgolj osnovne ali dominantne teorije v smislu splošno priznanih znanstvenih dognanj, temveč prav tako uspešno metafizično spekulacijo, ki znanstvenikom v določenem časovnem obdobju ne ponuja zgolj model — probleme, temveč tudi model — rešitve; in nazadnje: to je skupek splošno sprejetih prepričanj, ki dobijo konkretno obliko v učbeniku ali klasičnem znanstvenem delu. Ko je paradigma v fazi »akumulacije«, ko se razvija, bohoti, artikulira in razširja, hkrati tudi zanemarljiva dejstva, ki se s paradigmo ne ujemajo. S tem pa že nastane možnost za krizo v okviru paradigme, saj izčrpa svoje možnosti, ker je število relevantnih in smiselnih vprašanj, ki jih lahko postavimo v njenem okviru, omejeno.

Na drugi strani pa se zastavlja čedalje več vprašanj, na katera paradigma ne more odgovoriti. Prav tako lahko pripelje do krize vladajoče teorije, kot poudarja Novaković, sprememba metafizičnega izhodišča ali teoretska nekoherentnost

* Tekst je bil predstavljen na posvetu Teorija in praksa vzgoje, izobraževanja, usposabljanja in izpopolnjevanja otrok, mladostnikov in odraslih z motnjami v telesnem in duševnem razvoju, Bled, 25. in 26. marec 1983.

¹ T. Kun, *Struktura naučnih revolucij*, Nolit, Beograd 1974.

paradigme in spremenjena percepcija te preučevane realnosti (objektivnosti), ki je odvina od naših teoretskih stališč, vrednostnega sistema, problemov in potreb.²

Kriza je element znanstvenih revolucij, znanstveno revolucijo pa Kuhn interpretira kot trenutno zamenjavo ene paradigme z drugo paradigmo (vladajočih znanstvenih teorij).

Kuhnovega pojma paradigme, ki ustrežneje označuje stanje v naravoslovihi znanostih kakor v družboslovju, sicer ne moremo v celoti sprejeti, morda pa nam lahko pomaga pri uvidenju »pedagoške paradigme«. Najprej se zastavlja vprašanje, kako sploh lahko govorimo o »pedagoški paradigmi«, če pa pedagogika ni paradigmatična veda. Kot smo videli, je za prirodoslovje značilno, da je prevladujoča teorija neke znanosti v določenem času splošno sprejeta, ne glede na ideološko omejenost. To ne velja za pedagogiko, kjer je enotnost pedagoškega koncepta bolj rezultat izključevanja drugih hkrati obstoječih pedagoških konceptov, ki so nastali na drugačnih »idejno-filozofskih« temeljih, v drugačnih »družbeno-kulturno političnih« okoljih in v strahu pred integriranjem »tujka« v svoj lastni sistem, kakor pa stvar splošnega konsenza, ki je značilen za paradigmatične vede. Prav s tem se »pedagoška paradigma« v svoji ideološki funkciji kaže kot nosilka določenega, parcialnega interesa ki se razglaša za obči interes. Seveda pa golo priznavanje družbene vpetosti še ne pomeni, da je vprašanje interesa, ki tiči v ozadju, že rešeno; potrebna je vsakokratna analiza konkretne zgodovinske situacije in mesta, ki ga znanstveniku določajo produkcijska razmerja.

To ideološko funkcioniranje »pedagoške paradigme« (posebni interes, ki se razglaša za obči) je možno le zato, ker je sama vselej že rezultat izbojevanega razrednega boja, vselej jo že opredeljuje vladajoča ideologija. Edina izmed načinov, da vladajoča ideologija kot ideologija vladajočega razreda postane vladajoča, je, da deluje preko ideoloških aparatov države: družine, šole, informacijskih medijev, političnega sistema, itn.³ Vzemimo za primer šolo oziroma sistem vzgoje in izobraževanja, ki ni samo tisto, za kar v razrednem boju gre, temveč tudi kraj, kjer ta boj poteka⁴ oziroma se oblikuje »pedagoška paradigma«.

S tem mislim na tisto dominantno pedagoško teorijo, ki v določenem času in prostoru zariše »horizont razumevanja« pedagoških pojavov in se ponavadi ujema z mislimi »vladajočih« pedagogov profesorjev, znanstvenikov, strokovnjakov, ki zasedajo mesta v vodilnih znanstvenih in pedagoških ustanovah, svetih strokovnih revij, uredništvih itn.), saj so »misli vladajočih znanstvenikov hkrati vladajoče misli«. Te misli se objektivirajo v učbenikih, ki so najbolj lastno mesto paradigme, pa tudi v predavanjih, seminarjih, člankih, strokovni literaturi, citiranju določenih avtorjev itd., za njihovo reprodukcijo pa je posebno pomembna »produkcija« pedagogov v pedagoškem procesu. Tako se že v času študija internalizira

² S. Novaković, Predgovor k navedenemu delu, str. 20—21. Ta predgovor je pomemben, saj povzema polemiko z nekaterimi Kuhnovimi stališči, v kateri so sodelovali: Popper, Watkins, Lakatos, Feyerbent, Musgrave, objavljena pa je bila v delu *Criticism and the Growth of Knowledge*, Cambridge University Press, 1970.

³ L. Althusser, »Ideologija in ideološki aparati države«, v zborniku: *Ideologija in estetski učinek*, CZ, Ljubljana 1980.

⁴ Althusser navaja (sklicujoč se na Krupsko) Leninovo prizadevanje, da bi (med drugimi) revolucioniral šolski ideološki aparat države in tako sovjetskemu proletariatu, ki se je polastil državne oblasti, omogočil, da zagotovi prihodnost diktaturi proletariata in prehod v socializem. (Navedeno delo, str. 53—54.)

pravilno razumevanje, saj je študijska literatura predpisana z vidika vladajoče teorije, pa tudi z represivno kontrolo raznih oblik ocenjevanja (izpiti, recenzije, itn.), prek mentorstva do sankcij in izključitev. Izkaže se torej, da ideologija nikoli ne deluje zgolj preko idej, temveč tudi preko represije, čeprav v zabrisani in simbolični obliki.

Naj povzamemo! Razlog za paradigmatičnost pedagogike je torej v ideološkosti, kar pa se najbolj jasno kaže v obči pedagogiki.⁵

Če je v težavnem preboju iz ujetosti v lastno paradigmo pomanjkljivost monodisciplinarnega pristopa pričakujemo od interdisciplinarnosti, da to pomanjkljivost odpravi. Odpraviti pa je ne more z »najdeno« mistično Enostjo različnih disciplin, saj bi s tem zastrli uvod v to, da zahteva interdisciplinarnost kot svoj prvi pogoj, kot možnost za svoj obstoj, prav priznanje drugačnosti. Da pa bi bila neka drugačnost drugačna, mora vztrajati pri sebi.

Izhajajoč iz spoznanja, da dejstva postanejo dejstva šele v določeni teoriji in jih zato ne moremo mehansko združiti v lažno Celoto, lahko predvidevamo, da bo posvet izzvenel kot skupek monologov posameznih znanstvenih disciplin.

Pa vendar, mar ni vsak monolog hkrati dia-(poli)log z drugimi, ki mislijo drugače v lastni stroki ali v drugih strokah? Da ne bi govorili drug mimo drugega, se je treba zavzemati za dialog — ali, bolje, polilog — mišljenjsko različnih ljudi, ki svojih pogledov ne enačijo s pogledi določene znanstvene discipline, s socialno močjo in občutkom varnosti, ki jo nudi: zavzemati se za srečanje ljudi, ne pa disciplin ali institucij. Posvet ne bi smel biti predvsem orodje dominacije določene discipline, ne bi smel postati mesto za spreobračanje drugače mislečih, čeprav se zavedamo, da se je temu v danih razmerah le težko izogniti.

Ker nihče ni lastnik Resnice in ker velikokrat drži misel, da je sleherna resnica le še nespoznana zmeta, si moramo prizadevati za priznavanje iskanja, zmot,⁶ napak, in sicer tako pri sebi kot pri drugih. Če naj posvet duhove tudi družji in ne le ločuje, moramo biti pripravljeni na »heretičnost« in kritični do samih sebe in do »svoje« discipline, ne pa le braniti svoj prav predvsem zato, da bi ubranili sebe in morebiti zmagali pred neko »publiko«.

Ne gre za to, da se uveljavi »moja« resnica, kajti resnica, ki je samo moja, ni resnica; tudi ne gre za prevlado enega nad drugim, za boj, v katerem naj premagam drugačnost drugega človeka, ki me vznemirja s svojimi stališči, temveč za dajanje sebe drugemu in sprejemanje drugega vase, s čimer dobivata oba (oziroma vsi udeleženci) nekaj novega. Poliloška narava posveta potemtakem zahteva, da so sodelujoči odprti drug do drugega, ne pa zaprti v hermetizem določene discipline, ko v njeni ekskluzivnosti iščemo izvor svoje (nad)moči. O odprtosti pa lahko govorimo le, če nismo zaprti vase in če pojmujeemo pogovor

⁵ Poleg pomena obče pedagogike za zasnovanost pedagogike kot znanosti, saj se ukvarja z vprašanji predmeta, metodologije, sistemom zakonitosti itn., se poudarja njen poseben teoretski in praktični pomen, ki je v tem, da je pri stališčih do teh vprašanj najbolj vidna »družbena pogojenost, partijnost, angažiranost, filozofska in idejna orientacija ter usmerjenost nosilcev takšnih stališč« (Skupina avtorjev, *Pedagogija I*, MH, Zagreb 1969, str. 91–92).

⁶ Pojmovanje zmote kot pozitivnega momenta v procesu znanstvenega spoznanja je značilno tudi za Bachelardovo epistemologijo, kjer zmeta ni več zgolj neko »nesrečno naključje« ali spodrsalj, temveč bistven, nujen in gibalen moment znanstvenega spoznanja.

z drugim kot pot iz svoje zaprtosti, iz mrtvega ujemanja s seboj, iz svoje abstraktne in neposredne istosti s samim seboj.⁷

S tem nekoliko eklektično moralizatorskim uvodnim delom nismo hoteli prikrivati, »vsaj ne zavestno« nekakšnega agnosticizma, relativizma, licitiranja »resnice«, temveč smo želeli nakazati potrebo po komunikaciji med predstavniki različnih strok, potrebo po dialoškem ali polemičnem izražanju pluralizma stališč in spoznanj, po diferenciaciji mišljenj in odpiranju sklenjenega kroga reprodukcije enih in istih spoznanj neke discipline.

Da pa bi presegli psihologično razlago in apeliranje na osveščenost udeležencev, smo skušali to problematiko tematizirati s pojmom »pedagoške paradigme«.

Poudarjanje potrebe po komunikaciji se nam zdi pomembno, saj bi za naše današnje stanje na področju dela z ljudmi z motnjami v telesnem in duševnem razvoju težko rekli, da je zanj značilna *interdisciplinarnost*⁸, tj. sinteza dveh ali več disciplin (znanosti), ki spostavlja novo raven sporazumevanja (meta-nivo) in uporablja nov (meta)jezik in nove strukturne zveze. Bolj prevladuje *pluri-multidisciplinarnost*, za katero je značilno postavljanje raznih znanosti (disciplin), katerih predmeti se bolj ali manj prekrivajo, na isto raven, brez poskusa sinteze. O *transdisciplinarnosti*, ki skuša zajeti realnost v njeni celoti, pa lahko v okviru obstoječe znanosti govorimo le kot o futurističnem idealu.

S tem ne mislimo, da doslej pedagogika, medicina in psihologija niso vplivale druga na drugo temveč da je prevladovalo vključevanje in integriranje spoznanj ene znanosti v sistem spoznanj druge, da so bile te znanosti druga za drugo »pomožne vede«.

Odnos med občo in specialno pedagogiko in vprašanje diferenciacije in integracije znanosti

Ta zapis je fragmentaren in nima namena zbuditi utvaro, da daje celovito podobo obravnavanega pojava. Prav narobe, že v samem naslovu je problem, čeprav tematsko še neekspliciran, zastavljen znotraj sistema pedagoških znanosti, ki omogoča tisti »horizont razumevanja«, v katerem se bo gibal naša analiza.

⁷ K razmišljanju o dialogu so nas spodbudile nekatere misli T. Hribarja, T. Stresa in A. Uleta, izrečene, čeprav v drugačnem kontekstu, na okrogli mizi o »Sožitju in dialogu«, ki jo je organizirala Revija 2000.

⁸ To delitev na multidisciplinarnost, interdisciplinarnost in transdisciplinarnost navaja E. Jantsch: »Interdisciplinarnost snovi i stvarnost«, v zborniku: *Perspektive obrazovanja*, Zavod za udžbenike i nastavna sredstva, Beograd 1982.

Težave pri uveljavljanju interdisciplinarnih pristopov se kažejo na dveh ravneh:

— Kot problem medčloveških odnosov pri interdisciplinarnem delu (gl. npr. P. Brajša, »Odnosna psihodinamika interdisciplinarnog i timskog rada«, v zborniku: *Interdisciplinarnost znanosti, obrazovanja i inovacija*, Biblioteka »Interdisciplinarne studije«, Zagreb 1/1982, str. 93—100).

— Kot problem predmeta interdisciplinarnih raziskav. Po J. Piagetu gre za preoblikovanje ali reorganizacijo področij znanosti in ne le za skupne raziskave mejnih področij, saj bi takšno razumevanje sodelovanja med specialisti različnih disciplin bilo sprejemljivo le, če sprejmemo postulat, da so meje vsake znantvene discipline določene enkrat za vselej in da se bodo ohranile tudi v prihodnje (Ž. Pijaže, *Epistemologija nauka o čoveku*, Nolit, Beograd 1979, str. 294).

Čeprav je pojem »horizont razumevanja« vzet iz hermenevtike, ima v našem primeru specifičen, zožen pomen, saj ne izhaja toliko iz pomenske totalitete sveta kot iz »pedagoške paradigme«, ki pa je le del pomenske celote sveta. Znotraj te celote je tesno povezana z razumevanjem bistva človeka in smislom njegovega bivanja, na podlagi katerega se oblikuje določena koncepcija vzgoje in izobraževanja.

Kot je v hermenevtiki pomenska celota sveta prvi pogoj za razumevanje (v tem je tudi problematičnost hermenevtičnega početja), je v našem primeru razumevanje odnosa med občo pedagogiko in specialno pedagogiko znotraj sistema pedagoških znanosti že rezultat pred-razumevanja, »pedagoške paradigme«, saj prav vladajoča teorija določa strukturacijo sistema. Toda dokler določeno »paradigmo« živimo, dokler smo omejeni na njen horizont, se nikoli ne zavemo tega horizonta kot takega. V središču pozornosti ni horizont razumevanja, temveč to, kar znotraj njega mislimo. Sam horizont ima naravo samoumevnih in potemtakem spregledanih predpostavk. Horizont razumevanja je tisto najbližje, kar se prav zaradi svoje bližine kot nevprašljiva predpostavka izmakne naši pozornosti.⁹ Določen »horizont razumevanja« se nam pokaže kot »meja« šele skozi srečanje z nekim drugim horizontom. Z drugimi besedami: ne velja le, da se drugega, tujega horizonta lahko zavemo šele, če sami stojimo zunaj njega, marveč se v tem srečanju z drugim (če se ga res zavemo kot drugega, tj., če ga nereflektirano ne zvedemo na lastni horizont) hkrati zavemo omejenosti lastnega »horizonta razumevanja« kot nujnega izhodišča, iz katerega smo stopili v stik z drugim — in ga s tem seveda že presežemo, tj. naš in drug horizont sta se spojila v novega, širšega, od koder lahko uvidimo določenost in omejenost našega izhodiščnega horizonta in horizonta drugega.¹⁰ Takšna zastavitev, ki se omejuje na »horizont razumevanja«, ki ga zarisuje »pedagoška paradigma«, implicira takšno samorazumevanje teorije in prakse vzgojno izobraževalnega dela z ljudmi z motnjami v telesnem in duševnem razvoju, ki pojmuje svojo dejavnost predvsem kot pedagoško dejavnost in samo sebe umešča v sistem pedagoških znanosti. Takšno samorazumevanje (ali le samó-razumevanje preko identifikacije s sistemom pedagoških znanosti?) gotovo ni nekaj večnega in splošno sprejetega, temveč nosi pečat določenega zgodovinskega trenutka, ko je takšno razumevanje bolj ali manj prevladalo v konfrontaciji z medicinskimi in psihološkimi koncepcijami.

Za ilustracijo teh konfrontacij naj omenimo le vprašanja, ki so burila duhove (ali jih še burijo) in se nanašajo na to, ali je lahko pedagoška znanost temelj sistema habilitacije in rehabilitacije oziroma ali lahko nudita takšno podlago le medicina in psihopatologija. Od odgovorov na ta vprašanja je odvisno, kolikšen pomen ima za specialne pedagoge poznavanje ideologije, simptomatologije in diagnostike oziroma pedagogike in pedagoških metod.

Ne bomo razpravljali o ustreznosti termina »specialna pedagogika«¹¹, temveč bomo usmerili pozornost na razmerje med občo in specialno pedagogiko. Že samo poimenovanje obeh pedagogik (obča in specialna: specialis = poseben) nam

⁹ S. Žižek, »Zgodovinskost razumevanja«, Časopis za kritiko znanosti, št. 29—30, Ljubljana 1978, str. 284.

¹⁰ Ibidem, str. 283.

¹¹ Znotraj »pedagoške paradigme« se nam zdi raba termina »specialna pedagogika« ustrezná.

razkrije njuno razmerje kot odnos občega do posebnega. Takó pojmovano razmerje je vselej razmerje znotraj pedagogike, je vselej vertikalno, hierarhično razmerje, odnos nadrejenosti in podrejenosti. Kolikor želi takšen odnos ostati to, kar je, nujno izključuje nadomeščanje specialne pedagogike s kakšno samostojno znanostjo (npr. defektologijo, če je mišljena kot relativno samostojna znanost), kajti to bi pomenilo transformacijo vertikalnega razmerja v horizontalno, enakovredno razmerje. Pedagogika in defektologija kot samostojni znanosti bi se srečali na isti ravni občosti. To ne pomeni, da tendence razvoja preko diferenciacije znanosti ne vodijo k temu, temveč le to, da tako tematiziranje transcendirajo polje zaseganja pedagoških znanosti.

Osamosvajanje je le fiktivno, le »imaginarno cvetje, ki prikriva okove« pedagoškega sistema znanosti vse dotlej, dokler ga pojmujejo kot vzgojno-izobraževalno delo z ljudmi z motnjami v telesnem in duševnem razvoju. Kajti dokler gre za vzgojno izobraževalno delo, pa čeprav ima lastno specifikost in zakonitosti, je še zmeraj vzgojno izobraževalno delo in ne terapija ali kaj drugega in se zato ne more izogniti pedagogiki kot temeljni vedi o vzgoji in izobraževanju.

Toda tu ne moremo preskočiti vprašanja, ali je bistvo dela z ljudmi z motnjami v telesnem in duševnem razvoju dejansko vzgoja in izobraževanje ali terapija? Ali gre morda za oboje, le da v različnem medsebojnem razmerju? Ali vzgojno-izobraževalno delo vključuje terapijo, ali velja, narobe, da takšna ali drugačna terapija vključuje vzgojno izobraževalno delo? Ali le ne gre morda za isto stvar, ki pa dobi v pedagoškem sistemu ime »posebno pedagoško delo« ali kaj podobnega, v medicinski koncepciji pa »terapija«. Toda ali so enaki postopki, metode, oblike dela itn. *eno in isto*, če jih uporabljamo v različnih razmerah in z različnimi cilji? Kakšno je razmerje med vzgojno-izobraževalnim delom, terapijo in rehabilitacijo ali rehabilitacijo? Na ta in podobna vprašanja ni mogoče zadovoljivo odgovoriti, dokler je prehod iz enega disciplinskega polja v drugo onemogočen z mejami določenega področja, dokler so te meje nepremakljive in nesprenmenljive, dokler smo ujeti v posamezna miselna obzorja, saj se nam prav znotraj posameznih horizontov, npr. znotraj medicinskega terapija, znotraj pedagoškega pa vzgoja in izobraževanje, ne kažeta kot problematični. Mesto »problematičnosti« je p r e s e k (področje prekrivanja) medicine in pedagogike. Kot učinek parcializacije znanosti in prevladujoče monodisciplinarnosti v raziskovalnih pristopih se nam zdi tudi sama delitev na vzgojno-izobraževalno delo, terapijo, rehabilitacijo itn. s a m o u m e v n a, pri tem, pa ostajajo prav predpostavke te delitve nereflektirane.

Osamosvajanje specialne pedagogike v smislu izstopanja iz sistema pedagoške znanosti je možno le tako, da samo sebe ne pojmuje več kot pedagoško disciplino.

Pri tem ne gre spregledati možnega prestrukturiranja razmerij znotraj pedagoških ved. Vzemimo za primer androgogiko. Analogijo s procesom avtonomizacije andragogike in njenega povzdignjenja z ravni posebnega na raven občega si lahko hipotetično zamišljamo formiranje specialne pedagogike kot relativno samostojne znanosti v okviru sistema pedagoških znanosti. Medtem ko je takšen položaj specialne pedagogike še zmeraj futuristična vizija, stvar prihodnosti in prizadevanj, se je andragogiki, s tem da je poudarila r a z l i č n o s t odraslih in iz te razlike izviajoče specifičnosti njihovega položaja v vzgoji in izobraževanju, metodah

in oblikah dela, motivaciji itn., v precejšnji meri že posrečilo uresničiti. Te spremembe so privedle do tega, da sta se tako pedagogika kot andragogika pomaknili po lestvici občosti, vendar v nasprotnih smereh. Andragogika se je s prejšnjega položaja pedagoškega subsistema povzpela za mesto više, medtem ko je pedagogika za eno stopnjo degradirala.

Ker pedagogiki, ki izobraževanje odraslih vključuje kot svoj podsistem, niso več priznavali nadrejenega položaja (vsaj andragogi ne), se je hkrati s temi transformacijami pokazala nujnost po dograditvi hierarhične, piramidalne strukture sistema pedagoških znanosti. Na vrhu piramide je zazijala luknja, prazno mesto, ki ga je bilo treba zapolniti. To »mašilo« nekateri imenujejo »teorija vzgoje in izobraževanja«, drugi »edukologija«, tretji »znanost o vzgoji in izobraževanju«. Že pri samem imenovanju te »nove« znanosti o vzgoji in izobraževanju je opazen rez, diskontinuiteta s tradicijo. Termin, ki so v svojem besednem temelju ohranjali idejo vodenja otroka (pedagogika), odraslega (andragogika), človeka (antropogogika), se že nekaj časa ne usmerjajo več le k vodenju, temveč k vzgoji in izobraževanju. V tem širšem smislu so še zmeraj ohranili veljavo, vendar na nižji stopnji občosti. Nadrejene so jim »teorija vzgoje in izobraževanja«, »edukologija« ali »znanost o vzgoji in izobraževanju«, ki poudarjajo teorijo, znanost, logos bolj kot pa pragmatično-normativni vidik. Toda ne glede na to, ali pomen določenega izraza razumemo kot skozi besedo razodeto bistvo preučevanega predmeta ali kot nekaj kar dobi svoj pomen šele v kontekstu, je na fenomenalni ravni opazen premik oziroma prevrednotenje doslej uveljavljene terminologije. V času, ko stara terminologija ni več splošno sprejeta in zavezujoča, ko nova šele nastaja in se le s težavo uveljavlja, smo bili prisiljeni uporabiti izraze, ki so nastali v določenem obdobju, danes pa nimajo več istega pomena, to so denimo, sistemi pedagoških znanosti, pedagogika kot temeljna veda o vzgoji in izobraževanju itn. Različno razumevanje strokovnih izrazov v različnih obdobjih oziroma iz različnih horizontov osvetljuje prav posredovanost preteklosti in sedanjosti skozi tradicijo. V pedagoški terminologiji ubesedena tradicija ni preprosto »pred nami«, temveč predvsem in najprej v nas samih, »za našim hrbtom« kot zgodovinska geneza našega lastnega razumevanja. Zavest o lastni pogojenosti s tradicijo lahko sicer omili moč tradicije ali privede do širšega »horizonta razumevanja«, ne moremo pa doseči točke objektivnosti ali v celoti spregledati svoje lastne vpetosti v tradicijo, reflektirati svojega lastnega mesta, saj sta sama možnost in domet te refleksije že določena z danim horizontom.¹²

Dodatne težave nastanejo pri delitvi disciplin, če je načelo delitve občost. Ker sistem disciplin ni edini referenčni okvir za določanje občosti, se zgodi, da naletimo na ravni posebnega v sistemu pedagoških ali andragoških disciplin na discipline različne ravni občosti. Denimo obča pedagogika (andragogika), zgodovina pedagogike (andragogike), posebne pedagogike (andragogike), ki se naprej delijo na posebne metodike, obče didaktike itn.¹³ V teh sistemih zasedeta raven občega

¹² S. Žižek, navedeno delo, str. 294.

¹³ Glej klasifikaciji v knjigah:

1. Skupina avtorjev, *Pedagogika I*, MH, Zagreb 1969, str. 85—90.

2. B. Samolovčev, H. Muradbegović, *Opšta andragogija*, Veselin Masleša, Sarajevo 1979, str. 85.

pedagogika ali andragogika. Brž ko ta dva sistema združimo v sistem znanosti o vzgoji in izobraževanju, pa zdrsneta pedagogika in andragogika na raven posebnega, »teorija vzgoje in izobraževanja« pa zasede raven občega.

Opisane spremembe se dogajajo na dveh ravneh:

1. Na ravni jezika je iz različnega pojmovanja pedagoških izrazov razvidno, da se s spremembo ene pedagoške »kategorije« spremeni konstelacija vseh, s tem pa tudi vsaka posebej. Opraviti imamo z nenehnim terminološkim izčiščevanjem v zgodovinskem procesu oblikovanih terminov, v katerih je strnjen proces, ki je proizvedel pomen in ki zdaj v njih naprej deluje ponavadi v nereflimirani obliki.

2. Na ravni sistema pedagoških znanosti pa bomo skušali spremembe pojasniti z vidika zgodovinskega procesa diferenciacije in integracije znanosti.

Vse do Aristotelove sinteze celotne znanstvene izkušnje grške civilizacije je filozofija predstavljala celoto védenja. Šele od takrat naprej se je začelo osamosvajanje področij kot področij samostojnih iskanj. Ta proces je bil še izrazitejši po renesansi. Proces diferenciacije je še vedno v vzponu, čeprav so opazne tudi težnje po integraciji. Vse do 19. stol., predvsem pa v antiki in srednjem veku, so bile teorije o vzgoji in izobraževanju bolj deduktivno utemeljene iz filozofskih pojmovanj človeka kot pa na praktičnih vzgojnih izkušnjah.

V nasprotju s srednjim vekom se z renesanso ponovno afirmira čisto teoretski interes, ki sholastično silogistično-deduktivnim metodam in avtoriteti vere postavi nasproti *avtoriteto razuma* in induktivne metode.

Razsvetljenstvo postavi vzgojo, zasnovano na pedagoških načelih, v vlogo *prenašalke* znanstvenih spoznanj med najširše plasti prebivalstva, da bi z naravno lučjo razuma osvobajale ljudi predsodkov in zmot.¹⁴ Pedagogika se kot praktično-teoretska znanost v celoti usmeri na doseganje čim večje racionalnosti interpretacije znanosti in v skladu s tem organiziranega vzgojnega procesa. Vsebine je dobila od drugih znanosti, n a č i n a prenosu teh vsebin pa ne. Zato je pedagogika začela razvijati didaktike in metodike kot tiste znanosti, ki bodo s svojimi zakonitostmi omogočile organizacijo, izvajanje in razlago prenosa znanstvenih dogajanj in novih vrednot. Pedagogika je postala znanost o transformaciji znanosti v znanje najširših slojev.

Da bi bila tem nalogam kos, je morala spoznati človeka, kar jo je na eni strani usmerilo predvsem v razvijanje psihologije, na drugi pa je še zmeraj ostala tesno povezana s filozofijo, ki ji je nakazovala, v kakšni smeri in na podlagi katerih vrednot naj razvija človeka.

V tem obdobju si je pedagogika izbojevala avtonomnost in se razvijala kot *integralna* znanost. Takšno integralno avtonomnost in širino področja je lahko ohranila le v obdobju nerazvitih prirodnih in družbeno-humanističnih znanosti, približno do 19. stol. S širjenjem in diferenciacijo znanosti se oblikujejo samostojne vede, katerih spoznanja so bila dotlej v nerazviti obliki integrirana v

¹⁴ Povzemamo po prispevku I. Mrmaka, »Potrebe, problemi i značaj redefinisanja predmeta nauke o vaspitanju za dalje usmeravanje naučnoistraživačkog rada na području vaspitanja«, v zborniku: *Stručno-pedagoški i naučnoistraživački rad u vaspitanju i obrazovanju*, Pedagoški zavod Vojvodine, Novi Sad 1981, str. 279—282.

filozofijo in pedagogiko. Vse bolj poglobljena dognanja psihologije, sociologije, antropologije, ekonomije itn. so silila pedagogiko, naj se usmeri k empiričnim raziskavam. Začela se je usmerjati k *integraciji rezultatov* teh znanosti v pedagogiko. Vendar tega ni mogla doseči na podlagi postulatивно-aksiomske narave svojih zakonitosti, na utemeljevanju svojih zakonitosti na rezultatih teh znanosti, hkrati pa doseči raven sinteze. Zato je zadržala stare aksiomatsko-postulativni pristop, še naprej je postavljala obča načela in način vzgojno-izobraževalnega dela, na drugi strani pa je iskala rešitve v razvijanju posameznih področij in disciplinah, ki bi bolj temeljila na induktivnem sklepanju. To pa je pripeljalo do dezintegracije predmeta pedagogike. Vse večji razvoj posameznih znanosti je pedagogiko silil, da v skladu z disciplinarnim razvojem drugih znanosti opredeli svoj lastni predmet raziskovanja in se vključi v sistem znanosti. Določiti lastni predmet raziskovanja v sistemu parcializiranih znanstvenih disciplin je pomenilo zapustiti prejšnjo *integralnost*, čeprav jo je še zmeraj potrebovala. Ker se je pedagogika od novega veka naprej razvijala kot znanost o institucionalni vzgoji in izobraževanju mladih oziroma predvsem o osnovni šoli, ni mogla ustrezno zajeti nadaljnjega širjenja vzgoje in izobraževanja, ki je pod vplivom gospodarskih in družbenih potreb dobivalo vse večji obseg, pa tudi razne teorije poklicnega, strokovnega in industrijskega izobraževanja so se razvijale zunaj pedagogike.

Morda ni odveč, če temu povzetku Mrmakovega prikaza zgodovinskega razvoja pedagogike dodamo, da je tudi problematika vzgoje razvojno motene in invalidne populacije dokaj pozno našla svoje mesto v pedagoški teoriji. Specialna pedagogika se je šele ob prelomu stoletja začela konstituirati kot relativno samostojna *pedagoška veda*, ki ni več pomožna disciplina medicine. Tako kot pedagogika se je tudi specialna pedagogika usmerila predvsem na šolske oblike vzgojno izobraževalnega dela z otroki in mladino z motnjami v telesnem in duševnem razvoju. Omejenost na določeno starostno obdobje odpira problem *vzgojno-izobraževalnega dela z odraslimi osebami*, ki so motene v razvoju ali invalidne. Medicinsko obravnavo teh oseb bi morala dopolniti andragogika, ki naj bi posvetila pozornost permanentnemu vzgojno izobraževalnemu delu in bi za ta namen razvila specialno andragogiko kot svoj subsistem.

Obča in specialna pedagogika

Občo in specialno pedagogiko lahko pojmuje ločeno samo zato, ker jima poleg različnosti, pripisujemo še podobnost, zaradi katere sodita ti dve pedagogiki v isti rod — v pedagogiko kot znanost v klasičnem sistemu, kjer je pedagogika tisti širši skupni horizont, znotraj katerega se v mejah skupnega bistva — vzgoje in izobraževanja — spostavljajo razlike. Prav razlike oziroma to, kar obča in specialna pedagogika nista, to, da vsaka zase nista celi, omogočajo druga drugi, od sebe drugačni pedagogiki, da sta, da sploh lahko eksistirata kot dve in ne kot ena sama.

Iz povedanega pa še ni razvidno samo razmerje med občo in specialno pedagogiko. V naših pedagoških učbenikih, kjer je materializirana »pedagoška paradigma«, je to razmerje opredeljeno kot odnos med občim in posebnim. Specialna pedagogika je v razmerju do obče vselej že hkrati presežna in pomanjkljiva. Presežna zato, ker uhaja obči, ker jo obča pedagogika kot abstraktna ne zaobsega, marveč izključuje, pomanjkljiva, ker je ni nikoli dovolj, da bi občo

»zapolnila«. Obča pedagogika je znanost o vzgoji in izobraževanju »nasploh«. Ta pojem vzgoje in izobraževanja »nasploh« se spostavlja skozi logično operacijo abstrahiranja, tako da iz konkretnih vzgojno-izobraževalnih pojavov izločimo tiste elemente, ki so skupni vsem konkretnim primerom in ki jih združuje v pojem. Ker pa je pojem misel o bistvu tistega, o čemer mislimo, to hkrati pomeni, da ohranimo obče, vsem pojavom skupne značilnosti, druge (tiste, ki so značilne za posamične pojave ne pa za celo vrsto) pa odmislimo kot nebitvene, akcidentalne, da torej obče hipostaziramo kot bistveno. Ta postopek afirmacije istega in negacije razlike privede do tega, da obči pedagogiki uhaja prav razlika, specifika specialne pedagogike, ki občo pedagogiko presega in jo s tem določa kot tisto, ki ni vse obsegajoča.

Če potemtakem vzgojo in izobraževanje »nasploh« razumemo kot rezultat abstrahiranja, potem nujno sledi sklep, da pred enotnim pojmom vzgoje in izobraževanja »nasploh« že obstaja množica različnih oblik vzgoje in izobraževanja, da je tudi ta abstraktni pojem »produkt zgodovinskih razmer«. ¹⁵

Takšno razmišljanje izhaja iz tistih opredelitev obče pedagogike, ki jo določajo kot znanost, ki preučuje in pojasnjuje obče zakonitosti vzgoje in izobraževanja, in je obča in skupna podlaga za druge pedagoške discipline. Te druge pedagoške discipline, med katerimi je tudi specialna pedagogika, izhajajo iz občih zakonitosti, ki jih daje obča pedagogika in jih uporabljajo v posebnih okoliščinah (primerih), zato so le relativno samostojne. Da pa po drugi strani obča pedagogika ne bi izgubila narave konkretности, mora izhajati iz pedagoških disciplin. V tem smislu naj bi bil tudi pojem vzgoje in izobraževanja »nasploh« kot abstrakcija pravzaprav enotnost konkretnega in abstraktnega, saj sleherno konkretno vsebuje abstraktno in sleherno abstraktno konkretno, vse pa se med seboj prepleta.

Obča pedagogika je v tem pomenu pedagogika »občega« (ne pa celote) na področju vzgoje in izobraževanja.

Druga možnost je opredelitev obče pedagogike kot »celote« vzgoje in izobraževanja. Nekateri avtorji zanikajo možnost, da bi obča pedagogika preučevala vzgojo in izobraževanje v celoti, in to nalogo nalagajo pedagogiki. Občo pedagogiko zamenjujejo s sedanostjo, medtem ko zgodovini pedagogike prepuščajo preteklost. ¹⁶

Znotraj te »pedagoške paradigme« se obča pedagogika uvršča med posebne pedagoške discipline. Vendar obča pedagogika ni le ena izmed pedagoških disciplin, temveč predstavlja temelj, na katerem se razvija celoten sistem pedagoških disciplin. Temeljna pa je zato, ker tvorijo predmet njenega preučevanja temeljna vprašanja pedagogike, ki se razvrščajo v dve skupini. ¹⁷

¹⁵ O abstrakcijah pravi Marx takole: »Tako nastajajo najsplošnejše abstrakcije sploh samo pri najbogatejšem konkretnem razvoju, kjer se zdi, da je eno skupno mnogim, skupno vsem... To... kaže, kako celo najbolj abstraktne kategorije, kljub temu, da veljajo — prav zaradi svoje abstrakcije — za vsa obdobja, vendarle niso v določenosti te abstrakcije same nič manj produkt zgodovinskih razmerij, popolnoma veljajo pa le za ta razmerja in v njihovem okviru.« (MEID IV, str. 38—39.)

¹⁶ Ta delitev je lahko problematična, če se zgodovina pedagogike razume kot zgodovinska in ne kot pedagoška veda.

¹⁷ Delitev na ti dve skupini je podana v že navedenem »paradigmatičnem pedagoškem učbeniku«, *Pedagogija I*, str. 90.

1. Prva skupina se konstituira predvsem okoli teh vprašanj: predmet in naloge pedagogike, družbena pogojenost vzgoje in izobraževanja, bistvo vzgoje in izobraževanja, smotri vzgoje in izobraževanja, pedagoška metodologija, organizacija vzgoje in izobraževanja, šolski sistem, položaj učitelja (vzgojitelja) in učenca — subjekt — objekt vzgoje in izobraževanja, lastnosti otrok in faktorji, ki vplivajo na razvoj osebnosti. Del pedagogike, ki se ukvarja s temi vprašanji, nekateri imenujejo »uvod v pedagogiko« ali »osnove pedagogike«.

2. Za drugo skupino so značilna vprašanja o načelih, metodah, nalogah, vsebini in organizaciji intelektualne, estetske, moralne in telesne vzgoje (v zadnjem času nekateri dodajajo še politehnično). S temi vprašanji naj bi se ukvarjala »teorija vzgoje« ali »teorija razvoja vsestranske osebnosti«.

V takšnih koncepcijah je obča pedagogika zmeraj predpostavljena s p e c i a l n i p e d a g o g i k i, ki jo pri nas pojmujejo kot posebno pedagoško disciplino in se deli na posamezne poddiscipline. Število teh poddisciplin varira od avtorja do avtorja, od knjige do knjige, pa tudi področje specialne pedagogike ni enotno opredeljeno. Prav ti različni pogledi na predmet specialne pedagogike so podlaga za različne klasifikacije. Znotraj horizonta »pedagoške paradigme« je vzgojno-izobraževalno delo tisto, ki specialno pedagogiko umešča v sistem pedagoških disciplin, r a z l i k a med tako imenovano »normalno« in »ne-normalno« populacijo otrok pa ji daje specifično razliko. Pojem normalnosti gotovo ni enoznačen, je pa družbena in ne prirodna kategorija. V tej opredelitvi »ne-normalnosti« izhajamo iz statistike in ne iz kakšne vrednostne opredelitve. Če je celotna populacija otrok normalno porazdeljena, jo lahko ponazorimo z Gaussovo krivuljo (z normalno distribucijo). Tiste otroke ki so, na obeh koncih krivulje, imenujemo »ne-normalni« otroci.

Specialna pedagogika se je v dosedanem razvoju ukvarjala le z otroki, ki jih uvrščamo v en ekstrem normalne porazdelitve, le z otroki z motnjami v telesnem in duševnem razvoju, s podpovprečnimi, podnormalnimi. Če je specialna pedagogika utemeljena prav na razliki med »normalno in ne-normalno« populacijo otrok, pa bi morala pokrivati tudi drug ekstrem, tj. tisti del otrok, ki jih ponavadi imenujemo nadpovprečni »izjemni« ali »nadarejni«. Le tako bi lahko zadovoljila svoji samoopredelitvi nasproti obči pedagogiki (torej kot specialna nasproti obči), le tako bi ustrezala svojemu pojmu in zadostila zahtevam, ki ji jih zastavlja znanstvena metodologija. Na drug istrani pa bi takšna »integralna« specialna pedagogika razširila možnosti za družbeno uveljavitev tudi razvojno motenim. Nekdo, ki je, denimo slaboviden, je lahko hkrati izredno glasbeno nadarjen in bi v tej smeri lahko daleč presegel raven »normalnosti«.

Vrnimo se k samemu razmerju med občo in specialno pedagogiko. To razmerje je nevprašljivo le tedaj, če sta nevprašljiva oba člena te relacije. Razumljivo je, da to ni bilo možno, dokler se še ni izoblikovala specialna pedagogika. Pa tudi v okviru številnih sodobnih »meščanskih« konceptov pedagoških znanosti ni možna, in sicer zato, ker obča pedagogika sploh ne obstaja.

S problematiko, s katero se ukvarja obča pedagogika, se tam ukvarjajo druge znanosti in filozofija.

S tem pa smo sklenili krog, tako da smo pravzaprav šele na začetku premissljevanja o tej problematiki.

Dvoje temeljnih izhodišč novoveške filozofije jezika in sodobna misel o jeziku v interpretaciji Karla Otta Apla

BORUT PIHLER

Novoveška filozofija jezika, ki je izšla po Aplu bistveno iz nominalističnega radikaliziranja aristotelizma v poznem srednjem veku, je v eksplicitnejši obliki izdelala predvsem dvoje momentov: (1) — idejo predjezikovne evidence spoznanja ali gotovosti (*certitudo*) in (2) — idejo metodičnega solipsizma oziroma metodičnega individualizma. Oba momenta izvirata, kot poudarja Apel, iz Ockhamove definitivne redukcije platonično koncipiranega pomena (*significatio*) jezikovnih znakov na vzročno izzване znotrajduševne vtise kot naravne znake (*signa naturalia*) zunanjega sveta za intuitivno spoznanje in iz hkratne redukcije pojmovne splošnosti na empirično posplošeno označevalno funkcijo jezikovnih znakov, ki so kot fiksirajoča sredstva intuitivnega spoznanja konvencionalno oz. samovoljno prirejeni ‚naravnim znakom‘. Filozofske konsekvence te redukcije jezikovnega fenomena domisli Apel ob dveh teoretskih modelih.

Sam problem si je Apel postavil v študiji »Der transzendentalhermeneutische Begriff der Sprache« (izšlo v »Transformation der Philosophie« I, II, Suhrkamp Verlag, Frankfurt) M 1973, II, str. 330—357; sama študija je razširjena verzija gesla ‚jezik‘ (‚Sprache‘) iz »Handbuch philosophischer Grundbegriffe«, Hrsg. H. Krings u. a., München 1972); problem je vpeljan s preprostim vprašanjem: kaj je jezik? Transcendentalno-hermenevtični pojem jezika pomeni tu toliko kot filozofski pojem *par excellence*, implicira pa ta pojem konsekventno jezikovno-filozofsko transformacijo jezika transcendentalne filozofije, pri čemer je le-tej postavljena zahteva, da je hkrati kot filozofija teorija znanosti (*Wissenschaftstheorie*) in praktična filozofija. Če smo rekli, da pomeni Apla transcendentalno-hermenevtični pojem jezika pojem jezika *par excellence*, potem velja to zaradi naslednje temeljne ugotovitve: da gre pri jeziku za transcendentalno razsežnost v kantovskem smislu, za pogoj možnosti in veljavnosti sporazumevanja in samorazumevanja in s tem hkrati pojmovnega mišljenja, predmetnega spoznanja in smiselnostnega delovanja. V tem smislu govori Apel o transcendentalno-hermenevtičnem pojmu jezika.

Da bi po Aplu lahko eksplicirali transcendentalno-hermenevtični pojem jezika, je potrebno storiti dvoje:

1) — razkriti skozi kritično destrukcijo in rekonstrukcijo zgodovine filozofije jezika, da so sicer opredelitve jezika, ki izhajajo iz njegove označevalne in sporočilne funkcije, možne, da niso napačne, da pa so filozofsko nezadostne;

2) — skozi kritično rekonstrukcijo ideje transcendentalne filozofije se mora razkriti, da je le-to moč korigirati s konkretizacijo pojma uma, pri čemer ta konkretizacija ne pomeni nič drugega kot teoretsko vpotegnitev pojma jezika na polje uma: apriori uma je jezik.

Kriterij te korekture pa leži po Aplu v tem, da se lahko na ta način ukinejo sistematske razlike med klasično ontologijo, novoveško spoznavno teorijo ali filozofijo zavesti in moderno jezikovno-analitično filozofijo, hkrati pa da je možno ukiniti razliko med teoretično in praktično filozofijo.

Tukaj nas ne zanima toliko Aplov transcendentalno-hermenevtični pojem jezika in njegova izdelava, bolj nas zanima tisti del njegovih razmišljanj, ki so posvečena sodobnim jezikovnim teorijam in novoveški filozofiji jezika, ki izhaja, kot je bilo že omenjeno, iz ideje predjezikovne evidence spoznanja in ideje metodičnega solipsizma. Dvoje idej predstavlja dvoje zgodovinskih modelov: prvi je Descartesov, drugi Lockov.

Pri Descartesu, kot pravi Apel, očetu takoimenovanega racionalizma, je predpostavljeno kot samo po sebi razumljivo, da se lahko mišljenje, se pravi samorazumevanje tistega, ki dvomi in išče evidenco, otrese vseh vezi jezika in tradicije. To gre pri Descartesu tako daleč, da ne opazi v kakšni situaciji se znajde: Descartes interpretira rezultat svojega dvoma ne oziraje se na jezikovno pogojene implikacije smisla. Ne samo da ne opazi, kot pravi Apel, ontosemantičnega anticipiranja v vprašanju, kaj je cogito, ki ga vodi do tega, da postavi kot izhodišče res ali substantio cogitans, marveč tudi ne reflektira dejstva, da je smiselnostno mišljenje, kar zadeva njegove možnosti, vedno že posredovano preko realne »komunikacijske skupnosti« (»Kommunikationsgemeinschaft«) z realnim odnosom do sveta, komunikacijske skupnosti, katere eksistenca bi morala biti celo takrat logično predpostavljena, če bi bil mislec njen poslednji preživel reprezentant.

Eksplisitna jezikovno filozofska formulacija stališča metodičnega solipsizma pa se po Aplu nahaja pri očetu empiristične teorije spoznanja, pri Johnu Locku. Metodični solipsizem zato, ker so besedni pomeni definitorično reducirani na enostavne in iz njih izpeljane sestavljene predstave, s tem pa naj bi bilo po Locku možno tudi preseči vse nejasnosti in nesporazume v filozofiji in znanosti. Toda kako naj bi bil dosežen v predjezikovni introspekciji, se sprašuje Apel, tudi če bi bila možna in uspešna, intersubjektivni konsenzus, ki je, kot je to vedel že Locke, predpostavljen v »common use« — skupni rabi. Kako naj bo posameznik, ki si je z Lockovo metodo zagotovil neposreden pomen svojih besed, gotov, da povezujejo tudi drugi — če predpostavimo da sploh povezujejo intence smisla s svojimi besedami — iste neposredne pomene, namreč intramentalne predstave, z besedami? (Apel, str. 341)

Odgovor na to vprašanje je po Aplu poskušala dati ob začetku 20. st. nominalistično-empiristično orientirana ideja jezika, ki je navezovala na Leibnizovo idejo jezika kot »lingua universalis«, zgrajeno po modelu »mathesis universalis«. Ta ideja jezika, povezana z razvojem matematično-simbolne logike, ne izhaja iz besed kot solipsističnih oznak »privatnih predstav«, pač pa iz besed kot računskih znakov (»Rechenzettel« — Leibniz; Apel, str. 341) apriori intersubjektivnega jezika kalkila. In če je poskušal Locke nejasnosti in nesporazume v komuniciranju odpraviti s subjektivno introspektivno zagotovitvijo označevalne

evidence, poskuša ta orientacija to storiti na osnovi sintaktično-semantične konsistence intersubjektivnega jezikovnega sistema (Apel, str. 341), ki omogoča redukcijo komunikacije na kalkil, se pravi na slepo simbolno mišljenje, ki si svojih semantičnih vsebin ne zagotavlja več na intuitivni način. Tako razrešen problem pa zapade v novo aporijo, ki jo postavi Apel polarno nasproti aporiji empirističnega solipsizma. Osebnostno izkustvo in posredovanje izkustva nimata sedaj več ničesar opraviti s konstitucijo besednih pomenov; ti so sedaj predpostavljeni v sistemu jezika kot nespremenljiva pomenska »substancia«, ki ustreza predmetni »substanci« sveta. Forma jezika in forma sveta sta sedaj apriori identični za vse uporabnike jezika, solipsizem pa naj bi bil presežen s tem (Wittgenstein), da imajo sedaj vsi opravka z istim svetom, ki se ga da jezikovno opisati, neodvisno od izkustvene izmenjave v komunikaciji in z njo povezanim razumevanjem smisla. (Apel, str. 342) Solipsizem sovпада po Wittgensteinu z realizmom, »jaz« solipsizma se zreducira na točko brez dimenzij, preostane realiteta, ki mu je koordinirana. Komunikacijo lahko tako po Aplu interpretiramo zgolj kot proces privatnega v-kodiranja, tehničnega prenosa in privatnega de-kodiranja sporočil o stanjih stvari, ki so lahko predstavljena s stavki zaradi a priori za vse identične strukture jezika. Intersubjektivno sporočljivi smisel se nanaša samo na formo ali strukturo stanj stvari, ki sta apriori postavljeni skozi interno formo ali strukturo jezikovnega sistema. Vsebinska interpretacija je po Moritzu Schlicku, kot poudarja Apel, privatna zadeva, ki nima nič skupnega s konstitucijo in funkcijo jezika.

Apel hoče opozoriti na težave takó koncipirane ideje jezika, ideje, ki združuje logistiko, teorijo informacij in lingvistični strukturalizem. Tudi če ne vpetegnemo v razmišljanje problematike vzajemnega učinkovanja med izkustvom, komunikacijo in zgodovinsko diferenciranimi jeziki, je po Aplu ideja univerzalnega jezika, ali univerzalne strukture vseh jezikov, principiuelno nezdružljiva z idejo človeške govornice in komunikacije. To je, kot pravi Apel, ugotovil že Wittgenstein: filozofski ali jezikovno-znanstveni pogovor o jeziku, ki zagotavlja a priori s svojo nespremenljivo strukturo intersubjektivno enoznačno formuliranje sporočil o stanjih stvari, ni niti nujen niti možen. (Apel, str. 343) Ali z drugimi besedami: struktura jezika ni niti izrekljiva niti se ne da o njej diskutirati; kot taka se zgolj kaže oz. razkriva. Tega ne spremeni niti Russelova koncepcija metajezikov. Vsakdanji jezik postane poslednji metajezik, ki mora ponovno sprejeti vase Wittgensteinov paradoks, če imamo ta vsakdanji jezik za a priori intersubjektivni instrument nereflektirane predstavitve stanj stvari.

Na tej točki pride Apel do naslednje temeljne ugotovitve: naravni vsakdanji jezik pa samorefleksivnosti ne izključuje, pač pa je sam svoj metajezik, in s tem sploh šele omogoča specifično razmerje med jezikovnim sistemom, jezikovno rabo, jezikovno pogojenim izkustvom in življenjsko prakso. (Apel, str. 343) Človekova komunikativna jezikovna raba ni zgolj prenos informacij, ki pušča nedotaknjeno smiselno razumetje sveta komunikacijskih partnerjev, niti ni privatno aktualiziranje jezikovnega sistema, ki ne posega v njegovo semantično strukturo. Ti dve ugotovitvi zadevata po Aplu dvojje aspektov enega in istega dejanstva: kajti možnost in nujnost vedno obnovljenega sporazumevanja o človeškem smislu takomenovanih predmetov izkustvenega sveta ter možnost in nujnost sporazumevanja o smislu (pomenu) jezikovnih znakov že na ravni besed sta izraz ene in iste refleksivnosti človeškega uma. Le-ta pa ni, kot instinkt

živali, zaprt v »signalno okolje« (»Signal-Umwelt«), pač pa s pomočjo jezika deluje pri interpretaciji sveta in s pomočjo interpretacije sveta pri zgradbi semantičnega sistema.

Do dejstva »komunikacijske skupnosti« (»Kommunikationsgemeinschaft«) ne prodre niti metodično solipsistični model niti sistemski model. Paradoks drugega obstoji v tem, da ima jezikovno komunikativno rabo zgolj za privatno aktualizacijo nesprenmenljivo danega sistema in zaradi tega po Aplu ne more narediti razumljive ravno možnosti konstrukcije umetnih jezikov kot mejnega primera zavestnega, se pravi refleksivnega, jezikovnega tematiziranja in smotrne jezikovne rekonstrukcije. (Apel, str. 344)

Ta situacija se po Aplu bistveno ne spremeni tudi takrat, ko problema aktualizacije jezika ne razrešujemo več s privzetjem »privatne interpretacije«, pač pa z behavioristično deskripcijo jezikovne rabe: s strogo behaviorističnega stališča, ko je komunikativno razumevanje govornice brez ostanka nadomeščeno z zunanjim opazovanjem in deskripcijo, principiелno ne moremo odgovoriti, ali gre pri opazovanem obnašanju za jezikovno rabo. Opazovalec »jezikovnega obnašanja« (»Verbal-Behavior«) izgubi v svojem predmetu komunikacijskega partnerja, in če je ta situacija univerzalizirana, pomeni, da uporablja, brez pretpostavke komunikacije, za svojo deskripcijo obnašanja jezik zgolj v privatnem smislu. (Apel, str. 346). To pa pomeni za Aplu še naslednje: za metafizično, osamljenega opazovalca dejansko sovпада ta solipsizem in realizem, tako da privede kombinacija logistične ideje jezika z behavioristično koncepcijo jezikovne rabe metodični solipsizem novoveške filozofije jezika do njegove dopolnitve: »commonsense-model« jezika, ki so ga teoretsko utemeljili že Grki, model jezika, ki ga je razumeti v razmerju do mišljenja zgolj instrumentalno kot sredstvo označevanja, je pripeljan do ničelne točke. (Apel, str. 346) Konsekvence iz te situacije je po Aplu potegnil pozni Wittgenstein. Model »jezikovne igre« bi naj pomenil dokončni izstop iz začaranega kroga solipsizma. Dejanski domet premisleka poznega Wittgensteina pa je po Aplu smotrno zasledovati samó, »če mislimo z Wittgensteinom proti Wittgensteinu in čez Wittgensteina«. (Apel, str. 346) Poglavitna implikacija modela jezikovnih iger pri Wittgensteinu je po Aplu teza o nemožnosti »privatnega jezika«, in nadaljnja konsekvence, da participira opisovalec jezikovne igre na njej na način oz. v formi, ki sama potrebuje pojasnitve: če bi jezikovno igro obravnaval zgolj od zunaj, nikoli ne bi bil gotov, da so pravila, ki jih predpostavlja pri svoji deskripciji, identična s pravili jezikovne igre, s katero se ukvarja. Jezikovne igre, ki hkrati pomenijo »življenjske oblike« (»Lebensformen«), tako niso nikoli zgolj nekaj, kar je objektivno opisljivo, ampak nekaj, kar tisti, ki jih opisuje, tudi sam prakticira in reflektira s kritično-normativnih aspektov. (Apel, str. 347) Oziroma nadalje, kot to formulira Apel: filozofu kot kritiku jezika mora biti jasno, da uporablja pri ukvarjanju z deskripcijo jezikovnih iger specifično jezikovno igro, ki je kritična in refleksivna do vseh možnih jezikovnih iger; kot jezikovna igra pa je hkrati »življenjska oblika«. Na polju te jezikove igre s odpirajo posamezniku možnosti, da vpeljuje nova pravila, ki jih znotraj ostoječe »komunikacijske skupnosti« (»Kommunikationsgemeinschaft«) na osnovi paradigem obstoječih jezikovnih igr ne moremo več preverjati. To se dogaja, kot pravi Apel, nerazumljenim iznajditeljem, znan-

stvenikom, ki so odkrili nove metodološke modele, pa tudi v prihodnost usmerjenim revolucionarjem družbenih norm, celotnih življenjskih oblik in pravil njihovih jezikovnih iger. Ker v tem primeru ne moremo govoriti o »privatnih jezikovnih igrah, lahko postane kontrolna instanca takšnih pravil zgolj v normativnem smislu »idealna jezikovna igra« in »idealna komunikacijska skupnost«. (Apel, str. 348) To idealno jezikovno igro anticipiramo kot pogoj možnosti in veljavnosti delovanja kot smiselnostnega delovanja. Tovrstno jezikovno igro imenuje Apel »transcendentalno jezikovno igro«.

S tem se razpirajo za Aplo možnosti »transcendentalno-hermenevtičnega pojma jezika«, ali z drugimi besedami, možnosti za transformacijo klasične transcendentalne filozofije »ob vodilni niti jezika«, kot bi rekel Gadamer, ki ga Apel tu ne omenja. Apel gre tudi po drugi poti: razlikuje med sintaktično-semantičnimi jezikovnimi sistemi na eni strani in univerzalno pragmatično ali komunikativno kompetenco govornice oziroma razumevanja na drugi strani. Komunikativna kompetenca govornice pomeni, da je vsako razumevanje kot razumevanje vedno razumevanje znotraj »komunikacijske skupnosti«, ki je lahko realna ali idealna, kot pogoj možnosti in veljavnosti smiselnostnega delovanja, se pravi transcendentalna. Komunikacijska skupnost pa je »življenjska oblika«, ens concretum, kot idealna v normativnem smislu pa ens realissimum. Ens realissimum, ker predstavlja pogoj možnosti in veljavnosti vsega našega (iz)rekanja in (spo)razumevanja.

V odnosu do klasičnega transcendentalizma naznači Apel transcendentalno-hermenevtični preobrat takole: tisto, za kar gre pri dosledni rekonstrukciji transcendentalne filozofije v luči transcendentalno-hermenevtičnega pojma jezika, je nadomestitev najvišje točke Kantove spoznavne teorije, »transcendentalne sinteze apercipcije« kot enotnosti zavesti predmeta, s — splošno veljavnost spoznanja — konstituirajočo transcendentalno sintezo jezikovno posredovane interpretacije kot enotnosti sporazumevanja in sporazumetja o nečem v neki »komunikacijski skupnosti«. (Apel, str. 354) Na mesto zavesti nasploh, ki naj bi vedno že jamčila intersubjektivno veljavnost spoznanja, stopi takó regulativni princip kritičnega oblikovanja konsenza v idealni komunikacijski skupnosti, ki jo je potrebno v realni komunikacijski skupnosti šele vzpostaviti.

Anticipacijo dveh najpomembnejših implikacij takšne transformacije transcendentalne filozofije se da po Aplu najti pri Ch. S. Peirceu v scientistični skrajšavi: spoznanje kot jezikovno posredovano oblikovanje hipotez ukinja razliko oz. novoveško spoznavnoteoretsko razlikovanje med imanenco in transcendo zavesti (stvar-na-sebi je že jezikovno posredovana hipoteza, se pravi spoznanje); po drugi strani pa ukinja principiarno razliko med klasično ontologijo in novoveško filozofijo zavesti. Druga implikacija jezikovno-filozofske transformacije transcendentalne filozofije je v ukinjanju principiarne razlike med teoretično in praktično filozofijo: na mesto delovanj razuma v smislu kantovske zavesti nasploh (ki zagotavlja objektivnosti in intersubjektivnost spoznanja) stopajo kot »govorni akti« eksplicirana konkretna sporazumevanjska delovanja v komunikacijski skupnosti znanstvenikov. Praktična relevantna te transformacije se kaže po Aplu v tem, da implicira proces neomejene komunikacije minimalno etiko, ker je tudi teoretična filozofija vezana na diskurz »argumentacijske skupnosti« (»Argumentationsge-

meinschaft«). Praktična filozofija pa ravno reflektira etične pogoje možnosti teoretskega diskurza neomejene argumentacijske skupnosti. (Apel, str. 357) V skrajnih konsekvencah pomeni to za Apla naslednje: transcendentalno-hermenevtična refleksija pogojev možnosti jezikovnega sporazumevanja v neomejeni komunikacijski strupnosti lahko utemelji enotnost prve filozofije kot enotnosti teoretičnega in praktičnega uma. (Apel, str. 357)

Ob koncu lahko postavimo Apla naslednje vprašanje: tudi če nam gre za a priori »komunikacijske skupnosti«, je ta a priori zgodovinsko posredovan. Zgodovinsko posredovanje pa v tem primeru ne more pomeniti nič drugega kot to, da se zareže v polje »komunikacijske skupnosti« realiteta razrednega boja v svoji vsakokratni zgodovinski konkretnosti. Optika transcendentalnosti s tem ni opuščena, ampak radikalizirana: ali ne predpostavlja »komunikacijska skupnost« kot pogoj svoje možnosti in veljavnosti »komunikacijskega boja«?

Heglova filozofija je aktualna še danes, toda le preko filozofov, ki so izšli iz njegove filozofije, preko Heglove levice, predvsem preko Ludwiga Feurbacha, Marxa in Engelsa. Veličina njegove filozofije je tudi v tem, da je zaradi svoje relativne progresivnosti in enciklopedičnega bogastva *lahko porodila iz sebe te filozofe*. Kot je bila Heglova filozofija sama plod ne le njegovega genija, pač pa predvsem preteklih progresivnih ideologij in družbenih revolucionarnih razmer, ter stanja v Franciji in zaostalih razmer v Nemčiji, tako je tudi filozofija njegovih progresivnih naslednikov — Heglove levice — plod novih, spremenjenih, revolucionarnih razmer in razrednih odnosov v Nemčiji in Franciji, poleg genialnosti teh avtorjev samih seveda.

Heglova filozofija tvori višek nemškega klasičnega idealizma Kanta, Fichteja in Schellinga, katerega izvorna baza so bile pretekle in sodobne ideologije ter materialni interesi, pogojeni po materitlnih pogojih produkcije, nemškega fevdalizma ter porajajoče se buržoazije v njem.

Medtem ko je bila francoska družba tako razvita ekonomsko, da je že v 18. stol. dala plejado bleščečih in neustrašnih borcev-revolucionarjev proti fevdalizmu in za novi progresivni buržoazni red, za *svobodo*, kot so si jo predstavljali Diderot, La Mettrie, Holbach idr., ki so dobivali pobude od angleških razsvetljenjencev ter od njihove že deloma emancipirane buržoazije in je ta njihova borba imela končno za rezultat veliko francosko revolucijo, pa je bila Nemčija ekonomsko in politično tako zaostala, da je lahko dala pendant te revolucije le v *mislih, idejah, ideologijah brez masovne razredne diferencirane družbene podpore*. In ideologi, ki so prekorračili te družbene razredne okvire, so bili zmleti. To se je zgodilo tako s Fichtejem kot s Feuerbachom, ki ju je enako kot Schellinga in Hegla v začetku potegnila s seboj francoska revolucija in razsvetljenstvo. Rešil pa se je tu Schelling in Hegel, ki ni bil le genialen filozof, pač pa tudi genialen konformist in oportunist, ki se je zavedal, da »pokornu glavu sablja ne siječe«. Ta oportunizem in konformizem tvori tudi eno osnovnih negativnih strani Heglove filozofije, njegovega sistema, je vir neštetihih deviacij in sofizmov tega sistema, ki jih prikazuje kot dialektiko.

Transcendentalni subjektivni idealizem Kanta, njegovo pojmovanje aktivnosti subjekta nasproti objektu — »stvari na sebi« — je začetek tega idealizma. Ta subjektivnost in aktivnost subjekta sta pri njem še izraza predrevolucionarne razsvet-

ljenske situacije v Franciji in Nemčiji, težnja po svobodi je še popolnoma abstraktna, medtem ko se je v Franciji že formirala v materialistično buržoazno družbeno pojmovano *liberté, égalité, fraternité*.

Toda Kantov naslednik Fichte je bil že sodobnik francoske revolucije, zato se je ta subjektivna aktivnost v njegovi filozofiji izrazila neprimerno bolj in dosledneje. Fichte privede Kantov transcendentalizem do skrajnosti, prizna kot osnovo le nadindividualni subjekt ter njegovo svobodno aktivnost. Objektivnost izvaja zgolj iz svobodne subjektivnosti, iz nje ustvarjalnosti, iz absolutnega in brezpogojnega nadindividualnega jaza. Iz njega deducira vso objektivnost in s tem poda že prvo obliko *dialektične metode* v nemškem klasičnem idealizmu, ki je potem postala bistvo Heglove filozofije in filozofije marksizma.

Nadindividualni um (Vernunft) postaja od Kanta preko Fichteja in Schellinga do Hegla oblika spekulativnega človeškega spoznanja ter tvori postopoma prehod od subjektivnega idealizma Kanta in Fichteja preko Schellinga do objektivnega, absolutnega idealizma Hegla: *absolutna ideja* kot osnova in tvorec vsega objektivnega je analogon boga. Kot je za Fichteja absolutum, čisti jaz svobodni stvarnik vse objektivnosti, tako je potem Heglu absolutna ideja ta svobodni in nujni stvarnik, ki z dialektično nujnostjo tvori iz sebe objektivnost, prirodo — svojo drugobit, alienacijo — in se z enako dialektično nujnostjo potem vrača k sebi preko individualnega duha, svetovnega duha, absolutnega duha, ter ta smoter doseže v Heglovi filozofiji in tedanji nemški konstitucionalni monarhiji: absolutna ideja = čista misel misli = absolutum = subjekt = objekt.

Schelling se dvigne od subjektivnega idealizma Fichteja, od subjektivnega nadindividualnega jaza do *idealizma objektivnega, absolutnega jaza*: *absolutum* ne izvaja iz subjektivnega jaza, pač pa ga v *intelektualni intuiciji* pojmuje kot intelektualno substanco, ki je istočasno identiteta objektivne prirode in subjektivnega spoznanja: absolutum je identiteta subjekta (nasploh) in objekta, on je identiteta ustvarjalne aktivnosti in njenih produktov — *natura ntturans* in *natura naturata*. Priroda je torej miselni sistem, subjekt-objekt: priroda je torej enako aktivna kot jaz nasploh, medtem ko je Fichte videl to produktivno aktivnost le v jazu. *Schelling* torej odkrije v prirodi (objektivnosti) tvorni um-absolutum, ki preseže objektivnost in subjektivnost. Toda po njem se ta absolutum doseže le preko intelektualne intuicije neposredno, svobodno, brez dokazovanja, silogizmov in pojmov. To je torej iracionalno znanje, ki istočasno svobodno proizvaja svoj objekt in je eno s tem proizvodom (objektom). Toda *Schelling* ne pozna *poti* do tega absolutnega spoznanja, absolutne objektivnosti, absolutna, omejuje ga le na sposobnost genialnih aristokratskih izbranecv. In to spoznanje Hegel v svoji Fenomenologiji duha imenuje »iz pištole izstreljeno«.

Tu pa se v glavnem loči filozofska pot med dvema mladostnima prijateljema, *Schellingom* in *Heglom*, slednji vso *Fenomenologijo duha* posveti temu, da bi ta »strel iz pištole« izločil iz filozofije, da bi izločil aristokratizem in iracionalnost ter podal pot od navadnega vsakdanjega spoznanja in mišljenja-razuma (*Verstand*) do *absolutnega spoznanja, do spoznanja absolutna, do spoznanja identitete subjekta in objekta, končnega subjektivnega in neskončnega objektivnega, do prirodnega uma, do absolutne ideje, do absolutnega uma, absolutna kot osnove vsega objektivnega, prirode, družbe, človeka, zgodovine. Absolutum* pojmuje kot *objektivnost*

ustvarjajoči subjekt in kot rezultat postopnega, nujnega, zakonitega, svobodnega *dialektičnega* ustvarjanja.

Identiteta subjekta in objekta pa se po Heglu dokončno izkaže šele na koncu razvoja, v rezultatu razvoja absolutnega duha — v Heglovi filozofiji. Pot do te filozofije uma je torej podal v Fenomenologiji duha, ki jo zato Engels imenuje tudi embriologijo in paleontologijo duha, oblikovanja individualne zavesti na različnih stopnjah njenega razvoja kot skrajšanih različnih stopnjah njenega zgodovinskega razvoja. Sámó vsebino razvoja absoluta, absolutne ideje pa je podal potem še v svoji logiki, filozofiji prirode, filozofiji duha, ki jo je delil na filozofijo prava, filozofijo zgodovine, estetike, religije in zgodovino filozofije ali filozofijo filozofije.

Vsebina osnov Heglove filozofije obstoji v naslednjem:

Absolutum — *absolutni pojem* — *idealno* — *svetovni um* — *absolutna ideja* je *osnova vsega sveta*, le ono je *realno*, svet je njega *pojavn*, je nerealen, je le *ekzistencija* — je iz njega izveden. V dodatku k paragr. 38. 1. dela Enciklopedije filozofskih znanosti skuša takole dokazati *idealno* kot osnovo vsega materialnega, sveta: *Razum* prihaja le do končnih opredelitev, *um* pa vedno stremi po neskončnih opredelitvah v mišljenju. Neskončna opredelitev, po kateri teži um, obstoji v svetu, čeprav ne obstoji v svoji resnici pač pa v čutni posamezni obliki . . . Analiza razuma je prehod od čutne neposrednosti in končnosti do misli, splošnosti, idealnosti, ki je torej osnova sveta . . . Z analizo konkretnega, čutnega prihajamo do abstraktnih opredelitev, tj. do *misli*, torej do *idealnega*. Tako empirizem te (idealne) *misli* priznava za *realno bistvo* predmetov; *resničnost* predmetov (in sveta) obstoji torej v *mišljenju*, v *objektivnem mišljenju* (= idealnem, ideji, absolutni ideji) . . . Za empirizem sam pa le zunanje predstavlja resničnost. To stališče je privedlo do tega, kar so pozneje imenovali *materializem*. Ta priznava za resnično le objektivno materijo kot tako. Toda sama *materija* je abstrakcija, ki je kot take ne moremo dojeti. Torej moramo reči, da materije kot take sploh ni, kajti v obliki, v kateri obstoji, predstavlja vedno nekaj določenega, konkretnega. In ta abstrakcija, ki jo imenujemo materijo, je po materialistih osnova vsega čutnegt, je čutno nasploh, absolutna razdeljenost v sebi. Kolikor je za empirizem čutno le nekaj danega, je empirizem nauk nesvobode, kajti svoboda obstoji v tem, da jaz nimam nasproti sebi ničesar absolutno drugega, ampak sem le v odvisnosti vsebine, katera sem jaz sam.

Tako prikazuje Hegel, da je praosnova sveta *misel*, *pojém*, *absolutum*, *absolutna ideja*, katere bistvo je *dialektični razvoj* v obliki *triade*: *teza-antiteza-sinteza* ali *pozicija-negacija-negacija negacije*. Kar eksistira, je zgolj videz, materialni svet eksistira, ni pa realen, ni resnična bit. Taka bit je le *absolutna ideja*, *absolutni pojem*. Ta pa ne eksistira, pač pa je *realna*, *univerzalna*, *splošna*, *idealna*, *misel*, *misel misli*. Do te idealne realnosti pridemo le preko misli-uma, ne pa preko čutov. Čuti nam dajejo le videz. Ker pa je *misel* bistvo duha, zato je *ideja* = *absolutum* = *realno* = *duh*. *Misel* je objektivni (ne subjektivni) um, kajti bistvo uma je *misel*.

Absolutna ideja je identična z *dialektičnim* nujnim razvojem teze-antiteze-sinteze, ona sama je protislovje sama v sebi, ki z *dialektično* nujnostjo odpušča iz sebe svojo drugobit-prirodo-duha, preko katerega se preko različnih razvojnih oblik povrne k sebi v Heglovi filozofiji in tedanji nemški konstitucionalni monarhiji.

Absolutna ideja torej tvori dejavno bistvo, dušo in gibalo vsega sveta v vseh njegovih oblikah, ki jih je Hegel prikazal v logiki, filozofiji prirode in filozofiji duha. Hegel je starogrško in Fichtejevo *dialektiko* razvil in sistematiziral na do tedaj največjem enciklopedičnem znanju prirode in človeške zgodovine: jasno je odkril, da pojem ni abstraktna splošnost v smislu Platonovih idej, ki so zato negibne, pač pa je v njem odkril tudi njegovo *nasprotje*. To nasprotje je treba odkriti in s tem smo odkrili *diferenco*: s tem pa smo iz *genera deducirali species*: bit-nič-nastajanje: prvo je pozicija (=genus), drugo je negacija (differentia), tretje je negacija negacije (=species)= nova pozicija=novi genus. Ta dedukcija ni plod našega intelekta, subjektivnega mišljenja, pač pa je *objektivna dedukcija, objektivna misel, objektivna idealnost, absolutna ideja*, ki je osnova vsega sveta, vsega, kar dojemamo s čuti, empirično.

V Logiki I (Glockner, 50—52) podaja: Značilnost resnične metode filozofskih znanosti-*dialektike*, obstoji v naslednjem: Negativno je prav tako pozitivno, ali: protislovno ne razpade v abstraktni nič, pač pa le v negacijo svoje posebne vsebine, torej taka negacija ni vsa negacija, pač pa le negacija določene stvari. V rezultatu je torej obseženo to, iz česar rezultira, je torej novi, višji, bogatejši pojem za svojo negacijo. V Logiki II (340—349) pravi: Prvo in neposredno se izkaže kot drugost samega sebe, izkaže se torej kot nanašajoče se na drugo, kot posredujoče, kot negativnost prvega; torej ne prazni negativni nič, pač pa drugost prvega, neposrednega, ki je v tem drugem ohranjeno. To negativno pa napravi obrat gibanja pojma = negacija negacije, ki je *duša dialektike*: to je bistveni, objektivni moment življenja in duha, na tej osnovi je določeni subjekt, oseba nekaj *svobodnega*. — V Encikl. filoz. znanosti I (Glockner 427) pravi: Ta dialektika je bistvo ideje, ki večno loči in razločuje subjektivno od objektivnega, končno od neskončnega, in v toliko je vedno stvarjenje, večna živost, večni duh. — V drobnih spisih iz berlinske dobe (Glockner 20, 413) dialektiko na kratko označi: Identiteto vsake stvari s svojo drugostjo znati izvajati iz njiju samih — je resnična *dialektika* in edini način filozofskega dokazovanja.

Ko v obliki čistih logičnih kategorij dialektični razvoj pride do same absolutne ideje, prav ta *dialektika* prikaže nujnost, da se absolutna ideja »odtuji« od sebe in se spremeni v prirodo. Tu se še ne zaveda sama sebe, podvržena je prirodnim nujnostim, ki jih spoznavamo v praktičnem življenju in v pozitivnih znanostih. Razvija se od nižjih oblik prirodnih pojavov vse više, dokler se v človeku ne povrne k sebi v zavesti in samozavesti. To pa se vrši zopet v dolgem dialektičnem samorazvoju z nižjih stopenj do višjih in do najvišje v Heglovi filozofiji.

Toda pri vsem tem razvoju skozi prirodo, zgodovino človeštva, človeške družbe in njene pojave umetnosti, religije in filozofije se razvija dejansko le *absolutum* = *absolutna ideja* v različnih svojih oblikah čistih *logičnih kategorij* biti, bivanja, pojma ter vseh številnih podkategorij; dalje v obliki svoje *drugobiti*, alienacije v *prirodi* v obliki mehanike, fizike in organike ter vseh njihovih podkategorij; dalje v obliki *duha ali ideje na in za sebe* kot subjektivni, objektivni in absolutni duh ter vse njihove podkategorije: Toda ves ta razvoj prirode in družbe ni razvoj materialnega sveta in družbe, pač pa se razvija le *absolutum* = *absolutna ideja* = *absolutni pojem*, ki si v svojem dialektičnem razvoju privzema različne oblike duha, svetovnega duha itd. in to brezčasno, kot *absolutum*, *absolutna ideja*, kateri je materialni svet le nje drugobit, odtujena, alienirana bit.

To je v kratkem vsebina Heglove filozofije, ki je doslej največja filozofska enciklopedija človeškega znanja z vseh področij pozitivnih znanosti in filozofije, ki je prvič v zgodovini človeštva prikazala *razvojni dialektični potek vsega sveta*, materije, človeške družbe in vseh njenih dejavnosti.

Prav to bogastvo vsega znanja o razvoju prirode in družbe, ki je podano v mistificirani, idealistični, na glavo obrnjeni obliki, je bilo tudi tisti moment, ki je obsegal v sebi tudi že svojo nasprotno, *materialistično* interpretacijo sveta in družbe, ki je torej v novih nemških družbenih revolucionarnih razmerah porodilo iz idealističnih heglincev *materialistične* antiheglince, predvsem Ludwiga Feuerbacha, K. Marxa in F. Engelsa.

Že L. Feuerbach je bil prvi heglincev, ki je iz Heglovega idealizma izvedel protiidealizem, materializem, odstranil vsaj v osnovi gnozeologije idealistične mistifikacije. Ni pa znal odstraniti teh mistifikacij v pojmovanju družbe in njenih pojavov. Pokazal pa je, da so človeški pojmi in predstave le odraz objektivne materialne stvarnosti, da torej niso stvari odrazi in izvedbe različnih stopenj razvijajočega se absolutnega pojma, absolutne ideje.

L. Feuerbach je s svojo filozofijo omogočil razvoj dveh drugih genialnih heglincev, *Marxa in Engelsa*. Ta dva sta bila izraz novejšega stanja v razvoju nemške družbe in sta genialno demistificirala tudi Heglove idealistične mistifikacije človeške družbe in vseh njenih pojavov. *Dialektiko*, ki jo je Feuerbach zavrgel skupaj s Heglovim idealizmom, sta ohranila, jo na osnovi rezultatov Feuerbachovega materializma »postavila z glave na noge« in jima je tako postala mogočno sredstvo za odkrivanje razvoja človeške družbe, za praktično reševanje najbolj aktualnih tedanjih družbenih vprašanj in razrednih konfliktov, za pravilno razumevanje razrednega boja kot notranjega gonila v razvoju človeške družbe, za dajanje perspektiv prihodnjega razvoja človeške družbe, za izgradnjo socializma in komunizma vsega človeštva, torej ne le za sedanost, pač pa predvsem za *prihodnost*, kot *optimistična perspektiva*.

V *dialektiki* sta razvila znanost in metodo o splošnih zakonih razvoja vsega sveta, prirode, človeške družbe in mišljenja, toda realnega, materialnega sveta, družbe in mišljenja. To so dialektični zakoni prirode in družbe, ki vodijo razvoj prirode in človeške družbe. V prirodi in dolgo časa tudi v človeški družbi so vladali *nezavedno* kot nujnosti v obliki najrazličnejših oblik slučajnosti. Po dolgem razvoju jih je začel le človek vedno globlje spoznavati in zavestno uporabljati, čeprav jih nikdar ne bo dojel dokončno, kajti materija je neskončna. V bistvu pa so tako nezavedno delujoči kot tudi zavestno delujoči dialektični zakoni istovetni. Za odkritje teh dialektičnih zakonov gre za Heglom glavna zasluga Marxu in Engelsu, čeprav jih je neodvisno od njiju odkril nemški materialist J. Dietzgen 1869. leta.

S tem je bila ohranjena, očiščena in z glave na noge postavljena pozitivna-revolucionarna stran Heglove filozofije, ki deluje in mora delovati še danes v razvoju vsakršne družbe, a tudi posameznika, kajti: »Boja ne bije svetlo oružje, več boj bije srce u junaka«. Ne bomo se ustavljali pri vseh levih-progresivnih hegeljancih, pač pa samo pri treh, katerih ideologija je med seboj neločljivo genetično povezana: pri L. Feuerbachu, K. Marxu in F. Engelsu. Važni so tudi D. Strauss s svojimi raziskovanji religije v delu »Das Leben Jesu«, enako Arnold Ruge, Bruno Bauer in Moses Hess.

Ludwig Feuerbach: Praktična politična potreba borbe tedanje vloge protestantizma v Nemčiji je več najboljših mladoheglovcev pripeljala do tega, da so se vrgli na raziskavo in kritiko religije ter njenega izvora. To pa jih je privedlo na pozicije francoskega razsvetljskega materializma. Med temi je bil tudi L. Feuerbach, ki je že 1830. leta izdal delo *Gedanken über den Tod und Unterbllichkeit*, kar ga je stalo, da je za vselej izgubil delo akademskega učitelja in poslej živel vse čedalje teže ter umrl v največji revščini: »Na mucih se poznajo junaci:« »Nije vuka za kim psi ne laju«, »Petelin, ki prvi zapoje v vasi, zagotovo konča v loncu«.

Kljub svojemu težkemu položaju pa je še naprej neumorno delal in izdal več del, ki so pretresla tedanjo družbo ter utrla pot v materialistično interpretacijo sveta. To sta predvsem *Das Wesen des Christentums*, 1841, ter *Grundsätze der Philosophie der Zukunft*, 1843. Že v knjigi o religiji najodločneje obračuna s Heglovim idealizmom in obrani materializem: priroda ni drugobit absolutne ideje kot nekaj sekundarnega in izvedenega nasproti primarnemu, osnovnemu, idealnemu: priroda je primarna in neodvisna od česar koli idealnega, ona je osnova, katera je proizvedla vse, tudi ljudi in družbo. Pred tem je iste probleme obravnaval tudi v delu *Vorläufige Thesen zur Reform der Philosophie*, 1842. Ta dela in njih materializem sta *Marx* in *Engels* pričakala z največjim navdušenjem. V teh delih najodločneje reši v materialističnem smislu osnovno vprašanje novejših filozofij: odnos med mišljenjem in bitjo: bit je subjekt, mišljenje pa predikat, nasproti Heglovemu: mišljenje (absolutna ideja, absolutni pojem) je subjekt, bit, priroda in družba pa predikat, izvedeno iz idealnega.

Toda Feuerbach se je pri tem odkritju ustavil. Ni mogel naprej, ni mogel razložiti družbene biti človeka in družbe z materialističnega stališča, ni mogel razložiti zgodovinskega razvoja materialistično ter ga postaviti nasproti Heglovemu idealističnemu pojmovanju tega razvoja. S Heglovim idealizmom je namreč zavrgel tudi njegovo *dialektiko* in vse bogastvo njegovih idej v interpretaciji družbenega razvoja, ki so nosila v sebi že tudi klice za materialistično interpretacijo družbe.

To vprašanje pa sta rešila izhajajoč iz Feuerbachovega materializma *Marx* in *Engels*. V 40. letih devetnajstega stoletja se je v Nemčiji vedno jasneje in ostreje kazalo razredno nasprotje, ki ga je bilo treba razrešiti. Toda ne idealno, v idejah, v mišljenju, ampak v *praksi*, v praktičnih družbenih nasprotjih in bojih, ko se je vedno jasneje kazalo, da »od obilnosti svijet ne gine« in ko je vedno širšim množicam prihajalo do zavesti, da »bolje grob nego rob«.

Za reševanje teh družbenih problemov sta mnogo vsebine dobila že v Heglovi filozofiji sami, ne le v njegovi logiki, pač pa tudi v filozofiji duha. Hegel je bil edini filozof, ki je do tedaj v tako veliki meri vključil v filozofsko problematiko tudi zgodovino človeške družbe v vseh njenih oblikah. To je storil sicer v idealističnih abstrakcijah, toda njegova *dialektika* mu je omogočala razlagati *enotno razvoj* svetovne zgodovine na vseh področjih človeškega udejstvovanja: v ekonomiki, družbenih odnosih nasploh, estetiki, religiji, filozofiji. Podal je enoten dialektično nujen razvoj tega dogajanja, podal je ogromno pozitivnega znanja, ki je bilo potrebno tudi za materialistično interpretacijo tega enotnega in nujnega razvoja.

Ko je Feuerbach v gnoseologiji postavil Hegla z glave na noge, z deduciranja sveta iz idealne absolutne ideje na indukcijo idealnega na osnovi materialnega, materialne objektivnosti, »z izvajanjem subjekta iz predikata«, je bilo potem dosti

laže opraviti isto delo še na področju zgodovine, družbe in vseh družbenih dejavnosti človeka. Na tej osnovi sta potem Marx in Engels uporabila Heglovo *dialektiko*.

Prva dela Marxa in Engelsa so bila: Kritik des Hegelschen Staatsrechts (paragr. 261—313), 1843, Zur Judenfrage, 1843, Zur Kritik der Hegelschen Rechtsphilosophie, 1843—44, Engels, Umriss zu einer Kritik der Nationalökonomie, 1843, Marx, Zur Kritik der Nationalökonomie (Pariški rokopisi), 1844, Marx-Engels, Die heilige Familie, 1844, Engels, Die Lage der arbeitenden Klasse in England, 1844 do 1845, Marx-Engels, Deutsche Ideologie, 1844/45, Marx v Tezah o Feuerbachu, 1845, Misère de la philosophie, 1847, Marx-Engels, Komunistični manifest, 1848. V teh delih sta iz Heglove logike rešila njeno bistvo — *dialektično metodo*, ki je Heglovo največje odkritje, čeprav je dobil nje osnove neposredno že v Fichteju, posredno pa v starogrški filozofiji, Eleatih, Heraklitu, Zenonu, Platonu (posebno v Parmenidu, Sofistu in Gorgiju) in Aristotelu.

To Heglovo idealistično *dialektično metodo* sta očistila od idealističnih mistifikacij in je tako postala mogočno sredstvo za spoznavanje, za odkrivanje objektivne dialektike v naravi in družbi. Vse Marxovo delo na politični ekonomiji in analizi kapitala ter kapitalistične družbe temelji na tej dialektiki. Enako tudi vsa druga dela Marxa in Engelsa.

V predgovoru h Kapitalu I pravi Marx: Moja metoda se v svoji osnovi ne le razlikuje od Heglove, ampak je njeno direktno nasprotje. Za Hegla je proces mišljenja, ki ga pod imenom ideje spreminja celo v samostojni subjekt, demiurg stvarnosti, katera je le njegov zunanji pojav. Za mene pa obratno idealno ni nič drugega kot materialno, ki je presajeno v človeško glavo in v njej predelano. Isto misel je že izrekel Feuerbach o Heglovi filozofiji z gnoseološkega stališča.

Kljub vsej misificiranosti svoje dialektike je Hegel podal prvi splošni in znanstveni izraz njenih splošnih oblik gibanja. V svoji racionalni obliki je povzročala dialektika pri buržoaziji nemir in bes, kajti v pojmovanje vsega obstoječega je vnašala in vnaša poleg njegove pozitivnosti tudi njegovo negativnost = nujen propad, prehodnost v splošnem gibanju, kajti dialektika je tudi objektivna dialektika narave in družbe, ne le subjektivna, miselna.

O Heglovi dialektiki govori Lenin v Filozofskih zvezkih v svojih pripombah k Heglovi Logiki I, 35: Hegel postavlja dvoje zahtev: 1. nujnost povezanosti in 2. imanentno nastajanje različnosti. K temu Lenin še doda: To je zelo važno in po mojem pomeni: 1. *Nujna povezanost*, objektivna povezanost vseh stvari, sil, tendenc itd. določenega področja pojavov. 2. »*imanentno nastajanje različnosti*« notranja objektivna logika evolucije in borbe različnosti polarnosti. K str. 117 pripomni Lenin: *Dialektika* je nauk o tem, kako morejo biti in kako so (kako postajajo) *protislovja istovetna*, v kakšnih pogojih so istovetna in prehajajo drugo v drugo, zakaj človeški um ne more jemati teh protislovij za mrtve, negibne, pač pa za žive, pogojne, gibljive, spreminjajoče se drugo v drugo. K str. 523 pripomni Lenin: Navadna predstava pojmuje različnost in protislovje, ne pa *prehoda* drugega v drugo, toda *to je najvažnejše*. Razum dojemata protislovje, um pride do *nasprotja*. Le tako dojemamo to negativnost, ki je *notranje utripanje samogibanja in življenjskosti*. K str. 518 pripomni Lenin: Hegel pravi: Govorijo: Nekaj je bodisi A bodisi ne-A; tretjega ni. Toda *je* tretje v sami tej tezi; samo A je tretje, kajti A

more biti tako A kot -A. Torej samo nekaj je tretje, ki bi moralo biti izključeno. K temu pripomni Lenin: To je ostroumno in resnično. Vsaka konkretna stvar stoji v različnih in pogosto protislovnih odnosih do vsega drugega, ergo je ono samo in drugo. Na str. 154 napiše Lenin aforizem: Ni mogoče razumeti Marxovega Kapitla, posebno ne 1. poglavja, če nisi preštudiral in razumel vse Heglove Logike. Torej nihče od marksistov pol stoletja ni razumel Marxa! K paragr. 213 Encikl. filoz. znanosti med drugim pripomni Lenin: Hegel je genialno *uganil* dialektiko stvari (pojavov, sveta, *prirode*) v dialektiki pojmov.

Tako je na osnovi teh prvih del Marxa in Engelsa pozneje nastalo celotno marksistično *dialektično historično materialistično pojmovanje družbe*, za kar sta Marx in Engels dobila pri Heglu veliko materiala že v Fenomenologiji duha, Logiki, Filozofiji duha idr. Na kratko sta ga izrazila in formulirala že v Komunističnem manifestu 1848: Ekonomska proizvodnja in iz nje nujno izhajajoči ustroj družbe katere koli zgodovinske epohe tvori osnovo njene politične in umske zgodovine. Skladno s tem je od prvobitne družbene formacije dalje bila vsa zgodovina zgodovina razrednega boja, boja med eksploatiranimi in eksploatatorji, med podrejenimi in gospodujočimi razredi na različnih stopnjah družbenega razvoja. Sedaj pa je nastopila doba, ko se razred (proletariat) ne more osvoboditi od eksploatatorjev in njihovega razreda (buržoazija), ne da bi istočasno za vselej osvobodil družbo pred razredno eksploatacijo.

Marxovo odkritje tega zakona je Engels primerjal z veličino zakona spreminjanja energije v prirodoslovju (Engelsov uvod k Osemnajstemu brumairu).

V predgovoru h Kritiki politične ekonomije pravi Marx: Ljudje sami delajo svojo zgodovino, toda ne delajo je tako, kot si jo sami želijo, v pogojih, ki si jih sami niso izbrali, pač pa v pogojih, katere so našli iz preteklosti. Tradicija mrtvih pokolenj teži nad umi živih. V tem delu samem pa pravi: Način materialne proizvodnje življenja pogaja socialni, politični in duhovni proces življenja nasploh; vse družbene in državne odnose, vse religiozne in pravne sisteme, vse teoretične nazore, ki so se pojavili v zgodovini, moremo razumeti le tedaj, če smo razumeli materialne pogoje življenja vsake zadevne epohe, iz teh materialnih pogojev je izvedeno vse ostalo: Ne določa zavest ljudi njihovo bit, pač pa obratno njihova družbena bit določa njihovo zavest. Da se to Marxovo pojmovanje ne bi razumelo popolnoma in izključno v enostranski odvisnosti in delovanju, je pozneje Engels v svojih pismih pojasnil, da gre pri teh ekonomskih pogojih le za *odločilne*, ne pa izključne pogoje.

Čeprav v nasprotju s slepim delovanjem sil v narodi človek deluje *zavestno* in *smoterno*, so vendar velikokrat rezultati tega delovanja taki, kot jih nismo želeli. Torej slučajnost še vedno obstoji v delovanju človeške družbe v zgodovini. Toda če se že na zunaj kažejo te slučajnosti, so vendar dejansko podrejene skritim zakonom: gre za to, da čim bolj odkrijemo te zakone, pravi Engels v Ludwigu Feuerbachu. Tako bomo tudi tem bolj obvladali razvoj družbe in jo vodili vedno više v svobodo, iz alienacije. Tudi osnovo za pojmovanje dogajanja in rezultatov delovanja individuov, ki so drugačni, kot so jih ti želeli in nameravali, dobimo že Heglovi filozofiji, le v mistificirani obliki: zvičajnost uma (*die List der Vernunft*) naj bi bila tista, ki so ji namere individuov in individui sami le sredstvo za svoje delovanje za hrbtnom teh individuov v zgodovini.

Pri vsem tem gibanju in dviganju človeka je torej odločilno *delo, praksa*, kot je tudi že spoznal Hegel v svoji Fenomenologiji duha in drugih svojih delih: delo-roka-orodje je ustvarilo človeka in ga vodi vedno više v večjo *svobodo*, v smeri tiste svobode, ki je bila cilj tako angleških kot francoskih razsvetljencev, nemškega klasičnega idealizma, predvsem pa Hegla. Ti so se že dobro zavedali, da »od slobode večeg dobra nema« in da »čovek bez slobode, kao riba bez vode«. Toda ti geniji v tem času še niso poznali niti sredstev niti poti, ki bi vodila tej svobodi naproti. Pot do te svobode pa je bila v mistificirani obliki podana v kali že v Heglovi filozofiji, demistificiral pa jo je in podal marksistični dislektični in historični materializem, katerega bistvo ni le v novi interpretaciji sveta, pač pa tudi v *mobilizaciji sil za borbo*, ki vodi v večjo svobodo, kajti »gdje nema jakosti, nema ni slobode«, »čija je sila, toga je i pravda«.

Tako je marksizem demistificiral in rešil dragocene ideje Heglove filozofije, jih podal v znanstveni obliki očiščene od idealistične mistifikacije ter s tem pokazal človeštvu pot v družbeno osvobajanje, kjer bo individuuma vedno manj težila in zavirala alienacija in eksploatacija. Pri tem pa so važno vlogo odigrali tudi drugi levi heglovci, predvsem L. Feuerbach; toda glavno delo sta opravila Marx in Engels. Bistveno jedro te nove ideologije je obseženo že v Marxovih tezah o Feuerbachu iz 1845. leta, o katerih pravi Engels, da so genialna klica novega pogleda na svet. Marx jih je pisal v Bruslu ob pripravah na Nemško ideologijo, torej po Sveti družini, v kateri sta oba razvijala v podrobnosti materialistične osnovne principe dialektičnega in historičnega materializma.

Lenin pravi v »Trije izvori in trije sestavni deli marksizma«: Vsa Marxova genialnost je prav v tem, da je odgovoril na vprašanja, ki jih je že postavilo napredno mišljenje človeštva. Marxov nauk je nadmočen zato, ker je resničen. — »On je zakoniti dedič najboljšega, kar je človeštvo v 19. stoletju ustvarilo v obliki nemške filozofije, angleške politične ekonomije in francoskega socializma«.

Ko Marx v 11. tezi o Feuerbachu pravi: »Filozofi so samo različno svet *razlagali*: gre za to, da ga *spremenimo*«, torej gre za *bodočnost*, ne pa za sedanje stanje, tedaj Marx ne kritizira vse kontemplativne filozofije nemškega klasičnega idealizma, pač pa predvsem filozofije Heglovih epigonov. V Nemški ideologiji, kjer zahteva, naj filozofija raziskuje stvarnost, ki je ne pozna, poimensko navaja Kuhlmana in Stirnerja, torej ne Hegla, čeprav je njegova filozofija tudi spekulativna, *toda obsega v sebi ogromno pozitivnega znanja stvarnega sveta, predvsem pa dialektiko*. In pozneje so prav filozofi spreminjali svet, Marx, Engels, Lenin. In tudi s te strani je Heglova filozofija še danes aktualna, saj je omogočila nastanek materialističnega in historičnega materializma.

Ta ideologija pomeni v razvoju vsega človeštva dinamit, ki povzroča prave eksplozije v razvoju človeštva. I., II. in III. Internacionala so odigrale svojo odločujočo pot v tem osvobajanju. Prav zmaga nad fašizmom je v veliki meri rezultat tega osvobajanja. S to zmago je nastala možnost za osvobajanje celih kolonialnih kontinentov Azije, Afrike, Južne in Srednje Amerike. Sredi te borbe smo še danes. Razpad kolonialnega sistema je posledica te zmage, kot tudi nastanek socialističnega sistema kot svetovnega sistema. Heglova idealistična dialektika je zaradi omejenosti nemških družbenih razmer vodila *absolutno idejo k vračanju vase in s tem zaključila tudi zgodovinski razvoj v nemški konstitucionalni monarhiji kot najvišji*

stopnji absolutne ideje v družbi. Marx in Engels sta to konformistično in oportunistično idealistično mistifikacijo demistificirala, demistificirala pa sta tudi vso družbeno omejenost Heglove dialektike in filozofije nasploh in rešila iz nje materialistično racionalno jedro; dialektični razvoj se je tako izkazal odprt v neomejenost razvoja človeške družbe. Na ta materializem v Heglovi filozofiji opozarja Lenin v svojih Filozofskih zvezkih na nešteti mestih. Marx, Engels in Lenin so tako kritiko Heglove dialektike in celotne njegove filozofije lahko opravili predvsem zaradi novih, razvitejših razmer v tedanji družbi; vse ostrejša in jasnejša razredna nasprotja in njih zavedanje, zavedanje proletariata svoje eksploataranosti s strani eksploatorjev-buržoazije so zahtevala in olajšala nastanek novega dialektično materialističnega pogleda na svet in v zvezi s tem tudi vse ostrejšo razredno borbo. Proletariat se je vedno bolj zavedal ravno na osnovi te ideologije, da »nad silom sila je pravda«, »dok je ledja, biče i šamara«, »od jednog udara zub ne pada«. Zato je bila ideološka osveščenost in organiziranost proletariata najvažnejša njegova sila, poleg številčnosti seveda.

Kot so bili družbeni odnosi, ekonomska baza in družbena nasprotja njihove dobe više razviti kot za časa Hegla, tako so tudi danes po II. svetovni vojni družbeni odnosi, njih ekonomska baza in družbena zavest večine ljudstev in narodov sveta na višji stopnji kot za časa Marxa, Engelsa in Lenina. Zato je tudi nujno, da se danes borba za socializem in izgradnja socializma razvija v novih oblikah, kajti pred II. svetovno vojno je šlo proletariatu predvsem za obrambo prve dežele socializma, šele potem za realizacijo socializma v svojih deželah. Danes pa obstoji svetovni socialistični sistem, njega obstoj ni več ogrožen, zato se nujno pojavljajo svobodna, specifična pota posameznih narodov v socializmu, odvisno od njihovega ekonomskega in splošno družbenega ter kulturnega nivoja.

Tako se je pojavilo naše samoupravljanje in nevezanost, tako se je pojavil evrokomunizem: narodi Zahoda, ki so v zadnjih 200 letih prelili v številnih uspehih in neuspehih revolucijah in kontrarevolucijah potoke krvi za demokratično svobodo v svojem večstrankarskem parlamentarnem sistemu kapitalistične družbe, za nikakršno ceno ne morejo odstopiti od te s krvjo zalite parlamentarne svobode, od večstrankarskega sistema, s katerim hočejo krčiti pot v socializem, v socialistično svobodo, ki more biti za njih le še večja od njihove dosedanje večstrankarske buržoazne svobode.

Dialektika, ki sta jo Marx in Engels osvobodila iz Heglove filozofije, nosi v sebi poleg drugega bogastva tudi pojmovanje *prakse* kot *neprestane analize stvarnosti v razreševanju dialektičnih družbenih nasprotij*. Ta neprestana analiza stvarnosti je diametralno nasprotje različnih nerealnih idealnih zamisli in utopij. Perspektiva te prakse je v končnem cilju »ljudske družbe ali družbenem človeštvu« (X. teza o Feuerbachu), torej *dezalienacija-optimizem*. Dialektika kot enotnost in borba nasprotij ter njih razreševanje v smislu teze-antiteze-sinteze, pozicije-negacije-negacije negacije bistveno opozarja, da se v svoji revolucionarni družbeni praksi nikdar ne smemo oddaljiti od *stvarnega stanja*. Stvarno stanje in nasprotja v njem moramo neprestano raziskovati, da bi mogli najti v njih resnična, realna nasprotja in njih enotnost, da bi jih mogli potem v praksi progresivno razrešiti ter dvigniti družbo za stopnjo više.

V sintezi-negaciji negacije nista teza-antiteza, pozicija-negacija enostavno odpravljeni s sveta, pač pa je bistveno za sintezo-negacijo negacije, da tezo-antitezo,

pozicijo-negacijo še vedno obsega v sebi, *le da »aufgehoben«, presežno, dvignjeno, odpravljeno*. Torej se moramo neprestano zavedati, da nosimo v sebi *preteklost generacij, ekonomsko, njih mišljenje in kulturo nasploh*, ki lahko pritiska na nas s svojo usodno zaostalostjo: revolucija ne reši in ne preseka vseh problemov preteklosti, pač pa se ta preteklost, preteklo ekonomsko in kulturno stanje v novih razmerah (aufgehoben, preseženo, dvignjeno) vleče še skozi cele generacije in jih v veliki meri determinira: Na čim višjem ekonomskem in kulturnem nivoju revolucija začenja, tem višjo obliko osvobajanja, dezalienacije si more in mora privzeti. To vidimo danes v borbi za socializem na Zahodu, enako pa tudi v izgradnji socializma v socialističnih deželah. Timurlenk, Džingiskan, Tataři ter stoletja turškega suženjstva težijo v veliki meri še danes. Samo korak je od dialektike do sofistike, kar vidimo že pri Heglu, v katerega filozofiji mrgoli sofizmov, ki jih on prikazuje kot dialektiko, da bi rešil svoj protidialektični sistem. Isto velja tudi v praksi izgradnje socializma. Samo korak je od demokracije in svobode do diktature, terorja, kar vse se je lahko in se lahko prikriva pod ideali borbe za socializem. Na čim nižjem nivoju ekonomskega, splošno družbenega in kulturnega razvoja so družbe, ki se bore za socializem ali ki grade socializem, v tem večji meri se morejo pojavljati te deformacije in mistifikacije dialektike.

Toda dialektika obsega v sebi *optimizem*. Ta je v tem, da v enotnosti in borbi družbenih nasprotij *progresivno ni nikdar popolnoma uničeno*, pač pa tudi s svojim morebitnim porazom preide kot živi moment v novo višjo situacijo: v sintezi, v negaciji negacije je teza-antiteza, pozicija-negacija ohranjena, ukinjena, dvignjena (aufgehoben) kot moment novega stanja, sinteza, negacije negacije. V tej novi situaciji se borba nadaljuje in progresivno končno mora zmagati.

Trenutni porazi torej niso osnova za obupavanje, defetizem, brezperspektivnost, pač pa so le momenti celotne progresivne borbe. Kdor je takó dialektično gledal pred vojno, med vojno in po vojni, ter danes gleda na našo borbo za osvobajanje in izgradnjo socializma, je mogel in more prenašati tudi najhujše poraze in udarce, krivice, zločine. Pred našimi očmi pozitivnost zmaguje, čeprav je bila velikokrat poražena in opljuvana.

Že Hegel je s svojo dialektiko odkril ta *optimizem*, ta optimizem je prešel v marksistično dialektiko in je danes mogočni vir v borbi za napredek na vseh kontinentih sveta, povsod seveda v svoji obliki, skladno z razvojnim nivojem borečih se sil, ki so igra te neusmiljene dialektike.

Dialektika, ki jo je prvi v vsej njeni veličini odkril Hegel, ter so jo očistili Marx, Engels in Lenin, pa ne deluje le v velikih razmerjih razrednih nasprotij in spopadov, ampak je navzoča v vsakem delovanju, aktivnosti vsakega *individua*, v dnevnem življenju. Če se individuum zaveda vsega dialektičnega poteka svojega življenja in delovanja v družbi, mu postane dialektično presojanje in spoznanje dialektičnega delovanja v svojem življenju neizčrpen vir *optimizma*: vse življenje je borba, borba pa pozna tako zmage in poraze, sicer ne bi bilo borbe. Vsaka borba je pač konkretizacija teze-antiteze-sinteze, pozicije-negacije-negacije negacije. Vsaka negacija pripelje tudi do negacije negacije, v kateri sta ohranjeni v ukinjeni obliki tako pozicija kot nje negacija, v vsaki sintezi sta v ukinjeni obliki ohranjeni tako teza kot antiteza: V vsaki naši individualni zmagi sta v ukinjeni obliki tako za kot tudi njegov proti: V vsakem našem porazu sta v ukinjeni obliki ohranjena tako naš za kot tudi njegov proti: sinteza, negacija negacije ni nekaj v sebi čistega in loč-

nega, pač pa vedno v sebi nosi svojo *preteklost*, pa tudi svojo *prihodnost*, kajti vsaka sinteza, negacija negacije je istočasno že *nova teza na višji stopnji*, *nova pozicija na višji stopnji*: Kar velja za širši družbeni okvir razredne borbe v družbi, velja tudi za okvir individualne borbe, dejavnosti: če se boriš za pravilno, progresivno stališče, te tudi trenutni poraz ne sme vreči v brezperspektivnost, zagrenjenost, obupavanje, kritikastrsko opozicijo. Življenje dialektično teče naprej, in nujno je, da bo progresivno stališče zmagalo. Če ne danes, pa jutri.

Ves ta potek se nam neprestano odkriva pred našimi očmi, tako v usodah narodov kot v usodah razredov, tako tudi v usodah individuov: individui, ki so v svoji progresivni borbi žrtvovali svoje življenje ter propadli zaničevani, izmučeni in opljuvani, se pred našimi očmi s strani naroda že prikazujejo v vsej svoji revolucionarni in progresivni luči. *Zgodovina je neusmiljeni dialektični razsodnik*, ki neusmiljeno razgalja vse odkrite in prikrite zločine, ter s tem odkriva revolucionarno progresivnost ljudi, ki so jih ti zločini prikrili, oblatili, opljuvali.

Dialektika je neusmiljeno optimistična, ona nam odkriva optimistične progresivne perspektive tudi v najtežjih situacijah porazov. Tudi v tem je veličina in današnja aktualnost Heglove dialektike filozofije še danes, kajti Hegel je prvi najgloblje odkril to dialektičnost prirode, družbe, življenja, individua. On je odkril, da je *življenje = optimizem*. Kdor se je tega zavedal za časa NOV in v časih po NOV, je lahko s tem dialektičnim optimizmom premagoval vse naše in svoje osebne poraze. Lahko rečemo, da smo doživeli večkrat poraz kot pa zmago, toda končni rezultat in zmaga naše progresivne borbe je naša sedanja izgradnja socializma. V tej izgradnji doživljamo podobne zmage in poraze, toda niti za trenutek nas ne sme prevzeti malodušje in brezperspektivnost: gremo po dialektični progresivni poti navzgor prek zmag in porazov.

V tem smislu moramo tudi razumeti znamenito Heglovo stališče: »Vse, kar je dejansko, je umno, in vse, kar je umno, je dejansko.« To stališče ni konformistično in oportunistično, kot se ga da razlagati, pač pa je globoko *revolucionarno in dialektično*. Heglu ne velja za dejansko vse, kar obstoji, vsakršna obstoječa družbena situacija, pač pa le tista, ki je *nujna*, kajti šele »v svojem razvoju se dejanskost odkriva kot nujnost«, kot pravi sam. Za takšno družbeno nujnost pa se bori vsa progresivna dejavnost tako razredov kot tudi narodov in individuov. V vsaki situaciji je treba najti, odkriti prava nasprotja, pravo enotnost nasprotij, in v tej enotnosti tiste momente, ki so progresivni.

Vse to se nam neprestano odkriva pred našimi očmi v mednarodnih razmerah kot tudi v naših domačih okvirih. Pomislimo le na poljska dogajanja in dogajanja na Kosovu. Vsakdo izmed nas pa lahko odkriva analogon temu tudi pri sebi. Pri tem je potrebna predvsem objektivnost spoznanja in razčlenjenost v teh nasprotjih.

Heglova filozofija pa danes ni važna le v pozitivnem smislu, pač pa tudi v *negativnem* smislu. Nova oblika Heglovega absoluta se pojavlja tudi npr. v Heideggrovi filozofiji kot nje osnova: njegova *bit* je dejansko nova oblika absolutne ideje, le da Heidegger nima pojma o dialektiki in je brez širokega družbenega in prirodoslovnega znanja. Bit kot osnovna tema filozofije mu ni nikak rod bivajočega (stvari), a vendar se tiče vsakega bivajočega (stvari). Njeno univerzalnost je treba iskati više. Bit in bitna struktura ležita nad vsakim bivajočim in nad vsakršnim možnim določilom bivajočega. *Bit je transcendens nasploh*. V razkrivanju in razla-

ganju biti je bivajoče vselej pred- in so-tematično, toda prava téma je bit (Sein und Zeit, 4, 6, 7, 27, 38, 67).

V Platons Lehre von der Wahrheit (76) pravi: »Bit« je Ono sámo (Es selbst). To izkusiti in povedati se mora učiti prihodnje mišljenje. »Bit« ni bog, ni osnova sveta. Bit je dalje kot vsako bivajoče in prav tako človeku bliže kot vse bivajoče, bodisi skala, žival, umetnina, stroj, angeli ali bog. Bit je najbližje. Toda bližina ostaja človeku najdaljnja. — V Holzwege pravi: Človek ima namen, da se vrže na Zemljo in njeno atmosfero, da obvlada tajne prirode v obliki sil in da si podvrže zgodovinski potek Planeta. Isti človek pa enostavno ne more povedati, kaj je, povedati, kaj je to, da kaka stvar je. V Einführung in die Metaphysik pravi: Osnovno vprašanje metafizike je, zakaj sploh bivajoče je, ne pa nič. (3) V »je« povedana »bit« pomeni dejansko prisoten, stalno pričujoč, nahajati se, izvirati, obstajati, pripadati, biti za, vladati, nastopati itd.: za vse to je nemogoče dobiti skupen rodovni pojem (69). V Sein und Zeit se — po Heideggru — vprašanje o smislu biti postavi prvikrat v zgodovini kot vprašanje (64). Tu torej Heidegger sam pravi, da bit ni niti bog niti osnova sveta. Kaj pa je, on v vsem svojem življenju ni mogel povedati, kajti če nekaj že a priori proglasi za iracionalno, hoče pa potem to raziskati z racionalnostjo, kajti vsak jezik je racionalnost, potem je jasno, da ni mogel dobiti odgovora in je vse življenje operiral in varal sebe in ostali svet z iracionalnostjo. Če pa prevedemo njegovo iracionalno označevanje biti v dokončno racionalnost, se izkaže za analogon Heglove absolutne ideje, ki je sama za sebe prav tako iracionalna in prazna, toda je do nje prišel z racionalno dialektiko v svoji Logiki. S tem je hotel odpraviti iracionalnost Schellingovega pojmovanja absoluta, ki je prav tako iracionalno, intuitivistično.

Vso to irealnost idealizma je presekala najprej Feuerbach, nato pa podrobneje še Marx, Engels in Lenin.

Tako nas ta Heglova-Marxova-Engelsova-Leninova in moderna dialektika vodi po poti naproti popolni *svobodi*, dezalienaciji, o kateri so le sanjali avtorji te dialektike, Fichte, Schelling, predvsem pa Hegel. To je bila tudi parola francoskih genijev, ki te dialektike še niso poznali *explicite*, ki pa so jo praktično, nezavedno začeli uporabljati in postavili veliko idejo francoske revolucije: *liberté, égalité, fraternité*. Blagovni *fetišizem*, ki izvira potem iz te *svobode*, predvsem iz svobode prodajanja svoje delovne sile proletariata kapitalistom, pa sta razkrila šele Marx in Engels.

Quinova konstrukcija ordinalnih in kardinalnih števil

VALTER MOTALN

Quinove teorije množic se nisem lotil samo zaradi njene bolj ali manj močne povezave s filozofijo, temveč tudi zaradi bolj natančne obravnave kategorije kvantitete oziroma števila. Posebej pomembno se mi zdi pokazati prehod od pojma kvalitete k pojmu števila. Pri tem je treba poiskati zvezo med pojmom kvalitete, relacije in pojmom števila. Le če obravnavamo vse te kategorije v njihovih medsebojnih odnosih in če se zavedamo, da ene brez druge ne moremo dovolj natanko obravnavati, se lahko pokaže, kako raste iz pojma kvalitete in relacije pojem števila. Ta pojem pa, se zdi, bo stalno ostal predmet filozofskega preučevanja, čeravno bi kdo lahko trdil, da sodi v matematiko, ne pa v filozofijo. Mislim, da je imel Frege prav, ko se je — pravzaprav mimo matematike — vpraševal po številu. Čeprav je z vso odločnostjo branil tezo, da je število predmet preučevanja matematike in da se ga ne da razložiti kot generalizacijo iz izkustva (kar je poskušala psihologistična filozofija tistega časa z Millom na čelu), pa se je vendar vpraševal po številu čisto drugače, kot se navadno v matematiki — lahko bi rekli z Engelsom, da je hotel tudi misliti ne samo računati. Da bi pokazal, kaj naj bi bilo število, sem moral razviti tudi prej omenjene kategorije in poiskati njihovo zvezo. Tega Quine sicer ni počel ali vsaj ne na tak način.

NESKONČNE MNOŽICE

Da bi se izognil protislovjem, ki jih prinašajo neskončne množice, privzame Quine precejšnje število tako imenovanih »pojmovnih premis« (comprehension premisses). To pomeni, da pri dokazovanju nekega teorema predpostavlja bivanje določene entitete. Take premise so potrebne posebej pri izgradnji aritmetike transfinitnih števil (kardinalnih in ordinalnih). To metodo uvajanja posebnih premis, ki govorijo o eksistenci določenih množic, uporablja Quine v veliki meri v Set Theory. Pri tem moramo poudariti, da mora premisa, ki smo jo privzeli pri dokazovanju enega teorema, nastopati pri vseh teoremih, ki so njegova logična posledica.

Quine si pri teoriji ordinalnih števil pomaga s štirimi pojmovnimi premisami. Z njihovo uvedbo si Quine omogoči dokazovanje teoremov in zakonov, ki bi

zaradi restrikcije drugih pojmov, ki jih uporablja v svoji teoriji množic, bilo nemogoče. Te restrikcije so bile potrebne zaradi paradoksov, v katere bi sicer zašli. Tako so pojmovne premise namenjene temu, da onemogočijo pojavljanje paradoksov v teoriji množic. Zakaj pa Quine ne sprejme večjega števila aksiomov? Lahko bi sprejel večje število aksiomov, kar v nekem smislu pravzaprav so tudi te premise, vendar je bolje, če sprejme samo te. Tako se namreč vidi, katere teoreme smo morali dokazati s pomočjo posebnih premis. Seveda so vsi teoremi, ki so izvedeni iz takega, ki zahteva pomožno premiso, tudi odvisni od nje. S to metodo vsaj vidimo, kdaj teh premis ne rabimo, kar pa ne bi veljalo, če bi namesto premis imeli opraviti z aksiomi. Tako se bolje vidi, na kateri točki sistema so potrebni močnejši prijemi, ki povečujejo število entitet, potrebnih, da bi lahko dokazali določene teoreme. Vse pomožne premise namreč govorijo le o uvedbi novih entitet v logični sistem. Z njimi pridejo v sistem nove abstrakcije oziroma entitete, na katere se nanašajo. Od tod izvira tudi njihovo ime »pojmovne premise«. Tako lahko abstrakcije postanejo vrednosti pravih variabel. V dokazovalnem procesu se to kaže tako, da lahko prave variable v formuli zamenjamo z abstrakcijami in izpeljemo dokazovanje kakega teorema. Pri tem pride logična struktura teoremov, pri kateri so potrebne premise, bolj do izraza, na primer, hipotezo v bivanju neskončnih razredov rabimo v trenutku, ko hočemo dokazati eksistenco najmanjših mej, kar je potrebno za konstrukcijo realnih števil. Po drugi strani pride bolj do izraza njihov hipotetični značaj, ker stalno nastopajo kot antecedensi v teoremih (ali deli antecedensa, konjuktivno povezani z drugimi deli antecedensa). V tem smislu so pojmovne premise podobne običajnim lemmam, ki jih večkrat uporabljamo pri dokazovanju matematičnih teoremov, le da prvih nikoli ne poskušamo dokazati. Nenehno potrebujemo več pomožnih premis, ko se dokazujemo bolj komplicirane teoreme, ki se nanašajo na ordinalna in kardinalna števila. Čim globlje gremo v teorijo ordinalnih in kardinalnih števil, tem več premis potrebujemo.

Med najbolj zanimive premise o eksistenci raznih entitet vsekakor sodi tista, ki govori o eksistenci naslednjega ordinalnega števila. Če je x ordinalno število, potem je namreč po von Neumannu in Quinu x v (x) njegov naslednik, ki je seveda zopet ordinalno število. To ordinalno število vsebuje vse x in še množico, katere edini element je x . Iz tega se vidi, da moramo biti pri konstrukciji ordinalnih števil zelo previdni, da ne zaidemo v protislovje. Če namreč pri tem zaidemo v protislovje, pomeni slednje dokaz po redukciji ad absurdum, da naslednik ordinalnega števila pač ne biva. Seveda ni metode, ki bi s končnimi sredstvi (v končno mnogo korakih) bila zmožna skonstruirati množice z neskončno močjo, ne da bi uporabljala eksistenco neskončnih množic že vnaprej. Razlika med Quinovo konstrukcijo ordinalnih števil in Cantorjevo v tej točki je samo v tem, da Cantor preprosto trdi da, določeno ordinalno število biva, ne da bi razmišljal o logičnem aparatu, ki ga v »rokovanju« z ordinalnim številom uporablja. Pravzaprav Cantor misli, da neko ordinalno število biva, ker je *pač prišel* do njega po neskončno dolgem štetju. (Wittgenstein pravi v logičnih raziskavah: »Kdaj mislimo, da stroj nosi svoje potencialno gibanje na neki skrivnosten način že v sebi?«* Stroj bi na neki način lahko primerjali s funkcijo, ki nam kon-

* L. Wittgenstein: Filozofska istraživanja, str. 114.

struira ordinalna števila — seveda se Wittgenstein s takim načinom konstruiranja ne strinja.)

Cantor ni eksplicite postavil eksistence neke neskončne množice, ki bi bila potrebna za dokazovanje teoremov o ordinalnih in kardinalnih številih. Quine s svojimi pomožnimi premisami pa počenja ravno to. Vsakič kadar pride do tako imenovanega limitnega ordinalnega števila (limitno ordinalno število lahko določimo kot ordinalno število, ki nima neposrednega predhodnika), predpostavlja še posebej njegovo eksistenco.

Poleg naslednika je pomembna operacija pri konstrukciji ordinalnih števil tudi unija ordinalnega števila. Ta pojem je važen zaradi tega, ker je potreben za definiranje limite ordinalnega števila. Limita nekega ordinalnega števila je namreč bolj natančno določena kot unija vseh ordinalnih števil pred njim. Tudi za pojem unije neskončnih množic je potrebna posebna eksistenčna premisa o tem, da stvar, kot je to — sploh biva. Nasploh torej velja, da kakor hitro imamo opraviti s teoremi, ki govorijo o rezultatih raznih operacij nad neskončnimi množicami, moramo predpostaviti njihovo eksistenco s pojmovanimi premisami.

Pri tem moramo seveda poudariti, da je definicija ordinalnega števila, ki jo uporablja Quine, drugačna od Burali-Fortijeve*. Ordinalno število je bilo namreč definirano kot množica vseh dobro urejenih množic, ki so si med seboj podobne (to podobnost pokaže funkcija, ki preslika eno množico v drugo in nazaj, vsakemu elementu iz prve množice priredi en element iz druge množice, tako da se ohrani še red — če je na primer aRb v prvi množici, potem je faRfb v drugi — »R« pomeni relacijo »biti predhodnik« ali nekaj podobnega). Pri tem je važno to, da je množica vseh ordinalnih števil do nekega ordinalnega števila sama zopet dobro urejena in tako predstavlja ordinalno število. Hkrati pa je to novo ordinalno število tudi neposredni naslednik omenjenega ordinalnega števila. Ker je množica vseh ordinalnih števil tudi sama dobro urejena, imamo tako zopet neko ordinalno število, ki je večje od tistega, ki smo ga imeli na začetku, kar pa seveda pripelje v protislovje. Cezare-Burali-Forti je iz te kontradikcije naredil sklep, da so ordinalna števila med seboj neprimerljiva ali da ne moremo govoriti o njihovi dobri urejenosti. Protislovje, ki ga je odkril, je štel za dokaz po *reductio ab absurdo*, da so ordinalna števila med seboj neprimerljiva.

Von Neumann je to na videz protislovno dejstvo, da je množica ordinalnih števil tudi sama dobro urejena, uporabil pri definiciji ordinalnega števila, saj je ordinalno število definiral kot množico vseh predhodnikov (ordinalno število je torej množica vseh ordinalnih števil, ki so manjša od njega). Tako je ubrala moderna logika teorije množic drugo pot, kot jo je zastavil Burali-Forti. Namesto da bi iz protislovja, ki ga je odkril, potegnila sklep, da ordinalna števila med seboj niso primerljiva, je sklepala, da nekatere množice ne bivajo ali da niso elementi univerzalne množice. To pot je nakazal že Cantor v enem izmed svojih pisem.

Ordinalno število je torej po von Neumannovi definiciji čisti izraz tega, čemur pravi Hegel prehajanje preko samega sebe. »...kvantum se ne more samo do neskončnosti povečevati ali zmanjševati, on je po svojem pojmu to

* ki je prvi odkril kontradikcijo v tem pojmu (leta 1897).

pošiljanje ven, preko sebe«. * Von Neumannovo konstrukcijo ordinalnega števila, ki izhaja iz Cantorjeve definicije in ki se hrani iz protislovja, ki ga je odkril Burali-Forti, je uporabil tudi Quine. Quinu je všeč predvsem njena preprostost. Ta pojem je namreč zelo blizu vsakdanji intuiciji pri štetju. Štejemo namreč tako, da vsakemu predmetu, na katerega smo pri štetju naleteli, priredimo število vseh števil, ki smo jih pred njim že priredili prejšnjim predmetom, vsakemu po enega.

Quine si pri formalnem definiranju ordinalnih števil pomaga s predikatorjem » \in «. Ordinalna števila so pravzaprav množice, ki so dobro urejene glede na predikator. Ta pot je veliko lažja od Cantarjeve in Russellove, saj se vse njihove lastnosti določijo zgolj po tej relaciji.

Poleg tega je treba stalno še predpostavljati, da take entitete sploh so. Predpostavka o eksistenci je postala tako logično še bolj očina. Do eksistence ordinalnega oz. kardinalnega števila pridemo samo, če upoštevamo eksistenco vseh števil pred njim. Poleg tega moramo predpostavljati še eksistenco vsakega transfinitnega števila posebej, ki smo ga konstruirali. Tako vidimo zanimiv pojav; da bi se zagotovila polna eksistenca neke neskončne bitnosti, ni dovolj samo njena logična povezanost z drugimi sistemom, temveč je potrebno še posebno zagotovilo, da taka stvar je. To je podobno sholastičnim naukom v tem, da ima vsaka stvar dvojno naravo: ena narav odloča o tem, kaj stvar je, drug pa, da je. Tako je stvar enotnost bistva in biti. Seveda je zagotovilo o eksistenci, ki ga da Quine zgolj v tem, da entiteto prišteva v univerzum razgovora in da to sistema v celoti ne bo pripeljalo v protislovje.

Da bi ugotovili, ali vodi predpostavka o eksistenci transfinitnih števil v protislovje, bi morali izprašati Quinov sistem teorije množic kot celoto, glede na vsako posamezno transfinitno število posebej. To bi zahtevalo dokaz o neprotislovnosti sistema Quinove teorije množic glede na vsako transfinitno število posebej. Tako bi morali pravzaprav kar naprej dokazovati neprotislovnosti tega sistema. Pravtako tudi ni znano, da bi eksistenca transfinitnih števil vodila v protislovja v okviru njegovega sistema.

Svojo verzijo ordinalnih in kardinalnih števil je Quine prevzel od von Neumanna. Ta verzija kardinalnih števil, se razlikuje od Fregejeve in Russellove.

ORDINALNA ŠTEVILA

Sedaj si bomo podrobneje ogledali pojem ordinalnih števil. Ker je Quine kardinalna števila razvil na podlagi ordinalnih (tako dela tudi večina moderne teorije transfinitnih števil), se jih bomo tudi mi najprej lotili. Ordinalna števila so dobro urejena in so tako konstruirana, da relacija »biti manjši« v naravnih številih ustreza relaciji »biti element« v ordinalnih dobro urejenost lahko definiramo takole: neka množica je dobro urejena natanko takrat, kadar ima vsaka od njenih podmnožic prvi element. Za prvi element »a« pa velja, da je aRx . Quine sicer določi dobro urejenost nekoliko drugače, kar pa ni bistveno različno od gornje definicije. V knjigi *Set Theory* definira Quine dobro urejenost kot

* Hegel: Enciklopedija filozofijskih znanosti, str. 119.

množice, ki so fundirane in urejene. Neka množica, pravzaprav relacija a , je fundirana takrat, kadar ni nobene množice x , da bi vsi elementi iz množice x lahko imeli relacijo a do vseh elementov iz te množice x .

Relacijo urejenosti je Quine definiral kot povezano, tranzitivno in asimetrično. Relacija je povezana takrat, kadar velja, da je vsak urejeni par njen element ali pa da je vsak urejeni par element njenega obrata ali pa da sta komponenti urejenega para identični med seboj. Pri tem morata komponenti vsakega urejenega para spadati na področje relacije. Tako je, na primer, povezana množica vseh parov realnih števil glede na relacijo »manjši«, kajti za vsak par realnih števil x in y velja, da je x manjši od y ali pa je y manjši od x , če nista med seboj identična.

Seveda bi lahko Quine tudi drugače definiral urejenost neke množice. Lahko bi bila relacija urejenosti definirana kot relacija vsakega urejenega objekta glede na predhodni objekt in do samega sebe, namesto da je definirana samo kot relacija vsakega urejenega objekta do predhodnega objekta. Če bi privzeli prvo verzijo urejenosti, bi veljala tudi za množice z z enim samim elementom. Ta edini element ima še stalno relacijo do samega sebe, to je identiteto (zopet en dokaz več o smiselnosti stavka » $x = x$ «). Drugače bi množica z z enim samim elementom seveda ne bila urejena, ker ta nima nobenega predhodnega elementa. Če pa gremo po tej poti, so mnogi teoremi in njihovi dokazi v teoriji ordinalnih in kardinalnih števil mnogo bolj enostavni. Če bi imeli prvo verzijo urejenosti, bi morali namesto irefleksivnosti vzeti relacijo antisimetričnosti. Tudi relacija povezanosti bi se spremenila v tem smislu, da bi veljala samo med različnimi entitetami (stroga povezanost); so še druge možnosti definicije urejenosti, ki pa se sploh ne opirajo na pojem diadične relacije. Quine se drži svoje verzije urejenosti, ker je ta bližja vsakdanji intuiciji in je z njo lažje definirati transfinitno indukcijo.

Urejenost in fundiranost dasta skupaj, kot smo že rekli, dobro urejenost. Kadar lahko vsakemu elementu iz dobre urejenosti (množica, ki je dobro urejena) priredimo natanko en element iz druge, tako da vrstni red elementov prirejenih komponent ostane isti, pravimo, da sta urejenosti izomorfni. Sedaj dobimo ordinalno število x kot množico vseh takih urejenosti (ta pojem je nastal podobno kot Fregejev pojem naravnega števila. Naravno število je po njem množica vseh množic, ki imajo enako število članov.). Ordinalno število pa je množica vseh entitet, ki so ordinalna števila neke dobre urejenosti. Podoben pojem ordinalnega števila sta razvila tudi Whitehead in Russell. Že Cantor je ordinalno število označil kot abstrakcijo dobre urejenosti — abstrahiramo elemente in gledamo samo red. Drugo verzijo ordinalnega števila je podal von Neumann, kot smo že povedali. Po njem je neko ordinalno število množica vseh tistih, ki so pred njim. Zadnja verzija je za naravna števila (naravna števila so finitna ordinalna) bolj primerna kot Zermelova, posebej še v smislu štetja. Ko štejemo, moramo stalno vedeti, kaj smo že prešteli, torej moramo vedeti za vse preštete stvari, ne pa samo za zadnjo. Velika prednost te teorije naravnih števil je tudi v tem, da prvo ordinalno število z neskončno močjo lahko definiramo kot množico vseh predhodnikov, kar z Zermelovo definicijo ni mogoče, ker je to limitno število. Za ta števila pa velja, da nimajo neposrednih predhodnikov in zato ne morejo biti določena z njimi, kar pa zahteva Zermelov pojem naslednika ($Sx = \{x\}$).

Transfinitno rekurzijo bomo definirali z NO.* Tako Quine uporabi NO pri definiciji transfinitnega zaporedja. Navadno zaporedje je pojmovano kot funkcija, kjer so argumenti naravna števila, vrednosti funkcije pa so člani zaporedja, ki so določeni s konkretno funkcijo. Transfinitnega zaporedja pa ne moremo določiti na ta način, ker je moč množice njegovih členov večja, kot je množica naravnih števil. Argumenti funkcije, ki ustvarja zaporedje, morajo tako biti člani množice, ki je močnejše od naravnih števil. Tako nam pridejo člani ordinalnih števil prav kot argumenti za funkcijo, ki tvori transfinitno zaporedje. Tako funkcijo, ki ustvarja zaporedje, imenuje Quine »funkcija zaporedja« (»sequence function«). Ta funkcija določi vsako naslednjo vrednost nekega zaporedja po tem, kakršne so bile vrednosti vseh predhodnih členov zaporedja. Tako dobimo transfinitno zaporedje. To zaporedje imenuje Quine akumulat funkcije, ki ga je ustvarila. Ta pojem je zelo važen v teoriji transfinitnih števil, kajti z njim lahko rekurzivno definiramo različne operacije nad ordinalnimi števili (seštevanje, množenje itd.). S temi termini pa seveda definiramo tudi take, ki se tičejo lastnosti teh operacij. Definiranje operacije med transfinitnimi števili s funkcijo zaporedja, tako da dobimo neko transfinitno zaporedje, imenuje Quine transfinitna rekurzija. Če poznamo funkcijo zaporedja, lahko z dane funkcijo definiramo vsako operacijo med ordinalnimi števili (dana funkcija je pravzaprav prejšnja funkcija, iz katere nastane po rekurziji nova. Tako je, na primer, v množici naravnih števil seštevanje definirano s funkcijo naslednika — kot določena iteracija te funkcije nad določenim številom — » $x+y$ « je definirano kot » y -ti naslednik od x «. Seveda bi v tem primeru imeli opraviti samo s funkcijo zaporedja, s sekvenco, ki bi imela končno mnogo članov, ne pa neskončno, kot je to pri transfinitni rekurziji). Seveda je predpostavka o eksistenci take funkcije, iz katere dobimo po določeni iteraciji definicijo nove funkcije (to je rekurzija), v obliki pojmovne premise prisotna v vseh teoremih, ki se tičejo ordinalnih in kardinalnih števil, ki so odvisna od teh operacij.

Če določimo ordinalno število kot množico vseh dobrih urejenosti, ki imajo isto dolžino (isto dolžino imata urejeni množici a in b , za kateri velja, da $(x)(y)(x, y \in a \ \& \ x < y \rightarrow fx < fy \ \& \ fx \in b \ \& \ fy \in b$ in da to velja tudi za množico b), potem že iz tega in dobre urejenosti ordinalnih števil samih izhaja, da lahko dobre urejenosti razvrstimo po velikosti. (Tudi dobre urejenosti, ki imajo večjo moč kot naravna števila, ki imajo torej število članov, ki gre preko moči naravnih števil — lahko razvrstimo po velikosti — to je pri tem najvažnejše.) To pa ne izhaja iz pojma ordinalnih števil pri Quinu. Pri njem so ordinalna števila posebne množice, za katere velja, kakor smo že ugotovili, da so elementi elementov neke množice tudi elementi te množice ($Ux \subset x$)* in da so množice dobro urejene glede na relacijo »biti element«. Zaradi tega je potreben dokaz posebnega teorema, ki nam pove, da je mogoče vsako dobro urejenost postaviti ob neko ordinalno število, tako da dobimo množico dobro urejenih parov, ki ima za desno polje ordinalna števila, za levo pa določeno dobro urejenost, ki jo ordinalno število hoče izmeriti. Taka korespondenca je vedno samo ena. To korespondenco imenuje Quine preštevanje ali enumeracija. Z njo se da enostavneje definirati mnoge

* »NO« pomeni »Množica vseh ordinalnih števil«.

* »Ux« pomeni »Unija vseh množic x «.

operacije med ordinalnimi števili, na primer » $x+y$ « je definirano kot » y -to ordinalno število po x «. Ordinalno število po x pa se preprosto definira kot število, ki ima druge člane kot x . Najbolje pri tej definiciji je to, da je intuitivno lažje dojemljiva kot druge. Podobno bi lahko definirali tudi druge aritmetične operacije nad ordinalnimi števili. Teorem enumeracije, ki pravi, da vsaki dobri urejenosti pripada določeno ordinalno število, smo tako uporabili za razne operacije med ordinalnimi števili. Ker pa so ordinalna števila tudi same množice, ki so dobro urejene, velja enumeracija tudi zanje. Odtod pa izhaja tudi dobra urejenost med njimi samimi. Enumeracija je zelo važna za štetje, saj je pravzaprav štetje samo. Ta teorem nam pove, da lahko če privzamemo, da lahko vsako končno množico dobro uredimo) preštejemo vsako množico, bodisi da imamo končno število ali neskončno število elementov.

Dokazovanje teorema o numeraciji predstavlja največji dosežek v Quinovi teoriji množic. Seveda pri tem ne mislimo, da bi bil on prvi, ki je postavil in dokazal ta teorem, temveč da ga je lahko dokazal z opisanimi logičnimi sredstvi (samo z uporabo predikativne logike prve stopnje in predikata »biti element«).

KARDINALNA ŠTEVILA

Cantor, Russell, Whitehead so definirali kardinalna števila kot množice vseh množic, ki imajo isto število članov (so med seboj ekvipolentne). Dve množici pa imata isto število članov, kadar se da prirediti vsakemu elementu iz ene množice natanko en (točno določen) element druge množice. Tako prireditev pa opravi stalno določena funkcija. Funkcija je namreč definirana kot množica parov, katerih vsak ima natanko eno prvo komponento. (To je definicija funkcije pri Quinu, kajti ta gleda na funkcijo kot na posebne vrste relacije. Pri relacijah pa je po njegovem bolj normalno, da ne zamenjujemo vrstnega reda, ki je v navadi v vsakdanjem govoru. Tako, na primer, rečemo » y je kvadrat od x «, pri tem je » y « prva komponenta v relaciji »kvadrat«. Tako naj po njegovem ostane tudi pri formalni določitvi relacije in funkcije.)

Že Cantor je uporabil funkcijo v smislu operacije, ki, aplicirana na argument, da natanko eno vrednost — za definicijo ekvipolence množic. Kadar so množice končne, se pač pogleda, če vsakemu elementu iz ene množice pripada natanko en v drugi. Pri množicah, ki imajo neskončno elementov, je tak način seveda nemogoč. Za vzpostavljanje korespondence je Cantor uporabil funkcijo. Neka množica a nima več članov kot druga množica b (a ni večja kot b), takrat ko eksistira funkcija, ki priredi vsakemu članu iz a drug član v b (dva člana iz a se ne smeta prirediti istemu članu v b). Tako ima množica b vsaj toliko članov kakor a , saj ima lahko člane, ki niso prirejeni onim iz a .

Vprašanje, ali se da vse kvantitete primerjati glede na njihovo velikost, je dolgo vznemirjalo matematike in filozofe. Prvi je v novem veku ta problem sprožil Leibniz, ko je primerjal med seboj neskončno majhne kvantitete namesto neskončno velikih, kar pa je pravzaprav vseeno, kajti neskončno majhne kvantitete so samo nasprotni pol neskončno velikih. Svoj integralni račun je Leibniz v bistvu

* ST str. 65.

opravi ravno na to razlikovanje med neskončno majhnimi kvantitetami in obratno; z integralnim računom je podal tudi sredstvo za njihovo razlikovanje. Rešitev v konkretni obliki, ki se tiče primerjave neskončno velikih množic, je podal Galilei. Galilei pravi, da je množica kvadratov vsaj tako velika, kot je množica naravnih števil, ker lahko vsakemu naravnemu številu priredimo njegov kvadrat. To dejstvo govori seveda proti vsakdanji intuiciji, ki misli, da je množica naravnih števil večja od kvadratov naravnih števil, saj lahko vsakič najdemo naravno število, ki ni kvadrat naravnega števila. Če bi Galilei šel naprej in opisano primerjavo med kvadrati naravnih števil posplošil na kateri koli par množic in na katero koli funkcijo, bi njegovo odkritje bilo pomembno. (Tega pa seveda ni mogel, ker v njegovem času še ni bil izdelan pojem funkcije v sedajšnjem smislu.)

V delu *Set Theory* definira Quine kardinalno število z ordinalnim številom. Končno kardinalno število je mogoče določiti kot množico vseh takih množic, katere imajo isto velikost kot dano ordinalno število. Najmanjše neskončno kardinalno število je najmanjše neskončno ordinalno število (število), ki predhodi po velikosti vsa končna ordinalna števila).

Kardinalno število razreda x je Quine označil z \overline{x} . Tako lahko definicijo

kardinalnega števila zapišemo na simbolni način » α « za ($\forall y; y \in \text{NO} \ \& \ y < \alpha$). Ta definicija nam pove samo kardinalno število neke množice, ne pa, kaj je kardinalno število nasploh. Kardinalno število nasploh pa Quine definira kot množico vseh objektov, ki so identični s kardinalnim številom določene množice, ali v simbolih: »NC« za ($x; \overline{x} = x$) (»NC« označuje kardinalno število, podobno kot »NO« ordinalno).

Kardinalna in ordinalna števila so povezana med seboj v začetnem ordinalnem številu. Tako nam pomaga pojem kardinalnega števila pri začetnem ordinalnem številu (poslednje ordinalno število z isto močjo kot določeno kardinalno število). Prav tako nam pri specifikaciji kardinalnih števil pomagajo ordinalna števila. Kardinalna števila od alef 0 naprej so urejena po velikosti (so dobro urejena) in tako so tudi ordinalna. Saj so to množice, ki jih urejajo po velikosti ordinalna števila. To velja tudi, če kardinalna števila niso izenačena z začetnimi ordinalnimi števili (kot je to bilo pri Russellu in Whiteheadu).

Ko je Quine podal definicijo kardinalnega števila, je definiral še vsoto, produkt in potenco dveh kardinalnih števil. Definicije se razlikujejo od običajnih. Kar je drugače tukaj, je uporaba pojma » \overline{x} «, ki smo ga srečali že prej — to je množica vseh ordinalnih števil, ki so manjša od \overline{x} (lahko bi, na primer, tak pojem » \overline{x} « nadomestili z drugim, ko bi » \overline{x} « pomenilo množico vseh množic x , ki imajo isto moč oziroma med katerimi vlada korespondenca eno-eno. Vsoto dveh kardinalnih števil Quine definira kot da je vsota natanko ena množica vseh množic, ki je identična z množico, ki razpade na dva dela, na množico x in na množico y . Ti množici sta seveda identični s kardinalnim številom, kakor tudi njuna unija. Vse to pa je razvidno iz definicije vsote. Pri tem se dobro vidi, kako se Quine trudi, da bi se izražal čimbolj enostavno. Navadno podajo gornjo definicijo z unijo, ne pa s presekom in negacijo, ki izraža razcepljenost množice. Quine izrazi

razcepljenost na dva tuja dela x in y s presekom osnovne množice z neko tujo množico w . Tako mu ni treba pisati še dodatnega pogoja, da sta si x in y tuja.

Množenje definira s kartezičnim produktom. Pri tem osnovna množica, ki predstavlja vsoto, razpade na prvo komponento, ki pripada enemu faktorju, in na drugo, ki pripada drugemu.

Zasnova pojma potenciranja kardinalnih števil je mogoče najbolj zanimiva. Opira se na pojem področja oziroma argumenta funkcije. Če hočemo vse člane neke množice z prirediti vsem članom množice w tako, da bo dobil vsak član w natanko en član od z , potem je z z možnosti, kako to narediti. Sedaj preostane samo še, da to sklepanje posplošimo oziroma formaliziramo v skladu s pravili Quinovega sistema, pa dobimo definicijo potence dveh kardinalnih števil.

Seveda se moramo pri vseh teh definicijah zavedati, da niso nastale na podlagi indukcije (da niso rekurzivne, ker ne uporabljajo nobenega pojma naslednika) in da imajo svoj koren v končnem. Vprašanje, ali je ta ekstrapolacija iz končnosti v neskončnost upravičena ali ne, pa je preloženo na eksistenčne premise oziroma na protislovnost ali neprotislovnost sistema teorije množic kot celote.

Zanimivo pri kardinalnih neskončnih številih je dejstvo, da ostanejo ista, če prištejemo kako kardinalno število, ki ni večje od začetnega; isto velja tudi za množenje kardinalnih števil. Vsota ali produkt neskončnih kardinalnih števil je stalno enak večjemu kardinalnemu številu (ne glede na število sumandov ali faktorjev — kadar je njihovo število končno). To dejstvo dokažemo tako, da najdemo korelacijo med izrazom na levi in desni strani enačbe. Toda kar velja za seštevanje in množenje kardinalnih števil, ne velja za njihovo potenciranje. Če pogledamo neko končno kardinalno število x , se lahko prepričamo, da je množica vseh podmnožic množice, ki predstavlja to število, močnejša od števila samega, in sicer je njena moč 2^x -krat večja od prvotnega kardinalnega števila x . Po teoremu, ki ga je dokazal že Cantor in je tudi teorem v Quinovem sistemu, ima množica, ne glede na to, ali ima končno ali neskončno članov, manjši obseg kot množica vseh njenih podmnožic. Sicer je pri Quinu ta teorem, ki seveda velja za neskončne množice, odvisen tudi od poslednje eksistenčne premise.

Vprašanje, ali je med nekim kardinalnim številom x in 2^x kako kardinalno število, ki je po velikosti vmesno, je postavil že Cantor. Da je 2^x večje kot x , je znano kot splošna hipoteza kontinuuma. Posebnost te trditve je trditev, da je $2^{\aleph_0} = \aleph_1$. \aleph_1 je namreč moč množice kardinalnih števil, ki je enaka moči realnih števil. (Leta 1963 je Cohen dokazal, da je hipoteza kontinuuma neodvisna do drugih aksiomov teorije množic, kar v času, ko je Quine pisal *Set Theory*, še ni bilo znano.)

Lastnosti aritmetičnih operacij, kot sta seštevanje in množenje, se pri končnih ordinalnih in kardinalnih številih ne razlikujejo. Razlikovanje med seštevanjem ordinalnih in seštevanjem kardinalnih števil se začne pri neskončnih številih. To velja tudi za množenje teh števil (zato lahko naravna števila oz. zakone, ki jih uravnavajo, interpretiramo kot ordinalna ali kardinalna števila).

Pri ordinalnih številih zakon komutativnosti ne velja niti za seštevanje niti za množenje, medtem ko za kardinalna števila ta zakon velja ne glede na to, ali so končna ali neskončna. Če gledamo na kardinalna števila kot začetna ordi-

nalna, so to limitna števila. Njihova značilnost je v tem, da nimajo neposrednega predhodnika. Toda če gledamo na ordinalna števila kot na kardinalna, potem je lahko neko kardinalno število naslednik nekega drugega kardinalnega števila, medtem ko s stališča ordinalnih števil ni naslednik. Nekatera kardinalna števila so limitna. Taka števila imenuje Tarski nespojlljiva (inakcesibilna). Tako kardinalno število x je število, ki je večje od vsote števila x in so tudi vsi člani manjši od tega kardinalnega števila x . Tako je, na primer, kardinalno število alef ω inkcesibilno, kajti vsota samih končnih kardinalnih števil je končna (ni enaka temu številu). Sedaj lahko vidimo, da nam transfinitna rekurzija pride prav pri seštevanju transfinitnih zaporedij kardinalnih števil. Brez možnosti seštevanja transfinitnih sekvenc je seveda pojem inakcesibilnega kardinalnega števila nemogoč.

Inakcesibilno kardinalno število v ožjem smislu je število, ki je večje kot yz za vsako kardinalno število x , ki je večje od y in z . Tako vidimo, da je, na primer, alefo zopet tako število, saj je potenca katerega koli števila, katerega osnova in eksponent sta manjša od njega (torej končni števili) — samo končno število. S pojmom inakcesibilnega kardinalnega števila končuje Quine aritmetiko kardinalnih števil. To poglavje predstavlja pravzaprav vrh njegove teorije množic.

LITERATURA

- Acpermann, Wilhelm: On Hilbert's construction of the real number, Cambridge, Massachusetts, 1971.
Burali-Forti, Cesare: A question on trans finite numbers, Cambridge, Massachusetts, 1971.
Fraenkel Abraham A.: The notion »definite« and the independence of the axiom of choice, Cambridge, Massachusetts, 1971.
Quine, Willard van Orman: Mathematical Logic v tekstu »ML«, New York, 1962. Set Theory and Its Logic v tekstu »ST«, Cambridge, Massachusetts, 1963.

Komaj je Finec Georg Henrik von Wright¹ kot prvi razvil svoj sistem deontične oz. kot ga nekateri² označujejo normativne logike, že se je v njegovi interpretaciji, tudi na njem potrdil »Rossov paradoks«,³ po katerem rezultira iz implikacije dejanj »a« in »b«, deontičnih izrazov »Z a« za »zapovedano je a« in »Z b« za »zapovedano je b«⁴ ter splošnega propozicionalnega izraza $p \rightarrow (p \vee q)$ oz. v njem disjunkcije $Za \vee Zb$, da je zapovedano dejanj »a« ali katerokoli drugo dejanje, ki ga je Razvil Danec Alf Ross že v svoji kritiki imperativne logike. Kasneje so bili v interpretaciji tega sistema odkriti še drugi paradoksi.⁵

Vsi pa le bolj ali manj potrjujejo »Jørgensenovo dilemo«,⁶ ki jo je razvil v svojih raziskavah imperativne logike⁷ danski logik Jürgen Jørgensen s tem, da je dokazoval, da se normam ne da smiselno, v pravem pomenu, pripisovati logičnih valenc »resnično« oz. »neresnično«. Razreševanje te dileme se je nato preneslo v deontično logiko kot logiko norm, ki se je razvila v šestdesetih letih na osnovah povojnih raziskav imperativne in modalne logike. Prav različni načini razreševanja

¹ G. H. von Wright, *Deontic Logic*, v: *Mind* št. 60, 1951, str. 58—74 in *Logical Studies*, 1957; glej tudi F. Friškovec, *Sodobna pravna logika in njene filozofsko-ideološke implikacije*, v: *Zbornik znanstvenih razprav pravne fakultete v Ljubljani*, 1. XL, 1980, str. 213—231.

² Npr.: G. Kalinowski, *Introduction à la logique juridique*, 1965, str. 50—64, ki mu sledijo Lenk, Huberger, Ziemba idr.

³ Alf Ross, *Imperatives and Logic*, v: *Theoria*, št. 7, 1941, str. 53—71, ter *Directives and Norms*, 1968.

⁴ V tekstu je uporabljena terminologija, kot je bila za prikaz deontičnega Wrightovega sistema uporabljena že v razpravi, objavljeni v zborniku *Pravne fakultete v Ljubljani*, gl. cit. delo pod op. 1, str. 218 in nasl.

⁵ Npr.: »paradoks odvedene obveznosti«, »paradoks razbojnika«, »paradoks dobrega samaritana«, »Mc Laughlinov paradoks«, »paradoks proste izbire« in drugi (podrobneje jih našteva npr.: G. Kalinowski v delu cit. pod op. 2, str. 59—61), ki pa v osnovi vsi izražajo že v semantičnih raziskavah sholastične modalne logike odkriti paradoks materialne implikacije, ki sta ga hotela v svojem razvijanju sodobne simbolne modalne logike izključiti že C. I. Lewis z navedbo »striktno implikacije« (*A Survey of Symbolic Logic*, 1918) in Ackermann z »rigorozno implikacijo« (v: Hilbert-Ackermann: *Grundzüge der theoretischen Logik*, 4. izd., 1959).

⁶ J. Jørgensen: *Imperatives and Logic*, v: *Erkenntnis*, št. 7, 1937/38, str. 258—296; gl. tudi G. Kalinowski pod op. 2, cit. delo str. 35—50 in N. Amato, *Logica simbolica e diritto*, 1969, str. 98—100.

⁷ Glej: W. Dubislav: *Zur Unbegründbarkeit der Forderungssätze*, v: *Theoria*, št. 3, 1937, str. 330—342; J. Jørgensen delo cit. pod op. 6; A. Hofstädter—J. C. C. McKinsey, *On the logic of imperatives*, v: *Philosophy and Science*, št. 6, 1939, str. 446—457; R. Rand, *Logik der Forderungssätze*, v: *Revue Internationale de la théorie du droit*, I, 1939, str. 308—322.

te dileme pa so privedli v sedemdesetih letih do tega, da se je nadaljnji razvoj deontične logike razcepil in da gre dalje nekako v treh smereh.

Rešitev, ki jo je za razreševanje dileme ponudil že sam Jørgensen in ki je v tem, da se lahko, ker norma ne more biti resnična, pripiše resničnost »paralelni izjavi«, ki opisuje primer, ki se v normi zahteva,⁸ razvijajo dalje »klasični« deontični logiki Kalinowski, von Wright, Castañeda, Maynez, Keuth in drugi.⁹ Druga smer, ki so jo razvili na osnovi Klugovega sistema¹⁰ njegovi učenci H. Fiedler, R. Schreiber, E. v. Savigny, H. Yoshino in posebej J. Rödiger,¹¹ zavrača dilemo na osnovi svojega pojmovanja resničnosti, ki omogoča pripisovati valence logične resničnosti tudi normam po pravilih propozicionalne in predikativne logike, prav tako pa tudi njeno razreševanje kot ga razvijata tako »klasična« deontična logika, kakor tudi »posebna normativna« logika, kot tretja smer, ki na svoj poseben način razrešuje to dilemo.

Tretja smer, ki sicer se navezuje na »klasično« in jo sami tvorci O. Weinberger, H. Wagner, K. Haag, T. Cornides¹² imenujejo »posebna normativna« logika, vidi rešitev dileme v tem, da zavrača vsako pripisovanje resničnosti normativnim izjavam (podobno kot že Jørgensen, Kalinowski in drugi zagovorniki »klasične deontike«) ter zamenjuje valence »resnično« in »neresnično«, ob nadomestitvi resničnosti z »veljavnostjo« norm, z vrednostmi »veljavno« oz. »neveljavno«, kar definira Weinberger takole: »Izjava F izhaja iz premis $P_1, P_2 \dots P_n$ samo in samo takrat, če je logično izključeno, da je F neresnična (neveljavna), če so $P_1, P_2 \dots P_n$ resnične (veljavne). Tu je F, $P_1, P_2 \dots P_n$ pripisati bodisi resničnost, bodisi veljavnost in sicer glede na to, ali gre za izjavo (takrat resničnost — op. F. F.) ali pa normativni stavek (takrat veljavnost — op. F. F.).¹³ Prav to naj bi dokazovalo »nujnost« sistema »posebne« normativne logike, ki ga skušajo dokazati v polemikah s prej omenjenimi drugimi smermi, ki jih označujejo za »deontične« v nasprotju s svojo »posebno normativno« in še posebej v ostrem kontroverznem polemičnem zavračanju druge smeri, kar prihaja še posebej do izraza v polemikah med

⁸ Glej op. 6.

⁹ Glej npr. cit. dela pod op. 1 in 2 ter: H. N. Castañeda, On the logic of norms, v: *Methods*, št. 9, 1957, str. 209—216; Maynez: *La logica deontica de G. H. von Wright y la ontologia formae del derecho*, 1959, str. 185—219; Castañeda, *La logica general de las normas y la etica*, 1954, str. 129—196; Keuth: *Deontische Logik*, v: Lenk: *Normenlogik*, 1974, str. 64—88 idr.

¹⁰ U. Klug, *Juristische Logik*, 3. izd., 1966.

¹¹ H. Fiedler: *Juristische Logik in mathematischer Sicht*, ARSP, št. 52, 1966, str. 93—116; R. Schreiber: *Logik des Rechts*, 1962; H. Yoshino: *Über die Notwendigkeit einer besonderen Normlogik*, 1978, str. 140—161; E. v. Savigny: *Zur Rolle der deduktiv-axiomatischen Methode in der Rechtswissenschaft*, v: *Rechtstheorie*, 1971, str. 315—351, ista: *Grundkurs im logischen Schliessen*, 1976; J. Rödiger, *Die Denkform der Alternative in der Jurisprudenz*, 1969; isti: *Über Notwendigkeit einer besonderen Logik der Normen*, v: *Rechtstheorie*, zv. 2, 1972, str. 163—185, *Logik und Rechtswissenschaft*, v: *Rechtswissenschaft und Nachbarwissenschaften*, II. zv., 1976, str. 53—80 idr.

¹² O. Weinberger: *Rechtslogik*, 1970; isti: *Recht und Logik*, v: *Rechtswissenschaft und Nachbarwissenschaften*, 1976, str. 80—105; isti: *Kann man das normenlogische Folgerungssystem philosophisch begründen?* ARSP, št. 2, 1979, — glej tudi delni prevod v: Friškovec: *Praktikum za uvod v pravoznanstvo I.*, DDU, Ljubljana, 1979, str. 355—364 in druga dela; H. Wagner—K. Haag, *Die moderne Logik der Rechtswissenschaft*, 1970; L. Reisinger: *Automatisierte Normanalisse und Normanwendung*, v: *Arbeitspapiere Rechtsinformatik*, št. 7, 1972; Th. Cornides, *Ordinale Deontic*, 1974 idr.

¹³ O. Weinberger: *Rechtslogik*, 1970, str. 217.

Rödigo in Weinbergerjem.¹⁴ V tej medsebojni kritiki je skušal Rödigo dokazati direktno uporabnost sedaj že klasične simbolne logike (propozicionalne, predikativne in razredne) v pravu ter odvečnost »posebne« normativne logike, pri čemer se dajo strniti njegovi argumenti v:

— klasična simbolna oz. matematična logika se da uporabiti tudi za obravnavanje pravnih norm, ker se dajo glede na pojmovanje resničnosti, kot ga je zasnoval Tarski,¹⁵ uporabiti logične valence »resnično« in »neresnično« tudi za pravne norme;

— da je »posebna« normativna logika odveč. saj lahko normativne izraze »zapovedano« oz. »zahtevano«, »dovoljeno« oz. »dopustno«, »možno« in »prepovedano«, s katerimi se ukvarja posebna normativna logika, formaliziramo že v predikativni logiki I. stopnje. Weinberger je utemeljeval svojo »posebno normativno logiko« ter zavračal Rödigoovo kritiko predvsem iz argumentov, da:

— se pojmovanje resničnosti po Tarskem ne da zaradi sematičnih posebnosti normativnih izjav prenesti na pravne norme, čeprav lahko velja za izjave na področju propozicionalne in predikativne logike in

2. predikativnologična formalizacija ne zmore dati rezultatov, ki jih lahko da »posebna« normativna logika na osnovi svoje posebne formalizacije.

Pri tem izhaja prva argumentacija iz stališča, da: pomena »resnično« in »neresnično« ne moremo pripisati normativnim izjavam, sistemi klasične simbolne logike tj. propozicionalne in predikativne (dalje sistemi KSL) temeljijo iz ključno na izjavah, ki imajo verifikacijske valence »resnično« ali »neresnično« in c) da sistemi KSL prav zaradi tega nimajo nič skupnega z normativnimi izjavami, da niso prenosljivi ali uporabljivi v sistemih pravnih norm, kar vse je osnova Jørgensenove dileme.

Čeprav na prvi pogled to ni očitno, pa prej navedena argumenta pod a) in b) po vsebini ne sovpadata, kar se lahko razbere šele, če se striktno razloči pojmovanje resničnosti v posebnem logičnem od vsakdanjega pomena ter resničnost pojmuje strogo v pomenu formalnologične semantike Tarskega. Osnova definicije pojma resničnosti po Tarskem se lahko za razredni in ustrezeni predikativni račun formalizirano izrazi takole:

Če F pomeni n-ti atomarni predikator in »a₁«, ... ter »a_n« individualno konstanto in variabla, se potem lahko pripiše valenca resničnosti v atomarni obliki v propozicionalnem logičnem izrazu kot sledi:

- 1) $F(a_1 \dots a_n)$ je resnično pri i samo in samo, če je $[i(a_1) \dots i(a_n)] E i(F)$ ter
- 2) $F(a_1 \dots a_n)$ je neresnično samo in samo, če $[i(a_1) \dots i(a_n)] E i(F)$.

¹⁴ Najprej je Rödigo dvakrat kritiziral Weinbergerja v »Kritik des normlogischen Schliessens«, v: *Theory and Decision*, št. 2, 1971, str. 79—93, nato v »Notwendigkeit«, gl. op. 12, na kar je Weinberger prav tako dvakrat odgovoril v »Bemerkungen zur Grundlegung der Theorie des juristischen Denkens«, v: *Rechtstheorie als Grundlagenwissenschaft der Rechtswissenschaft*, zv. 2, 1972, tr. 134—161 ter v »Bemerkungen zu J. Rödigo's Kritik des normlogischen Schliessens«, v: *Theory and Decision*, št. 3, 1973, str. 311—317, na kar je ponovno odgovoril Rödigo v »Ein Kalkül des juristischen Schliessens«, *Lehrgangsunterlagen des Informatik Kollegs der Gesellschaft für Mathematik und Datenverarbeitung*, St. Augustin, str. 93 in nasl. (ni v javni prodaji), nato se je nadaljevala še v drugih delno pod op. 12 in 13 cit. delih. Polemike tudi ni prekinila Rödigoova smrtna nesreča, saj jo nadaljujejo njegovi učenci zlasti Japonec Hajime Yoshino.

¹⁵ A. Tarski, *The semantic conception of truth and the foundation of semantics*, *Philosophy and Phenomenological Research*, št. 4, 1944, str. 341—376.

Takšno pojmovanje resničnosti je popolnoma formalno, tako da se da preformulirati v:

- 1) Vrednost $F(a_1 \dots a_n)_i = 1$ samo, če je $[i(a_1) \dots i(a_n)] E i(F)$ in
- 2) Vrednost $F(a_1 \dots a_n)_i = 0$ samo, če je $[i(a_1) \dots i(a_n)] E i(F)$,

kar popolnoma odgovarja definiciji Tarskega, čeprav je tako formalizirano sam ni izrazil.

Ta dvovalenčnost »1« ali »0« se da v nadaljnji interpretaciji prenesti na alternativo »normativno resnično« ali »normativno neresnično« in sicer.

1) vrednost $F(a_1 \dots a_n) =$ normativno resnična samo, če je $[i(a_1) \dots i(a_n)] E i(F) = 1$ ter

2) vrednost $F(a_1 \dots a_n)_i =$ normativno neresnična samo, če je $[i(a_1) \dots i(a_n)] E i(F) = 0$.

Če se povežejo tako ovrednotene izjave, se lahko popolnoma formalno logično definirajo tudi negator, vezniki in kvantifikatorji, tako da se da semantično utemeljiti tudi račun sistema predikativne logike za normativne izjave.

Ob tem je potrebno opozoriti, da je sistem formalne semantike Tarskega neodvisen od tega, kako se izpolnjuje »dana izjavna funkcija skozi dane predmete«, pri čemer vztraja Weinberger. Definicija Tarskega je namreč metajezikovno popolnoma formalno konstruirana, tako da jo lahko v razrednem in predikativnem računu izrazimo neodvisno od »izpolnitve dane izjavne funkcije skozi dane predmete tj. od korespondence dane lastnosti (ki se lahko izrazi s predikatorjem — op. F. F.) na dani predmet« oz. »da se lahko intersubjektivno verificira z opazovanjem korespondence«, kot meni Weinberger.¹⁶ Semantična definicija resničnosti Tarskega zahteva za logični račun edino, da se neki izjavi pripiše ena od dveh možnih valenc resničnosti. Ne gre torej za to, da imajo dani predmeti v množici predmetov, ki naj bi imeli neke zahtevane oz. pripisane lastnosti, *dejansko* te lastnosti ali ne. *Pri logičnih podelitvah valenc resničnosti se takšno sovpadanje le domneva*, saj gre za ugotavljanje formalne, ne pa dejanske (materialne) oz. objektivne resničnosti, seveda če gre za formalno logični sistem.¹⁷ V formalni logiki gre pri tem vprašanju namreč predvsem za to, da se ugotavlja s predpostavljanjem »domneve« sovpadanja oz. pripisovanja določenega atributa določenemu dejstvu oz. predmetu veljavnost nadaljnjih atribucij oz. predikacij.

Prav formalna semantična definicija logične resničnosti Tarskega torej nujno zastavlja vprašanje ne samo, ali je Jørgensenova dilema sploh upravičena in ali je potrebno za njeno razreševanje uvajati namesto valenc »resnično« in »neresnično« oz. »1« ali »0«, nove vrednote »veljavno« in »neveljavno«, kot se uvajajo v »posebni« normativni logiki, temveč tudi, ali je s tega gledišča sploh nujna »posebna« normativna logika. Iz tega epifenomena izhaja namreč še en, ne več tako majhen epifenomen, namreč ali prav zavračanje resničnosti po definiciji Tarskega v njenem semantičnem formalnem pomenu ne pomeni obenem tudi negacije sistema »posebne« normativne logike kot formalnološkega sistema.

¹⁶ Glej op. 12 in 13.

¹⁷ Glej tudi F. Jerman: Logika za mlade, 1979, str. 1—11.

Nekaj kritičnih pripomb k mehki logiki

MARIO RADOVAN, DAMJAN BOJADŽIEV

Članek prinaša krajši prikaz in poskus analize procesa »mehčanja« (fuzzification) logike, v posebnem Bellman-Zadehovega pojmovanja mehke (fuzzy) logike.

Temeljno Zadehovo delo je v preteklih letih vzbudilo široko zanimanje za modeliranje človeškega sklepanja z uporabo mehke logike različnih področij — od psihologije, sociologije, filozofije in ekonomije do naravoslovja in tehnike — preizkušajo to novo pot k razumevanju človeškega sklepanja in spoznave ter razvijajo nove metode za obravnavo sistemov, ki so preveč kompleksni za analizo s konvencionalnimi kvantitativnimi tehnikami.

[Kaufmann: Progress in Modeling of Human Reasoning by Fuzzy Logic, 1977]

Logični sistemi so tradicionalno usmerjeni h konstrukciji eksaktnih modelov eksaktnega sklepanja — modelov, v katerih ni prostora za nenatančnost, nejasnost ali dvoumnost. V ostrem prelomu s to globoko zakoreninjeno tradicijo meri model sklepanja, katerega podaja mehka logika, na sprejem nenatančnosti, s katero sta prežeta človeško mišljenje in spoznava. Očitno je namreč, da sklepamo približno in ne eksaktno, ko se odločamo, katero pot naj uberemo k željenemu cilju, kje naj poiščemo parkirni prostor ali kako naj poiščemo izgubljeni predmet.

[Bellman & Zadeh: Local and Fuzzy Logics, 1977]

1. UVOD

Razvoj logike pogosto pomeni spremembo logike. Spekter mogočih posegov in načinov spreminjanja logike podaja Haack v *Philosophy of Logic*. Razvoj večvrednostne logike je rezultat *reinterpretacije* Aristotelovega zakona izključenega tretjega oz. opuščanje njegove interpretacije kot (semantičnega) *principa bivalence*, ki velja v klasičnem dvovrednostnem stavčnem računu. O vseh sistemih večvrednostne logike lahko torej rečemo vsaj to, da so rezultat reinterpretacije oz. spremembe klasičnega stavčnega računa na meta-nivoju. Ta sprememba odpira pot graditvi številnih sistemov večvrednostne logike. Temeljit prikaz teh sistemov, začeni s sistemoma Lukasiewicza in Posta, najdemo v izčrpnem delu N. Reschera (6).

Mehke logike ni mogoče tako preprosto opredeliti kot večvrednostno logiko, ker jo različni avtorji različno pojmujejo. Gaines (2) navaja tri pojmovanja mehke logike, in sicer kot:

a) Osnove za sklepanje z nejasnimi (vague) in/ali nepreciznimi (imprecise) stavki.

b) Osnove za sklepanje z nepreciznimi stavki s pomočjo teorije mehkih množic (fuzzy sets).

c) Večvrednostne logike, v kateri se resničnostne vrednosti (truth values) nahajajo na intervalu $[0,1]$.

Menimo, da niti te tri skope definicije niti nadaljnja Gainesova analiza ne dajo prave podobe mehke logike. Zato smo si zastavili vprašanje, kaj je pravzaprav mehkega v mehki logiki. Očitno se zdi vsaj to, da je večvrednostna logika »genetični predhodnik« mehke logike.

2. VEČVREDNOSTNA LOGIKA

Avtorji s področja mehke logike gradijo svoje sisteme pretežno na Lukasiewiczem sistemu večvrednostne logike (Zadeh [12] sicer dopušča tudi druge možnosti). Menimo, da je takšno izbiro potrebno nekako utemeljiti ali vsaj pojasniti. Tak poskus razlage najdemo pri Gainesu [2], zdi pa se nam, da je ta analiza nezadostna in da ne pokaže nikakršno prednost sistema Lukasiewicza pred drugimi sistemi večvrednostne logike npr. pred sistemom standardne sekvence. Vrednotenje seveda predpostavlja nek kriterij, tega pa nismo nikjer zasledili, vsaj ne v eksplicitni obliki. Za Zadeha je sicer približno sklepanje (approximate reasoning) takšno sklepanje, ki ni »niti zelo točno niti preveč napačno«, mehka logika pa naj bi bila logika, po kateri se takšno sklepanje izvaja. Mehka logika pa temelji na določeni (izbrani) večvrednostni logiki. Treba je torej poiskati ustrezno večvrednostno logiko kot temelj za mehko logiko, ki bi bila uporabna pri približnem, torej ne zelo točnem in ne preveč napačnem sklepanju.

Zaradi obsežnosti tako zastavljenega problema se bomo omejili na poskus primerjave sistema Lukasiewicza (L_n) in sistema standardne sekvence (S_n). V okviru predlaganih petih osnovnih stavčnih povezav (Rescher [6]) se sistema razlikujeta le po definiciji implikacije, zato se bomo omejili na poskus primerjave le teh.

Za sistem L_n velja

$$/p \rightarrow q/ = \min(1, 1 - /p/ + /q/),$$

za sistem S_n pa

$$1, /p/ = < /q/$$

$$/p \rightarrow q/ =$$

$$/q/, /p/ > /q/.$$

Spomnimo se, da za oba sistema velja:

$$\begin{aligned} / \neg p/ &= /1 - p/ \\ /p \& q/ &= \min(/p/, /q/) \\ /p \vee q/ &= \max(/p/, /q/) \\ /p \leftrightarrow q/ &= /(p \rightarrow q) \& (q \rightarrow p)/ \end{aligned}$$

Za oba sistema je značilen »skok« v resničnostni vrednosti implikacije, vendar ne na istem mestu. Tako bi npr. v sistemu L_n pri $/p/ = 0.5$ lahko dosegli $/p \rightarrow q/ = 0.9$ in sicer z izbiro $/q/ = 0.4$. V sistemu S_n to ni mogoče; pri $/p/ = 0.5$ namreč, v odvisnosti od $/q/$, velja: ali je $/p \rightarrow q/$ manjše od 0.5 (je torej enako $/q/$), ali pa je enako 1.

Premislek te vrste je navedel Gainesa na izbiro sistema Ln; toda mogoče je enostavno pokazati, da tudi sistem Ln vsebuje podobne omejitve. V sistemu Ln namreč ni mogoče formulirati popolnoma neresnično implikacijo (torej $/p \rightarrow q/ = 0$), če je $/p/ < 1$! Resničnostna vrednost tu pač ne raste od 0 (kot v sistemu Sn), temveč od $1 - /p/$. V sistemu Ln torej npr. pri $/p/ = 0.5$ ne moremo formulirati implikacije, katere resničnostna vrednost bi bila manjša od 0.5! V sistemu Sn to seveda lahko naredimo z ustrezno izbiro konsekvensa (za katerega bi veljalo $/q/ < 0.5$).

Zgornjo primerjavo smo navedli zato, da bi pokazali nezadostnost Gainesovih razlogov za izbiro sistema Ln in zato, da bi pokazali težavnost in poudarili pomen tega problema. Seveda ne zanikamo možnosti (koristnosti) obstoja različnih sistemov mehke logike, ki bi temeljili na različnih sistemih večvrednostne logike.

3. KAJ JE MEHKEGA V MEHKI LOGIKI?

a) Teorija mehkih množic

Zadehova teorija mehkih množic je rezultat aplikacije (ideje) večvrednostne logike v klasični teoriji množic. Če ima npr. stavek '100 je veliko število', dobljen iz stavčne forme 'u je veliko število', resničnostno vrednost 0.6, lahko to zapišemo v terminologiji mehkih množic kot

VELIKO ŠTEVILO = $(m_1/u_1, m_2/u_2, \dots, 0.6/100, \dots)$,

kjer so m_1, m_2, \dots koeficienti pripadnosti števil u_1, u_2, \dots množici VELIKO ŠTEVILO. Tako npr. število 100 spada v to mehko množico s koeficientom pripadnosti (membership) 0.6.

Na tem mestu morda velja omeniti t. i. *lokalnost*, katero Zadeh pogosto pripisuje mehki logiki. V kontekstu različnih problemov lahko namreč pojem VELIKO ŠTEVILO spreminja svoj pomen, zato bi število 100 v različnih primerih lahko imele različne koeficiente pripadnosti mehki množici VELIKO ŠTEVILO. Zgornji zapis je vsekakor ugoden, ker vsebuje koeficiente pripadnosti za vsako vrednost u_i in s tem resničnostne vrednosti ustreznega stavka za vsak u . Mehko množico je mogoče zapisati tudi z analitičnim izrazom, s katerim določimo koeficient pripadnosti vsakega elementa te množice na podlagi njegove vrednosti. Zadeh predlaga dve takšni funkciji, in sicer: $S(u; a, b, c)$ in $P(u; b, c)$. V kontekstu večvrednostne logike bi takšne funkcije bile analitični zapisi resničnostne vrednosti stavka v odvisnosti od vrednosti u oz. funkcije, ki povedo, koliko je res, da določenemu subjektu pripada določeni predikat. Zadehova funkcija S ima obliko

$$\begin{aligned} S(u, a, b, c) &= 0 && \text{za } u < a, \\ &= 2[(u-a)/(c-a)]^2 && \text{za } a \leq u \leq b, \\ &= 1 - 2[(u-c)/(c-a)]^2 && \text{za } b \leq u \leq c, \\ &= 1 && \text{za } u > c. \end{aligned}$$

Funkcija zvezno narašča od 0 do 1 nad intervalom $[a, c]$, pri čemer ima v vmesni točki b prevoj; elementi, manjši od a , sploh ne spadajo v mehko množico, vsi elementi večji od c pa spadajo vanjo s koeficientom 1. Argumenti za izbiro te funkcije, ki je sicer dokaj široko sprejeta, nam niso znani, domnevamo pa, da naj bi nastavitve treh parametrov omogočila dovolj fleksibilnih (subjektivno in lokalno) oblikovanje najrazličnejših mehkih množic. To je razvidno tudi iz tega, da je

druga Zadehova osnovna funkcija, $P(u;b,c)$, ki je podobna Gaussovi normalni porazdelitvi, definirana s funkcijo S .

Kot elementaren zgled vzemimo stavčno formo ‚u je veliko število‘, definirano nad naravnimi števili. Parametre funkcije S določimo subjektivno in lokalno problemu, npr. $S(u; 0, 5, 10)$. S to izbiro parametrov smo že določili, da vsa števila, ki so večja od 10, spadajo v mehko množico VELIKO STEVILO s koeficientom članstva 1. če pa je npr. $u = 3$, dobimo po zgornji določitvi $S(3; 0, 5, 10) = 0.18$. Ta rezultat pove:

- a) da je resničnostna vrednost stavka ‚3 je veliko število‘ enaka 0.18,
- b) da število 3 spada v mehko množico VELIKO STEVILO s koeficientom pripadnosti $m = 0.18$.

b) Mehčanje meta-predikta RES

Mehki logiki se pripisuje (pre)več lastnosti, katerim predlagani sistemi le redko ustrezajo. Te lastnosti poskušamo povzeti takole: resničnostne vrednosti so mehke, lokalne, subjektivne in jezikovno izražene, množica resničnostnih vrednosti ni vnaprej definitivno določena, potrebno je generiranje jezikovnih približkov (linguistic approximation), sklepanje je približno; problemi popolnosti, neprotislovnosti in aksiomatizacije so povsem postranskega pomena. Vprašljivo je, ali bi logika, ki bi ustrezala vsem tem zahtevam, sploh še bila logika, vsaj v običajnem pomenu te besede.

Haack ugotavlja [3], da je mehka logika rezultat dveh faz »mehčanja« klasične logike, in sicer:

1) premik iz dvovrednostne k večvrednostni logiki. Ta premik, ki izhaja iz stališča, da predikati objektnega jezika označujejo mehke in ne klasične množice, nam da ‚osnovno logiko‘ (za tvorbo mehke logike), in

2) premik k števnim mnogim resničnostnim vrednostim, ki nastanejo, ko se tudi pomen (denotacija) meta-jezikovnega predikata RES pojmuje kot mehka množica, in sicer kot mehka podmnožica množice resničnostnih vrednosti ‚osnovne logike‘ (torej, kot mehka podmnožica intervala $[0,1]$).

‚Osnovna logika‘ iz točke (1) je očitno nek sistem večvrednostne logike; točka (2) pa vsebuje kvalitativno novost, značilno za mehko logiko, namreč »mehčanje« meta-predikta RES. Poglejmo, kako je to videti na primeru; vzemimo stavčni formi:

$P = Y$ je MAJHNO STEVILO,

$Q = ,Y$ je MAJHNO STEVILO‘ je RES.

(v formah oblike Q Zadeh sicer ne uporablja navednic). Določimo tudi lokalno mehko množico za mehki predikat majhnosti števila:

$MAJHNO STEVILO = (1/1, 0.6/2, 0.4/3, 0.1/4)$,

če je npr. $Y = 2$, potem izdefinicije mehke množice MAJHNO STEVILO sledi $P/Y = 0.6$. Če hočemo sedaj določiti resničnostno vrednost za ustrezno instanco sheme Q , moramo spet subjektivno in po potrebi lokalno določiti mehko množico za metapredikat RES. Zadah v [9] izbere v ta namen mehko množico.

$RES = (0.3/0.6, 0.5/0.7, 0.7/0.8, 0.9/0.9, 1/1)$.

Ker je $P/Y = 0.6$, je po tej določitvi mehke množice $RES/Q/ = 0.3$. Tu se torej pokaže pomembna razlika med mehko in večvrednostno logiko.

Očitno je, da je »mehčanje« meta-predikata RES dodatno zapletlo že tako kompleksen Bellman-Zadehov račun [1] (v posebnosti katerega se tukaj nismo in ne bomo spuščali). Po drugi strani pa ni očitno, kakšne prednosti utegne prinesiti takšno pojmovanje predikata resničnosti. Če je torej to edino, kar mehko logiko loči od večvrednostne, potem se strinjamo z mnenjem S. Haack [3], da je to prej ekstravagantno kot upravičeno podjetje, da je torej potrebnost oz. zaželjenost drugega koraka »mehčanja« logike potrebno še kako drugače utemeljiti.

c) Problem jezikovnih približkov

Ena od značilnosti mehke logike naj bi bila tudi *približnost sklepanja*. Tu se postavlja vprašanje, kaj pravzaprav pomeni približnost v kontekstu mehke logike in kakšno je njeno razmerje do neeksaktnosti. Dosedanje sisteme večvrednostne in mehke logike namreč lahko imamo za subjektivne in lokalne, ne pa tudi za neeksaktne. V večvrednostni logiki je presoja resničnosti stavka sicer lahko subjektivna, ostaja pa *eksaktna*, in njen rezultat je numerično določena resničnostna vrednost. Enako velja za pripadnost posameznega elementa določeni mehki množici. Mehčanje meta-predikata RES kot značilnost mehke logike tudi ni prineslo nikakršnih neeksaktnosti; ta predikat je bil pač določen s povsem eksaktno, čeravno subjektivno opredeljeno, mehko množico. Pojma mehкости in neeksaktnosti torej ne kaže mešati, kajti mehkost v smislu neeksaktnosti prinese šele uvedba jezikovnih približkov. Gre za postopek, s katerim z računom dobljeno mehko množico nadomestimo s »standardno« zato, da bi jo lahko tudi jezikovno izrazili. Standardna mehka množica je takšna množica, ki je dobljena iz mehkih množic, ki ustrezajo osnovnim predikatom sistema z uporabo t. i. *modifikatorjev* (hedges) tipa ‚zelo‘, ‚bolj ali manj‘, ‚ne‘, ‚ne zelo‘, ... Pokažimo to na naslednjem Zadehovem zgledu: naj bo univerzum pogovora

$$U = (1,2,3,4)$$

mehko množico za predikat MAJHEN, ki naj bo osnovni predikat sistema, pa definirajmo z zapisom

$$\text{MAJHEN} = (1/1, 0.6/2, 0.2[3, 0/4)$$

kot mehko podmnožico univerzuma U. Semantično pravilo za modifikator BOLJ ALI MANJ po Zadehu izraža formula:

$$m \quad (u) = (m \quad [u])^{1/2}$$

$$\text{BOLJ ALI MANJ F} \quad \text{F}$$

kjer je F^2 osnovni predikat sistema. Koeficient pripadnosti nekega elementa u mehki množici modificiranega predikata BOLJ ALI MANJ F je torej določen kot kvadratni koren koeficienta pripadnosti u prvotni množici F. To pravilo sedaj določa standardno mehko množico za modificirani predikat BOLJ ALI MANJ MAJHEN:

$$\text{BOLJ ALI MANJ MAJHEN} = (1/1, 0.78[2, 0.45^*3, 0/4).$$

Za zgled jezikovne aproksimacije, ki se pojavi pri približnem sklepanju, poskusimo obdelati naslednji »mehki silogizem«:

p = X je MAJHEN

q = Y je PRIBLIŽNO ENAK X

r = Y je?

Rabimo torej še mehko relacijo PRIBLIŽNO ENAK, seveda kot mehko podmnožico kartezičnega produkta $U \times U$:

PRIBLIŽNO ENAK =

$1/(1,1), 1/(2,2), 1/(3,3), 1/(4,4),$
 $0.5/(1,2), 0.5/(2,1), 0.5/(3,2),$
 $0.5/(2,3), 0.5/(3,4), 0.5/(4,3).$

V tem zapisu so očitno izpuščeni pari, katerih koeficient pripadnosti mehki relaciji PRIBLIŽNO ENAK je 0. Ustrezno mehko množico sklepa dobimo iz mehkih množic premis po naslednjem t. i. »min-max« produktu, katerega uporablja Zadeh:

$$[1 \ 0.6 \ 0.2 \ 0] \begin{vmatrix} 1 & 0.5 & 0 & 0 \\ 0.5 & 1 & 0.5 & 0 \\ 0 & 0.5 & 1 & 0.5 \\ 0 & 0 & 0.5 & 1 \end{vmatrix} = [1 \ 0.6 \ 0.5 \ 0.2]$$

[pri »matričnem množenju« namesto produkta računamo konjunkcijo (manjši element para), namesto vsote pa računamo disjunkcijo (večji element). Pri tem smo relacijo PRIBLIŽNO ENAK predstaviti v obliki matrike, iz katere je razvidno, da je ta relacija nekoliko omehčana verzija običajne matrike identitete (ki ima enojke po glavni diagonali, ostale elemente pa enake 0).

Predikat, ki opisuje, kakšen je Y iz sklepa zgornjega silogizma, je torej podan z mehko množico

$$? = (1/1, 0.6/2, 0.5/3, 0.2/4).$$

Primerjava te mehke množice z mehko množico, ki predstavlja že definirani (standardni) mehki predikat bolj ali manj majhen kaže: da je dobljeni rezultat mogoče jezikovno aproksimirati v obliki

Y je BOLJ ALI MANJ MAJHEN

Šele ta odstopanja od z računom dobljenega eksaktnega rezultata, ki se pojavijo pri jezikovnih aproksimacijah, uvajajo približnost sklepanja v mehko logiko. Jezikovno izražen rezultat sklepanja torej ni več samo posledica premis, temveč tudi procesa približevanja. Slabost takšnega sklepanja je vpeljava subjektivnosti tudi v sam proces sklepanja, kar lahko, zlasti v daljši verigi sklepov, privede do rezultata, ki je prej posledica približevanja kot premis. To seveda velja le, če nadaljnji sklepi izhajajo iz standardnih mehkih množic, ki ustrezajo jezikovnemu približku, ne pa iz računsko dobljenih mehkih množic (kar je sicer bolj v duhu sematično orientiranega Zadehovega sistema).

4. SKLEP

Teorija mehkih množic se ukvarja z analizo pomena mehkih predikatov (npr. velik, majhen, rdeč, ...) in mehkih kvantifikatorjev oz. modifikatorjev (npr. večina, nekoliko, ...) ter z določitvijo ustreznih operacij nad mehki množicami, s katerimi skuša simulirati običajno, »mehko«, (vague, imprecise, soft, fuzzy) sklepanje, značilno za vsakdanji, pogovorni jezik. Uspešna rešitev omenjenih dveh nalog bi torej privedla do formalizacije neformalnega, intuitivnega sklepanja (Zadehovo približno sklepanje), pri čemer se zdi zaželjena minimizacija ali odprava potrebe po uporabi jezikovnih približkov.

Pri izbiri osnovne logike za nek sistem mehke logike je nujna podrobna primerjalna analiza sistemov večvrednostne logike s stališča potreb teorije približnega sklepanja.

Ceprav je mehčanje meta-predikata RES vsaj na prvi pogled zanimiv in dosleden korak, se v luči računskih komplikacij, katere prinaša, kaže kot problematičen poseg, za katerega v kontekstu numerično zasnovane teorije približnega sklepanja ne najdemo dovolj razlogov.

LITERATURA

1. Bellman & Zahed: Local and Fuzz Logic, v Epsteing & Dunn: *Modern Uses of Multiple Valued Logic*, 1977.
2. Gaines: Foundations of Fuzzy Reasoning, v Gupta et al: *Fuzzy Automata and Decision Processes*, Oxford 1977.
3. Haack: Do We Need Fuzzy Logic? *Int. J. Man-Machine Studies* 11, 1979.
4. Haack: *Philosophy of Logic*, Cambridge 1980.
5. Pinkava: Fuzzification of Binary and Finite Multivalued Logical Calculi, *Int. J. Man-Machine Studies* 8, 1976.
6. Rescher: *Many-valued Logic*, McGraw Hill 1969.
7. Wenstrop: Deductive Verbal Models of Organisations, *Int. J. Man-Machine Studies* 8, 1976.
8. Zadeh: Calculus of Fuzzy Restrictions, v Zadeh et al: *Fuzzy Sets and their Applications*, Academic Press 1975.
9. Zadeh: Fuzzy Logic and Approximate Reasoning, *Synthese* 30, 1975.
10. Zadeh: A Fuzzy Algorithmic Approach to the Definition of Complex or Imprecise Concepts, *Int. J. Man-Machine Studies* 1976
11. Zadeh: PRUF — A Meaning Representation Language for natural Languages, *Int. J.*
12. Zadeh: Possibility Theory and Soft Data Analysis, v *Mathematical Frontiers of the Social and Policy Sciences*, Westview Press 1981.

the other bridge at ... (London 1941).

The bridge ... (London 1941).

The bridge ... (London 1941).

The bridge ... (London 1941).

The bridge ... (London 1941).

The bridge ... (London 1941).

”Zakulisje“ likovne prakse

Ob izidu knjige dr. Milana Butine *Elementi likovne prakse*, Mladinska knjiga Ljubljana 1982

Izid knjige *Elementi likovne prakse* dr. Milana Butine pomeni — čeprav zveni morda stereotipno, ker to več ali manj ponavljamo ob izidu sleherne nove knjige — v slovenskem kulturnem prostoru zaradi več (strokovnih, miselnih in založniških) razlogov pomemben dogodek.

1. Najprej strokovni vidiki. Prva značilnost, ki nas zbode v oči, ko spoznamo Butinovo preiskavo oblikovalne prakse, je izvirnost pristopa pri avtorjevem navezovanju stika s proučevanim »predmetom«. Gre namreč za pristop, ki ga pri obravnavi likovne ustvarjalnosti doslej ne le nismo bili vajeni, pač pa ki na povsem nov — upal bi si zapisati likovno logičen — način prodira v podobo likovno-tvorbenih vezi in strukturalne enovitosti, tolikokrat prezrto pod zgolj »površinsko vzporedljivostjo likovnih nasledkov in zbirnosti«. Metodološka naravnost Butinovega raziskovanja likovne prakse je svojevrsten odziv, kritika in konstruktivna nadgradnja dosedanjih teoretičnih obravnav likovne oblikovalne prakse. Po obliki in funkciji izhaja iz trojnega implicitnega prepričanja:

a) najprej, da se v labirintu oblikovalnih pojavov in možnosti, ki nas obdajajo, tako teoretično kot tudi sicer ne bomo mogli orientirati, ne da bi precizirali ali vsaj spostavili naravo relacij, ki oblikovalno povezuje »mišljenje z otipljivim«;

b) potem, da dve temeljni optiki, ki sta doslej določali in še zmeraj določata oblikovalno teorijo — to sta formalna analiza na eni in analiza ustvarjalnega procesa na drugi strani — vsaka zase še zmeraj nista in tudi v prihodnje ne bosta mogli dati prepričljive in celovite podobe oblikovalnega pojava, ker pač hočeta — ko ocenjujeta, kaj se dogaja — ostati navezani vsaka na svoj umetno izbrani pol ali »brezno«, med katerima oblikovalno resnično »vivimus, movemur et sumus«, kot se reče;

c) in končno, da je neznanska moč likovnosti, ki se v notranjosti nekega človeškega sveta nezadržno izkazuje kot nenehno rastoče jedro »indeterminacije in informacije«, močno onesposobljena v teh diametralnih teoretskih zajemih, saj

implicitno vsebujejo neko zahrbtno in nekontrolirano povečanje sicer zelo stvarnih videzov, ne da bi upoštevali tudi faktorje druge strani oziroma celovitost dogajanja.

Vse doslej je neki opazen dualizem ali vsaj »mimobežnost« postavljala nasproti tisto, čemur smo se navadili reči »likovna teorija«, in tisto, kar so nam različne vede lahko povedale o strukturi in segregaciji umetniškega ustvarjalnega procesa.

Na eni strani svet likovne materije in njenega učinka, na drugi svet psihičnih procesov, mišljenja, idej . . . Oblikovalni teoriji se ni posrečilo v neki koherentni razlagi združiti in požlahtniti obeh enako objektivnih področjih izkustva. Teoretična razprtost med proučevanjem likovne »*res extensa*« in »*res cogitata*« je oblikovalni kozmos vse doslej poskušala prerezati na dva antagonistična dela in ga zategadelj, kot bi rekel Engels, tudi ni zaobjela »v njegovem življenju, temveč v njegovi smrti«.

Da bi se temu izognil in našel nek stvaren, celovit smisel — bolje bi bilo reči: določen čut kreativnega viška, ki mu, ujet v svoji celoti, pozitivno odgovarja oblikovalni utrip — skuša Butina s svojo raziskavo, potisnjeno v vse smeri oblikovalne resničnosti hkrati, na podlagi čisto »fenomenalne« raziskave pokazati, kako je likovnost — v kvaliteti, ki se zanjo spodobi — lahko zdravo teoretično zajeta le v neizogibnem temeljnem spoju oblikovalne materije in duha.

To temeljno spoznanje je »operacionalizirano« in polno osmišljeno v *Elementih likovne prakse*.

Torej: združiti oblikovalno bit in mišljenje. Edina razumna perspektiva, nam implicitno zatrjujejo *Elementi likovne prakse*, hkrati pa tudi zahtevna in delikatna operacija.

Kako dolgo je v oblikovalni teoriji ostalo neopaženo bistvo znane Marxove misli iz *Pariških rokopisov*, ki pravi: »Mišljenje in bit sta torej sicer različna, vendar drug z drugim v enotnosti«.

Tu je jedro, v katerem mora, nas prepriča Butina, zajemati sleherni raziskava logične strukture likovnega oblikovanja: likovno oblikovanje se v svoji najbolj stvarni vrednosti pred našimi očmi zarisuje preko nezaustavljive igre dveh povezanih osi — prostorsko-materialne in duhovno-kreativne; obe ti dve osi, ki nista dve naključno ali nasilno združeni stvari, sestavljata zunanjo in notranjo podobo oblikovanja, hkrati pa s svojimi doprinosi oblikujeta tudi njegovo stvarno »fiziognomijo.«

Dobro je, da se teoretično ne izmaknemo ne sem ne tja, pač pa, da znamo svoje raziskovanje uravnavati v »valovanju« stvari.

Vsi ti načelni razmisleki, ki jih velikokrat le zaslutimo iz strukture teksta, nam likovno oblikovanje predstavljajo kot »posebno obliko in možnost človekovega generičnega življenja«, ki na tak način odkriva, aktivira in pusti učinkovati »skrite potence« naravnih materialnih sil, da njihova učinkovitost in moč postane za človeka v telesnem (čutnem) in duhovnem oziru neka prepričljivo nova in dejavna vrednost. Fascinantne globine »materije-duha«, ki v najmanjšem »volumnu« dosejata brezmejno utrditev samih sebe v človeškem svetu.

Šele v raziskovanju te dvigajoče se sinteze dobi teoretična vizija likovnega oblikovanja svoj obraz in se uravnesi — če izpostavimo temeljno determi-

nanto razprave — okrog likovne prakse, v kateri družno konvergirajo tri najbolj fundamentalne predpostavke oblikovanja:

1. materialni svet kot genetično-naravna osnova;
2. človeški organizem s svojimi zakonitostmi čutnih bitnosti in mišljenja;
3. družbena skupnost z regulativami v obliki proizvodnih sil, sredstev in odnosov, kulturnih navad, spoznanj, običajev, likovnih pojmovanj in pojmovnih sistemov (prim. str. 21—26).

Temeljno torišče Butinove preiskave je razkritje dogajanja, v katerem »živa in neživa substanca« v medsebojni izmenjavi sproščata svoje moči in jih »vlagata« v stvaren materialni produkt — likovno delo (gl. poglavja: »Psihofiziološke osnove«, »Likovno pojmovno mišljenje«, »Vloga likovnih materialov in tehnik«).

Preprosto lahko rečemo, da je Butinova razprava zgolj prizadevanje, da bi analizirali, umno združevali in zajemali področja likovnih energij ter pokazali, v čem je bistvo in zahtevke likovnosti, če jo z vsem in do kraja postavimo v teoretski okvir. V tem je njena posebna moč in vrednost, ki je doslej v polju oblikovalne teorije še docela nezaznana.

Dotaknimo se na kratko še ugovorov, ki se z raznih strani radi pojavljajo ob teoretičnih preiskavah strukture oblikovalnega dogajanja, zlasti ob takih, kakršna je ta, ki o njej govorimo. Največkrat gre za tele pomisleke:

a) Če sledimo nekemu pojavu kolikor je mogoče daleč do izvirov, ali to hkrati kar avtomatično pomeni, da se bo nekaj spremenilo v našem oblikovalnem ravnanju (ustvarjanju, poustvarjanju)?

b) Ali se neka metodološko zgnetena in logično stilizirana teoretična obravnava v človeku sploh lahko pojavi kot neka posebna moč, ne le logične eksplikacije marveč dejavne angažiranosti — se pravi kot vodeča moč ne samo k nekemu neobčutljivemu vedenju, pač pa k zavestnemu interesu?

c) Ali potemtakem človek s pomočjo teorije lahko poglobi svoje estetsko (likovno) stališče in (kar je nujno) poveča svojo prodornost in kreativno silo?

Ob teh vprašanjih pa se moramo takoj zavedeti tegale: odkar je človek dosegel določeno stopnjo oblikovalne refleksije ali zavesti, je z vsakim trenutkom bolj prisiljen, da si, če hoče napredovati, z večjo vztrajnostjo in jasnovidnostjo zastavlja vprašanje svoje oblikovalne usode in perspektiv — in docela naravno je, da se bo pri tem naprej ukvarjal z **r a z i s k o v a n j e m i n p r e v e r j a n j e m** elementov svoje prakse. Pri oblikovanju, ki se začneja zavedati svoje vloge in svojih potreb, bo moral človek posvetiti čedalje več dela in največji del svoje pozornosti raziskovanju in izkoriščanju svojih kretivnih potencialov, ki leže v strukturi oblikovalne materije, v »zalogah« osebnostnih dispozicij in v oblikovalnih izkušnjah, ki nam vsak dan pritekajo po najrazličnejših kanalih individualne in kolektivne (družbene) estetske prakse.

Pri tem pa mu bo teoretično razmišljanje takega kova, kakršnega razkrivajo *Elementi likovne prakse*, lahko le dobrodošlo — in to ne glede na votel strah, da bi utegnila vzpostavitev zavestne in racionalne intimnosti z oblikovanjem kakorkoli ogroziti draž njegove formalne neposrednosti.

2. Miselni premiki. Tu gre predvsem za specifično filozofskoantropološko dimenzijo razprave. Butina izhaja pri analizi likovne produkcije iz izvirnega marksizma, in sicer zato, ker se mu je Marx ob študiju, kot sam piše, pokazal kot

filozof, ki je — morda bolj kot drugi — spoznal, da je delo tista oblika dejavnosti, ki je za človeka specifična in ga šele naredi človeka, in ker je enako jasno spoznal ». . . da nekatere oblike družbene organizacije proizvodnje in dela človeku onemogočajo, da bi se skozi delo uresničil in uveljavil kot celostno človeško bitje«. »Ob branju klasikov marksizma sem,« piše avtor, »našel analogije z likovnim načinom dela in proizvodnje, ker so se mi kar same vsiljevale. Zato sem se odločil za obravnavo po analogiji, saj sem upal, da bo ta metoda dovolj jasno odkrila naravo likovnega dela in proizvodnje. Vendar sem se omejil v smislu Marxove pripombe v prvem delu *Kapitala*, da je najprej treba proučiti proces dela neodvisno od katerekoli družbene oblike. Če naj odgovorimo, na primer, na vprašanje odtujitve umetnosti, je treba vsaj v načelu vedeti, kakšne so značilnosti neodtujenega umetniškega dela« (prim. str. 9—10).

Izhodišče je potemtakem v specifično človeškem delu Le-to pomeni za človeka začetek drugačnega načina življenja-notranjega ali kot bi rekel Marx, začetek njegovega »počlovečenja«, ki se na zunaj odčituje v razvitosti »vseh čutov« oziroma duhovnih moči, kot so »volja, ljubezen, mišljenje, delovanje . . .«. V tem smislu likovno delo (produkcija in produkt) podlega zakonitostim docela iste dialektike kot vsi drugi načini specifično človeških kreativnih praks (recimo znanost in filozofija), za katere je, kot je dejal Vojan Rus (*Izvirna marksistična dialektika*, Ljubljana 1978, str. 398), odločilno merilo, koliko duševnih moči so zbudile in kultivirale, koliko so prispevale k vsestranskemu razvoju človeka.

Delo in njegova kreativna aktivacija torej.

Tu pa se Butinova raziskava pravzaprav šele začne. Likovnost je kot posebna človeška dejavnost res določen način proizvodnje in kot taka sodi pod njen splošni produkcijski zakon, vendar, kot pravi Marx, prava težava ni toliko v tem, da se odkrije splošnost, ki ji neka stvar pripada, pač pa, da se določi njena specifičnost in notranja zakonitost. Kar Butina mora pokazati, je potemtakem predvsem, kako lahko likovnost na svojem posebnem področju kultivira človekove duhovne moči in s katerimi sredstvi to stori.

Da pa bi to lahko storil, mora najprej analizirati in nato sintetizirati notranjo zgradbo gibanja zunanjega sveta in človeške psihe v likovnem ustvarjanju. Pri tem pride do izredno izvirne, logične in jasne teoretične zamisli ter sheme procesa naravnega človeškega mišljenja na eni in procesa specifično likovnega, produktivnega mišljenja na drugi strani. Po tej shemi se likovno delo kot »proces, ki poteka med človekom in naravo«, začne s procesom, ki se od narave preko čutov kot veznega člana giblje naprej do notranje miselne podobe, v kateri dobe naravne stvari in pojavi za nas (vidni) pomen in smisel, se pravi iz zunanjega v notranji svet; v drugem delu pa se tok procesa preusmeri in teče iz notranjega sveta v zunanji svet, k likovnemu produktu kot stvarnemu, materialnemu predmetu. »V prvem delu nastane iz fizičnih pobud narave misel, v drugem pa se misel spremeni v naravni proizvod (prim. str. 42), v likovno delo, ki pa kljub temu da pripada svetu stvarnih, realnih eksistenc, ni na ravni naravnih predmetov, pač pa, kot pravi avtor, »z duhom obdelana in duhu namenjena materija«. »Med naravnimi stvarmi in pojavi je bistvena razlika, ki jo moramo

zlasti na področju likovne umetnosti vedno imeti pred očmi, na katero pa prav tu radi pozabljam, čeprav se nam to praviloma nikdar ne zgodi pri tehnoloških ali znanstvenih stvareh in pojavih« (ibidem).

Osrednje področje sheme in Butinovega pojmovanja so čuti (oziroma čutnost), kjer prehaja en svet v drugega na obeh ravneh. Čutnost, ki ji je Marx sicer pripisoval veliko vlogo, v estetskih teorijah pa je le redko zavzemala nepristransko mesto, postane tukaj temelj, katerega učinkovanje in razvijanje, kot bi rekel Karel Kosik, poustvarja notranjo strukturo oblikovalne resničnosti.

Z *Elementi likovne prakse* je človeška čutnost v svojem najbolj naravnem gibanju postala nepristranska sestavina likovne estetike. In tudi v tem je posebna vrednost razprave.

Pri vsej tej marksistični aplikaciji pa je najbolj zanimivo, da najde Butina največ analogij s kreativno umetniško prakso prav v tistih »pasažah« klasikov marksizma, kjer o umetnosti sploh ni govora in jih zato mnogi, ki so iskali zgolj eksplicitne Marxove in Engelsove estetske izjave, manj pa raziskovali strukturo oblikovalnega dogajanja, z umetnostjo nikakor niso mogli spraviti v zvezo. S tem Butina pokaže, da je izjemno izviren in suveren mislec, ki ne pristaja na šablone, pač pa skuša po svojih močeh v marksizmu vselej iskati tisto najbolj vitalno jedro, ki ga dela aktualnega in ki se po svoji razlagalni strukturi prilega strukturi likovnega estetskega pojava. S tem marksizem v njegovem delu (p)ostaja živ, pomenljiv in, kar je še posebej pomembno, praktično uporaben, česar nikakor ne smemo spregledati.

c) Za konec pa še založniški aspekt. Butinovo delo pomeni tudi v založniškem pogledu poseben uspeh v slovenskem kulturnem prostoru, saj začenja z njim (hkrati s pred kratkim izdanim Didkovim *Raziskovanjem oblikotvornosti*) likovnost tudi v naši diskurzivni zavesti zavzemati svoje resnično mesto, ki nam ga različne umetnostno-historične in monografske edicije — s katerimi je naša založniška politika dolga leta eonstransko pokrivala področje likovnosti — zaradi svojega posebnega interesa in metodološke obdelave niso mogle razkriti.

Upamo, da je s tema deloma konec »suše«, ki je, kar zadeva fundamentalne likovne razprave, pri nas vladala vse doslej. Šele tako bo namreč likovna kultura ne samo formalno, pač pa tudi dejansko prodrla v zavest ljudi in tam sprožila ustrezen odmev.

Če so nas knjižne izdaje o likovni umetnosti doslej »zalagale« predvsem z reprodukcijami, histologrfskimi in ikonogrfskimi podatki, z množico likovno izrecno heterogenih dejstev, predstavljajo *Elementi likovne prakse* poskus, da bi nas, če parafraziram epistemologa Bachelarda, iz umetnostno-historičnega umestili v likovno-logičen čas z dobro postavljenimi likovnimi razlogi in posledicami, v logičen čas torej, ki ne izkazuje več inertnosti realne kronologije in ikonografije, pač pa se od njiju, če tudi končamo z Bachelardom, s svojo »slastno naglostjo« odlepi ter se obrne v »rekonstrukcijo« likovnih konceptov, sodb in strukture.

Poizkustiti logično (izkustveno in eksperimentalno) definirati to skrivnostno (za mnoge kar metafizično) dejavno moč likovnega oblikovanja s tem, da se njena strukturalna, likovna-logična in historična pozicija predstavi skozi doprinos vseh

posamičnih dogajanj preko katerih se v oblikovanju gibljemo — tak je, mislim, dobro orisani namen Butinovega dela.

Nek celovit in »celovito oblikujoč« pogled na likovnost, ki lahko da čisto poseben »ton« likovnim resničnostim, ki jih v življenju srečujemo in občudujemo, ki naša likovna doživetja prečiščuje in cepi v res pristna, naravna, logična likovna vedenja, s katerimi se bo ob pomoči neizmernih plasti ustvarjenega likovnost v nas izkazala vsestransko »otipljiva« in dejavna, domača in izzivalna hkrati.

Jožef Muhovič

Tiha asimilacija, psihološki vidiki nacionalnega odtujevanja, Trst 1983

Po izidu izredno odmevne knjige Alenke Rebula-Tuta, *Raziskava med slovenskimi delavci o narodnostnih problemih v Trstu*, ki je izšla leta 1980, je Založništvo tržaškega tiska poslalo na trg novo sociološko študijo s podobno, dokaj aktualno tematiko. V mislih imamo delo Emidija Susiča in Danila Sedmaka *Tiha asimilacija, psihološki vidiki nacionalnega odtujevanja*, ki je na 174 straneh izšlo kot izdaja Slovenskega raziskovalnega inštituta v zbirki Slovenci v zamejstvu (znanstveni tisk v dveh jezikih) leta 1983. Publikacija se vključuje v dokaj bogat diskusijski trenutek slovenske narodne skupnosti v Italiji, ko se problemi narodne identitete, asimilacije, demokratičnosti institucij in ne nazadnje celotnega spektruma globalne zaščite ponovno in v ostrejši obliki pojavljajo na odru tržaškega političnega vsakdanjika.

Prav problem asimilacije, se pravi stapljanja manjšinskega naroda z večinskim, je glavna tema študija Susiča in Sedmaka, ki precej interdisciplinarno združujeta svoje sociološko in psihološko znanje pri obravnavanju omenjene tematike in pri razčlenitvi družbenih dejavnikov in njihovih mehanizmov, ki asimilacijo pospešujejo. Manjšina ne živi ločeno od večine, zato nanjo vplivajo določeni agensi, ki jih avtorja tudi pokažeta, in sicer: v družini staršev, šoli, množičnih občilih, delovnem okolju, organiziranih društvih in širšem medčloveškem okolju, t. im. vsakdanjosti. Strukturalna analiza teh dejavnikov je v bistvu tudi vsebina te publikacije, ki sicer ugotavlja, da je za ohranjanje etnične manjšine odločilna skupinska zavest pripadnosti nekemu narodu, kar lahko pojmujeemo kot diferenciacijo do večine, da pa je drseča asimilacija močnejša in prevladujoča. Avtorja neki — ne prav dobro definirani — manjšini ne ponujata receptov, kako naj omili asimilacijo in okrepi razločevanja z večinskim narodom, kljub temu pa upata, da bo njuno delo sprožilo določene agense v manjšini sami, ki naj bi omejili ali celo ustavili asimilacijski proces v korist dominantne večine.

Vpliv protiasimilacijske politike mora po njunem mnenju potekati po določenih kanalih, denimo v šoli, družini, pogovornem jeziku, množičnih medijih, družbenem udejstvovanju, prostem času itd. To so pravzaprav isti dejavniki, ki asimilacijo pospešujejo, vendar jih mora manjšina uporabiti sebi v prid (aktivna strukturalizacija), obrniti mora potemtakem tok njihovega vpliva v prid diferenciacije manjšine od večine. Iz povedanega je jasno, da obstaja neka točka, t.im. vmesna

točka«, med popolno asimilacijo in popolno diferenciacijo, ki je kritična in prelomna. Prav to vmesno točko sta avtorja pretresla, kajti na njej se pravzaprav zlomijo tisti »vmesni ljudje«, ki zaradi mešanih zakonov ali drugih asimilacijskih dejavnikov ne zmorejo ohraniti lastne narodnosti. Avtorja, ki sta del svoje študije predstavila že leta 1979 na simpoziju o sociogospodarskih problemih manjšine v Trstu, sta pri objavi teh in drugih tez tokrat opustila gospodarske in politične ugotovitve in se kljub objektivnim težavam strogo omejila na psihosocialne elemente odtujevanja, ki ni le narodnostno, temveč je hkrati tudi socialno in človeško.

Čeprav sta avtorja *Tihe asimilacije* prebrani literaturi in lastnim ugotovitvam in razmišljanjem dodala le 8 anket, lahko knjigo, ki jo avtorja sama postavljata v vrst »pilot studies«, uvrstimo na pomembno mesto tovrstnih raziskav, »ki sicer ne daje dokončnih odgovorov, a razkriva nova vprašanja«.

Čeri asimilacijskih dejavnikov so izredno na gosto posejane po vsej slojevitosti neke manjšine. Če je že omenjena študija A. Rebula-Tuta zasekala predvsem v asimilacijske mehanizme proletariata in razrednih organizacij, je Sušičevo in Sedmakovo delo črpalo svoj raziskovalni substrat v srednje-višjem meščanskem sloju asimilantov v deželi Furlaniji-Juljski Krajini, kjer je vprašanje etničnih korelacij precej nerazčiščeno. Prav zato sta lupo svojega iskanja usmerila predvsem v analizo delovanja asimilacijskih mehanizmov, in to s študijem socializacijskih agensov. Metodološki uvod skuša teoretično postaviti mejnike določenim definicijam (kaj je manjšina, identifikacija, asimilacija itn.) vključitve asimilacijskega procesa v širše sfere procesa socializacije. Avtorja sta pri tem uporabila dokaj sodobno znanstveno slovensko, ameriško in italijansko literaturo (bibliografski pregled na koncu knjige je bogat in ilustrativen) in na te ugotovitve na koncu vsakega poglavja presadila slovensko manjšinsko problematiko. Modernizacija, odnosi moči in oblast ter kriza institucij so obdelani tako, da iščejo odgovore na odnos med večino in manjšino v kontekstu aktualne družbe. Če se bo manjšina hotela uspešno upreti vsrkanju, bo morala, tako vsaj ugotavljata Susič in Sedmak, posvečati več pozornosti: a) šolski instituciji, ki je neobhodna za življenje katerekoli narodnostne skupnosti. Vse bolj se bo morala zavedati, da predstavlja b) zemlja izredno bogastvo manjšine. Zemljo in teritorij je treba čimbolj ohraniti in zaščititi. Kvaliteta c) množičnih medijev mora nenehno rasti in izhajati iz slovenske manjšine same. Prav tako naj d) kulturna dvojezičnost reši žgočo problematiko etnično mešanih zakonov, ki naj bi se spremenili v sredstvo medskupinske integracije. Uporaba prostega časa in vnovčenje krize institucij dopolnjujeta ta seznam rešitev, ki seveda niso ne popolne ne absolutne in ne zagotavljajo popolnega uspeha, ki pa bi morale, po Sedmaku in Susiču, vendarle nekoliko omejiti asimilacijo.

Knjiga, ki je v tržaški strokovni in politični javnosti zbudila precejšnje zanimanje, tu in tam naseda na sipine nepoznavanja zgodovine in analize političnih gibanj. Nemogoče je namreč pozabiti na asimilacijo, ki se je v Trstu dogajala vse 19. stoletje do 1. svetovne vojne, na vse Vivantejeve teze, ki razčlenjujejo to množično odtujitev. Prav tako so precej pavšalno obdelani raznarodovalni učinki fašizma, vojnega obdobja in povojne zgodovine, ko je slovenski narod v Primorju — od padcev do sublimacije — ohranil določeno zgodovinsko predstavo, ki je ni mogoče izbrista iz zavesti. Vsem tem težkim tezam o vzponih in padcih neke

nacionalne skupine se pridružujejo današnji mehanizmi asimilacije. Zgodovinski spomin živi namreč tudi v generacijah, ki vseh teh travmatičnih trenutkov niso osebno doživljale. Prav pri razčlenjevanju te konkretne problematike pušča Sedmakova in Susičeva knjiga odprta vprašanja, kar gotovo škodi homogenosti in popolnosti raziskave.

V celoti predstavlja *Tiha asimilacija* dokajšnjo novost na slovenskem knjižnem trgu. Raziskava zasluži vse priznanje, in to ne le v tako imenovanem »manjšinskem okviru«, ampak se obdelana problematika lahko razširi tudi na matično domovino, kot teoretični model iskanja zakonitosti asimilacijskih tokov v procesu splošne socializacije pa na Evropo. Zaradi izredno sproščene besedišča in zaradi dokajšnjega nekonformizma obdelanih tem ter ponujenih rešitev priporočamo Susičevo in Sedmakovo knjigo *Tiha asimilacija* v poglobljeno branje.

Boris Gombač

Dela, ki bi bila posvečena analitični filozofiji, pri nas še vedno sorazmerno redko izhajajo. Za pisce je to gotovo dvorezni meč: praktično je to na tem področju novost, z druge strani pa prav to dejstvo avtorja omejuje in ga sili v didaktičnost ter v ponavljanje dejstev, ki so v literaturi že večkrat obravnavana. Toda pisec dela, o katerem pišem, se je uspešno izognil vsem tem dilemam. Avtor je, ko je pisal o klasičnih analitične filozofije oz. o filozofiji logike, uspel pregledno prikazati samo tematiko ter sedanje stanje raziskav, hkrati pa je, s tem da je probleme razčistil in izpostavil ter vztrajal pri filozofskem vidiku vseh obravnavanih tem — z dobrim prijemom, ne da bi zapadel v ekstravaganco — uspel ponuditi izvirno interpretacijo.

Gre za delo Andreja Uleta, slovenskega logika in filozofa mlajše generacije, ki je pod naslovom »Osnovna filozofska vprašanja sodobne logike« letos izšlo pri Cankarjevi založbi v Ljubljani (cca. 500 strani).

Pisec v delu obravnava filozofske refleksije, vezane na logiko, ali bolje, na njeno sodobno, matematično utemeljitev; gre za razmišljanja treh filozofov, od katerih dva sta bila aktivna matematika-logika — G. Frege, B. Russell in L. Wittgenstein. V delu zgodnjega Wittgensteina vidi Ule neke vrste »dialektične sinteze« Fregejevega konceptualističnega in Russellovega empirističnega filozofskega utemeljevanja logike, tako da je del, ki je posvečen Wittgensteinu, tudi osrednji del Uletove knjige.

Moj namen ni, da bi v zapisu prikazal Uletovo obsežno knjigo v celoti, marveč se bom omejil na prikaz enega problema, ki ni povsem nebiten. Gre za enega od vidikov Wittgensteinove filozofije, katerega predstavitev lahko začnemo z zelo enostavnim vprašanjem: če je naloga logike v tem, da ureja naš govor o stvareh, kaj je potem — glede na to — naloga filozofov?

Poznamo dva načina filozofskega pristopa k razmišljanjem, ki zadevata urejene domene diskurza ali možnega urejanja take domene.

Prvi način temelji na tem, da filozofska refleksija postopno spremlja napredovanje urejanja. Na primer: ko je filozof uspel formalizirati nek odsek našega govora, lahko posploši rezultate, dojame skrite predpostavke, uspele formulacije in pokaže, kako bi lahko to metodo uporabili na širšem področju. Ule nam prikaže eno takšnih urejenih filozofskih del, ko piše o Russellovi teoriji določnih opisov. Russellu je uspelo izjave, ki vsebujejo lastna imena, prevesti,

parafrazirati tako, da ime zamenja z opisom, ki enovito izbira neko enoto. Nadaljnji razvoj Russellove filozofije prikaže Ule kot napredovanje refleksije o tem uspešnem podvigu. Tak tip razmišljanja bi lahko poimenovali spremljajoče ali »vzporedno« razmišljanje, če le-to spremlja oz. sledi rezultatom, ki so doseženi v logični analizi nekega področja diskurza.

Drugi način je mnogo bolj tvegan, saj zahteva več domišljije in inventivnosti, toda tudi obeta več. Ko je filozof začrtal temeljne obrise možnega urejanja (npr. neke možne formalizacije), sicer največkrat z izrekom, postavi praktične, posamezne probleme v oklepaje in jih mora z uspešnim urejanjem rešiti (začasno jih odpiše kot »tehnične«) ter namesto tega postavi naslednjo optimistično hipotezo: vzemimo, da smo celotno domeno, ki nas zanima, uspeli urediti na način, ki ga predlagamo — kaj sledi, če razumemo to domeno po svoje? Platon je tak način sklepanja imenoval hipotetično, mnogokje pa govori o takem sklepanju tudi kot o pravi dialektiki. Njegov »Parmenid« vsebuje skico obeh načinov sklepanja, tako hipotetičnega kot anticipativnega, ter tudi prvega, spremljajočega. V prvem delu »Parmenida« skuša Sokrat rešiti svoje najpomembnejše ontološke probleme s predpostavko, da nekaterim, posebej pomembnim in filozofsko relevantnim predmetom odgovarjajo »ideje«. Zenon to predpostavko raziskuje postopno, ter pokaže, da le-ta lahko v tako postopni uporabi zataji. Urejanja ontologije našega govora ne moremo izvajati z občasnim opozarjanjem na »ideje«, saj tako opozarjanje ne more prikazati sistematske povezanosti, ki osmišlja naš govor. Ko Zenon končno pritisne Sokrata ob zid, mu obenem svetuje, naj se vadi v »dialektiki«, potem pa v slavnem drugem delu demonstrira anticipativno dialektično sklepanje. Vzemimo, da imamo popoln odgovor, da je naše urejanje naše ontologije urejeno. (Vzemimo, da je tak odgovor neki P. Kaj za naše celotno razmišljanje sledi iz resničnost P-a. Potem predpostavimo, da imamo spet popoln odgovor in da je ne-P. Kaj iz tega sledi glede na naše celotno spoznanje? Če je P dovolj strukturiran, tako da omogoča več kombinacij (ne pa toliko, da bi jih omogočal preveč), lahko raziščemo konsekvence vseh hipotez, in se ne zavzamemo za nobeno posebej.) Enoten sklep, če do njega pridemo, predstavlja neke vrste *formalno invarianto* diskurza, to pa je tisto, kar Ule v svoji knjigi imenuje »transcendentalno« stališče.

Znano je, da bi morala Leibnizova *ars combinatoris* omogočiti isti tip anticipativne, hipotetične filozofske refleksije; in res sledi vloga, pripisana kombinatoriki temu zgodnjemu uvidu, v vseh tistih Leibnizovih tekstih, ki so pisani nekaj desetletij po prvem spisu o kombinatoriki. Kombinatorika nas uvaja v večšino izumljanja, hkrati pa nam omogoča filozofsko refleksijo urejenega gradiva, ki je sestavljeno iz opisov različnih možnosti, pač glede na dejstvo, da zagotavlja tudi izčrpnost tega gradiva.

Wittgenstein je v prvi fazi, in to Ule v svoji knjigi tudi obravnava, filozof logičnega atomizma. Pričakovali bi, da bi lahko spadal v prvo skupino filozofov, skupaj z Russellom (in verjetno z Aristotelom); tudi večji del obstoječih prikazov Wittgensteinove filozofije kaže, da logični atomizem išče tudi »atomarno« refleksijo, filozofijo, ki bi preučevala sodbo za sodbo, oz. enostavne sodbe kot avtonomne tvorbe.

Ta videz je napačen.

Uletova knjiga nam končno predstavlja anticipativno mislečega Wittgensteina, ki zajema sistem možnosti, kolikor jih odpira formalizacija (s predikatnim računom prve stopnje), kot popoln in izčrpen. Uletov Wittgenstein je filozof, ki se sam ne ukvarja s formalizacijo posameznih področij, marveč deluje tako, kakor bi storil Platonov Zenon ali naš Leibniz: predpostavlja, da je formalizacija uspešno opravljena, pa tudi to, da je formalizacija prišla do konca, oz. dovolj globoko ter da smo tako prispeli do pravih, elementarnih sodb; potem se vpraša po filozofskih konsekvencah takega uspeha.

Ule je pokazal, da Wittgenstein pojmuje sistem sodb kot temeljno danost in da ga zanimajo sistemske karakteristike in ne generalizacije na podlagi posameznih rezultatov.

V tem kontekstu dobiva ustrezno branje dve Wittgensteinovi tezi. S prvo trdi, da mora logika skrbeti sama zase in se pojavlja tako v »Traktatu« (5. 473) kot tudi v »Dnevniku« (22. 8. 1914). Druga teza, iz »Logičnih beležk« iz leta 1913, pa je, da v filozofiji ni dedukcije, marveč se vse zveja na opis.

Druga teza je videti bolj nenavadna kot prva. Zakaj filozof ne bi uporabljal dobrega in zanesljivega aparata teorije dokazov, zakaj bi se izogibal deduktivnemu sklepanju? Kaj je narobe z deduktivnim sklepanjem, da bi se mu moral filozof izogibati?

Odgovor: deduktivno sklepanje je samo po sebi v redu. Izvajati ga moramo, vsaj načelno, izčrpno: da logika poskrbi sama zase. V zadnjem dejanju nastopi filozofska refleksija, ki predpostavlja, da je bil aparat teorije dokazov uspešno in dovolj uporabljen ter reflektira hipotetično zanesljiv rezultat. Če bi uporabili dedukcijo v filozofiji, bi to pomenilo, da anticipacija ni popolna, da misel spremlja proces reglementacije diskurza, ki se včasih zateče v domeno logikov, da bi tako izvedla druge dedukcije, zakrpala luknje in zaokrožila oz. zaprla tisto, kar je logik pustil odprto.

Zato filozof samo opisuje in pojasnjuje.

Toda nenavadni se nam zdijo sklepni stavki »Traktata«. Tu Wittgenstein med drugim trdi, da so stavki »Traktata« kakor lestve, po katerih se moramo povzpeti (6. 54) in jih potem odvreči. Kot dober arhitekt, toda glede na take predloge o uporabi lestev tudi neverjetno razsipen gradbenik, Wittgenstein s to metaforo odpira neverjetno veliko problemov (stari paradoksi so še najbolj dobrodušni: Ali naj trditev 6. 54 odvržemo skupaj z drugimi? Če to storimo, moramo obdržati vse, razen seveda 6. 54.). Metafora predpostavlja, da vemo, kaj so lestve in kaj je stavba, kar pa je daleč od tega, da bi bilo naključje. Logični skelet, okostje popolne analize prav tako igra vlogo »lestev«. Ko smo tako dobili vse konsekvence s tem, ko smo anticipirali popolno analizo in osvojili vse znanje, zakaj potem ne bi zavržili teh lestev in obdržali filozofske uvide?

Toda vrnimo se raje k logičnemu skeletu.

Ule: »Predpostavka določenosti smisla sodbe zahteva določenost in enoznačnost analize sodb (str. 339).« S tem se je dotaknil točke, na kateri se Wittgenstein kaže kot povsem sodoben teoretik karakteristik.

Enopomenskost analize pomeni naslednje: čeprav so posamezne elementarne sodbe neodvisne ena od druge pa se sistematski način, po katerem posamični termini vstopajo v več sodb, nadalje sistematski način, po katerem se sestavljene

sodbe gradijo iz enostavnih tako, da je resničnost prvih odvisna od resničnosti drugih, s čimer je zagotovljeno celovito in sistematsko funkcioniranje jezika, tj., »da gre za stališče, ki vedno opazuje svet s horizonta celovitosti, kar lahko smiselno izrečemo s sodbo« (Ule, str. 341).

Zelo podrobno nam Ule pokaže, kako se predpostavka enoznačnosti kaže v logični formi stavkov in sodb. »Vsaka sodba v sebi vključuje občost — najprej s svojo logično formo, ki jo deli z drugimi, in potem zato, ker vsaka uporaba imen implicira izbiranje imen iz razreda vseh imen (Ule, str. 340).« Že pred Tarskim opazi Wittgenstein temeljne posledice za teorijo pomenov, pravila eksistencialnega posploševanja. Eksistencialno posploševanje je korak, s katerim od sodbe »Peter je žalosten« pridemo do sodbe, da je nekdo žalosten ali še bolj splošno, do sodbe, po kateri obstaja nekaj, kar je žalostno. Pravilo eksistencialnega posploševanja, v mnogih logičnih sistemih v bistvu definira kvantifikacijo, pri čemer je največkrat v teh istih sistemih kvantifikacija najpomembnejša zveza med jezikom in dejanskostjo. Ule opozori na Wittgensteinovo zavrnitev, da bi kvantifikacijo reduciral na disjunkcijo in pravilno poudari sklep, da vsaka posamezna, celo elementarna sodba predpostavlja obstoj splošnosti, namreč tiste, ki je izražena s kvantifikacijo.

»Zato je Wittgenstein sklepal, da je, kakor se v splošni sodbi kažejo forme elementarnih, tudi obča splošna sodba — že po samem imenovanju predmeta — prisotna v elementarni sodbi (Ule, str. 324).«

Tako nam postane jasen filozofski domet Wittgensteinovih tehničnih nagnenj, ki jih lahko vidimo v poglavju o operaciji dvojne negacije (niti... niti...). Uletova predstavitev teh vprašanj je vzorna, jasna in temeljita ter predstavlja šolski primer, kako lahko navidez tehnično logično preučevanje osmislimo (in tako približamo bralcu, ki ga zanima filozofski vidik problema).

Zdaj že lahko preciziramo naše misli o anticipaciji. Zadostuje že, da obstoji ena sprejemljiva sodba. S to nam je dana celotnost sodb, ne kot aktualni podatek, marveč kot virtualni logični »skeleton«, ogrodje. Wittgenstein, ki v »Dnevniku« in »Traktatu« sistematsko uporablja metafore iz domene vida, primerja to ogrodje s strukturo vidnega polja, v katerem so razporejene »točke«. Njegova končna metafora je »logični prostor«. »Dejstva v logičnem prostoru so svet«, piše na prvi strani »Traktata« (1. 13).

Hipoteza o obstoju logičnega prostora je anticipacija popolnosti, popolnosti, ki jo Wittgenstein preliminarno opisuje v 1. 11 s tezo, da je svet določen z dejstvi tako, da so »to« vsa dejstva (Ali je to, da so »to« vsa dejstva, novo dejstvo? Če je tako, lahko predpostavimo, da je dejstev veliko, zlasti odvečnih). Preliminarno zato, ker se kasneje izkaže, da popolnost ne pomeni, da de facto ni drugih dejstev, marveč da obstoje strukturalne omejitve, ki ponujajo določeno zaokroženje logičnega prostora.

Preliminarno zato, ker se izkaže, da obstoje strukturalne omejitve možnih stanj stvari, ter da je logični prostor v bistvu struktura možnega.

Tako interpretiran zgodnji Wittgenstein postane avtor, ki je anticipiral velik del sodobnih diskusij o semantiki naravnih jezikov. Zanimiva kombinacija holizma (v definiciji logičnega prostora) in atomizma oziroma načela zgradljivosti (v opisu načina, kako se gradi smisel sestavljenih sodb iz smisla enostavnih, čeprav bi

tu morda lahko govorili le o referenci in ne o smislu), anticipira Davidsona, tako kakor trditve o prikazih kot slik možnih stanj stvari anticipirajo Carnapove in Hintikkove metode.

Tako nam je Ule, namesto avtorja, za katerega smo bili prepričani, da ga dobro poznamo, podaril novega filozofa.

Prevedla I. G.

UDK 17.021.251

IGOR KRAMBERGER

TOLERANTNOST ALI SVOBODA? SUBJEKT V MEŠČANSKI DRUŽBI

Avtorja zanima utemeljitev subjekta v dveh krajših spisih Johna Locka in Johanna G. Fichteja: *Pismo o tolerantnosti in Zahteva evropskim knezom, da vrnejo svobodo mišljenja, ki so jo doslej dušili*. Njegova teza je: emancipacija novoveškega subjekta je bila zastavljena kot samozadostnost umnega subjekta. Z izgubo krščanskega okvira smiselnosti je moral meščanski subjekt vedno bolj radikalno zahtevati izpolnitev pogoja, ki ga omogoča: svobodno mišljenje. Izkaže se, da etična zasnovanost zahteve ne prinese zaželenega rezultata.

UDC 17.021.251

IGOR KRAMBERGER

TOLERATION OR FREEDOM? THE SUBJECT IN A CIVIL SOCIETY

The author is interested in the arguments on the theme of the subjects put forward in two shorter essays written by John Locke and Johann G. Fichte: *Epistola de Toleratia (A Letter Concerning Toleration)* and *A Demand to the European Princes that they Return the Freedom of Thought which they Have Until Now Been Stifling*.

His thesis is: the emancipation of the new-age subject has been put as the self-sufficiency of the intellectual subject. With the loss of the christian frame of meaning, the civil subject has had to more and more radically demand the fulfillment of the condition made possible by: freedom of thought. It is shown that ethically planned demands have not brought the desired results.

UDK 165:1(091) Locke

CVETKA TÓTH

SPOZNAVNO — TEORETIČNI ASPEKTI LOCKOVE FILOZOFIJE

Prispevek se v glavnem ukvarja s problematiko »tabula rasa nasproti vrojene ideje«. Diskusija o tem vprašanju med Lockom in Leibnizem vzpostavlja eno centralnih točk njunega vsakokratnega mišljenja. Ena glavnih misli pričujočega prispevka je, da vsaka kritika predpostavlja svoj lastni topos, kar pomeni, da se primarno orientira na zasnovi svojega lastnega filozofskega sistema. Lahko je tudi reči, da je kritika sestavni del lastne misli, kar je še posebej razvidno na Leibnizevi kritiki Locka.

UDC 165:1(091) Locke

CVETKA TÓTH

ERKENNTNISTHEORETISCHE ASPEKTE DER LOCKESCHEN PHILOSOPHIE

Der Aufsatz beschäftigt sich hauptsächlich mit der Problematik »tabula rasa gegen eingeborene Ideen«. Die Diskussion dieser Frage zwischen Locke und Leibniz stellt einen zentralen Punkt ihres jeweiligen Denkens dar. Einer der Hauptgedanken vorliegender Arbeit ist, dass jede Kritik ihren eigenen Topos behauptet, das heisst, dass sie sich primär am Entwurf des eigenen philosophischen Systems orientiert. Es kann aber auch gesagt werden, dass die Kritik zum Bestandteil eigenen Denkens wird, was vor allem an Leibniz' Locke-Kritik sichtbar ist.

UDK 159.9.019.2

JANEK MUSEK

POJEM STRUKTURE V PSIHLOGIJI

V prvem delu razprave so obravnavani temeljni strukturni psihološki pojmi kot so jih razvile likovna psihologija, strukturna celostna psihologija in razvojna strukturna psi-

hologija. Drugi del razprave pa obravnava sodobne koncepcije strukturacije osebnosti in zavestnega subjekta (predvsem strukturalno psihoanalizo in teorije socialnega izvora zavesti), v zvezi s tem pa načenja važno vprašanje decentracije osebnosti ter problem teoretične rekonstrukcije človeka kot zavestnega in dejavnega subjekta.

UDC 159.9.019.2

JANEK MUSEK

THE CONCEPT OF STRUCTURE IN PSYCHOLOGY

The fundamental structural conceptions arising from the gestalt psychology, the structural »Ganzheitspsychologie« and the genetic structural psychology are reviewed and discussed. In the second part of the article, more recent theories relating to the idea of the structural reduction of personality and conscious self are rescribed and interrelated. Consequently, the problem of progredient theoretical decentration of human personality is posed and the need for theoretical reconstruction of the man as consciously active being is recommended as well as the need for abandoning the previously dominant theoretical absolutizations of the human consciousness and self-transparency.

UDK 303.725

ZDENKO LAPAJNE

MODELI ZA NAPoved SESTAVE IZBRANE SKUPINE

Taylorjeve in Russellove (1939) ter Abrahamsove, Alfove in Wolfove (1971) modele lahko uporabimo za napoved sestave izbrane skupine, če izbiramo med člani dveh skupin in poznamo korelacijo med napovedno spremenljivko in pripadnostjo skupini. Ponavadi jih uporabljajo za napoved deleža »uspešnik« kandidatov v izbrani skupini, lahko pa jih uporabimo za napoved poljubne dihotomske sestave, npr. sestave po spolu, rasi ipd. Članek posplošuje modele za primer m -skupin. Prvi model predpostavlja, da poznamo velikosti skupin in aritmetične skupine ter standardne deviacije normalnih porazdelitev napovedne spremenljivke v m -skupinah — to se pravi, $3m$ parametrov. Drugi model predpostavlja dvorazsežno normalno porazdelitev napovedne spremenljivke in oznake skupine, linearno regresijo in poznavanje velikosti skupin, skupne aritmetične sredine in standardne deviacije ter korelacije med napovedno spremenljivko in pripadnostjo skupini — to se pravi, $3 + m$ parametrov. Modele ilustrirajo praktični primeri s porazdelitvami, ki močno odstopajo od normale, pri čemer se zdijo modeli dokaj robustni v primeru odstopanja od predpostavk.

UDC 303.725

ZDENKO LAPAJNE

MODEL FOR PREDICTION OF STRUCTURE IN THE SELECTED GROUP

The models of Taylor and Russell (1939) or Abrahams, Alf and Wolfe (1971) can be used to predict the structure in the selected group provided there are only two groups and the correlation between predictor and group membership variable is known. They are usually used to predict the proportion of »successful« candidates in the selected group, but they can also be used to predict any dichotomous structure (e.g. sex or race structure). The paper gives models for the generalized case of m -groups. One model assumes that N 's, means and standard deviations of normal distributions of the predictor in m -groups are known, i. e. $3m$ parameters. The other model assumes that the distribution of predictor and group membership variable is bivariate normal, regression linear and N 's of m -groups, total mean, standard deviation and correlation are known, i. e. $3 + m$ parameters. The models are tested in a practical example with distributions that strongly violate normality assumption and they seem to be quite robust.

UDK 1(091) Hegel
CENE LOGAR
AKTUALNOST HEGLOVE FILOZOFIJE

Heglova filozofija je še danes aktualna predvsem zaradi levih heglincev, ki so se razvili po Heglovi smrti v novih razvitejših družbenih odnosih in revolucionarni situaciji v Nemčiji. Ta razvoj je omogočila Heglova filozofija tudi sama zaradi svojega enciklopedičnega bogastva in dialektične metode.

Prvi korak v tem progressu je napravil L. Feuerbach s svojo materialistično kritiko Heglova sistema na področju gnoseologije. Ta materializem pa je omogočil razvoj drugih dveh levih heglincev, Marxa in Engelsa, ki sta to materialistično interpretacijo sveta razširila še na pojmovanje družbe, ohranila in očistila idealističnih mistifikacij tudi Heglovo dialektiko in tako postala avtorja dialektičnega historičnega materializma. Ta je postal gonilna ideološka sila v progresivnem razvoju človeštva vse do danes in bo ostal tudi v bodoče. V tej dialektiki so obsežne ne le perspektive bodočnosti tega razvoja človeštva, pač pa tudi neporušljivi optimizem v tej borbi ter nujnost neprestanega revolucionarnega preverjanja razvoja na praksi, na analizi vsakokratnega družbenega stanja antagonističnih sil v borbi za bodočnost.

UDC 1(091) Hegel
CENE LOGAR
AKTUALITÄT DER HEGELSCHEN PHILOSOPHIE

Hegels Philosophie ist noch heute aktuell. Das ist sie vor allem auf Grund der hegelschen Linke geworden. Diese hat sich nach dem Tode Hegels in den neuen entwickelteren gesellschaftlichen Verhältnissen und in der neueren revolutionären Situation in Deutschland entwickelt. Diese Entwicklung hat auch die hegelsche Philosophie selbst wegen ihres enzyklopädischen Reichtums und der dialektischen Methode ermöglicht.

Den ersten Schritt in diesem Prozess hat L. Feuerbach mit seiner materialistischen Kritik des hegelschen Systems auf dem Bereiche der Natur und Gnoseologie gemacht. Dieser Materialismus hat aber die weitere materialistische Entwicklung der anderen zwei linker Hegelianer, Marx und Engels, ermöglicht. In den neuen gesellschaftlichen Verhältnissen haben sie diese materialistische Interpretation noch auf die Gesellschaft erweitert, behalten und von den idealistischen Mystifikationen auch die hegelsche Dialektik und so sind sie Autoren des dialektischen historischen Materialismus geworden. Dieser ist die ideologische Triebkraft der progressiven Entwicklung der Menschheit bis heute geworden, das er auch für die Zukunft bleibt. In dieser Dialektik sind nicht nur die Perspektiven der zukünftigen Entwicklung der Menschheit enthalten, sondern auch der unzerstörbare Optimismus in diesem Kampfe und die Möglichkeit und die Nötigkeit der ununterbrochenen Überprüfung der revolutionären Entwicklung in der Praxis, in der Analyse der jeweiligen aktuellen gesellschaftlichen Lage der antagonistischen Kräfte in Kampfe für die Zukunft.

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